

Sublet

LA  
**DIALECTIQUE  
HISTORIQUE**

ESSAI D'UNE MÉTAPHYSIQUE SOCIALE

PAR

**G. D. SCRABA**

Membre de la Commission internationale des Congrès  
de Philosophie

---

BUCAREST

1922

S 38

LA  
**DIALECTIQUE  
HISTORIQUE**

ESSAI D'UNE MÉTAPHYSIQUE SOCIALE

PAR

**G. D. SCRABA**

Membre de la Commission internationale des Congrès  
de Philosophie

~~Institutul Pedagogic de 3 ani Buc.  
BIBLIOTECA~~

BUCAREST

1922

~~INSTIT. PEDAGOGIC DE 3 ANI  
BUCURESTI  
Nr. Inv. 5890~~

Biblioteca Centrală Universitară  
BUCUREȘTI  
Cota 1402909 ~~Butlet~~  
Inventar 501268

402909

**B.C.U. Bucuresti**



**C501268**

---

„ANCORA” - BRAILA  
A. MICU ALCALAY & L. CALAFATEANU

## CHAPITRE I.

### LE FONDEMENT DE LA DIALECTIQUE HISTORIQUE.

#### PHILOSOPHIE ET HISTOIRE.

1. *L'oeuvre dialectique. La Philosophie de la conscience.* Saisir d'emblée la réalité, à la manière de Spinoza, dans le but de dégager l'élément essentiel qui conditionne l'universalité des choses, c'est entrer au coeur même de la philosophie.

Cela s'accomplit, comme le croyaient Socrate et Platon, par une fonction supérieure de l'esprit, qui est à la base même de la dialectique philosophique.

Pourtant on s'est toujours rendu compte que toute recherche ne peut être vraiment utile qu'en s'appuyant sur la critique.

Or la critique a réduit peu à peu l'objet de la recherche philosophique à de purs phénomènes intellectuels, à de simples rapports entre le sujet et l'objet.

Dans ces conditions, la philosophie moderne reste dans le champ étroit de

la conscience sans avoir la possibilité de le dépasser. Elle est phénoméniste.

Mais comme dans ses recherches variées l'esprit humain a besoin pour avancer de coordinations sérielles à part, bien fixées et bien limitées des deux éléments de la conscience, évidemment que du commencement même de la philosophie deux autres dialectiques devaient s'affirmer.

Donc, à côté de la dialectique philosophique, celle de l'ensemble, s'affirme une dialectique qui s'occupe de la manifestation du sujet: c'est la dialectique historique; et une autre qui a pour but l'étude de l'objet, soit-il ou non un résultat des manifestations du sujet: c'est la dialectique scientifique.

Il y a donc trois sortes de dialectiques, c'est-à-dire trois manières diverses de discourir sur la recherche du vrai. La première a en vue l'être dans son universalité; la seconde s'occupe de l'être en devenir, c'est-à-dire de son développement historique; la troisième a pour but l'existence même de l'être.

Il faut ajouter qu'en général l'art, la religion et la sociologie n'ont pas une dialectique proprement dite. L'art se rapporte dans ses recherches tantôt à la phi-

philosophie, tantôt à la science, quand il s'agit d'affirmer la valeur de son objet, tantôt à l'histoire quand il est question de l'enchaînement de son objet à travers le temps — enchaînement qui constitue à peu près ses recherches mêmes. On peut dire la même chose sur la religion et sur la sociologie comme branches du savoir: elles aussi s'appuient sur les autres dialectiques, spécialement sur celle de l'histoire.

2. *La Dialectique métaphysique. La Philosophie de l'être.* Si la philosophie moderne décrète que les limites de la conscience sont infranchissables, qu'au delà du champ de la conscience toute recherche reste vaine, évidemment que la métaphysique devrait ou abandonner son objet, ou se limiter à l'étude du donné ainsi rétréci, par une recherche à allures scientifiques. Ce qu'on a déjà essayé.

Cependant, tous les grands philosophes de la conscience ont été aussi de grands métaphysiciens. Dans ces conditions, ils ont toujours dépassé ce qu'ils avaient eux-mêmes limité, sans guère se soucier de leurs contradictions.

Ils ont pris, comme tout métaphysicien d'ailleurs, un élément quelconque, trouvé

dans le champ de la conscience, et, en l'universalisant, lui ont attribué toutes les qualités nécessaires à une explication complète du monde donné. Ils ont particulièrement attribué à l'être de l'universel, pris généralement comme premier moteur, comme créateur du donné, certains caractères de l'être individuel.

Remarquons, en effet, que tous les métaphysiciens de la conscience ont été des dynamistes.

C'est donc le premier moteur en fonction de développement qui a tout embrouillé.

De là, la critique moderne, tout en faisant l'éloge des belles conceptions des anciens métaphysiciens a dû les rejeter comme inacceptables, en affirmant même qu'à l'avenir il n'y aurait pas possibilité de concevoir de telles doctrines, parce que le sujet et l'objet ne pourraient plus être considérés en dehors de la conscience.

Certes, la critique philosophique moderne ne peut pas admettre que ce premier moteur soit la source intarissable du devenir, c'est-à-dire parfait, et qu'en même temps il se développe dans le temps et dans l'espace.

La philosophie de l'être en dévelop-

pement ne peut être considérée que comme une manière particulière de recherche. Elle ne tient pas de la dialectique métaphysique.

Les Néo-criticistes, eux aussi, bien qu'ils ne veuillent rien savoir sur ce qui dépasse la conscience, sont tombés dans la même erreur. En effet, ils font du sujet le créateur de l'objet, par le procédé même qu'ils ont rejeté.

Dès lors, bien que la philosophie moderne trouve sa raison d'être dans le fait de ne pas dépasser le champ de la conscience, ses arrêts ne nous paraissent pas immuables. Dans la conscience même nous pouvons constater certains phénomènes qui apparaissent comme résultant d'un élément qui la dépasse et dont l'existence ne pourrait être niée, justement parce que cet élément possède la faculté d'agir incessamment sur elle.

C'est l'être comme donnée immédiate de la conscience.

Il est vrai qu'à ce point de vu l'être apparaît dépourvu de toute qualité et, par là, insaisissable. En effet, du moment que nous cherchons à lui prêter une qualité, il n'est plus l'être de l'universel: il se particularise, il devient un être individuel quelconque. Pourtant les



choses ne s'arrêtent pas ici. C'est que nous ne sommes qu'une contrainte d'être. Il est facile d'affirmer que notre moi est le point le plus élevé de l'existence, et d'enchaîner logiquement le donné selon notre libre arbitre; cependant nous ne sommes pas simplement *nous*; ce n'est pas de notre propre volonté que ressort notre existence: nous sommes par les autres à quelque point de vue que nous nous placions. Pourquoi alors vouloir supprimer tout ce qui est extérieur, et le réduire à un pur phénomène intérieur?

On a constamment devant soi la preuve du contraire.

De plus, nous ne nous manifestons que par une contrainte extérieure, contrainte d'où ressortent les trois tendances primordiales que nous pouvons constater chez tout être individuel: s'agrandir, prédominer et se conserver.

Ce sont ces tendances qui donnent l'impulsion à notre conscience. Toute activité d'un être vivant se présente en effet comme activité organique (à laquelle correspond la tendance à la conservation), affective (tendance à la prédomination) et raisonnable (tendance à l'agrandissement).

La tendance à la conservation d'un

être individuel est étroitement liée à son moi. Pourtant, il n'est pas moins vrai que cette tendance dépend aussi du milieu où cet être se trouve.

Quant à la vie affective et à la vie raisonnable, elles restent aussi en rapport étroit avec ce milieu.

L'être individuel, en somme, ne peut manifester ses tendances qu'à l'aide du milieu environnant et seulement dans ce milieu, sous l'influence duquel il est constamment; bien qu'à son tour il agisse sur les autres, les détermine, et les contraigne. Son activité n'est pas seulement d'ordre intérieur, mais aussi et surtout d'ordre extérieur.

La vie se manifeste par l'ensemble.

Même toute impression venant de l'extérieur, comme toute impression donnée par le sens intérieur, c'est-à-dire venant de nos sentiments, émotions et volitions, n'est valable pour la conscience que par un ensemble. S'il y a des impressions fortes, elles ne le sont que par un ensemble. La preuve c'est que dans certaines dispositions d'âme elles peuvent changer de caractère: les impressions fortes deviennent faibles par rapport à certaines autres impressions qui, à un moment donné, prennent le dessus.

Cela nous montre que nous ne pouvons penser que par l'ensemble et que l'existence dépend toujours d'une totalité, d'un ensemble.

L'individuel ne peut être jugé que de cette manière. Devant la critique circonstanciée — et celle-ci ne peut être posée autrement — il disparaît.

Si nous allons de la pensée à la réalité, et non pas de la réalité à la pensée, comme disait le philosophe J. J. Gourd, cependant nous restons continuellement sous l'influence du monde donné, parcequ'il y a toujours quelque chose d'extérieur qui agit sur nous, au moins pour faire revivre nos images. Et si le monde apparaît au philosophe comme irréel, c'est que nous le simplifions trop, en le réduisant à des abstraits.

L'être nous dépasse et il est impossible de nier son existence. Si par l'analyse tout objet disparaît, par comparaison son existence apparaît de nouveau, comme si les choses s'entre-aidaient pour donner la réalité.

De plus, l'individuel ne vaut que par son tout. Son existence se dégage d'un ensemble; il n'a pas d'existence réelle à part.

D'ici nous pouvons conclure que ce

n'est que l'abstrait qui est toujours réel.

C'est l'objet de la science.

La question qui se pose maintenant, c'est de savoir si l'ensemble existe vraiment ou bien s'il n'est qu'une fiction. C'est de cela que dépend la réalité même des choses.

Comme nous jugeons par un ensemble, nous sommes forcés de conclure que nos jugements n'ont qu'une valeur relative. Pourtant l'individuel comme objet de recherche n'est jamais soumis à l'analyse qu'en le considérant séparé de l'ensemble. Même s'il n'y a pas d'individuel comme objet de recherche, on le crée par généralisation, on individualise un ensemble quelconque, et on lui prête la réalité.

C'est de cette manière que les métaphysiciens ont affirmé l'au delà, bien que cela soit en dehors de la portée de l'analyse.

C'est vraiment l'instrument le plus puissant que l'homme ait employé dans ses recherches, en opposant l'illimité au limité, l'infini au fini, l'absolu au relatif.

Dès lors, si l'au delà est affirmé, il devient le moyen le plus puissant dans l'affirmation de l'en deçà. Toutefois le bénéfice reste d'une importance secondaire.

On peut très bien dire que le matériel est prouvé par l'immatériel, mais sans avoir la possibilité d'arriver à une conclusion logique suffisante.

Cependant on gagne autre chose. Après avoir franchi les limites du donné, on arrive à la possibilité de comparer le limité à l'illimité, par des jugements d'un caractère particulier, par des jugements d'ensemble. Ces jugements, par le fait même d'être affirmés, donnent une réallité d'ensemble. Autrement ce serait la négation de toute pensée.

Cependant il y a encore quelque chose: C'est que l'ensemble est identique à lui-même; du moins nous nous le représentons de cette manière: l'individuel qui nous intéresse apparaît toujours dans un même cadre. On ne constate que des différences de détails.

C'est donc par une pluralité, par une solidarité que le tout prend de l'existence, et que seulement de cette manière l'être se réalise dans son devenir. Et comme toute manifestation phénoménale n'est qu'une contrainte exercée par d'autres phénomènes, et puisque cette manifestation nous dépasse d'une manière ou d'une autre, il en résulte que tout ce qui

nous est donné n'est qu'une sorte de détermination de l'être.

Certes, nous restons libres dans les déterminations individuelles de nos tendances, nous avons la possibilité du choix, cependant nous ne pouvons nous déterminer que selon les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons.

De cette manière, nous nous voyons forcés de créer continuellement des contraintes. Tout fait le démontre. Ajoutons que ces contraintes, ces faits, ces phénomènes, concourent non seulement à notre vie, mais encore à la vie continue du tout.

Par ces affirmations il est facile d'arriver à une sorte de matérialisme. Disons seulement qu'il est impossible, tant qu'il n'est pas acceptable par ses conséquences. Un seul exemple suffit, croyons nous: l'homme ne peut vivre qu'au milieu de ses semblables, au sein d'une société. Or, si toute société est pour l'individu une contrainte, celle-ci n'est pas du tout d'ordre matériel, physique; même pour une société arriérée.

Cette contrainte est d'ordre moral: la vie sociale impose à l'homme individuel la justice, l'accomplissement du devoir, par moeurs, rites etc., dont le caractère

essentiel dépasse de tous côtés l'ordre physique. Bien plus: les sociétés humaines se basent sur des valeurs acceptées par la communauté et qui visent la finalité; elles n'ont donc aucun rapport avec le matérialisme.

L'être se manifeste par nous; nos actes sont ses actes, nos aspirations ses aspirations, nos volitions, nos émotions sont les siennes, notre progrès est son progrès. Dans sa perfectibilité, il marche à travers notre développement, en prenant continuellement conscience en nous et par nous. Et comme les mêmes tendances se trouvent chez tous les membres d'une même société, et comme toute société a une unité et continuité dans le temps et dans l'espace, il est incontestable que l'être se manifeste par l'ensemble; que la conscience sociale représente le degré supérieur de son élévation à tout moment par ce „consensio omnium gentium” de Cicéron.

L'affirmation si répandue que l'opinion publique a toujours influencé les génies est juste, vu que c'est par des tendances similaires que les peuples se sont constitués et développent leur vie d'ensemble. Un peuple est une unité de

conscience. Cette unité est le résultat d'une vie commune à travers des siècles, où les volitions, les sentiments, les pensées se sont fondus dans cette conscience sociale dont nous parlons; conscience qu'on constate même après la disparition de certains peuples, à cause de sa puissance unitaire.

Il en résulte encore que si l'on affirme une conscience sociale, on admet implicitement une vie sociale consciente, comme une vie individuelle agrandie, dans le but du développement d'une activité plus riche, proportionnée à certaines tendances.

Et comme ces tendances sont à peu près les mêmes pour chaque individu, la résultante ne peut être qu'une représentation commune: le bien-être individuel étant en fonction du bien-être de ceux au milieu desquels on vit. C'est cela qui a contribué à la conception de principes caractéristiques pour une société, puis pour l'humanité entière; principes issus de la nécessité de la vie en commun.

Nous affirmons ainsi que de notre conscience individuelle, déterminée, nous nous élevons à une conscience sociale



indéterminée, puis vers une conscience universelle, illimitée.

Il faut donc regarder vers l'ensemble, qui nous dépasse. C'est seulement par lui que nous remplissons notre but dans le monde.

Ainsi la dialectique philosophique se spécialise en dialectique métaphysique. Elle affirme l'au delà de notre conscience individuelle, sans s'occuper de ses déterminations, objet de la dialectique philosophique en général.

En somme, la dialectique métaphysique vise un élément qui, tout en dépassant la conscience individuelle, la détermine; un élément qui, bien qu'il nous apparaisse d'abord comme dépourvu de toute qualité, en est la source, et qui, tout en restant inconnu, nous procure la connaissance.

Au delà du champ étroit de la conscience individuelle—si éphémère et changeante dans ses manifestations, — au delà de la conscience sociale — plus puissante, plus stable, mais éparpillée, — il y a l'être lui-même, existant par ses instabilités de déterminations, source unique et intarrissable de manifestations, de vie, de progrès, échelonnés à perte de vue sur le chemin de l'avenir.

Le passé est fermé pour toujours, il n'y a en lui que ce qui sera.

Les formes présentes ne constituent que les jalons d'un avenir dont les portes sont largement ouvertes à la vie sous ses diverses faces.

C'est là la philosophie de l'être à laquelle la dialectique métaphysique nous conduit en ce moment, abandonnant aux autres dialectiques les résultats de ses conclusions.

3. *La Dialectique scientifique. La Philosophie de la valeur.* Spencer eut l'ambition d'aboutir à une explication universelle du donné sans dépasser les limites du connaissable, et, par là, d'affirmer la science comme universellement explicative.

Comme tout métaphysicien dynamiste, il a cherché, dans ces conditions, au sein même de la réalité, l'élément qui possédât cette puissance universelle. C'est ainsi qu'il est arrivé à universaliser l'élément de la force, regardant au nom de la science le tout par l'une de ses parties.

De là l'enchaînement logique de son système par la cause et l'effet.

Pourtant tout est banalisé par cette ex-



plication: l'homme naît, vit et meurt sous le déterminisme de la force; tout trouve une explication, sauf le sujet lui-même, qui ne peut pas être expliqué par son objet. Cela dépasse la science, d'où la théorie de Spencer sur l'Inconnaissable.

Pourtant la science a tout droit d'accomplir le rôle explicatif de l'une des faces du donné. Elle a pour but d'aboutir aux lois qui le régissent.

Nous devons donc nous demander de quoi elle s'occupe.

D'abord de l'évident et du toujours existant.

C'est sa tâche.

Nul doute\* que l'être se présente pour elle comme évident. Cependant, ce n'est pas l'être dépourvu de toute qualité qu'elle a en vue, mais bien l'être qui à tout moment peut fournir l'évidence, c'est-à-dire l'être du donné, soit-il individuel, général, ou même regardé sous une face d'universalité; mais qui, cependant, ait la possibilité de se révéler à tout moment par l'existence.

La question vraiment intéressante est de savoir en quoi consiste la différence entre l'indéterminé, objet de la dialecti-

que métaphysique, et le déterminé, objet de la dialectique scientifique.

C'est au dualisme de l'être et de la valeur que nous avons affaire.

Si la donnée immédiate de la conscience c'est l'être, celui-ci ne prend d'existence que par la valeur que nous lui attribuons. Il n'est qu'une valeur limitée d'être.

S'il y a, comme on l'a dit, une contradiction absolue entre l'être et la valeur, pourtant l'être ne peut être conçu sans la valeur. Sans elle il resterait insaisissable.

De là la recherche de l'être par la valeur attribuée à ses manifestations, de là la confusion faite par beaucoup de métaphysiciens qui ont pris la valeur de l'être pour l'être lui-même.

L'être et la valeur sont inconvertisibles, bien qu'on ne puisse affirmer l'un des termes de ce dualisme qu'en s'appuyant sur l'autre: ni l'être n'existe sans la valeur, ni la valeur sans l'être.

Donc dualisme du sujet et de l'objet d'une part, dualisme de l'être et de la valeur d'autre part.

Il en résulte, dans ces conditions, que le sujet s'affirme comme une activité créatrice de son objet, comme source

intarissable de valeurs objectives, de la connaissance.

Il faut ajouter que le sujet crée les valeurs en s'affirmant par des degrés d'être. C'est sa fonction, sa conscience. Et puisque dans toute affirmation intervient un élément affectif sous l'impulsion — sans aucun doute — de nos tendances, on peut dire que la création intellectuelle s'accomplit dans le but essentiel de donner des valeurs de plus en plus adéquates aux nécessités pratiques.

La valeur résulte de nos affections.

De la sorte, la création intellectuelle se rapporte dès le début à une attribution de valeurs. La preuve c'est qu'en pratique la classification se fait sur la base de la valeur pratique elle-même, et non pas d'après les caractères distinctifs que la science a en vue dans ses coordinations sérielles. L'homme pratique les néglige complètement. Devant lui c'est la valeur qui apparaît avant tout, comme seule nécessaire à connaître.

Mais il y a autre chose de plus important. Si l'acte de la pensée se réduit à une mise en rapport, pour avoir la possibilité d'aboutir à ce rapport, il est indispensable de posséder les termes de rapport. Ces termes nous devons d'abord

les créer. Or, on ne peut y arriver, qu'en attribuant de la valeur aux manifestations du donné; d'où la conclusion que la formation de toute notion se ramène à l'élément affectif qui sollicite l'affirmation de la valeur.

D'autre part, comme la valeur ne peut être affirmée que par un rapport entre le sujet et l'objet, il en résulte que valeurs et rapports s'affirment presque en même temps.

Comme nous l'avons déjà dit\*, il faut supposer que la pensée dans son activité créatrice accomplit d'abord une oeuvre de choix, et que toute sensation doit se particulariser pour avoir la possibilité de prendre stabilité dans l'enchaînement total de la pensée.

C'est ce qui lui donne l'existence.

Nous concluons donc qu'avant tout jugement il y a un travail antérieur de l'esprit, travail qui n'a aucun rapport ni avec l'induction, ni avec la déduction logique. Ce travail se ramène à une création de termes, par la valeur qu'on attribue aux sensations.

Par là, la valeur d'utilité d'un rapport

---

\*) „La Sociologie par rapport à la Philosophie“, communication faite au Congrès de Philosophie de Bologne, 1911.



se transforme en une valeur déterminée, tandis que ce rapport prend une forme arrêtée et précise, devient *une notion* de l'existence de l'être du particulier.

C'est de cette manière que les choses s'affirment comme ayant des qualités; c'est l'unique moyen de les connaître.

Cependant, bien que ce travail de la pensée créatrice suffît à l'activité pratique, il fallait de toute nécessité le dépasser.

Le sujet se vit obligé, toujours par nécessité pratique, de s'élever jusqu'à une systématisation graduelle de ses déterminations, de ses valeurs.

Saisir l'être, c'est donc poser des valeurs, attribuer des qualités, et par conséquent lui donner de la réalité; puis, considérant ces qualités comme unités coordonnables, dépasser la simple connaissance et aboutir à une connaissance systématique, à la science.

Voyons de quelle manière.

Le travail de la pensée, quant à l'attribution des valeurs, s'accomplit comme nous le disons, de deux façons: la pensée par son travail de choix, de réduction parmi les sensations, en éliminant le différentiel, fait oeuvre d'analyse, et en même temps, par la va-

leur accordée à ce choix, elle accomplit un second travail, celui de détermination, qui est une oeuvre de synthèse. Mais l'analyse et la synthèse, une fois employées ici, deviennent ensuite l'instrument de nouveaux avancements pour la pensée créatrice.

Du moment qu'une nouvelle notion est acceptée suivant les mêmes procédés que pour la détermination des sensations; par sa valeur elle est attribuée à toutes les notions déjà formées, pour faire surgir de nouveaux rapports. Enfin, si ces rapports s'accordent avec l'ensemble des notions déjà formées, ils deviennent des notions supérieures aux précédentes par la valeur, supérieure elle-même, qui leur est attribuée, et ainsi de suite.

Il en résulte que les notions supérieures expliquent les notions inférieures qu'elles renferment, et, par là, on aboutit à la causalité scientifique.

En face du sujet, par l'attribution de la valeur aux manifestations du donné, s'érige donc l'objet, la connaissance, l'être affirmé, affectionné, que le sujet doit nécessairement coordonner, systématiser.

Cependant, pour la science, tout élé-



ment n'est pas coordonnable. En cherchant les causes, elle ne peut pas prendre en considération le fait individuel, tant que celui-ci ne peut lui fournir ni l'évidence ni l'existence continuelle.

C'est pour cela qu'elle se voit dans la nécessité de s'élever de plus en plus vers l'abstrait et de l'employer comme seul moyen d'arriver à une systématisation causale plus étendue.

L'être de l'individuel est soumis à des circonstances qui le font disparaître, tandis que seulement l'être du général, l'être de l'abstrait, reste en continuelle évidence; c'est seulement l'abstrait, inerte et dépourvu de vie, qui offre la ressemblance demandée par la coordination, l'évidence et l'existence continuelles.

Cependant la causalité à son tour affirme la nécessité d'un enchaînement conditionné de l'abstrait dans des séries et de telle sorte que l'antécédent explique toujours le conséquent.

On arrive ainsi à des séries et des séries de séries d'abstraites, bien enchaînées, bien liées et étiquetées.

Ce sont les coordinations scientifiques, la science, portant la lumière avec elle, dans le but de démêler l'une des deux

faces de la réalité: celle du ressemblant, de l'abstrait.

Cependant en science on croit, on est même sûr de pouvoir donner une explication complète du monde donné.

Est-ce que vraiment la science y aboutit?

D'abord la systématisation sérielle, nous le voyons, ne peut être accomplie qu'au moyen d'un terme intermédiaire entre les abstraits, par la causalité, qui paraît introduire le semblant de la vie entre des choses dépourvues d'elle. C'est que la causalité n'a un sens que là où il y a la force et la vie en action, en devenir.

Nous voulons dire par là qu'il y a deux sortes de causalités: l'une statique, explicative, qui s'occupe des rapports stables des choses, et une causalité dynamique, déterminante, en ce qui concerne l'action. Or, en parlant de causalité dans la coordination des abstraits, on transporte d'un côté à l'autre, le dynamisme qui y manque.

C'est qu'il y a un élément à part qui détermine la causalité; justement cet élément individuel que la science laisse de côté à cause de la manière même

dont sa dialectique se comporte. C'est l'objet de la dialectique historique.

En tous cas, la science possède sa dialectique spéciale, et cette dialectique, d'une nécessité pratique incontestable, a pris, non seulement pour l'avancement de la science, mais encore comme unique moyen de retenir les valeurs conçues par l'oeuvre créatrice de la pensée, une importance capitale. Elle est devenue de nos jours le centre autour duquel tourne la pensée contemporaine, à peu près sans contredit. C'est qu'à l'oeuvre créatrice de l'esprit devait succéder et se fortifier l'oeuvre organisatrice des valeurs créées dans un but pratique.

Il faut dire en passant que les valeurs une fois créées et organisées doivent de toute nécessité être conservées, fait qui s'accomplit par les sociétés humaines dans leur propre intérêt. C'est l'oeuvre conservatrice de l'esprit, et qui apparaît comme troisième face absolument nécessaire de la manifestation de l'être: *création, organisation et conservation* de valeurs.

C'est par là que la vie humaine individuelle et sociale s'affirme comme un tout harmonieux sans lequel il n'y aurait même pas possibilité d'exister.

Nous pouvons encore ajouter qu'au bout de la causalité rationnelle et organisatrice du donné, apparaît un nouvel élément: la finalité, que la science a dû souvent remarquer, et qui, en renforçant les manifestations de l'être par la vie, ouvre de nouvelles voies à ces manifestations.

Elle devient ainsi un second accord entre l'être et son devenir, qu'il soit considéré au point de vue individuel, général ou universel.

4. *La Dialectique historique. La Philosophie de la diversité.* L'être se manifeste, et sa manifestation est pour la conscience une diversité. On y trouve d'abord le dualisme de ces deux éléments irréductibles: *le sujet* qui fait série, génération par son activité, et *l'objet* la connaissance, l'organisation sérielle, comme manifestation du premier terme. Voyons de quelle manière cela s'accomplit.

L'activité du sujet se réalise par le passage du concret à l'abstrait, dans le but d'arriver à des rapports stables, objectifs, ayant une réalité en dehors de la conscience. Or ce passage ne peut s'accomplir qu'en éliminant toujours le dif-

férentiel et en synthétisant le ressemblant. La science s'affirme en dégageant le ressemblant et en le posant d'une manière objective.

Et comme ce ressemblant est constitué par l'abstrait, qui ne change jamais, la pensée a nécessairement en vue ce qui apparaît en continuelle évidence et est facile à constater, en somme, ce qui est toujours.

Mais l'élément laissé de côté par la systématisation scientifique n'y aurait-il aucune importance à le connaître, à le systématiser?

Evidemment que la réponse ne peut être qu'affirmative. Cet élément complète la réalité: „Dans le phénomène, disait le philosophe J. J. Gourd, coexistent comme les deux faces d'une même réalité, deux éléments indissolublement unis, à savoir: l'élément de différence auquel se ramènent l'actif, l'instable, l'agréable, le non scientifique, l'absolu, le libre, le fini; et l'élément de ressemblance auquel se ramènent l'inactif, le stable, le non agréable, le scientifique, le causal, le déterminé, l'infini”.\*)

---

\*) „Le Phénomène“, Genève, H. Georg, 1888, pg. 445. — Le Philosophe J. J. Gourd accordait une toute autre valeur que nous à cet élément sur lequel il basait

Il est évident que nous devons prendre en considération les deux éléments. La pratique le demande instamment et nous croyons même qu'elle donne plus d'importance au différent qu'au ressemblant, puisque c'est dans le but du développement de son activité que la pensée pose le stable, la science.

Cependant, comme le général n'existe que par l'individuel, sans lequel on ne peut même pas le concevoir, et qu'en sens inverse, l'individuel ne peut être réalisé qu'à l'aide du général, il résulte, comme nous l'avons déjà montré, que c'est seulement par l'ensémblé qu'on péu juger, affirmer des rapports.

La philosophie de l'ensemble s'affirme justement parce que la réalité est double.

Elle est double, car, comme le disait Héraclite, elle se présente comme un perpétuel écoulement, c'est-à-dire comme une différenciation; puisqu'il y a des

sa philosophie de la religion. Selon lui, cet élément reste incoordonable, sans la possibilité d'entrer dans les séries scientifiques, et se réduirait à quatre termes: la liberté, pour la dialectique scientifique; le sacrifice pour la dialectique morale: le sublime, pour la dialectique esthétique; l'individualité pour la dialectique sociale.

Cependant le différent ne se réduit pas à ces quatre éléments. Il y en a encore d'autres. Mais c'est justement de la distinction faite par l'illustre penseur entre l'élément de ressemblance et de différence que nous partons pour baser notre dialectique historique.

changements dans la nature des choses, puisque notre psychique ne se trouve jamais dans le même état et dans les mêmes conditions que pour le physique; puisqu'il y a aussi l'élément affectif qui intervient et qui fait que la même chose puisse être regardée sous des faces toutes différentes d'un instant à l'autre. D'ailleurs nous ne pouvons rien connaître qui ne soit différencié. Plus la différence est nette, plus notre connaissance est claire.

La science, comme la philosophie, comme toute connaissance, ne peut avancer que de cette manière, en vertu de cette loi. Une quantité de choses ne nous disent rien, si nous ne faisons la séparation de leurs caractères. On peut même affirmer que la première loi de l'entendement c'est la différenciation. C'est par une distinction dans l'ensemble des impressions qu'on arrive à des abstraits, à des notions, et comme la différenciation s'accomplit par le mouvement, c'est-à-dire par un changement, il est impossible que quelque chose se distingue sans l'intervention du devenir.

Penser c'est devenir. L'existence du monde extérieur n'est qu'une manière de sentir, une acquisition d'images et d'ima-

ges juxtaposées, identifiées, qui nous font arriver à des images types dont le but pour la pensée est de ne pas faire d'efforts.

Par le perfectionnement des sens, il arrive pourtant que les images ne se juxtaposent pas toujours d'une manière parfaite et que le différentiel apparaît: c'est l'idée. Puis, comme nous constatons des différences dans ces différences mêmes, nous acquérons des idées de plus en plus éloignées de l'image type: des abstraits de plus en plus généraux.

Il faut ajouter à cela que de même que l'adéquation des images ce n'est pas penser, l'adéquation de sentir ce n'est pas sentir. De là la nécessité du changement, du devenir pour tout être vivant.

Mais comme la pensée doit prendre pour point d'appui dans ce changement continué quelque chose de stable, et comme il est impossible de suivre à l'infini le même chemin, parce que du moment où on trouve l'abstrait, et on le trouve nécessairement, l'analyse du réel touche une limite, l'abstrait devient le vrai réel, justement parce qu'il ne change pas. Il en résulte encore que plus on descend de l'abstrait vers le concret, des



choses mortes vers la vie, moins il y a de connaissance.

Spencer avait raison quand il parlait d'arrêts après une certaine époque, mais c'est à chaque moment que l'on constate des arrêts dans le devenir.

C'est la vie; et c'est seulement là où elle se trouve, qu'apparaît aussi l'être.

A ce point de vue, on peut dire que c'est le différent qui crée l'existence, tandis que celle-ci une fois créée, devient toute la réalité, du moins elle apparaît comme telle.

Si par ses recherches, le philosophe J. J. Gourd a suffisamment fait la distinction entre ces deux éléments et a conclu que l'élément de différence, comme incoordonnable, pourrait être l'objet de la religion, cependant cet élément s'attache à la vie dans son devenir, donc il peut être aussi varié dans ses manifestations que l'élément de ressemblance.

Il résulte de tout cela, que de même qu'on doit s'occuper de l'élément ressemblant par une dialectique propre, on doit s'occuper aussi de l'élément de différence, dans le même but et de la même manière.

C'est la dialectique historique qui apparaît.

La question vraiment intéressante est de savoir comment on peut arriver à l'étude de cet élément, vu qu'il est aussi instable que la pensée même, avec laquelle il s'identifie par son point de départ en ce qui concerne la vie humaine.

Dans l'impossibilité de le ramener à l'unité comme nous l'avons fait pour le ressemblant, il semble qu'il ne reste qu'un seul moyen: le constater dans ses manifestations. Il n'est plus question de l'affirmer comme toujours existant, mais comme s'étant manifesté, laissant ou non des traces de sa concrétisation.

Pendant cet élément pourrait-il par ses manifestations constituer une série?

Voilà le fond même de la question.

En ce qui concerne le ressemblant nous avons vu que la connaissance s'est constituée par l'activité consciente du sujet. Pourquoi alors, ne pas considérer la question de la même manière quant au différent?

Ce qui caractérise la volonté individuelle c'est qu'elle se manifeste comme activité, non seulement au dedans de la conscience, par la pensée, mais aussi en dehors d'elle.

Cette manifestation se traduit par des faits, vestiges de sa force et qui, chose plus importante encore, nous confirme la réalité de notre existence. C'est par là aussi que nous pouvons sortir du doute où la critique du sujet et de l'objet nous a confinés. L'activité précède la pensée: pour penser, pour mettre en rapport, il faut avoir la possibilité de faire des rapports, de créer les termes du rapport, d'agir. C'est là l'activité consciente ou non, qui se traduit par des faits.

Alors, la constatation de ces faits dans le passé — tout fait appartient au passé — doit faire l'objet d'une nouvelle série, de l'histoire.

Il s'agit seulement de voir si les faits sont capables de donner toute la réalité, comme on le croit généralement.

Nous pouvons affirmer dès le commencement que le fait se trouve dans la même situation que l'abstrait. Si l'on n'a pas fait la critique des faits de la même manière que celle de la substance, il n'est pas moins vrai que les faits subissent la même critique. Nous n'avons d'un fait, comme de la substance, que des impressions qui concourent à un ensemble. Dès lors, comme ces impressions

se réduisent logiquement à des états de conscience, indubitablement la réalité du fait s'anéantit sous la critique. De ce côté-ci on peut même dire que la critique est plus avantagée: les impressions que nous recevons des faits sont de beaucoup moins sûres que celles de la substance: il n'y a pas un seul fait qui ne soit différemment constaté par des personnes différentes et même par la même personne en des circonstances physiques et psychiques différentes.

Néanmoins les faits ont un avantage dont la substance reste dépourvue.

En faisant l'analyse de la substance, on n'a eu aucun motif de la juger par rapport aux faits. Or, de cette confrontation il résulte une conséquence importante à retenir. Toute substance agit sur les faits, aussi bien que tout fait réagit sur la substance. Notons aussi que la réaction des faits sur la substance laisse des traces plus ou moins longues: de simples impressions pour nous, sans doute, mais ces impressions modificatrices qui réactionnent sur l'ensemble du donné, nous rappellent à chaque moment que nous avons affaire à une réalité qui nous est extérieure, bien qu'insaisissable au-

trement que par des impressions fragiles.

De la réaction des faits et de la substance, il résulte encore autre chose beaucoup plus important à retenir.

De même que pour la substance, et plus que pour elle, les impressions des faits, si faibles qu'elles soient, sont toujours de nature diverse et nous révèlent dès le début un ensemble. Nulle impression de faits ne reste unique, individuelle. Elle apparaît toujours accompagnée d'autres impressions, et cet ensemble est de telle nature qu'il n'y a pas possibilité d'en écarter la solidarité qui apparaît à tout moment.

De ce côté encore nous avons affaire à une philosophie de l'ensemble. Notre effort pour arriver à une connaissance de plus en plus élevée sur le donné doit nécessairement nous conduire à des vues, à des jugements, qui dépassent la manière habituelle de dégager le vrai.

Cette constatation prend une importance indéniable surtout pour la religion et la sociologie.

Tout fait, de quelque nature qu'il soit, laisse toujours des traces en dehors de lui et apparaît donc comme un moyen sûr de saisir l'individuel et de l'étudier.

Ce serait donc la systématisation indirecte de l'élément de différence, comme manifestation extérieure d'un sujet individuel, par des faits, que l'histoire aurait en vue.

Pourrait-on cependant aller plus loin et considérer l'élément différent sous une face complètement objective, comme on l'a fait pour l'élément de ressemblance, vu que pour la conscience se présentent des faits qui ne peuvent être rapportés d'une manière précise à une activité subjective? C'est-à-dire pourrait-on affirmer, quant à ces faits, un sujet, conscient ou non, qui se manifesterait par une activité aussi riche qu'un sujet actif, et rendre ainsi l'histoire objective?

Il semble qu'il soit absolument nécessaire de procéder ainsi. En métaphysique c'est justement la question de l'être au point de vue de son développement, de son devenir, que presque toutes les doctrines philosophiques ont eu en vue. C'est cela que presque tous les métaphysiciens ont pris comme quelque chose d'indéniable et se sont efforcés de démêler, aboutissant à un premier moteur qui agit, qui donne l'impulsion du développement. Que ce fut Dieu, l'idée, la force,

la conscience elle-même, peu importe. C'est par cela que le donné fut expliqué en son devenir perpétuel, c'est par cela que tout phénomène, tout fait, tout événement, tout arrêt en marche, en développement, eut une explication.

Prenons aussi en considération la manière dont l'histoire s'est affirmée.

Pour constater les arrêts dans le développement de tout ce qui se pose comme sujet, il n'y avait qu'un seul moyen: constater les vestiges qu'il avait laissés, ses concrétisations. C'est par là que l'histoire s'est affirmée, de la même manière et de la même portée que la philosophie et la science, c'est-à-dire comme une dialectique de constatation et d'exposition de l'élément différent, par ses traces.

Ce n'est que plus tard que l'histoire s'est spécialisée et détachée de la philosophie dont elle devait faire à son début partie intégrante, ainsi que la science.

En somme, la dialectique historique en s'occupant du différent a en vue la manière dont ce différent se détermine, à savoir comment se manifeste l'être en action. Sans cela, point de devenir, point d'histoire, point de dialectique, car c'est par le devenir que l'être se détermine.

Par là, la dialectique historique prend

la même valeur, la même importance que celle de la science.

La science tâche à montrer les lois de ressemblance, l'histoire les faits de différence du même objet: l'être dans les diversités de son existence et de son devenir.

## CHAPITRE II

### LA SYSTEMATISATION HISTORIQUE

#### SCIENCE ET HISTOIRE

L'objet de la philosophie historique est de déterminer l'être et le devenir. L'être se détermine et par ce fait acquiesce une essence. C'est le seul moyen pour nous de le connaître. L'être par lui-même est une idéalisation. Il se prête au devenir et à la copulation. Il est nous apparaît donc comme un être et deux attributs essentiels: l'existence et le devenir. Les deux attributs sont tellement liés à l'idée de l'être, sous quelque forme qu'il se présente, que son mouvement ou son support ou support nous fait penser à son être. C'est que l'être se manifeste à nous par des qualités de valeurs d'abord celui de l'existence et du de



## CHAPITRE II.

### LA SYSTÉMATISATION HISTORIQUE. SCIENCE ET HISTOIRE.

1. *L'objet de la Dialectique historique.*  
*L'être et le devenir.* — L'être se détermine, et par ce fait acquiert une existence. C'est le seul moyen pour nous de le connaître.

D'autre part, par individualisation, il se prête au devenir et à la coordination.

L'être nous apparaît donc comme ayant deux attributs essentiels: l'existence et le devenir.

Ces deux attributs sont tellement liés à l'idée de l'être, sous quelque forme qu'il se présente, que du moment qu'on les supprime, ou supprime aussi la pensée sur l'être. C'est que l'être ne se manifeste que par des dualismes de valeurs; d'abord celui de l'existence et du de-

venir. Mais qu'est-ce que l'existence, qu'est-ce que le devenir?

L'existence apparaît pour la conscience comme quelque chose de toujours présent, de toujours réel. C'est un abstrait sans doute, mais un abstrait qui apparaît toujours comme indéniable. A ce point de vue, on peut dire qu'il est parfait. Rien ne lui manque.

Maintenant, si l'on veut se rendre compte sous quelle forme cet attribut de l'être se présente, on doit conclure que cette détermination apparaît sous une double face: l'une d'ordre intérieur, la matière, et l'autre d'ordre extérieur, l'espace.

En effet, toute existence suppose quelque chose de continu, de palpable, la matière, et d'autre part quelque chose d'incontenu, d'impalpable, l'espace. De la sorte, on peut affirmer que la matière et l'espace sont des qualités premières de tout être déterminé, de toute valeur. Nous l'avons vu, et nous le répétons: sans valeur, point d'être, comme par contre, point de valeur sans l'être.

La matière et l'espace entrent ainsi dans la sphère de la connaissance comme joints nécessairement à tout être déter-

miné d'une part, et d'autre part joints entre eux.

Nier leur existence c'est nier l'être déterminé.

Les savants, comme les philosophes, ont tourné la question de ces deux attributs de l'être déterminé sous toutes les faces, et nous ne répéterons pas ici toutes les théories proposées, depuis l'empirisme naïf jusqu'au phénoménisme le plus pur. Chose à remarquer: les savants n'ont pu affirmer leurs conclusions qu'en dédaignant les apports de la philosophie, tandis que les philosophes n'ont pu arriver aux leurs, qu'en dédaignant la réalité. Alors comment vouloir faire une théorie réaliste de la matière ou de l'espace du moment que l'étude de la connaissance nous montre clairement qu'elle se limite dans le domaine de la conscience où le monde donné ne nous apparaît que par des rapports de qualité et rien de plus que cela; d'autre part, comment vouloir faire une théorie idéaliste, du moment que la conscience est rappelée au moment même où l'on nie une existence à la réalité des choses, par le fait qu'on ne peut penser, établir un rapport, que sur les données d'une existence réelle?

Les données de la conscience montrent clairement d'une part l'être déterminé avec des attributs réels indéniables et, d'autre part, que les manifestations de cet être déterminé exigent l'affirmation de l'être indéterminé, en dehors d'elles.

La philosophie de la conscience a tort quand elle fait la critique de la matière ou de l'espace, de les supprimer ou de les réduire à des formes vides de la pensée; car ses données mêmes les imposent comme réels: l'abstrait doit rester une réalité pour elle, car autrement pourquoi devrait-elle l'accepter? Son erreur est de prendre l'indéterminé qui surpasse la conscience et de l'y introduire. Passons maintenant au devenir. Celui-ci s'affirme de la même manière que l'existence, comme attribut essentiel de l'être, et sans lequel il n'y aurait pas possibilité de penser.

Cet attribut de l'être déterminé se manifeste, de même que l'existence, sous deux faces: l'une de nature intérieure: le mouvement, et l'autre de nature extérieure: le temps.

Sans le mouvement, sans le temps, point de devenir de l'être et comme conséquence, point de temps sans mou-

vement, point de mouvement en dehors du temps.

Le mouvement et le temps sont ainsi deux qualités du devenir, deux valeurs liées à tout être déterminé.

Ce que nous avons dit sur la question de la matière et de l'espace, s'applique avec plus de force quant au mouvement et au temps; ils apparaissent réels; ils sont des attributs de tout être déterminé.

Nous pouvons ajouter que ces dualismes, dont nous nous occupons, ont donné beaucoup d'ennuis aux philosophes et aux savants. Les uns comme les autres ont proposé des explications très ingénieuses. Dans l'une des théories proposées on a essayé d'expliquer le temps et l'espace par les organes sensoriels; mais de pareils organes ne peuvent être affirmés que dans le temps et surtout dans l'espace. On a dit aussi que le temps n'existe que par l'espace, mais on peut aussi affirmer que l'espace n'existe que par le temps. C'est que ces deux qualités de l'être sont en dépendance réciproque comme les autres dualismes de l'être, et présentent les mêmes caractères.

Si on les regarde comme qualités inhérentes à l'être de l'universel, c'est-à-dire indéterminées, elles apparaissent comme

infinies, tandis que sous la face d'attributs de l'être déterminé comme valeurs, elles ne peuvent être regardées que comme finies, limitées. Les Néocriticistes n'ont pas fait cette distinction.

De plus, on ne peut les nier ni partiellement, ni en totalité. Si, par exemple, on nie l'espace, on doit aussi nier l'étendue dont il est formé; nier le temps, c'est nier le devenir qui est dans la même condition. C'est que ces dualismes inséparables de l'être ne peuvent être démontrés: on ne peut pas affirmer de valeurs au delà de la conscience.

Toutes ces qualités de l'être peuvent être niées, tour à tour, par la philosophie, par la science et par l'histoire; pourtant toutes ces branches de la connaissance ne trouvent que par elles leur raison d'être, donc les nier, c'est tout nier. Nous nous expliquons. Prenons le temps comme l'élément le plus décisif dans cette question. Nous l'avons dit, sans le temps point de devenir, or l'histoire s'affirme comme une recherche sur le devenir dans le passé, sans quoi elle n'est, elle ne peut rien être. Il faut donc qu'elle affirme le temps passé. Pour la science, le temps n'a presque aucune importance en

ce qui concerne l'avenir et le passé, mais en niant le présent, elle serait supprimée. La science s'intéresse au toujours existant.

Enfin, en philosophie, en supprimant le temps, on supprime aussi le mouvement, la matière et l'espace, c'est-à-dire l'être entier: le temps ne peut être conçu sans le mouvement, ni celui-ci sans l'espace et la matière etc.

Mais d'autre part, en les acceptant, on affirme par cela même l'être sous toutes ses formes: individuelle, générale et universelle dans leur devenir.

Cela dit, intéressons nous au devenir.

Il semble étonnant au premier abord de constater la similarité qu'il y a entre l'être et la connaissance.

Tout comme l'idée, l'être apparaît sous une face individuelle, générale et universelle. Il est encore plus étonnant de voir que cette similarité descend dans le particulier. En effet, si l'on prend en considération l'être humain, on constate qu'il apparaît toujours sous le même aspect: sur l'individualité humaine s'appuie sa généralité — la société — et sur celle-ci l'universalité — l'homme à travers l'existence du donné dans le temps et dans l'espace.

Cette triple face que présente l'humanité, il va sans dire, qu'elle n'est qu'une manifestation du donné. L'homme est lié à ses semblables par le lien du sang, et si ce lien prend pour lui une valeur renforcée par d'autres valeur surajoutées à la première, ainsi que l'histoire en fournit la preuve, seulement alors une société prend son caractère définitif.

Comme on l'a dit, la société est une solidarité. Nous pouvons dire: une solidarité matérielle, intellectuelle et morale.

La solidarité matérielle est d'abord celle du sang: famille, gente, nation, et puis celle d'ordre économique: foyer, cité, pays. A ceux-ci se sont ajoutés d'autres notions, d'autres liens moins organiques, mais plus puissants, comme la religion, la justice etc., concrétisés dans des institutions caractéristiques d'ordre moral.

Ce furent les trois tendances qui ont renforcé le lien de la sociabilité humaine.

Enfin, puisque l'homme est le résultat de la génération, il est évident que celle-ci lui donne à travers le temps un cachet d'universalité. Car si l'homme est la mesure de toutes choses, ajoutons que c'est à travers lui-même qu'il arrive à



affirmer l'échelle du devenir, pour que le donné soit une réalité.

Il nous paraît résulter de cette remarque deux conséquences importantes: 1) La systématisation de la connaissance s'est accomplie ayant pour modèle cette constatation même. Si de l'individuel on s'est élevé au général, puis à l'universel, c'est que dans la nature humaine elle-même on trouvait l'élément favorable à cette élévation. Il ne s'agissait que de faire une application de valeurs, pour en conclure non seulement que les idées forment une superposition, mais encore que l'être a des degrés de valeurs semblables: l'être de l'individuel, du général et de l'universel.

C'est la similarité et le conformisme ainsi que l'application des valeurs qui ont ouvert la route de la civilisation. 2) L'individu humain par une contrainte extérieure, s'est organisé en société sur le modèle de l'homme individuel. Les trois tendances caractérisant l'homme individuel, étant les mêmes pour une société, celle-ci nécessairement devait être et est considérée comme un être vivant et de toute réalité, qui vit d'une même volonté, qui a une même conscience et tout l'apparat nécessaire à la manifesta-

tion de cette conscience. De là, ce fut chose facile d'arriver à la doctrine d'ordre social qui affirme que l'homme apparaît à travers le temps et l'espace comme un être qui accomplit sa destinée.

On devait naturellement prêter cette conception au donné entier. Le poète est arrivé à dire qu'un germe de volonté se meut dans la pierre; l'homme de science a conclu que tout être individuel est une pluralité, tandis que le métaphysicien n'a pas hésité à attribuer à l'être universel toutes les qualités d'un moi individuel, c'est-à-dire à le considérer comme doué de la vie, de l'intelligence, de la volonté etc.; et qui, en se manifestant, aurait créé le monde.

Partant de là, un devenir à l'infini fut affirmé pour l'être, comme une échelle dans le temps.

Ainsi, tout être déterminé devient une réalité dont on voit la réalisation à travers le temps et l'espace.

Considérer la question sous une seule de ces faces, c'est affirmer la dialectique historique.

Nous avons tâché de montrer par la critique faite sur la philosophie de la conscience, qu'il n'est pas possible de considérer l'être de l'universel autrement

qu'à travers nous, comme une détermination qui poursuit son chemin par nous. Nous devons voir maintenant de quelle manière se pose la question au dedans de la conscience même.

L'objet qui s'affirme en face du sujet dans la conscience, s'est, comme nous l'avons vu, systématisé par l'élimination du différent et la coordination du ressemblant.

C'est l'abstrait, le réel, tout prêt à la causalité, qui s'affirme. C'est que le ressemblant nous apparaît comme toujours présent, comme toujours évident.

C'est l'objet de la science.

Dans le ressemblant on peut constater aussi autre chose.

S'il est toujours présent et évident, c'est qu'il est aussi parfait. Et si en certains cas, il n'apparaît pas ainsi, c'est qu'il n'a pas encore été saisi d'une manière suffisante. La gloire de la science c'est de trouver le parfait. Mais à côté du ressemblant il y a le différent, l'élément imparfait, auquel nous avons affaire à tout moment par la tendance incessante qu'il a à se réaliser, à aller vers la perfection.

Si nous pensons par le ressemblant, c'est justement parce que le donné nous

centraint à accorder une valeur au différent. Autrement, ce serait l'immobilité..

Le différent n'est que le résultat de la manifestation de l'être dans son devenir; il ne peut rien être d'autre.

Ainsi, les données de la conscience nous obligent à nous intéresser à la manifestation de l'être, et par les traces qu'il laisse dans la conscience, par le différent, à systématiser ses manifestations dans le temps et dans l'espace.

De ce côté aussi nous aboutissons à la dialectique historique.

Et comme l'élément de différence est dépendant de la manifestation active et consciente de l'être, il en résulte que plus la conscience s'accroît, et que plus elle a à sa disposition de moyens de se fortifier et de se manifester, plus l'élément différent sera d'une nature supérieure. La conscience humaine d'aujourd'hui est supérieure à celle du passé; l'homme ayant une culture, dépasse de beaucoup celui plongé dans l'empirisme, etc.

Le progrès s'affirme de tous côtés. Il n'y a pas une seule branche de l'activité humaine dans laquelle l'histoire ne constate un progrès. Quant à la vie sociale, elle fait des progrès chaque jour.

Nous avons donc un élément imparfait, allant vers la perfection. Et comme l'intelligence dans ses efforts doit viser cette perfectibilité, car autrement elle ne servirait à rien, elle doit toujours aller vers le même but : la perfection de l'être.

L'intelligence, attribut de l'être, contient en soi le germe de la perfectibilité. Elle doit donc affirmer des valeurs supérieures à réaliser. Du côté de l'histoire nous avons affaire à la finalité, comme pour la science nous avons affaire à la causalité.

Mais, de même que l'élément ressemblant de la science ne peut être réalisé et ensuite étudié qu'à l'aide de l'élément différent, et que celui-ci à son tour ne peut non plus être réalisé qu'à l'aide de l'élément ressemblant, — il n'y a ni connaissance sans devenir, ni devenir sans connaissance — de même on ne peut supposer la finalité sans la causalité et réciproquement ; puisque le but demande des moyens et les moyens un but.

D'autre part, si la science se base sur la causalité et si la finalité reste pour elle chose secondaire, soumise à la discussion, l'histoire se base sur la finalité, vu que tout acte ne peut s'accom-

plir qu'à l'aide d'un but où la causalité ne peut avoir qu'un rôle secondaire.

Il faut ajouter que les deux éléments restent libres quant à leur propre systématisation: ni la science n'a d'intérêt à systématiser la causalité, ni l'histoire la finalité.

Nous verrons à quoi pourrait servir leur systématisation.

Remarquons encore que si la science a manifesté souvent le désir d'être finaliste, cependant elle n'a pas la possibilité de descendre au fond des choses; elle ne peut s'occuper que de la coordination du ressemblant. Or cet élément ne se trouve qu'à la surface des choses: dans leurs qualités. Qui dit qualités, dit valeurs, et dans la valeur ne réside pas l'être, mais seulement ses manières d'être. Alors, comment expliquer ce qui est, par ce qui n'est qu'apparence?

Il est incontestable que la science soit arrivée à une grande facilité de coordonner les qualités des choses, de faire remonter à la surface beaucoup de secrets de l'être; elle ne peut cependant pas toucher à ses grands secrets. C'est que l'être agit et si sur son action la science peut faire des affirmations, cependant toute:

démonstration de ce côté, lui reste interdite.

Toutefois, elle veut expliquer; elle tâche à remonter au simple, à l'unité, pour donner une explication au composé; elle veut que le dernier terme soit le résultat de l'antécédent et ainsi de suite... mais elle ne touche jamais au premier terme. Elle aboutit tout au plus à un premier moteur, à une force inconsciente... elle va vers une religion, mais dépourvue de toute sanction.

Donc, pour la science, le finalisme affirmé par elle-même n'a pas une grande importance.

Sans doute, on peut distinguer d'abord une finalité statique, d'où la science n'a rien à gagner, car au fond la finalité scientifique n'est qu'une causalité renversée: l'oeil fin de la vue, la vue fin de l'oeil n'a aucune différence pour elle.

Quant à la finalité dynamique, par elle la science entre dans la recherche du différent — objet de l'histoire.

D'autre part, si elle combat le finalisme et accepte l'évolutionnisme, de ce côté-ci non plus elle ne trouve pas une satisfaction complète, mais seulement une probabilité, empiétant toujours sur le champ de l'histoire.

Il est vrai cependant que la science a besoin de la finalité comme simple hypothèse pour ses recherches. Autrement le devenir, la perfection des espèces, par exemple, n'auraient pour elle aucune explication.

Nous pouvons donc conclure que la finalité ne prend d'importance que par l'élément différent, c'est-à-dire par l'objet de l'histoire, puisque c'est à l'activité seulement qu'elle se rapporte d'une manière complète.

L'homme individuel déploie d'abord toute son activité pour la réalisation des buts qu'il se propose; la société humaine marque les mêmes intentions. Dans la conscience de chaque individu il y a des valeurs communes au groupe dont il fait partie. Quant à l'être universel, comme nous l'avons indiqué, son progrès est celui que nous accomplissons, puisqu'il se manifeste et se détermine par nous. Mais dans tout cela il ne s'agit que du devenir.

La systématisation de l'élément différent s'impose donc. Il nous faut voir de quelle manière.

## 2. *Systèmes de coordinations en Histoire. Le devenir humain.*

Tout élément différent pour jouir d'une



explication doit être rapporté à un sujet. Cela est d'une nécessité absolue. La preuve c'est que dans le cas où le métaphysicien n'a pas eu la possibilité de considérer le sujet comme être vivant, il l'a affirmé comme similaire à l'être vivant le plus élevé: à l'homme.

Sans sujet point de développement historique, point d'explication sur le différent.

Ainsi l'histoire cherche par les faits accomplis par tout sujet actif qu'elle prend en considération, à systématiser son développement.

Cependant tout fait n'intéresse pas l'histoire.

La plupart des faits n'y entrent en aucune manière.

Pour voir quels sont les faits qui ont une importance historique, il faut d'abord faire une première distinction entre les faits de conscience, les pensées, d'une part, et les faits en dehors d'elle, les faits proprement dits, d'autre part.

Bien que les premiers comme les seconds se rapportent par leur fond au même point de départ, à l'activité subjective, et que les uns comme les autres soient des rapports de nécessité pratique que le sujet établit, par les pre-

miers l'activité consciente organise le donné en abstrait, tandis que par les seconds elle ne fait qu'appliquer cette organisation dans le concret.

Cependant le concret n'est pas ici comme pour la science d'une existence et d'une évidence continuelles. Il ne s'agit que des traces laissées par un sujet actif dans ses manifestations, et qu'on ne peut pas réduire à l'unité, comme pour la science. En histoire il ne s'agit donc que d'une systématisation indirecte du différent: par les traces qu'il a laissées dans le concret.

Pourtant une double systématisation historique est possible: ou s'appuyer sur le ressemblant et par le développement d'un sujet actif expliquer le différent; ou s'appuyer sur le différent et toujours par le développement d'un sujet actif expliquer le ressemblant.

Dans le premier cas il s'agit d'une histoire philosophique, dans le second, d'une histoire scientifique.

A ces deux systématisations se rapportent les faits historiques.

Les faits qui ont rapport à une systématisation en développement, soit du ressemblant, soit du différent, émanant d'un sujet actif, soit qu'ils complètent

le développement, le confirment, soit qu'ils l'arrêtent, le déterminent — sont des faits historiques.

En faisant l'analyse des faits, nous avons déjà remarqué qu'ils se réduisent à une totalité de sensations, provenant des traces laissées par un sujet actif et auxquelles on accorde une valeur. C'est dire qu'ils disparaissent devant l'analyse, comme toute existence et que leur réalité n'est acceptée qu'en fonction de nécessité individuelle et surtout sociale, s'il s'agit de faits historiques.

Il en résulte que les faits sont en dépendance complète de la nature et surtout du milieu social où ils s'accomplissent. Cela montre qu'il n'y a pas de lois historiques proprement dites. Il n'y a qu'une action constante du milieu—ce qui est décisif pour l'histoire.

L'histoire a donc pour objet les faits, qui se sont succédés, ayant pour point de départ l'action d'un sujet; d'un homme ou d'une société, en ce qui concerne l'histoire humaine.

Mais par là, on le voit, ce sont de nouveaux éléments qui entrent dans la systématisation historique. En effet, nous avons affaire avant tout à l'élément affectif. C'est lui qui donne des états d'âme

soit individuels, soit collectifs, déterminés. les uns comme les autres par la vie individuelle et sociale dans leur devenir, dans leurs changements.

L'histoire d'un grain de blé, d'un insecte, montre le développement de la vie depuis la naissance jusqu'à la mort, cependant ce n'est pas là de l'histoire proprement dite. Il faut qu'en histoire entrent l'élément affectif, la volonté et même l'intelligence. L'histoire des peuples nous mène directement à cette considération. Ce sont ces éléments qui donnent en histoire la détermination dont elle a besoin, le lien, l'enchaînement des faits qui se réalisent par causalité, comme en science, bien que ce soit une causalité d'un caractère tout à fait différent: une causalité finale, ou finalité.

Point de faits historiques sans finalité. Tout fait s'accomplit dans un but quelconque. On peut dire qu'à ce point de vue l'histoire a pour objet la recherche des fins et que la causalité en histoire n'est qu'un simple moyen pour dégager les fins des faits passés. Qui dit fin dit valeur, et l'historien, s'il est vraiment historien, doit en première ligne tenir compte de la valeur des faits dans le but dont ils ont été réalisés.

En faisant l'analyse du fait, on s'aperçoit que le fait c'est la manière dont l'être s'est manifesté dans le concret. Or cette manifestation ne peut avoir d'importance que par la valeur qu'on lui a attribuée. C'est par la valeur que le fait devient compréhensible, comme pour l'abstrait. Il faut remarquer cependant que le fait se distingue complètement de l'abstrait. Le fait a une valeur relative, tandis que l'abstrait a une valeur absolue; le fait n'est que la réalisation d'un abstrait, mais qui n'arrive jamais à être réalisé définitivement, du moins en ce qui concerne la vie humaine. L'être dans son devenir est perfectible, donc nul fait n'est jamais comme l'abstrait, parfait, toujours réel et toujours existant. C'est que l'abstrait porte la valeur en lui même, tandis que pour le fait elle reste en dehors de lui.

C'est cela qui explique pourquoi le fait disparaît dès qu'il s'est accompli, laissant ou non des traces de sa réalisation.

Ce sont cependant justement ces traces, ces vestiges, qui doivent être rapportés à une valeur, à un but, sans quoi ils resteraient inexplicables et sans importance.

Sans but, l'homme individuel reste dé-

semparé, le doute et l'ennui l'encerclent de tous côtés. Il ne reste actif que dans le cas où il est guidé par la finalité, seul élément qui puisse lui donner la constance de l'effort. Les sociétés humaines ont, à plus forte raison, besoin d'idées directrices dans leurs manifestations : les peuples vivent par leur idéal, par leurs finalités. Ils sont même trop imbus d'illusions finalistes dans leur lutte avec la contingence. Mais c'est justement cela qui contribue à leur ténacité, à leur salut.

Il ressort de là que seulement les individus et les peuples idéalistes ont la possibilité de supporter la lutte et le sacrifice. Pour eux il ne peut y avoir de complète défaite. C'est qu'ils peuvent toujours envisager des ressources pour se soustraire à la débâcle ; ils trouvent toujours un abri et un soutien dans la tourmente de la vie, tandis que les peuples matérialistes emploient leurs moyens jusqu'à un complet épuisement. La valeur de la force matérielle reste toujours inférieure à la force de l'âme. C'est la finalité qui affermit la causalité.

Si le devenir se greffe sur l'existence, la causalité apparaît, la science se fait jour, mais cela ne suffit pas. De la nature des choses résulte aussi pour l'e-

xistence la nécessité de se greffer à son tour sur le devenir. C'est alors que la finalité apparaît et, que, par là, l'histoire prend consistance. C'est la principale question pour l'histoire...

C'est cela qui explique pourquoi il n'y a pas une seule branche de la connaissance qui comme l'histoire se soit approprié tous les caractères des autres branches de notre savoir, d'après la valeur que la finalité a prise au cours des siècles passés.

De là la difficulté de dégager son élément propre, bien que l'histoire ait la même ancienneté que la philosophie. C'est ce qu'il nous faut de toute nécessité montrer ici.

La tâche n'est pas difficile. Il ne faut que mettre en relief les différentes phases de la conception de l'histoire.

Comme nous l'avons déjà dit, l'histoire s'est affirmée d'abord comme une dialectique en même temps que la pensée philosophique. Et cela, parce que le différent sous l'une de ses faces, celle de la liberté, s'est manifesté à côté du ressemblant, des lois.

La philosophie grecque voulait établir des lois, et elle s'est heurtée à l'accident. Pour arriver à un compromis, elle se

vit alors obligée d'ériger le devenir en loi et, ainsi l'histoire s'affirma d'abord en philosophie, avec l'intention de dégager le divin des choses. De la sorte, l'histoire s'imposant d'abord comme une dialectique philosophique, devrait prendre comme principes caractéristiques les principes de la philosophie même. Or ce qui caractérise avant tout la pensée philosophique c'est la mise en rapport.

Pour expliquer le différent, la liberté, il fallait concevoir des rapports entre les choses, des rapports nécessaires, dans le but de dégager le différent, la liberté.

Les distinctions entre l'être et le non être, la haine et l'amour, le clinamen de Démocrite, la volonté divine etc., furent autant de manières, de circonstances explicatives du fait de la liberté. Or, concevoir des rapports entre les choses, c'est les concevoir dans le temps et dans l'espace.

L'histoire devait s'approprier aussi ce caractère et le conserver. La caractéristique essentielle de l'histoire est de s'occuper de tout élément différent dans le temps et dans l'espace, et non seulement dans le temps, comme on l'a souvent dit. Il est évident que toute constatation historique se fait aussi dans l'espace. Même



pour montrer le développement historique de certaines notions, on doit les regarder par leurs résultats temporels et spatiaux (qu'on s'occupe de l'idée de liberté, de justice etc.) C'est cette manière qui donne l'évidence que sollicite la recherche historique: la détermination de certains arrêts par leurs concrétisations dans le temps d'abord, dans l'espace ensuite, puisque tout ce qui s'est manifesté dans le temps comme différent, ne pouvait comme tel se manifester dans le même endroit. C'est cela sans doute qui a fait affirmer l'histoire comme la science de l'individuel.

De tout cela il résulte encore que l'histoire ne peut pas être une philosophie, elle se distingue par son objet particulier et propre: le différent.

Ni Vico, ni Hégel, ni Spencer n'ont été des historiens. Ils n'ont pas employé dans leurs recherches des méthodes historiques. Sans doute, c'est des constatations historiques sur les sociétés humaines que Vico a tiré ses ricorsi, de la même portée que la loi des trois états de Comte, cependant l'un comme l'autre n'ont agi qu'en sociologues.

Les constatations historiques de Hégel n'entrent pas dans l'histoire.

Spencer non plus ne peut pas passer comme historien, bien qu'il fasse d'importantes constatations historiques et que c'est de l'histoire qu'il a tiré de nombreux exemples.

Pourtant la philosophie de l'histoire reste d'une importance capitale pour faire ressortir la trame de l'action humaine à travers son devenir. Qu'il y ait des arrêts brusques et des accidents dans le progrès de l'Humanité, cela est indiscutable.

Cependant, en lignes générales, la civilisation entière, ainsi que celle des différents peuples, a toujours eu un fil rouge à travers le canevas des vicissitudes de la vie humaine, non seulement individuelle, mais encore sociale, et qui demande une explication. C'est pour ce'a que dans l'histoire on a fait intervenir la Providence, la fatalité ou certaines lois inexplicables.

Et ce n'est pas seulement dans l'histoire religieuse qu'on parle de ces interventions miraculeuses, ou de la continuité historique, mais encore dans l'histoire civile, quand on ne peut pas aboutir à une explication.

On est arrivé ainsi à affirmer qu'une Providence divine dirige les destinées de l'homme par l'intervention de causes

naturelles qu'on peut analyser (Tocqueville); que l'homme est conduit par une force supérieure, par le doigt de Dieu, à l'aide de laquelle il fait l'éducation du peuple; qu'une justice divine détermine la vie des peuples (De Thou); qu'il y a une intention finaliste de Dieu (Bossuet); qu'il y a même une lutte entre Dieu et le Diable etc.

La providence divine est remplacée chez certains historiens par des conceptions purement philosophiques: C'est de l'idéologie en histoire. L'idée dans son développement déterminerait le monde historique etc.

On parle aussi d'une tradition spiritualiste.

Le rationalisme cherche à son tour à se rendre compte des idées qui ont déterminé la marche historique. Il se base sur la puissance et l'action des idées, on parle d'idées directrices, de tendances régnantes à chaque époque (Ranke); pour la plupart des écrivains rationalistes les idées sont immanentes et non pas transcendantes; la raison, comme méthode, les constate en cherchant un lien entre les causes et les effets.

Cette école veut remonter aux sources, pour extirper les fables de l'histoire.

Elle fixe la généalogie et la chronologie et a à coeur d'être expérimentale. Voltaire reste le chef incontesté du despotisme éclairé où mène le monde des idées.

Avec Robertson l'histoire est transformiste, en s'occupant des grandes transformations des États; avec Montesquieu elle est explicative et influenciste, cherchant des rapports entre le climat et la constitution politique; avec Guizot et Thiers elle est doctrinaire, à tendances libérales. On s'occupe d'événements typiques et de détails techniques; on voit dans le fait de la liberté la possibilité du libre développement des sociétés et des individus.

Enfin elle est opportuniste, pragmatiste, pratique etc.; mais surtout elle tâche à juger les événements historiques par l'ensemble de la vie humaine à un moment donné sous l'influence de toutes les circonstances psychiques et physiques, soit, comme on l'a dit, en rapportant les personnalités humaines à l'ensemble dont elles dépendent, à l'activité sociale, soit en tâchant de dégager l'ensemble, d'une société.

Elle s'élève aussi vers la morale; mais sous cette face elle est très peu soutenue

et presque incomprise. On s'y limite à peindre les grands personnages historiques, comme l'a fait Plutarque etc. ou l'on regarde les faits par rapport à certains jugements moraux. Dans ce but encore elle est narrative (Du Bellay). Elle devient aussi instructive et pédagogique, parce que les faits montrent comment il faut agir etc. Ainsi, on idéalise l'histoire, on la transforme en roman pour l'éducation du peuple.

Après avoir été considérée comme une branche de la philosophie, l'histoire s'est acheminée vers l'art; car par quels moyens pourrait-on mieux saisir le beau historique que par l'art? Tout ce qui relève du passé est plein de charme pour le présent.

Il arriva un temps où l'on ne s'intéressait qu'aux scènes dramatiques. On ne voyait que le théâtre de l'activité humaine. Ainsi l'historien s'était transformé en peintre, faisant les portraits des peuples et des tableaux qui représentaient les scènes de leur vie. On s'intéressait surtout à l'élément émotionnel de l'activité humaine. Il était juste de préparer l'avenir des peuples par l'éducation des sentiments. Il était plus juste encore de s'intéresser au différent sous une au-

tre face: celle de l'actif, élément historique, par opposition à l'inactif, élément scientifique. Et si c'est l'émotionnel qu'on avait en vue dans la recherche historique, on devait nécessairement s'élever jusqu'à l'art pour rendre les émotions plus intenses, pour faire l'éducation du sentiment humain dans le but de l'accomplissement d'une activité plus élevée. D'ailleurs tous les grands historiens ont été de grands artistes. Sous cette face, l'histoire est tantôt une peinture sentimentale, motivant l'organisation sociale par les sentiments suggérés par l'influence locale (Morus); tantôt une analyse psychologique des motifs égoïstes de l'homme, des sentiments et passions individuels (le Cardinal de Retz), ou de ceux des masses (Taine). On parle de la dignité humaine et de la liberté et on défend chaudement les droits des hommes (Rousseau).

Avec les Humanistes, elle est esthétique. On parle de l'amour du beau, des types généraux de l'Humanité, de la résurrection du passé; on s'intéresse surtout aux personnalités créatrices. Renai demande des sacrifices aux hommes pour l'accomplissement de certains buts spirituels; elle est galante et romanesque,

puis romantique. On s'intéresse au côté pittoresque des peuples, à la couleur locale et à la couleur de l'époque. On veut arriver au charme historique (Chateaubriand, W. Scott, de Barante etc.), par une exposition brillante.

Elle prend une forme lyrique et héroïque (Carlyle), ou pathétique (Macaulay); on idéalise les faits (Bossuet), pour que l'histoire devienne une oeuvre d'art et de littérature, elle introduit le sentiment patriotique et elle est nationaliste, louant certains, pays par rapport à certains autres, en parlant de la tradition historique, de la puissance spirituelle et mystérieuse de l'âme, de l'influence de certains peuples sur le développement historique, puis s'abaissant jusqu'à admettre que la civilisation humaine trouve son appui dans le dressage militaire des nations et dans le bureaucratisme pour s'élever à la culture et à la moralité.

On emploie, comme moyens, pour l'histoire artistique, le ton narratif, littéraire et réthorique, le discours sentencieux, la forme épistolaire et mémoriale, l'anecdote, le portrait, la biographie, la peinture des actions émouvantes, surtout militaires, la description des lieux, des personnages, et l'on s'efforce surtout

de trouver ce qui est curieux, inaccoutumé. On arrive même à employer la caricature. On est avant tout imaginatif. On se complait dans la description des aventures des hommes de premier plan et des souvenirs personnels.

Mais l'art aboutit naturellement à la critique. Ainsi l'histoire s'appropriant les principes de l'art est devenue critique avec Renan.

On devient ensuite sceptique ou même réaliste en histoire, pour passer enfin à la critique savante, philologique.

Mais à partir du XVIII-e siècle le goût des voyages transformait déjà l'historien en un „voyageur à travers le temps et l'espace". On s'intéressait aux causes secrètes. Les histoires secrètes du temps abondent.

Sous l'influence de la philosophie Voltairienne on est pessimiste en histoire: on s'intéresse à l'instable, une autre face du différent.

Mais tout en s'intéressant aux causes secrètes, on devait finir par rechercher sous l'influence du développement des sciences de la nature, le vrai en histoire, ce que prit à coeur les historiens du commencement du XIX-e siècle. On fait de l'histoire documentée. Buckle va plus



loin. S'appuyant sur les constatations de Quetelet en ce qui concerne la régularité avec laquelle s'accomplissent certains phénomènes sociaux, il arrive à conclure que les faits humains, faisant partie „d'un vaste plan d'ordre universel”, doivent nécessairement s'accomplir en vertu de certaines lois fixes, inconnues par nous. Dans ce but il introduit la méthode statistique en histoire. L'histoire prend ainsi des allures scientifiques. Certes, il est utile et même nécessaire de déterminer les circonstances, d'introduire la causalité en histoire. On l'a déjà fait depuis longtemps. Mais déduire des lois, cela n'est possible que d'une certaine manière, puisque la circonstantialité en histoire ne s'appuie pas comme dans la science sur l'abstrait, seul élément qui, comme nous l'avons remarqué, a la possibilité de présenter la réalité de continuelle évidence, comme toujours existante. La circonstantialité historique s'appuie sur la probabilité. Les sociétés humaines se sont toujours servi de certains principes pour aboutir à une activité consciente, parfois rationnelle, ce qui a permis d'arriver en certains cas à des résultats, non pas semblables, mais appropriés. Dans leur ensemble, cependant ces résultats ont tou-

jours été différents de ceux auxquels la même société a abouti, et à plus forte raison auxquels aurait abouti une autre société ayant des principes différents d'activité. Ainsi, il n'y a moyen d'arriver qu'à des lois de second ordre, par la manière essayée par Buckle. En histoire il s'agit de l'individuel, mais seulement de l'individuel par rapport au passé. Or tout individuel du passé n'est pas complètement explicable, non seulement quant aux faits historiques, mais encore en ce qui concerne les phénomènes de la nature. C'est pour cela que les savants se sont, eux aussi, intéressés à l'individuel et ont tâché de lui donner une explication scientifique.

Spencer, par exemple, comme nous l'avons déjà remarqué, s'est occupé du différent au point de vue de l'ensemble du savoir, concevant, comme tout métaphysicien, l'individuel en fonction d'universel.

En tout cas, si les savants emploient l'histoire là où il n'est pas possible de procéder autrement, ce n'est pas à l'évidence scientifique qu'ils aboutissent : faire de l'histoire scientifique, ce n'est pas faire de la science, mais donner au différent, au contingent, une explication

par le passé. Ce n'est pas dire que l'histoire ne soit pas utile et, même, parfois nécessaire pour la science. Dans toute science on constate des éléments de différence et par conséquent rebelles à une explication causale et qui gênent son ensemble.

De là la nécessité pour toute science de donner aussi une explication causale à cet élément.

Comment procéder?

Ce sont les mathématiques qui ont ouvert le chemin.

Bien que les sciences soient plus abstraites, cependant elles contiennent aussi du différent et, pour l'expliquer, elles ont dû recourir à une systématisation moins rigoureuse. Elles ont posé la théorie de la moyenne qui, comme le dira tout mathématicien donne la probabilité et non pas l'évidence.

C'est donc à l'aide de la moyenne qu'on cherche à arriver en science à une systématisation du différent, de l'individuel.

La science s'occupe de l'abstrait, et pour que cet abstrait fasse série, devienne explicable causalement, il faut d'abord qu'il soit conçu comme unité. Pour y arriver, il n'y a qu'un seul moyen :

considérer un groupe de qualités comme unité, égalant quantitativement n'importe quelle autre unité (groupe de qualités) et se différenciant qualitativement.

On arrive ainsi à la possibilité de considérer ces unités en abstrait et, par là, à établir des rapports fixes, des lois.

Cela est le fondement de la science : elle se base sur le ressemblant pour avoir la possibilité d'étudier le différent.

Cependant la science veut s'occuper aussi de l'individuel. Or l'individuel ne peut pas être rendu mesurable, puisque de la manière dont il s'affirme, il ne peut pas être considéré égalant quantitativement un autre individuel en abstrait. C'est pourquoi, la science a recourt à un nouvel artifice, selon sa manière habituelle.

Certain individuel se remarque par telle ou telle qualité déjà déterminée, certain autre par une qualité que nous considérons comme ayant une valeur semblable à la première ; alors la science unifiant ces qualités, les considère égales, comme ayant la même portée. On arrive ainsi à poser les différents, les individuels, comme égaux par rapport à une certaine qualité et se différenciant quantitativement. Prenons un exemple. La

science considère tout individu humain, au point de vue biologique, comme unité quantitative égalant tout autre individu: une unité humaine, un bimana. En ce cas le savant a la possibilité de s'occuper des qualités de l'homme par rapport aux qualités des autres unités du règne biologique et d'arriver à des classifications et à des lois. On est dans la science. Mais après s'être construit un échafaudage immense, la science n'oublie pas, que ces unités quantitativement égales diffèrent complètement les unes des autres, par toutes leurs qualités.

Alors au lieu de considérer l'homme quantitativement égal à tout autre, on considère une à une toutes les qualités similaires de l'homme comme unités et on cherche à réduire l'homme à des qualités typiques.\*) On fait le dénombrement d'un certain nombre d'individus par rapport à une telle qualité  $a$ , se différenciant de l'individu à l'individu par sa valeur quantitative et on arrive à conclure que l'homme présente par rapport à la qua-

1) Voyez par exemple les procédés de la psychologie expérimentale. Qu'on lise l'article „Psychologie“ de M-r Ribot dans „De la Méthode dans les sciences“ publié par M-r P. F. Thomas, et l'on s'apercevra du procédé indirect employé dans l'étude des faits de conscience par les psychologues. S'il s'agit de l'intensité et de la durée des produits de l'esprit humain, on fait un dénombrement et on établit une moyenne.

lité  $a$ , les variations suivantes:  $b, c, d, g...$   
et alors la moyenne

$$\frac{b + c + d + g \dots}{n}$$

est prise comme unité typique de cette qualité humaine  $a$ , comme étalon. On le voit, l'homme n'égale pas l'homme comme unité (ensemble de qualités) mais cette fois-ci, telle qualité de l'homme, la taille par exemple, est affirmée comme qualité typique. Cette qualité est prise comme unité typique par le dénombrement et la moyenne. Elle est établie pour la race blanche, par exemple, puis pour la race jaune etc., ce qui nous donne la possibilité d'aboutir à des rapports stables, à des lois.

Ainsi, par cet artifice, la science arrive à ramener indirectement l'individuel à l'abstrait. On est toujours dans la science, bien qu'on s'éloigne de l'exactitude que la science a à coeur de faire ressortir. Toutefois par ce procédé, la science aboutit à une systématisation sérielle de l'individuel dans l'espace. Pourquoi alors, se demande le savant, ne pas transporter cette variation dans le temps et arriver ainsi à une explication causale, scientifique du donné, vu qu'on trouve

des vestiges de différenciation de l'individuel dans le temps?

De là, pour lui, la nécessité d'établir une histoire de la science, à laquelle il applique d'une part la méthode statistique du dénombrement et de la moyenne et d'autre part la méthode historique de l'analogie.

Ainsi s'affirme l'histoire des sciences, comme moyen pratique d'expliquer le général par un développement de l'individuel.

Passons maintenant à l'histoire.

Celle-ci s'occupe de l'individuel. Mais elle veut aussi aboutir à une explication causale. Pourquoi alors ne pas s'emparer des deux artifices employés par la science? Naturellement il faut qu'elle procède comme la science, lorsqu'elle s'occupe de l'individuel: au lieu de considérer toute unité en égalant une autre quantitativement et se différenciant qualitativement, elle considère toute unité se manifestant comme en égalant qualitativement une autre et s'en différenciant par sa valeur quantitative.

De la sorte elle arrive aussi à poser la causalité.

Un historien dira qu'étant donné la qualité guerrière d'un tel peuple (u-

nité), une armée de ce peuple égalant une armée ennemie en nombre, doit remporter la victoire; tandis que la science sera forcée de conclure à la neutralisation des forces, à leur anéantissement. Il est inutile d'insister, pour reconnaître que la causalité établie par l'historien peut elle aussi être en défaut, et ne peut donc pas être considérée comme évidente: l'élément différent ne donne pas l'évidence comme l'élément ressemblant. En tout cas, c'est de cette manière que l'histoire a pu affirmer une systématisation sérielle causale, en s'appuyant sur sa méthode propre, sur l'analogie, et sur la méthode statistique du dénombrement et de la moyenne. Buckle s'en est rendu compte. Il y a une science de l'histoire, mais une science basée sur la probabilité.

Il faut ajouter qu'on a tâché d'aller plus loin, et comme la science s'est intéressée à l'individuel, l'histoire a cherché à s'intéresser au général. On a même dit que le général en histoire est plus sûr que l'individuel. Mais comme on le voit, l'histoire s'intéressant au général, se transforme en philosophie, puisqu'ici on ne peut aboutir qu'à une systématisation historique d'abstrais.



En histoire, ce qui a donné des résultats vraiment féconds, c'est la théorie de la probabilité. Hume appliquant la valeur de la probabilité en philosophie, l'a renouvelée, lui a donné une forme scientifique.

Dans les sciences sociales, l'application de cette théorie est fréquente. Quant à la sociologie générale, bien que les résultats ne soient pas de grande importance, Cournot a tâché de l'introduire. Buckle, comme nous l'avons vu, l'a appliquée en histoire. C'est par le côté statistique que l'histoire est devenue importante pour lui; par une systématisation numérique, moyenne, dans les constatations historiques. C'est ce qui donne le plus de probabilités. Recueillir des traces semblables, faire un dénombrement, une moyenne, conclure à une manifestation, en réduisant les extrêmes du différent par la moyenne, et de cela tirer une probabilité d'une activité presque semblable dans des circonstances à peu près identiques, c'est aboutir à une loi historique, à une probabilité plus grande, ce qui est de toute utilité pratique, comme indice de ce qui arrivera à l'avenir, dans des circonstances presque semblables. Voilà l'utilité de l'emploi de la méthode

scientifique en histoire. Dénombrer pour conclure à une causalité probable, c'est systématiser, et cela ne peut être qu'utile. Ainsi l'historien dépassant le champ de ses recherches et employant la méthode scientifique, transforme l'histoire par la probabilité en une systématisation sérielle causale. Mais, comme nous l'avons dit, il y a une grande différence entre une évidence actuelle donnée par l'abstrait et l'évidence suggérée par un dénombrement des vestiges du passé. L'introduction de la méthode scientifique en histoire la transforme en philosophie, de la même manière que l'emploi de l'histoire en science transforme celle-ci en une philosophie spéciale.

Par la recherche du vrai scientifique l'histoire devient plus précise. Il faut toutefois remarquer que de cette manière, l'histoire peut devenir aride: un simple chapitre de l'histoire naturelle de l'homme.

Par la même occasion, il faut remarquer qu'en histoire on peut, comme en science, distinguer une partie statique qui a pour but de constater les déterminations de l'être dans son devenir, et une partie dynamique qui s'occupe du devenir lui-même: de la conscience individu-

elle et alors elle est de nature morale; de la conscience générale, alors elle est de nature sociale; d'une conscience universelle, alors elle est de nature religieuse.

On est allé plus loin encore: on a voulu considérer l'histoire tantôt comme une physique ou une physiologie (Saint-Simon, A. Comte), en affirmant que tout se succède en histoire par nécessité, par le jeu normal de l'ordre et du progrès qui fait avancer l'Humanité vers le terme final de son développement; elle est ensuite mécaniste, en concevant la langue et la religion comme de simples machines artificielles.

Tantôt on cherche à introduire les méthodes des sciences naturelles, des mathématiques, même de la mécanique céleste; ou voit en histoire la lutte pour l'existence, l'évolution, l'ondulation universelle; on lui donne pour bases les conditions géographiques, les situations économiques, en lui prêtant une conception complètement réaliste ou matérialiste.

Pourtant l'histoire a gagné par l'immixtion des sciences. L'archéologie, la paléographie, l'épigraphie, la lexicographie, la

diplomatique, sont des recherches de grande utilité pour elle.

Enfin, dans les derniers temps, l'histoire a manifesté la tendance à s'approprier l'objet de la sociologie pour la transformer en histoire.

Mais il nous semble qu'il faut faire une distinction. Dès qu'Auguste Comte eut posé les bases de la sociologie, celle-ci dut influencer toutes les systématisations.

Les idées de Comte ont été fécondes. Ainsi, quand la psychologie des peuples prit consistance, l'historien tourna aussi ses regards vers la vie sociale des peuples, pour en dégager leur âme par les traces que les peuples ont laissées.

Rien de plus utile. C'est l'objet même de l'histoire. Dégager l'âme des peuples, leur vie sociale qui s'est développée sous l'influence du milieu et surtout des institutions qui ont fait leur éducation, les constater, les mettre en relief, ce n'est pas de la sociologie. Ce qui intéresse l'historien, c'est de constater ce qui a été, tandis que le sociologue s'intéresse aux motifs qui ont fait agir les sociétés. L'un a en vue l'individuel, l'autre le général. C'est, il est vrai, des constatations historiques qu'on dégage l'élément so-

cial, mais cet élément n'a rien à chercher dans une constatation historique. La dialectique du différent peut être comme toute dialectique, soit analytique, soit synthétique. Si elle analyse les faits pour déduire ce qui s'est passé, on reste dans l'histoire; mais du moment qu'elle synthétise le fond même de ce que les faits représentent, elle n'est plus histoire, elle entre dans telle ou telle philosophie spéciale, selon le but qu'elle se propose.

On a rapporté aussi l'histoire aux sciences sociales proprement dites. Le but serait de dégager des faits spéciaux, surtout d'ordre économique, le général historique, c'est-à-dire le fonds commun qui pourrait déterminer toute action humaine associée. Certes, le fonds commun des sociétés, c'est-à-dire les valeurs communément admises, mises en valeur surtout aux moments décisifs, peut être déterminant dans la vie des peuples, en contribuant à la répétition en histoire, car des idées, sentiments, volitions et actions identiques il ne peut résulter que des faits à peu près semblables, cependant on est allé trop loin, en affirmant que l'histoire n'est que le tableau des souffrances humaines, de la lutte de l'homme pour ses intérêts matériels, ou de la lutte

que l'homme a soutenue de tous temps pour la réalisation de la liberté. Ces théories sont justes à tous les points de vue mais on doit admettre l'effort d'ensemble de l'être humain en vue de sa perfection. C'est pour cela peut être qu'Auguste Comte voyait dans l'histoire des sociétés humaines l'histoire de l'esprit humain.

Il y a donc quelque chose de plus intéressant et de plus délicat dans l'appréciation du but de l'histoire.

L'ordre avec lequel se développe la vie des sociétés et surtout le fait que les grandes crises historiques indiquent toujours un progrès remarquable dans la vie des peuples font surgir l'idée que c'est par l'ensemble que l'homme se relève à travers les âges, chose qui devient plus significative si l'on tient compte de la marche progressive de la personne humaine vers l'accomplissement de son être dans le devenir.

3. *Coordinations historiques d'ordre social. Le devenir social.* L'historien s'intéresse aux arrêts du devenir humain, le sociologue à la valeur sociale de ces arrêts; l'historien cherche à dégager la vie sociale du passé, le sociologue s'appuyant sur les constatations historiques s'oc-

cupe de la conscience sociale qui a permis le développement de cette vie, ainsi que de l'organisme social qui a concrétisé et rendu évidents ces arrêts.

C'est par les institutions que l'historien constate l'organisme d'une société, et par les faits et gestes passés la valeur de cet organisme, mais c'est au sociologue que revient la tâche de faire l'histoire des valeurs que les institutions représentent. Certes, le sociologue, dans ce but, emploie lui aussi la méthode historique, non pas pour se transformer en historien, mais pour arriver à une philosophie sociale, de la même manière que l'historien aboutit à une philosophie de l'histoire et le savant à une philosophie scientifique.

Entre la sociologie proprement dite et l'histoire il y a une complète différence. La sociologie contient beaucoup de matières dont l'histoire n'a que faire. L'histoire a une dialectique propre, la sociologie n'en a pas.

Les méthodes employées sont aussi de toute autre nature. Si la sociologie emploie parfois les méthodes historiques pour dégager avec leur aide une histoire sociale, elle utilise habituellement soit les méthodes philosophiques soit les mé-

thodes scientifiques dans ses recherches particulières. Elle est avant tout une science et, par là, elle se différencie complètement de l'histoire. Tandis que l'histoire en faisant ses constatations sur le différent emploie une méthode qui, comme l'a affirmé M-r Seignobos, est exclusivement „une méthode d'interprétation psychologique par analogie”,\*) la sociologie suit le chemin de la science, autant qu'il lui est possible.

Cependant, pour éclaircir complètement la question, occupons nous du sens de l'histoire sociale.

Comme nous l'avons déjà dit, la sociologie s'affirme comme philosophie et science à la fois. En sociologie on a en vue le développement social. Or ce développement se rapporte au dualisme de l'individuel et du social, dualisme qui est de nature double: en dehors de la conscience: l'individu et la société, et, comme résultat, dualisme dans la conscience: l'activité libre du sujet en face des valeurs sociales. De part et d'autre nous trouvons que si le ressemblant (la société, l'élément social) n'a de valeur que par le différent (l'individu, l'activité

---

\*) „La méthode historique appliquée aux sciences sociales“ Paris, Alcan, 1901, pg. 25.



libre); de même le différent sous toutes ses faces n'a de valeur que par le ressemblant qui lui correspond.

Voyons d'abord comment on pourrait s'y prendre pour une systématisation en ce qui concerne la manifestation de ce dualisme au dedans de la conscience, dans l'abstrait, le social par rapport à l'activité libre du sujet. L'histoire aura à ce sujet à s'occuper de la systématisation du ressemblant, du social, prenant dans ce but comme sujet le développement de l'individuel, de l'activité libre. C'est à l'histoire d'une psychologie sociale qu'on a affaire.

C'est elle qui nous montre le passage des notions philosophiques à la vie sociale, par l'extension de leurs valeurs.

Quant à une systématisation historique d'ordre social en dehors de la conscience, dans le concret si l'on veut, c'est de la systématisation du différent qu'il s'agit; posant dans ce but le développement de l'abstrait, de la société, comme sujet, comme unité organique (statique et dynamique, comme pour tout individu qui manifeste une activité quelconque). C'est à une histoire sociale scientifique qu'on a affaire.

On emploie dans ce cas les méthodes

de toute science particulière quand elle s'occupe de l'individuel, du différent. C'est donc par analogie et par la théorie de la moyenne qu'on procède pour dégager des rapports stables. C'est de cette systématisation historique que nous devons nous intéresser.

Nous avons indiqué autre part\*) l'importance qu'a l'extension de la valeur de certaines notions par leur passage du champ de la philosophie en science et ensuite dans les organismes sociaux. Nous avons fait ainsi l'histoire du développement de ces notions et, par là, nous avons indiqué en quelque sorte l'objet d'une histoire de la philosophie sociale. Prenons ici deux notions, comme confirmation de ce que nous disons. Nous voulons parler de l'individualisme et de l'idée de systématisation, qui eurent, nous semble-t-il, les plus grandes conséquences dans la vie sociale, étant employés comme principes d'activité.

Occupons nous de l'individualisme. Renouvier dans son „Uchronie" avait esquissé une histoire probable de la civilisation, tâchant de montrer combien la face du monde aurait pu être différente

---

\*) „Sociologie“, Bucarest 1913 (en roumain).

si à certains moments de l'histoire de l'empire romain, à ses grands tournants, certains facteurs avaient eu la possibilité d'agir différemment. Voulant nous rendre compte de la valeur de cette supposition, nous sommes arrivés à conclure que l'histoire interne et parfois externe des peuples tourne simplement autour de ce dualisme de l'individuel et du social.

De tous temps on s'est demandé auquel des deux éléments on doit donner la prépondérance dans la vie sociale.

Il fut absolument nécessaire de donner toute la valeur possible au social, quand il s'agissait de la consolidation de la société humaine. C'est cela même la société. Mais, de tous les temps dans l'histoire on a senti à chaque pas une tendance, une révolte, une révolution, un crime, un désastre social, surgir avec force et s'opposer à ce principe d'organisation.

C'est l'individualisme gros de conséquences qui voulait se frayer un chemin. L'individualisme, naturellement, devait voir le jour et s'agrandir par la philosophie. La Philosophie grecque est imprégnée de ces tendances, à côté de l'ordre, de l'harmonie qui la dominant.

Les Romains, plus pratiques, ont tâ-

ché d'introduire indirectement des théories individualistes dans la vie sociale à l'aide des maximes de droit de leurs grands jurisconsultes. Toutes ces maximes se rapportent à la dignité humaine donc au plus fort individualisme. Les barbares établis dans l'Empire, qui, comme on le constate, ont toujours été caractérisés par un fort individualisme, ont contribué à lui donner un puissant appui. C'est le Christianisme, semble-t-il, qui a mis de grandes entraves à cet individualisme en éclosion. Cependant, tout en considérant l'Humanité comme un organisme, la religion chrétienne a permis à l'homme de considérer son âme comme libre, ce qui a aidé de nouveau l'individualisme à se glisser cette fois-ci directement dans l'organisme social. Plus tard, c'est à l'aide de l'aristocratie féodale que l'individualisme s'affermi. Il a passé ensuite en philosophie, en religion et à la fin dans les organismes sociaux: la Grande Révolution „a été tour à tour une orgie de liberté et une orgie d'autorité" — nous dit M-r Espinas.

N'insistons plus. Tout le monde reconnaît et travaille autant que possible à l'extension de ce principe dans la vie sociale.

Passons à l'autre notion.

L'idée d'ordre, de systématisation, d'organisation, fut depuis Descartes qui voulait renouveler l'Humanité par la science, l'idée maîtresse en France, avec des influences des plus heureuses sur la systématisation des sciences naturelles et ensuite des autres connaissances, contribuant surtout à la clarté de la pensée et du style français.

C'est grâce à cette idée, nous semble-t-il que la France a eu le bonheur d'être à la tête du progrès. C'est encore sous cette influence qu'une foule d'écrivains ont cherché à démêler la chose sociale. Sur cette idée se sont appuyés Saint-Simon et Comte.

De ces constatations résultent aussi plusieurs vues d'ensemble sur l'histoire sociale, qui font mieux ressortir la différence entre l'histoire des sociétés humaines, objet des historiens, et l'histoire sociale, objet des sociologues. Les sociétés se sont organisées sur la base de certains principes, de certaines notions métaphysiques, transformés par concrétisation en éléments purement sociaux. Ce sont ces éléments qui par leur source, leur influence, leur concrétisation, intéressent le sociologue.

Les études sociologiques aboutissent ainsi à la conclusion qu'il y a quelque chose qui dépasse l'activité individuelle. Plus encore, cette activité ne peut s'accomplir que par des éléments purement sociaux et qui sont en usage. Nous ne pouvons faire un seul pas sans que nous nous heurtions aux usages, aux conventions, aux règles, aux lois sociales qui nous imposent une activité ordonnée, déterminée, inflexible.

Il ne s'agit pas dans ces considérations seulement de notre activité morale ou intellectuelle, où l'influence sociale du milieu et des institutions reste toujours obligatoire, mais encore de notre activité physique. Nous ne pouvons détacher une seule feuille d'un arbre sans procéder par une méthode qui ne soit pas de nature sociale. C'est que nous vivons dans la société et par la société, et cette vie se rapporte aussi bien au statique qu'au dynamique sociaux. Nous sommes assujétis aux règles établies par nos ancêtres.

Tout cela est la conséquence de la vie en commun.

Ce n'est que par un changement de valeurs que peut s'opérer tout changement social, chose utile à constater, formant l'objet propre d'une histoire sociale à éla-

borer, et donnant une explication à ces „ricorsi” de Vico.

Dans l'Empire romain, le grand tournant de l'histoire se manifeste au moment où à l'organisme social de l'Empire s'est opposé, comme nous l'avons déjà indiqué, l'individualisme stoïcien, et à cet individualisme, l'idée de communauté chrétienne qui offrait la plus forte conciliation entre l'individuel et le social qui se soit jamais présentée dans l'histoire: liberté terrestre et communauté céleste.

Citons encore un autre exemple qui fait ressortir l'influence des idées philosophiques sur la société et la lutte incessante qui s'affirme aux seins des sociétés à cause du dualisme dont nous parlons. „L'action des villes sur les campagnes — „disait Thierry — est l'un des grands „faits sociaux du XII et du XIII siècle; „la liberté municipale à tous ses degrés, „découla des unes sur les autres, soit par „l'influence de l'exemple et la conta- „gion des idées, soit par l'effet d'un pa- „tronage politique ou d'une agrégation „territoriale... Les principes de droit na- „turel qui, joints aux souvenirs de l'an- „cienne liberté civile avaient inspiré aux „classes bourgeoises leur grande révo-

„lution, descendirent dans les classes a-  
„gricoles, et y redoublèrent, par le tour-  
„ment d'esprit, les gênes du servage  
„et l'aversion de la dépendance domani-  
„ale. N'ayant guère eu jusque-là d'autre  
„perspective que celle d'être déchargés  
„des services les plus onéreux, homme  
„par homme, famille par famille, les pay-  
„sans s'élevèrent à des idées et à des vo-  
„lontés d'un autre ordre; ils en vinrent  
„à demander leur affranchissement par  
„seigneureries et par territoires et à se  
„liguer pour l'obtenir". C'est ici aussi le  
moment de constater une chose très im-  
portante pour l'histoire sociale: l'influ-  
ence des idées sur les faits. Pour nous  
ce sont toujours les idées qui ont déter-  
miné les faits sociaux et nous ne pouvons  
d'aucune autre manière comprendre l'ac-  
complissement des faits, du moins quant  
à l'activité humaine.

Si certains philosophes ont conçu leurs  
systèmes sous l'influence de l'état de la  
société où ils vivaient, cette influence  
nous ne pouvons la ramener à l'influ-  
ence des faits sur les idées, mais à celle  
des idées sur les idées.

Et si certains autres ont visé une or-  
ganisation sociale meilleure, ils se sont  
basés sur la constatation que les rap-



ports sociaux de leurs temps étaient vicieusement établis sur des principes qui ne correspondaient plus à l'état d'avancement de leur société et que les idées courantes selon lesquelles se comportait l'activité sociale étaient trop arriérées par rapport aux constatations où ils étaient arrivés par leurs recherches.

Ainsi que nous l'avons remarqué, toute amélioration de l'organisation sociale s'est accomplie sous l'inspiration de la philosophie prédominante à un moment donné. C'est au XVIII-e siècle qu'on cherche à poser les bases d'une société meilleure et même d'une science sociale sous l'influence des systèmes philosophiques très répandus à cette époque. C'est sous l'influence de la philosophie sensualiste qu'Helvetius a écrit une Physique de moeurs. Tout part pour lui de la sensation. Montesquieu tient de l'école rationaliste. Son point de départ c'est la raison. La doctrine de Rousseau établit les rapports libres entre les volontés. C'est du monadisme Leibnitzien. Toujours sous l'influence de Leibnitz, Charles Bonnet, Turgot et Condorcet, développèrent l'idée du progrès possible pour la société humaine.

Au XIX-e siècle c'est sous l'influence

toujours croissante de la philosophie, de la philosophie scientifique, que l'école positiviste cherche une directive d'organisation sociale accomplie avec ordre. Saint-Simon et Comte surtout, tout en ajoutant des vues historiques, veulent „organiser la société par la science”.

Sous l'influence de Newton, Fourier nous parle de l'attraction passionnelle: „Si le monde céleste s'est formé par la „force les lois mathématiques, dont l'attraction est le fondement, le monde social doit se former par la force des „passions qui, elles aussi — pense-t-il — „doivent être une harmonie qui aurait „la possibilité d'être rendue visible, en „abandonnant les passions à leurs propres „lois”. Proudhon „essaya de transporter „dans la philosophie et dans l'économie „politique — nous dit M-r Fouillée — la „méthode de Hegel...”. Comme on le sait, Karl Marx arriva de même à sa doctrine sous l'influence du même philosophe. Charles Secrétan, dans ses vues, suivit Schelling.

De tous ces exemples nous croyons avoir la possibilité de tirer les conséquences suivantes:

I. C'est par l'extension de la valeur des notions qu'une organisation sociale

plus rationnelle a été possible. „C'est surtout par l'oeuvre des philosophes, Socrate, Platon, Aristote, les Stoïciens, nous dit M-r Ribot, que la justice a cessé d'être nationale pour devenir universelle.”

2. Les faits, au fond, ne font que rendre sensible la valeur des notions. Et plus les notions qui guident l'accomplissement des faits sont d'un degré supérieur, plus leur valeur pratique s'étend, s'universalise, devient plus puissante; un plus grand accord s'établit entre l'activité intérieure et extérieure de la conscience. Ce sont les institutions qui contribuent à cette extension jusqu'au moment où de nouvelles idées supérieures apparaissent.

L'influence des faits sur les idées se réduit donc à l'influence des idées sur les idées. Tout fait dégage l'idée qui l'a anticipé et cette idée peut avoir, par sa valeur, une influence sur la création de nouveaux rapports. Autrement ce serait admettre qu'on agit inconsciemment et, dans ce cas, il faudrait aussi nier la pensée.

3. Nous constatons encore que par l'extension incessante de certaines notions philosophiques à la vie et à l'organisation sociale, soit comme valeurs d'acti-

tivité, soit comme simple concrétisation, un rapport étroit de développement s'établit entre la philosophie et les valeurs sociales. Et comme par la concrétisation les notions changent de valeurs, se transforment en valeurs proprement sociales, qui par l'intervention de nouvelles notions font série et prennent un caractère particulier, ces éléments sociaux à leur tour ont toujours une grande influence dans le développement de la philosophie elle-même. On peut citer une multitude d'exemples de l'influence des valeurs sociales sur la conception des nouvelles notions philosophiques.

Ainsi, nous avons vu l'influence réciproque entre la philosophie et l'organisation sociale; il nous faut maintenant voir si une systématisation est possible. Il est évident que c'est le rôle de la science. Celle-ci devait inévitablement s'affirmer sous une double influence: celle des systématisations sociologiques et de l'organisation sociale elle-même. M-r Ed. Goblot disait qu'en étudiant l'économie politique dans le but d'une classification des sciences, il est arrivé „à „reconnaître une analogie frappante, non „pas seulement artificielle entre certaines „lois économiques et certaines lois du

„langage. Bien plus, la logique elle-même  
„m'apparut — ajoute M-r Goblot — com-  
„me une branche de la sociologie.”

Il serait très difficile de démêler l'influence de la science sur l'organisation sociale. Les théories du progrès, de la sélection, de l'évolution, du consensus etc., ont eu et ont une influence sur l'organisation sociale.

Remarquons que l'organisation sociale à son tour devait avoir une influence sur la systématisation scientifique. „C'est des  
„mythes et des légendes, nous dit M-r  
„Durkheim, que sont sorties la science  
„et la poésie.”

„L'anthropomorphisme — dit M-r.  
„Poincaré — joue un rôle historique con-  
„sidérable dans la genèse de la méca-  
„nique”.

„L'idée sociale a envahi l'histoire na-  
„turelle — constate M-r A. Fouillée —  
„avec la théorie du polyzoïsme et, plus  
„récemment elle a envahi la médecine  
„avec la théorie microbienne”.

Nous croyons que de tout cela ressort suffisamment l'affirmation d'une histoire sociale et en même temps ce qui pourrait constituer son objet.

Parlons maintenant du développement de l'organisme social, pour nous rendre

compte de la nécessité de l'histoire sociale sous sa face scientifique.

Puisque la métaphysique s'est posée d'abord comme métaphysique religieuse, celle-ci a eu la plus grande influence dans l'organisation des sociétés anciennes. C'est elle qui a ouvert le chemin vers l'organisme social. Fustel de Coulanges a suffisamment montré, croyons-nous, que par la religion, la première des organisations sociales, la famille, devint une société qui put se suffire — un véritable organisme. Comme nous l'avons montré ailleurs, l'organisation sociale des cités antiques était basée sur le modèle de l'être vivant supérieur, de l'homme. C'est sur ces vues sans doute qu'Aristote devait baser sa sociologie.

„Elle (l'âme) a deux parties, — nous dit-il — l'une qui commande, l'autre qui obéit,” pour conclure que „la cité se compose de parties dissemblables, comme l'animal dans son essence se compose d'une âme et d'un corps.”

Enfin il n'y a aucun doute que l'idée de l'État a été calquée sur celle de la cité.

Il est de toute nécessité de connaître l'histoire de ce corps et de cette âme, non seulement en ce qui concerne les princi-

pes qui les ont rendus visibles, mais aussi en ce qui concerne leur développement sous toute sorte d'influences extérieures à la conscience individuelle.

De toutes ces constatations résulte la nécessité d'une histoire sociale au double point de vue dont la sociologie doit être regardée, c'est-à-dire comme philosophie et science.

Comme histoire de la philosophie sociale, elle aura à constater d'une part l'influence et l'application incessante des notions et l'extension de leurs valeurs sur le terrain pratique; en somme de tout développement qui ne peut s'accomplir que par un progrès continu dans les trois domaines et sur la base de la sociabilité.

Dans cet ordre de choses, elle aura encore à s'occuper de toute métaphysique sociale, puisqu'il y a, comme nous l'avons montré, certains systèmes qui doivent être connus et surtout coordonnés.

Comme histoire de la science sociale elle aura à étudier d'une part l'organisme social par les institutions qui lui donnent l'existence et d'autre part la vie sociale elle-même, sous les deux faces qu'elle présente, d'activité et de passivité, s'unifiant en une conscience so-

ciale qui pose et rend le progrès possible.

Considérant l'histoire sociale sous ces doubles faces, on remarque surtout l'apparition de la finalité. Ce serait dire que l'histoire sociale apparaît comme conséquence logique et donc finaliste de la vie humaine.

Ici encore on peut se rendre compte de la distinction à établir entre l'histoire sociale et l'histoire des sociétés humaines, donc de la civilisation.

L'histoire de la civilisation en ce qui concerne la vie sociale doit s'intéresser aux circonstances dans lesquelles la vie des peuples s'est développée, sans chercher à démêler — car elle n'y trouverait aucun intérêt — les tendances individuelles communes qui par une activité semblable forment la conscience sociale. De même l'histoire de la civilisation n'a aucun intérêt à s'occuper des principes d'activité sociale, principes qui se dégagent des études des sciences sociales particulières qui, comme l'histoire économique, ont déjà rendu de grands services.

La meilleure histoire sociale sera celle qui nous montrera les idées prépondérantes, les principes qui guident l'activité d'une société donnée, à une époque déterminée. Taine disait à propos de l'art



que „de même qu'on étudie la tempé-  
„rature physique pour comprendre l'ap-  
„parition de telle espèce de plantes... de  
„même il faut étudier la température mo-  
„rale pour comprendre l'apparition de  
„telle espèce d'art." Serait-ce peine inu-  
tile de procéder semblablement quant à  
la vie sociale et à son organisme, en des-  
cendant dans la vie des sociétés pour  
chercher historiquement et scientifique-  
ment comment se sont créées, dévelop-  
pées et conservées toutes nos valeurs so-  
ciales, pour en expliquer l'ensemble par  
ce qu'il y a de plus simple et de plus  
raisonnable: l'idée au point de vue de  
son développement?

C'est là toute la philosophie, toute la  
science, toute la sociologie, c'est aussi  
toute l'histoire, c'est là tout notre ef-  
fort dans le but de mener une existence  
plus autonome et de préparer une vie  
de plus en plus élevée pour l'avenir, en  
connaissant ce qui s'est passé, ce que  
l'être dans son développement s'est ef-  
forcé d'atteindre.

Enfin, le champ est trop vaste, pour  
qu'on ne regarde pas l'histoire sociale  
sous différents aspect. On s'est occupé  
de l'éthnologie, du droit (l'école histo-  
rique), on l'a ramenée à la politique, aux

législations, aux moeurs et coutumes, chacune d'elles lui donnant l'impulsion historique ou lui servant de base; on lui a donné aussi comme base la différenciation des idées par leurs valeurs: on s'est intéressé à la démocratie et à la vie populaire, aux aspirations des classes, à l'influence de la collectivité, aux rapports entre les organes économiques et politiques, à la position sociale des classes, à l'opposition entre la tradition et l'individualité; ou a eu en vue les besoins concrets, l'amélioration sociale, et enfin l'unité du peuple à travers toutes les vicissitudes historiques, génétiques et organiques etc.

En somme l'histoire sociale dans sa conception suit le chemin de la religion, de la philosophie, de l'art, de la science, jusqu'à ce qu'elle puisse, se basant sur chacune d'entre elles, établir son véritable rôle.

4. *La Philosophie de l'Histoire.* — *La vie des peuples.* — L'histoire non seulement complète la vie supérieure de l'homme et son éducation pour le rendre plus fort dans l'accomplissement de ses devoirs sociaux, sans quoi il resterait en dehors de la civilisation; mais encore

elle lui donne les moyens nécessaires pour accomplir ses destinées.

Elle s'affirme là où est la vie, le changement et donc la perfectibilité. Et comme de ce côté-ci la cause ne disparaît pas au commencement de l'effet, on peut parler d'un prolongement de la vie humaine: les conquêtes du passé deviennent réalisables dans la trame de la vie par l'universalité de la personne; l'élan de la jeunesse étant toujours tempéré par l'expérience de la vieillesse.

Cela est l'un des caractères essentiels de l'être humain auquel la causalité et la finalité se présentent subordonnées, agissant comme des moyens pour la perfectibilité par l'intermédiaire de l'élément de différence, objet de l'histoire.

L'élément de différence est de deux catégories: statique et dynamique. Comme statique il apparaît dans toute réalisation de la vie; comme dynamique il apparaît dans l'action. Dans la première catégorie il se manifeste par certains caractères, dans la seconde par la diversité des actions qui s'accomplissent. Ainsi, le différent sous sa face statique réalise le beau, sous sa face dynamique le bien.

À ce dernier point de vue, l'histoire

se présente comme une dialectique morale.

Mais il y a plus que cela. Par rapport au ressemblant, toujours existant, et pourtant chose sans vie, chose qui ne peut pas nous émouvoir, le différent apparaît comme un élément caché, plein de mystère, comme quelque chose qui se surajoute au sensible, qui est merveilleux, qui nous attire et nous domine, nous élevant jusqu'au sublime au point de vue esthétique, et au sacrifice au point de vue moral.

Il faut encore remarquer, lorsqu'il s'agit de l'action, que celle-ci peut être non seulement bonne, mais encore être dans le vrai, étant accomplie avec ordre et une certaine harmonie, et alors on arrive directement au merveilleux, dans lequel le vrai, le bien et le beau se confondent.

Cette réalisation que nous sentons possible, nous enveloppe par l'ensemble supérieur qui nous pousse vers l'action. C'est l'inspiration, c'est la projection dans l'avenir de tout ce qu'il y a de plus choisi en nous, de tout notre passé qui nous dépasse et nous contraint à le projeter dans l'avenir, en d'autres mots, à nous faire vivre dans l'avenir par lui, par une

sorte de dialectique en action, et qui s'impose en même temps comme un schéma de finalité. De telle sorte nous échappons à l'action simpliste de la causalité scientifique qui enseigne la détermination de l'action par les faits du passé. Il s'agit de nous manifester par tout le passé plongé dans l'avenir, pour le vivifier. Machiavel disait que l'histoire est la servante de la pratique; pour nous elle est la reine de l'action, et cela non seulement quant à l'activité extérieure, mais encore à celle intérieure, de la vie intellectuelle, qui tend vers une réalisation supérieure, on peut dire religieuse, comme étant la plus haute manifestation de la personne humaine individuelle.

Parlons maintenant de l'action par rapport à la société humaine. Il s'agit de la vie historique des peuples, dont nous ne donnerons qu'un court aperçu.

Toute civilisation n'est qu'une continuation des civilisations qui l'ont précédée et ayant pour but l'élévation de la dignité humaine individuelle et sociale de l'homme. C'est que, si en science on peut parler d'une lutte pour l'existence, en histoire on doit parler d'une lutte pour la liberté. L'intelligence a toujours eu une tendance à prédominer les

autres et à restreindre leur liberté. C'est un absolutisme qui se crée, qui commande, qui régleme la vie d'une nation. Et, tant que l'intelligence qui commande la vie d'un peuple lui est supérieure, il doit lui obéir. Mais il arrive à certains moments, quand le secret de l'absolutisme est dévoilé, qu'une véritable lutte pour la liberté s'engage: on devient libre, bien qu'on perd cette unité d'action dont la société a besoin à chaque moment de sa manifestation.

Pour que l'équilibre s'établisse, il faut qu'une nouvelle puissance intellectuelle prenne la place laissée par l'ancienne, pour marquer un nouveau progrès, un nouveau pas pour la dignité personnelle de l'homme. Tout progrès demande une différenciation. C'est ainsi que les peuples sont en progrès, que l'histoire devient une ondulation perpétuelle dans son évolution. Il n'y a là ni hasard, ni fatalité. C'est le jeu normal de l'individuel et du social, dont nous avons déjà parlé.

Dans les grandes civilisations asiatiques la dignité humaine était presque nulle: c'est le moment historique du despotisme à outrance. Mais au sein même du despotisme éclot le rêve de la liberté, le seul chemin vers la dignité per-

sonnelle — par de nouvelles valeurs sociales qui se font jour. La seconde période commence avec la civilisation grecque. Le despotisme règne encore, sous formes différentes de gouvernement, mais de plus en plus supérieures, ce qui donne l'aspect de la répétition en histoire.

C'est qu'il faut toujours de nouveaux moyens pour tout avancement. Si certaines valeurs sociales d'organisation sont détruites, et si on ne trouve pas au sein du peuple certaines autres valeurs pour les remplacer, la dissolution sociale arrive, comme ce fut le cas d'abord pour les grands empires despotiques de l'ancienne civilisation asiatique et de l'Égypte. Du moment que la magie fut dévoilée, du moment qu'il ne fut pas possible de lui trouver quelque chose de supérieur, étant donné aussi que la doctrine chrétienne ne pouvait pas s'accorder avec la magie, la chute devait arriver.

Chez les Grecs une civilisation supérieure put s'affirmer, parce que dans leur cosmogonie on trouvait d'une part une hiérarchie entre les dieux, et d'autre part une égalité entre les dieux d'une même catégorie, donc cette hiérarchie et égalité civique de l'Olympe pouvait entrer

aussi dans l'organisme social. Les hommes sont encore des sujets soumis absolument au pouvoir de l'État, mais ils sont égaux entre eux en ce qui concerne les classes dont ils font partie : des citoyens libres et égaux sous un régime despotique d'État, puis qu'il y a une hiérarchie : le supérieur doit commander à l'inférieur.

La Grèce ne pouvait pas sortir de là : elle n'avait pas de valeurs qui établissent des rapports de justice, qu'on sentait déjà nécessaires à l'avancement de la dignité personnelle de l'individu ainsi que de l'État, et les Grecs ne pouvaient pas prendre ces idées du dehors, parce que d'après le système de la hiérarchie tout les étrangers étaient des barbares par rapport à eux ; même lorsqu'ils constataient chez certains peuples barbares l'existence de mœurs douces et supérieures.

C'est la civilisation romaine qui devait trouver le bon chemin, par l'existence chez eux de ce rapport étroit du chef de famille avec ses ancêtres d'une part, et d'autre part avec sa famille où entraient aussi les esclaves : des rapports réglés et mis en pratique au commencement même de l'État romain. Romu-



lus donne l'exemple de l'application des lois.

La civilisation romaine se caractérise par les livres sibyllins et les douze tables. La théorie du droit fait naître les plus belles théories morales de la dignité personnelle des Stoïciens et des rapports juridiques supérieurs avec les autres peuples du monde. Ce n'est plus la hiérarchie, mais la soumission légale.

Dans cette civilisation apparaissent cependant les symptômes caractéristiques d'un nouvel avancement de la dignité personnelle par les révolutions agraires, puis par l'infiltration de la liberté des barbares qui s'établissaient dans l'Empire.

Justement à ce moment apparaît le Christianisme qui devait clôre pour une longue période de temps la lutte pour la liberté, et ouvrir une nouvelle époque : celle de l'égalité. Le Christianisme est sorti triomphant par le fait que les persécutions, ainsi que les concessions accordées furent accomplies à son avantage, en créant des martyres et des dévots. Ce fut ainsi que le principe de l'égalité ouvrit un nouveau chemin à l'Humanité.

L'empire devait succomber par la lutte des idées.

Et, assurément, c'est le principe de l'égalité qui devait triompher, parce qu'il était plus accommodable aux aspirations du peuple. D'ailleurs l'égalité considère comme chose acquise la liberté sociale.

On a affirmé que le Christianisme a fait reculé la civilisation. C'est vrai à un certain point de vue. Ni la liberté, ni l'égalité ne peuvent être affirmées dans toute leur valeur. À Rome, par exemple, pour s'opposer à une ample liberté, il y avait les lois; par nécessité le Romain était devenu législateur et bon jurisconsulte.

Quand le principe de l'égalité apparut avec le Christianisme qui satisfaisait toutes les aspirations spirituelles des classes populaires par la promesse d'un empire céleste égalitaire, il lui fut facile de se greffer sur l'idée de la liberté républicaine: l'égalité céleste pouvait accepter l'impérialisme terrestre, et l'on était trop croyant pour ne pas se contenter au début de ce nouvel état de choses.

Cependant cela ne suffisait pas. Et comme les institutions égalitaires manquaient à Rome, le Christianisme devait

changer de terrain pour avoir la possibilité de se développer. Il fallait avant tout de nouvelles valeurs d'organisation sociale. Byzance, ville cosmopolite, passage entre deux continents, pouvait seule, par ses institutions et par ses moeurs se prêter à cette nécessité.

Pourtant, bien que les disputes religieuses aient été fécondes, car c'est à elles qu'on avait abouti par la mise en pratique de l'idée égalitaire, elles n'eurent d'autre importance que de tenir éveillée l'idée qui lui était confiée, comme trésor.

Pendant toute cette période, le principe de la liberté, par l'individualisme Gaulois, se développait sans cesse en Occident.

Des cloîtres — où la recherche individuelle était le seul élément qui comptât — des châteaux — où l'autoritarisme se manifestait avec violence — l'idée de liberté devait se répandre et s'affirmer dans les villes d'abord, dans les villages ensuite, s'efforçant de tenir tête à l'égalitarisme chrétien.

Descartes sut synthétiser la doctrine individualiste en philosophie, et la science en sortit victorieuse. Une riche civili-

sation de l'effort individuel perçait à travers toutes les entraves.

La dignité personnelle, point culminant de la doctrine de la liberté sur le terrain pratique, remplaçait peu à peu la force physique par la puissance intellectuelle de l'homme. Dans les rapports sociaux c'était la bienséance, les manières affables; entre les peuples la diplomatie, la courtoisie, qui limitaient la liberté. Cependant cela ne suffisait pas.

L'idée d'égalité devait entrer en conflit avec celle de l'autoritarisme monarchique. Ce fut le code napoléonien qui remplaça des liens trop faibles pour les relations sociales, et donna raison aux droits de l'homme. Des législations minutieuses sur toute la surface de la terre furent alors le résultat de cet heureux code pour l'affirmation, mais aussi pour la limitation de l'égalité.

La dernière grande guerre a de nouveau bouleversé l'assise de la civilisation. Le contact entre des millions d'hommes a mis en évidence la possibilité d'un nouveau progrès social. C'est vers la fraternité qu'on cherche à s'acheminer.

Deux idées surtout se sont fait jour :

la fraternisation des peuples et le gouvernement du peuple par lui même.

La révolution russe a cru être en mesure de donner la formule pour la réalisation des deux idées, par ce sensualisme qui est caractéristique au peuple russe.

Un second courant est parti de l'idée de la fédération américaine. Il est plus réalisable et tend vers une nouvelle élévation de la dignité individuelle et sociale de l'homme, but suprême de la dialectique historique. De part et d'autre il s'agit — et c'est ce qui nous intéresse ici — de la réalisation de valeurs sociales nouvelles, par la prépondérance de nos jours, comme pour le Christianisme, de l'élément social sur l'élément individuel.

En somme, les peuples prennent une idée qu'ils tâchent de rendre applicable à leur organisme social, et si aux tournants de l'histoire ils ont la possibilité de s'adapter par leurs moyens aux nouvelles idées, ils restent aussi vigoureux qu'auparavant ; si non, ils disparaissent de la scène.

Seulement chez ceux qui ont à leur base le principe de la liberté, toute nouvelle valeur trouve l'appui nécessaire.

Cela s'accomplit, il est vrai, par un retour en arrière, mais marquant toujours un progrès.

Et puisque c'est par la personne humaine individuelle que ce progrès est rendu possible, le but politique n'est pas de créer des nations soumises, mais bien de leur donner de fortes individualités intellectuelles et morales, et cela, dans l'espoir que la force brute, transformée aujourd'hui en partie en lutte économique, arrivera un jour à une lutte morale, par l'accord, en tant que possible, entre la vie individuelle et la vie sociale de l'homme.

Dans notre âme nous trouvons celles des autres, la nôtre n'étant que la synthèse du passé entier de toutes les âmes qui ont contribué à la formation, au perfectionnement de la nôtre qui, pour atteindre son but, doit les dépasser. Il faut que nous brillions plus que nos ancêtres, il faut que le dualisme de l'individuel et du social soit diminué autant que possible.

La vie sociale des peuples, ainsi que la vie individuelle des hommes, n'est en somme qu'un bouillonnement continu de sentiments et de passions, de pensées et de croyances qui s'influencent et se

déterminent réciproquement. Notre âme c'est l'âme de l'Humanité même qui s'efforce de s'élever à l'infini vers le vrai, le beau et le bien.

Nous concluons d'ici que c'est la personnalité seule qui compte dans la vie et que seulement les peuples capables de conserver, fortifier et hausser individuellement leur dignité personnelle ont la supériorité et une place digne en histoire.

N'oublions pas cependant que seulement par la satisfaction des trois tendances caractéristiques de la vie humaine individuelle et sociale: s'agrandir, se conserver et prédominer, la vie des peuples a la possibilité d'aller vers le progrès.

En tout cas, il faut constater qu'il y a nécessité d'approfondir la vie des peuples non seulement pour avoir la possibilité de systématiser leurs actes, mais encore afin de pouvoir faire sur cette base des recherches sur la manière dont la vie humaine s'accomplit dans son devenir. Concluons donc qu'il faut affirmer une philosophie de l'histoire.

## CHAPITRE III.

### L'INDÉTERMINÉ EN HISTOIRE.

#### RELIGION ET HISTOIRE.

I. *Systématisations religieuses. Causalités et finalités.* Par le fait même que l'être déterminé apparaît à la conscience sous la face des deux attributs, l'existence et le devenir, il résulte que ces attributs se présentent à la pensée dans des rapports et rapports de rapports. Or tout rapport, fut-il affirmatif ou négatif, est une cause et en même temps un effet affirmé. L'analyse du contenu de tout rapport, de toute pensée, de toute affirmation logique le prouve. Que la causalité soit exprimée intentionnellement ou non, peu importe. Le fait est que dans toute affirmation logique se trouve les deux termes conjoints : cause et effet. Point de phénomène sans cause. Toute connaissance l'exige.



Cela suffirait pour conclure que la causalité ressort de l'enchaînement logique de la pensée. Elle est tirée, de la génération de l'être: c'est l'action transportée dans l'enchaînement des abstraits afin d'expliquer d'une manière analogue ce qui reste inexplicable d'un côté comme de l'autre.

Voyons maintenant de quelle manière se présente la causalité dans la systématisation scientifique.

Toute systématisation devait aussi prendre comme modèle l'être du donné, l'être humain surtout, ainsi qu'on a procédé dans l'organisation de toute société. On ne pouvait pas procéder autrement. Ce qui est donné se présente indiscutablement sous une face statique et sous une face dynamique. Dès lors, toute systématisation devait s'intéresser à la coordination des éléments stables, des abstraits et, pour la réaliser, il fallait leur donner un enchaînement dynamique causal.

La causalité est la clé de voûte de toute science.

La science a dû incontestablement commencer par une causalité inférieure, de premier degré. L'enchaînement des sensations a ouvert la route. Nous avons

vu que c'est d'abord par un rapport entre les sensations d'un même ordre, puis entre les sensations diverses qu'on est arrivé à la création des notions. Il fut tout naturel de procéder de la même manière pour la création des notions supérieures, générales et universelles, et enfin de suivre le même chemin en ce qui concerne la trame des rapports: la causalité.

Ainsi, de deux rapports établis par la voie indiquée, on a tâché d'affirmer un nouveau rapport entre ces rapports pour arriver à un rapport causal supérieur, général, puis universel, comme la théorie de l'évolution par exemple.

Mais une fois le principe de la causalité affirmé, on constata que le lien entre la cause et l'effet se présentait toujours et partout comme inexplicable, comme mystérieux.

De là la nécessité pour l'esprit de s'intéresser aussi à l'accord qui s'affirme entre les causes et leurs effets, à cet élément de mystère qui les domine.

Platon disait dans son *Thimée* qu'il faut distinguer deux sortes de causes: l'une nécessaire, l'autre divine. C'est que en présence de la finalité, la causalité est complètement renversée.

Dans la causalité proprement dite on remarque en effet que le dernier terme de la série s'affirme comme expliquant le précédent, et ainsi de suite. Si une chose est, c'est quelle devait être et si elle devait être, elle explique la nécessité de son antécédent.

Il en résulte qu'à ce point de vue le passé s'explique par l'avenir. Individuellement, chacun d'entre nous semble aller vers l'avenir, mais en réalité nous en descendons. Depuis longtemps on a mis en doute la réalité du temps. Kant l'a réduit à un moule du cerveau; il ne serait donc pas en dehors de la conscience; Hume l'a regardé comme une succession d'impressions... Dans la pratique même, pour l'enfant, le jour qui suit c'est le jour passé. On mesure le temps par le jour, mais la science a parfaitement démontré que le lever du soleil est une apparence. C'est nous qui allons vers lui... Nous le voyons monter et descendre par rapport à nous, mais en réalité il ne monte ni ne descend. Donc on peut dire qu'intellectuellement le temps disparaît, et qu'ainsi débarrassés de la contrainte, nous pouvons vivre un instant dans l'être universel même, où il nous est facile de

monter et descendre comme bon nous semble.

Nous ne trouvons plus le temps joint à nos promenades réconfortantes, et nous arrivons aussi à la conclusion que la causalité n'a aucune valeur.

Mais nous nous voyons forcés de vivre et alors nous nous rendons compte que c'est de la vie que ressort la causalité et qu'elle est réelle. Et, comme nous trouvons en arrière la causalité et en avant la finalité, nous sommes aussi forcés d'admettre un monde extérieur à nous, divers et supérieur, dont le monde créé et coordonné sur les canevas du premier, nous apparaît comme une fiction. S'il est chose avérée que nous créons la réalité, pourtant cette création ne nous est propre que subjectivement; objectivement elle nous dépasse complètement.

D'ici pour nous la nécessité de nous occuper de la finalité. Y a-t-il oui ou non une finalité?

D'abord, nous trouvons une harmonie d'ordre et de régularité qui confond toujours notre intelligence, aussi avisée qu'elle soit.\*)

---

\*) Pour l'étude de la finalité, *Paul Janet: Causes finales.*

L'ordre et la régularité se trouvent dans tout ce qui a rapport au statique et aux lois qui le régissent.

Le donné se présente à nous sous la face du ressemblant et du différent en même temps. Il n'y a pas deux choses complètement semblables ou dissemblables.

Cette harmonie descend jusqu'à une relation intime entre les phénomènes les plus divers: notre être psychique est en étroite concordance avec notre être physique, et avec le milieu environnant, de telle sorte que les éléments de l'un des domaines de la connaissance sont semblables aux éléments des autres domaines, comme quelque chose d'absolument naturel.

Il y a aussi des effets qui ne se réalisent que par une multitude de causes, par une harmonie de rencontre qui dépassent toute causalité et finalité, et qui ne peuvent être rapportés au hasard.

Mais il y a plus encore: on trouve une harmonie de constitution chez les êtres de toute catégorie, harmonie qui n'est pas limitée à une simple correspondance de buts: il y a certaines ressemblances entre les animaux, plantes, minéraux et entre tous ceux-ci et l'homme, non seule-

ment quant à leur constitution physique, mais encore dans certains cas psychiques et sociaux. „Toutes les formes organiques” disait Spencer, „dont l’histoire nous est connue, commencent par un arrangement symétrique de parties autour d’un centre.” C’est qu’un déterminisme, une évolution, un rythme ondolifère se trouvent partout, avec des caractères semblables. Il y a entre certains êtres inférieurs des perfections d’arrangement, d’instincts et de fonctions qui leur donnent par rapport à certains êtres d’une classe toute différente, un caractère de parenté inexplicable et invraisemblable. C’est à cela qu’est due par la similarité et le conformisme, transportés d’un domaine à un autre, sans aucune preuve convaincante, la découverte de certaines lois naturelles.

L’attraction des corps célestes est issue d’une comparaison avec l’attraction passionnelle, et cependant cette loi universelle reste depuis des centaines d’années comme l’une des plus brillantes et des plus sérieuses découvertes scientifiques. L’analogie a joué le rôle le plus important dans toute découverte.

Passons maintenant du statique au dynamique.

Ici se précisent mieux encore le conformisme et la similarité. Nous avons déjà vu que la vie intellectuelle se présente comme un tout unitaire et harmonieusement agencé. Or ce tout se développe progressivement. Ceci est incontestable. Le progrès ne peut pas ne pas aboutir à la finalité. C'est l'ordre dans le devenir qui est la source de la finalité.

Ce développement progressif ne s'arrête pas seulement à l'intelligence; il franchit ses limites, il passe à la vie des êtres en général. La sélection naturelle est un fait indiscutable. Le théorie évolutionniste apparaît non moins évidente, dans le domaine du développement de la vie des êtres.

Le devenir de tout être vivant, plante ou animal, s'accomplit avec tant de précision, par des moyens et des buts si déterminés d'avance, qu'on ne peut nier la finalité.

D'un germe insignifiant, où l'on ne peut presque rien distinguer, il sort des plantes et des animaux qui représentent un monde d'une supériorité étonnante, et montrent par le fait qu'ils ne s'éloignent pas de leurs espèces, des fins supérieures poursuivies à travers les âges.

Qu'on pense encore à la précision du

temps employé à tout développement d'un germe, aux moyens dont la nature se sert dans le but final; à la concordance d'une multitude de causes qui interviennent pour que le but puisse être atteint, et on ne pourra pas nier une finalité. Mais il y a plus. C'est la transformation continuelle des éléments de nature différente, comme par exemple des éléments minéraux en éléments de nature vivante; celle, plus prodigieuse en grandeur et rapidité, d'un germe en un être vivant. On veut bien admettre que le germe contient en miniature la plante où l'animal futur, mais quelque explication scientifique qu'on puisse donner elle n'aboutit pas à nous faire comprendre cette puissance qui transforme en un temps fort court un pépin de pomme en un ensemble majestueux et si divers comme constitution et qualité; cette puissance vitale d'acquiescer dans les milieux les plus divers, justement les éléments nécessaires à son cachet particulier et constitutif qui le fait différencier et ressembler à une classe entière d'un même règne. Puis, la transmission chez l'être, de génération en génération, de capacités propres, physiques et intellectuelles, régularités de mœurs, manières d'accomplissement des



tendances naturelles de leur constitution et de leur vie. On parle de l'instinct, mais qui dit instinct dit finalité.

Si l'on descend dans le domaine minéral, on trouve quelque chose d'aussi merveilleux quant au devenir des corps inorganiques. La cristallisation, par exemple, s'accomplit toujours de la même manière, donnant les mêmes figures géométriques, pour la même espèce de corps.

En général, chaque division, jusqu'à la dernière classification, chaque action qui s'accomplit, se présente comme un ensemble de caractères, les mêmes pour chaque individu, mais avec des différences qui ont obligé le savant à recourir à la théorie statistique de la moyenne.

Mais il y a un autre fait tout aussi intéressant et qui est un puissant argument contre la théorie évolutionniste, du moins en ce qui concerne la forme sous laquelle elle est admise: peut-on parler du développement progressif des êtres, si certains d'entre eux, bien que d'un ordre inférieur, apparaissent supérieurs sur certains points à des êtres d'un ordre supérieur, et si les êtres d'une même famille présentent plus de différence que les classes entre elles? Nous nous émerveillons devant un cristal, une coquille,

un papillon, êtres qui nous sont tellement inférieurs. Le monde dans son ensemble apparaît plutôt comme une parenté que comme une continuation sérielle. Les animaux ont les mêmes caractères fondamentaux.

L'activité entière des êtres ne se déploie que dans un but déterminé, et qui se résume dans les trois tendances caractéristiques de tout être vivant dont nous avons parlé. Sans but, point d'activité.

Platon faisait Socrate dire: „juges-tu que les hommes veulent les actions mêmes qu'ils font habituellement, ou la chose en vue de laquelle ils font ces actions?" Cela montre que la finalité réside surtout dans le fait humain — dans le devenir historique. Tout homme travaille dans un but précis.

Quant à la vie sociale, l'histoire nous montre d'une part que la société humaine est continue, et d'autre part que le progrès est une loi pour son développement et que la vie sociale s'est organisée sur les mêmes principes. C'est donc la finalité qui meut la société humaine entière, de sorte qu'on peut conclure en général que tout devenir est une finalité, vu qu'il est soumis à des lois et que ces

lois tendent vers le plus grand avantage de tout être déterminé par le moindre effort, l'économie et l'adaptation.

S'il y a des circonstances où l'on ne constate pas l'application du principe de la moindre action dans les détails d'un développement, c'est qu'il intervient une loi de plus grande envergure où la loi de la moindre action s'applique avec des avantages supérieurs pour le développement d'un certain être; c'est-à-dire que la finalité particulière est toujours sacrifiée à l'avantage d'une finalité supérieure. C'est là peut-être l'origine du mal, comme source de tout progrès. En tout cas, ce sacrifice de l'être nous montre clairement qu'il faut tendre à des biens supérieurs pour être à l'abri du mal, autant que possible, et aboutir à une harmonie de l'existence.

Plus on monte sur l'échelle de la finalité, plus on arrive à la conclusion que l'harmonie est la clé de voûte de la vie.

Cette harmonie demande une explication.

La question a été longuement débattue. Elle tourne autour des opinions contradictoires suivantes: tout effet n'est que le résultat d'une cause (théorie mécanis-

te); toute cause n'est que dans le but d'un effet (théorie finaliste).

Les adeptes de la première théorie se retranchent dans l'affirmation même; seulement s'il y a une cause, il y a aussi un effet et, par conséquent, il ne peut y avoir d'effet sans cause; donc la cause prime l'effet.

Les adeptes de la seconde théorie leur répondent que s'il y a un effet, c'est qu'il a été voulu, car autrement il faudrait nier l'harmonie de toute systématisation; si tout s'accomplit au hasard, l'harmonie ne peut aucunement surgir de la série, et cette harmonie est indéniable du plus bas degré de la causalité jusqu'à son point culminant.

Dès que nous affirmons une hypothèse et nous ne pouvons agir autrement pour établir une série, l'harmonie s'établit spontanément, et plus cette hypothèse embrasse d'une manière plus large le donné, plus l'harmonie prend un caractère de finalité plus ample, comme si une volonté supérieure avait nécessairement tout arrangé.

Sans finalité, comment pourrait-on expliquer l'intelligence?

Elle se présente en effet comme un tout harmonieux. Un simple amas de sen-

sations et d'idées ne serait pas capable de lui donner la possibilité de suivre son chemin.

C'est à elle que sont dûs l'ordre et le progrès de l'homme, à tous les points de vue et que le simple hasard ne pourrait pas expliquer. A quoi donc serait due la systématisation scientifique elle-même, et puis l'art, l'organisation sociale?

Plus encore: celui qui s'efforce d'approfondir le donné, comme le fait le savant, de s'élever à un idéal supérieur comme le fait le philosophe et l'artiste, celui qui s'efforce de corriger le vice de la société, comme tend à le faire le sociologue, tâche d'acquérir de l'expérience le plus possible. Mais qu'est-ce que l'expérience, sinon la proposition d'un but final à atteindre par des moyens déjà connus? C'est une fin que toute expérience poursuit et c'est dans ce but qu'elle se réalise.

D'ici surtout naît le conflit entre les mécanistes et les finalistes. Les uns ont en vue la causalité au point de vue statique, les autres au point de vue dynamique; mais comme nous l'avons vu, la science ne peut pas s'appuyer simplement sur l'une de ces faces: on ne peut expérimenter sans finalité, de même qu'on

ne peut affirmer la finalité sans causalité, car c'est au bout de la causalité qu'on la trouve.

En tout cas, on trouve de la finalité partout dans le temps, comme dans l'espace.

Il semble donc que c'est de la finalité qu'on est arrivé à l'idée de Dieu.

Serait-ce donc dire que la systématisation de cet élément est la matière même de la religion?

L'histoire des religions en est le témoignage le plus évident.

Elle nous montre que toute religion a eu des buts et un but suprême qui l'enveloppe, et que les religions dans leur ensemble sont liées par des buts à peu près identiques.

Pourtant il y a quelque chose qui ne cadre pas avec la réalité. Bien que la finalité apparaisse comme logique avec toute manifestation du monde donné, si faible qu'elle soit, cependant nous voyons que de la finalité empirique part toute une échelle qui aboutit à une finalité de haute conception qui transperce la science, la philosophie et la vie sociale.

Il en résulte, puisque la religion a existé avant le développement logique de la science, de la philosophie, que ce

n'est pas par la finalité qu'elle a pu prendre son caractère définitif, bien qu'à la base de la religion reste la perfection dans l'avenir, par la crainte et l'espérance finales. La finalité ne peut pas expliquer l'au delà du donné, mais seulement le faire ressentir dans la conscience et en aucun cas en dehors d'elle. Elle montre ce qui s'éclaire dans l'avenir.

Nous pouvons donc conclure que la finalité n'explique pas directement la religion. Elle est une expérience qui la confirme tout aussi bien que la causalité qui est aussi un rapport entre le déterminé et l'indéterminé. Le fait qu'une cause peut produire un effet d'une nature tout à fait différente d'elle, nous montre que la causalité dépasse le déterminé. Au point de vue intellectuel enfin, il n'est même pas logique de placer la causalité dans le passé et la finalité dans l'avenir, considération qui a toujours entravé le progrès et a empêché la pensée philosophique d'aboutir à des considérations plus rationnelles.

Pour la conscience l'effet apparaît et la cause le suit. Si nous restons dans le champ de la conscience, nous n'avons même aucun droit de supposer le passé. La conscience est au moment, elle lui

appartient et l'effet se présente pour ce moment; c'est seulement quand il disparaît du champ de la conscience, que nous le classons dans le passé. La seule chose qui nous fasse concevoir le passé c'est l'apparition de l'effet. Nous le jugeons comme antécédent, mais pour le champ de la conscience il apparaît comme conséquent. Nous n'insistons pas sur la question, car d'après ce que nous avons déjà dit, l'apparence ne se transforme en réalité que lorsqu'on arrive à une détermination. En restant strictement dans la philosophie de la conscience, on pourrait conclure que la finalité est comme la régulatrice de la causalité, donc une cause première.

D'ailleurs nous avons vu que la causalité est liée à la systématisation de la connaissance, donc au présent, comme toute réalité, et non pas au passé.

C'est logique, et la finalité confirme ce fait.

Donc la religion s'affirme plutôt dans l'avenir que dans le passé, puisque son objet concerne seulement l'avenir. Toute systématisation finale, quant au déterminé, ne reste dans le vrai, que lorsqu'elle regarde la cause première en avant, comme quelque chose à atteindre.



Pourtant, autant pour la science que pour l'histoire, il a fallu accepter un premier moteur, autrement la causalité ainsi que la finalité seraient restées sans explication. De là aussi, est partie la croyance dans l'existence d'agents surnaturels, parce que le mouvement au monde ne cesse pas, comme le disait Aristote.

La question est de savoir si l'on ne peut pas dépasser le champ de la conscience au point de vue de la religion et, dans ce cas, affirmer son objet par-dessus le déterminé. C'est cela qui nous ferait sortir de l'enchaînement logique de la finalité qui affirme assurément la religion, mais d'une manière insuffisante. Si nous regardons de près le rapport intime qui existe entre la causalité et la finalité, nous nous apercevons que l'une comme l'autre résultent de l'ordre, de l'organisation et du déploiement du donné, et comme elles s'expliquent et se complètent réciproquement, on doit conclure que toutes les deux sont en même temps réelles et pleines de mystère.

On les trouve partout, dans le temps comme dans l'espace, et c'est justement leur harmonie qui nous indique qu'il y a quelque chose de supérieur à elles.

C'est sur des systématisations finales

d'ordre supérieur que toutes les conceptions religieuses se sont basées, et on ne pouvait pas procéder autrement; pourtant les fins conçues et établies surtout par les institutions d'ordre religieux, ne sont, à vrai dire que la matière de la religion. Mais, à côté de la matière, il faut aussi l'esprit religieux.

Comme conclusion, nous affirmons un élément qui ne se rapporte à aucune détermination, mais bien les domine.

Il reste à savoir quel est cet élément et comment il pourrait être saisi.

2. *L'accord entre le ressemblant et le différent. Le divin en histoire.* — L'action de l'être universel à se déterminer est une action surnaturelle, c'est-à-dire une action qui surpasse notre raisonnement, donc qui reste insaisissable pour nous. Ni la causalité ni la finalité n'ont la possibilité de nous donner une explication. Dans la causalité d'abord le pourquoi manque définitivement.

Non pas que la causalité ne puisse être expérimentée; par contre, elle se prête très bien à l'expérience, car c'est justement dans l'action qu'elle trouve sa raison d'être; pourtant cette explication reste superficielle, quelle que soit la manière de l'envisager.

Le principe de la causalité ne réside pas dans une succession de choses, d'événements perçus d'une manière empirique, mais bien dans leur enchaînement.

En ce qui concerne la vie intellectuelle, ce principe ressort de la superposition des notions. Comme nous l'avons dit, si l'on applique à une notion la valeur d'une autre, on arrive à une troisième notion, d'ordre supérieur, qui donne une explication aux précédentes. C'est là la causalité: l'enchaînement de notions par superposition de notions et application de valeurs. Cependant cet enchaînement reste en soi un phénomène d'ordre intellectuel inexplicable. C'est pour cela qu'on a affirmé la causalité comme à priori.

En ce qui concerne l'action, on distingue la cause et l'effet sans jamais pouvoir saisir le passage du premier terme au second. La causalité apparaît de ce côté comme une détermination, comme une contrainte exercée du dehors sur tout être en devenir, et toujours dans un but précis: celui de réaliser le parfait, le toujours existant, et qui est l'abstrait lui-même. Mais par là; on arrive à la finalité.

Dire, d'autre part, que la causalité res-

sort d'un ensemble, comme l'accepte l'école phénoméniste, cela non plus n'est pas une explication. C'est une simple constatation que nous pouvons faire, mais sans l'intervention d'un jugement logique qui la prouve.

Nous voyons donc que la causalité reste inexplicable, c'est-à-dire qu'elle est l'un des grands secrets de l'être universel dans ses manifestations. Et si, comme nous le disons, au bout de la causalité apparaît la finalité, celle-ci se plonge tellement dans l'avenir, qu'elle aussi reste insaisissable pour notre intelligence. Nous ne pouvons pas l'affirmer logiquement. Elle donne un aspect de mystère à notre activité, mais c'est tout.

Nous pouvons conclure que la causalité et la finalité ne sont que les grands moteurs de la détermination de l'inconnu vers le connu.

La série reste ainsi, dans cet engagement, ouverte des deux côtés, tandis qu'au milieu apparaît la détermination, chose arrêtée, finie.

Pourtant c'est cela qui donne à tout arrêt de l'être dans le devenir, dans l'action, un cachet particulier, surnaturel, suprasensible et donc indéterminé.

Contraints à nous manifester par les

autres déterminations qui nous entourent, nous nous voyons nécessairement poussés à suivre ce chemin, en regardant tantôt en arrière vers la causalité, tantôt en avant vers la finalité. Notre âme oscille fatalement entre les deux extrémités mystérieuses de la série de l'être en devenir.

C'est cela la vie, sa fonction, et son mystère, par l'effort de l'âme à se dépasser, à aller vers l'accomplissement de cet élément qui apparaît dans l'action comme la réalisation du stable de l'existence par le devenir, du ressemblant par le différent, du suprasensible par le sensible, du surnaturel par le naturel, du mystère par la réalité; élément magique qui, regardé sous l'une de ses faces, a toujours été appelé le divin des choses.

Le philosophe J. J. Gourd dans ses trois dialectiques, ainsi que dans sa science de la religion, s'est attaché à démontrer justement qu' à côté de l'élément coordonnable sur lequel se base toute systématisation, il y a aussi l'élément incoordonnable qui reste inexplicable par la science.

C'est que dans le terme cause, comme dans le terme effet, nous dit-il, il y a quelque chose qui ne se trouve pas de

l'autre côté, donc qu'il y a un élément libre et rebelle à toute systématisation sérieuse. C'est l'indéterminé.

Dans la science, il apparaît partout. Pythagore attribuait aux nombres une force mystique d'une portée universelle, et cette opinion a traversé l'histoire.

Dans les sciences physiques, il y a rythme partout, „où il y a un conflit de forces qui ne se font pas équilibre” disait Spencer. Par l'harmonie et la dissemblance des éléments, des forces, des activités, par le contraste, le mélange qui les caractérisent, il se présente une telle diversité, qu'il n'y a pas un seul élément, aussi infime qu'il soit, qui ne se ressemble et se différencie d'un élément apparenté, ce qui cause des brèches énormes dans les séries scientifiques.

En métaphysique, cela va sans dire, cet élément apparaît à la base de toute recherche.

Pour les sciences philosophiques, on trouve partout cet élément se manifestant avec vigueur. En morale on trouve au moins une parole intérieure; en psychologie on se heurte à l'harmonie entre le corps et l'âme; en logique, aux procédés semblables de raisonnement.

Pour l'art cet élément constitue l'uni-

que moyen de s'affirmer. En musique l'élément indéterminé apparaît avec la consonnance la plus simple: „une consonnance se compose de deux sons et elle est quelque chose de plus”.\*)

En ce qui regarde la nature, Platon attribuait à Socrate ces paroles (Phèdre): „Fais donc silence pour m'écouter „car en vérité ce lieu a quelque chose de „divin...”

Quant à notre âme: „Ce talent que tu „as de bien parler sur Homère, n'est „point un effet de l'art en toi... mais c'est „je ne sais quelle vertu divine qui te „transporte”, constatait toujours Platon. („Ion ou de la Poésie”).

Cet élément nous pouvons le constater de tous côtés.

*L'élément indéterminé dans le présent.*  
La dialectique scientifique peut nous montrer à chaque pas que le toujours existant et réel est enveloppé d'un caractère de mystère. Tout abstrait est joint à un autre abstrait par causalité et finalité, donc d'une manière, inexplicable. De plus, tout abstrait s'enchaîne en vertu d'une hypothèse causale et parfois finale.

---

\*) Hamelin, Essai sur les éléments principaux de la représentation, Paris, Alcan, pg. 155.

Il n'y a pas de science sans une hypothèse, c'est-à-dire sans lien entre le ressemblant à expliquer et le différent qui l'explique. Or, l'hypothèse n'est au fond qu'un mystère des choses : entre les corps et leur mouvement vers le centre apparaît la gravitation, l'une des lois mystérieuses de la nature.

*L'indéterminé dans le passé.* On trouve cet élément à tout moment historique, enveloppé de mystère. C'est l'homme qui a déchaîné la guerre mondiale, c'est son action qui l'a réalisée, mais le lien entre l'homme et cette action dépasse l'explication logique : d'un côté le génie du mal prenant le caractère de la folie ; de l'autre le génie du bien prenant la forme du devoir.

Cependant, l'histoire ne se contente pas de ces affirmations dans ses explications. Elle doit procéder objectivement. Quand elle aura devant elle les résultats de cette guerre par des traces qui ne pourront plus être modifiées, elle tâchera de saisir la conscience de l'homme de guerre et tout cela, pour se rendre compte de quelle manière l'abs-trait s'est réalisé dans le concret, quel est l'élément qui a prédominé dans cette guerre. C'est cela qui intéresse l'histo-



rien, dans le but final de l'action de l'homme.

*L'indéterminé dans l'avenir.* Le stable existe et il paraît parfait; cependant il n'est que le résultat de l'actif, du devenir, c'est-à-dire de ce qui se manifeste, de ce qui crée, de ce qui produit toujours.

C'est donc par l'union intime du ressemblant dans le différent que l'élément indéterminé se manifeste. Toute chose apparaît avec ce caractère. Comme disait Aristote, „nous voyons en même temps la même chose une et multiple jusqu'à l'infini". („De la République)".

C'est surtout dans l'action humaine que cet élément apparaît à chaque pas.. En général nous pouvons dire que toute action porte un caractère particulier et qui lui est supérieur. Tout fait de sacrifice, de dévouement, de relèvement de l'âme, n'est et ne peut être considéré que de cette manière. Par ce fait le devenir prend un cachet particulier. C'est de l'histoire dans le vrai sens du mot, car cet élément n'est que le résultat d'une action supérieure à celle habituelle et par laquelle l'homme s'efforce d'introduire par son devenir le ressemblant dans le différent.

Et c'est justement cette action de fon-

dre le ressemblant dans le différent qui constitue le cachet particulier de l'action. En imitant la nature, l'artiste, comme tout homme d'action, s'efforce de dépasser le réel, de se frayer un chemin dans le mystère de la vie par l'effort de son âme.

On a dit que l'histoire vise l'individuel, tout juste le rôle de la science qui par l'abstrait s'efforce de l'atteindre, tandis qu'en histoire par contre, c'est l'abstrait qu'on cherche à dégager de tout fait individuel, soit au bénéfice de la vie sociale pratique, soit de l'art, de la morale, de la religion, pour donner la possibilité d'une systématisation des choses.

L'être se détermine et par la détermination devient l'être du réel, une valeur de l'être. Cependant tout ce qui est déterminé est déterminé et caractérisé par ce qui l'enferme, par ce qui reste à côté du déterminé, par l'indéterminé; par ce qu'on peut appeler le suprasensible des choses.

De telle sorte qu'on peut dire que cet élément se manifeste en même temps que toute détermination de l'être universel et se réduit à une manifestation individuelle dans le devenir, d'où l'import-

tance de la dialectique historique et la nécessité de son emploi pour la recherche de cet élément.

La manifestation de cet élément va à l'infini: une toute petite fleur, une parure de rien, un objet minuscule et sans importance donnent un charme exquis à une personne, à une maison, à une localité entière. Est-ce que la beauté a vraiment besoin de quelque chose d'insignifiant pour charmer? Et puis, en approfondissant les choses, est-ce, par exemple, la fleur qui donne le charme? Non, sans doute, parce que la fleur n'y contribue pas toujours.

Il y a aussi le beau moral, qui n'a pas besoin d'un objet matériel. Serait-ce alors tour à tour un objet matériel, une idée, ou une action qui déterminerait ce charme? Mais comment, dans quelles circonstances?

Des objets d'art tout à fait simples peuvent le donner, et, par contre, de grands objets de prix, compliqués, n'arrivent pas à nous satisfaire.

Il en est de même quant aux idées: certaines d'entre elles peuvent être de grande valeur dans leur conception, sans nous charmer, tandis qu'une idée très simple peut nous ravir. Pour les actions,

c'est le même phénomène. On voit des hommes qui déploient une riche activité pour accomplir une œuvre individuelle ou sociale d'une grande beauté, et dont les actions nous laissent sans enthousiasme, tandis qu'une action passagère : l'action d'une fillette qui donne un sou à un vieillard — chose banale — nous ravit. Comment expliquer cela ?

Le psychologue fait appel aux sentiments, mais de tels sentiments, comme dans le cas de la fillette, se manifestent chaque jour. Ce fait, d'ailleurs, ne nous charme pas toujours. Il faut donc rapporter l'action de la fillette à sa personnalité ; à sa manière de se comporter. Mais alors la psychologie reste impuissante à donner une explication.

Prenons un autre exemple. Nous sommes devant notre table de travail, nous jetons nos regards à travers les vitres par où nous apercevons un tout petit bout d'un ciel de printemps, et un sentiment de grandeur merveilleuse saisit notre âme. Quelle est la cause de ce phénomène ? Elle est, semble-t-il de nature interne. Le bleu du ciel nous le connaissons, il ne diffère en rien du bleu que nous avons vu d'autres fois. Nous avons vu des cieux plus merveil-

leux. Puis, sur le ciel il n'y a rien qui attire notre attention. Nous ne voyons qu'une partie de la voûte et sa couleur bleue. Nous entrons alors en nous, et nous nous rappelons avoir reçu autrefois de ce ciel bleu certaines impressions et ces impressions en rappelant d'autres, ont produit des sentiments qui nous ont animés. Mais comment ces sentiments sont-ils entrés en rapport — puisque nous n'avons rien fait pour cela? Est-ce qu'ils entrent en rapport par eux-mêmes, comme quelque chose qui se superpose, et le choix s'est-il fait spontanément, réalisant un idéal d'impressions?

De ce côté nous ne trouvons non plus aucune explication. Cependant nous nous rappelons autre chose de plus intéressant. Avant que nous entrions dans la chambre, un air pur et tiède de printemps avait pénétré par la fenêtre ouverte, et nous avons aperçu à ce moment des petits enfants qui riaient sans motifs apparents dans le jardin voisin ensoleillé. Et voilà qu'à cette image attrayante s'est ajouté maintenant ce surcroît: le bout de ciel bleu; comme une rose dans une chambre, comme un parfum dans un coin de chez soi, comme le rire sur

une face jeune et fraîche. C'est le divin qui est apparu.

Il paraît donc qu'il faut renoncer à l'expliquer, qu'il faut nous contenter de le saisir, de le sentir par notre âme, par notre effort à vivre.

Passons à autre chose. Devant un monument artistique nous sommes parfois enthousiasmés ; cependant, en faisant l'analyse de ce monument, nous ne trouvons rien d'individuel, qui puisse nous charmer. L'art s'est efforcé de tout temps d'arriver à préciser les éléments qui puissent charmer, donc de réaliser le beau, et pourtant il ne peut rien dire sur le charme même ; il ne peut que l'accepter et conclure que c'est la personne de l'artiste qui par son intervention peut le réaliser. Nous en convenons ; mais en quoi consiste l'intervention de l'artiste ?

Tout artiste connaît les règles de son art et, s'il est vraiment artiste, il arrive à réaliser le beau. Mais de la beauté au charme, il y a une distance égale à celle de la science à l'art. La beauté peut être fournie, le charme réalisé. Pour la beauté on demande un grand esprit artistique, pour le charme une grande âme qui par quelques traits nous donne l'idéal même de son être, idéal qui doit.

être aussi en concordance avec la vie sociale de l'artiste. L'artiste est avant tout une personnalité ayant ses impressions, ses goûts, son idéal. Cependant, tout cela s'appuie sur l'éducation sociale qu'il a reçue, sur la puissance artistique même qui, bien que personnelle, s'est développée sous l'influence du milieu. Il en résulte que seulement s'il vit au milieu d'une société avancée, il aura la possibilité d'avoir son âme plus en mesure de réaliser son idéal. La preuve c'est que le plus grand artiste du monde ne pourra aujourd'hui réaliser un seul objet d'art ayant ce charme caractéristique à la Rome antique ou à Athènes. On pourrait dire que c'est la suggestion qui intervient, mais nous constatons que toute chose, tout être vivant, toute action, sont empreints de quelque chose de particulier, qui leur donne une caractéristique inimitable et supérieure, et qui nous apparaît comme un mystère enveloppant la réalité même. Au fait nous avons affaire à une doublure du devenir et de l'existence de l'être en général : c'est le double du réel, c'est ce double que l'ancienne Egypte voyait partout, dans la nature entière, c'est le double des mystères anciens ; dans le but de

toucher le divin universel qu'on concevait et qu'on voulait forcer à se mêler à la vie, par des moyens occultes, par la magie etc. Il faut conclure que le beau doit être complété pour toucher au sublime.

La science, par exemple, est belle, mais pour être sublime, elle doit se dépasser elle-même. L'évolutionnisme de Spencer est caractérisé par le charme qui l'enveloppe et qui dépasse la science; c'est son double qui lui donne ce charme; comme dans le monde des idées de Platon, ce n'est pas la beauté des idées qui nous enthousiasme, mais le mystère qui les enveloppe.

Cet élément indéterminé, libre, inordonnable, nous dépasse et, le saisir et le réaliser, c'est le commencement de la science, par la constatation de ce double, cette véritable valeur de l'être, comme valeur enveloppante, comme cachet dont l'être a besoin, comme chose divine ou démoniaque — si l'on fait une distinction dualiste: divine quand il y a accord entre les modalités de l'être, démoniaque s'il y a un désaccord plus ou moins complet. Cet élément, c'est le fond même des choses.

Un événement quelconque peut être é-



tudié, systématisé par la science, par la philosophie et même par l'art; c'est le vrai, le bien, le beau historique réalisés, et cependant l'histoire n'est encore rien. Notre âme, quoi qu'on dise, ne cherche pas la réalité en histoire, mais bien le divin, ce divin que l'énergie humaine a réalisé et a rendu historique. C'est en cela que l'histoire consiste, ainsi que la religion qui n'est que son épanouissement.

On a dit que seulement en Egypte les pyramides ont eu la possibilité d'être bâties. C'est juste. La magie de l'Egypte n'a pas été une aberration du sacerdoce, comme on le croit en général. Elle sortait de la nature du milieu, de cette nature qui peut créer des rêves. Là, le ciel et la terre s'harmonisent, prennent pour l'âme un cachet particulier, surnaturel, magique. Sous cette influence tout devait s'organiser: tout devait être une magie en Egypte, jusque dans l'organisation sociale. C'est que le divin est la marque de l'être que l'homme s'efforce de réaliser autant que possible, par ses actes, par un accord entre le ressemblant et le différent.

La chose essentielle et qu'il nous intéresse de constater, c'est qu'il y a par-

tout un élément supérieur et que tout être en devenir tâche de réaliser par son action.

Cette réalisation, il est vrai, apparaît comme enveloppée d'un cachet individuel; mais comme nous l'avons déjà dit, la personne humaine n'est et ne vit que par la société, dont elle fait partie. Ce sont ses aspirations que la société représente et, inversement, c'est elle qui représente les aspirations de la société quand il s'agit de ses efforts d'activité. Or, de ce rapport entre l'individu et la société résulte une nouvelle harmonie par la situation vers la quelle la personne humaine tend à s'acheminer à travers toutes les vicissitudes, à travers toutes les douleurs de la vie individuelle et sociale. Comme nous l'avons dit, c'est une nouvelle conscience qui sort de cet élément réalisé. Mais, s'il y a une conscience individuelle, qui par des valeurs communes à chaque personne, se généralise, devient sociale, gardant toutes les caractéristiques primitives, il n'est pas moins vrai que de l'union, de l'harmonie de ces deux consciences apparaît, se fait jour en histoire une troisième conscience de l'homme: sa conscience universelle. Cette conscience apparaît à travers

le devenir par une loi spéciale de l'humanité; celle de la persistance continue de la personne humaine, loi qui ne prend réalité que par l'action personnelle, individuelle et générale, de la détermination humaine.

Or, des trois points de vue desquels on peut envisager la personne, on voit la nécessité pratique de pouvoir saisir cet élément caché, mystérieux, divin, religieux, qui guide l'activité, la caractérise, l'accomplit à travers la vie personnelle et sociale de l'homme.

Mais avant de conclure sur le rôle que peut avoir cet élément incoordonnable dans la religion et dans la vie sociale, il nous faut voir quels rapports il peut avoir avec l'élément affectif. Comme c'est cet élément qui contraint l'être à se déterminer, et comme cette détermination ne s'accomplit qu'en réalisant l'absolu, le toujours existant, dans l'impossibilité d'atteindre la perfection, l'être doit revêtir un cachet particulier et caractéristique. C'est une particularisation par détermination de l'être universel dans une existence individuelle, particularisation qui ne disparaît qu'avec l'être individuel lui-même.

Pourtant, dans son existence passagère,

cet élément constitue le motif de nouveaux états affectifs supérieurs aux précédents, et ainsi de suite, dans le devenir de l'être. Il y a donc un lien étroit entre la religion et les sentiments, lien qui a fait considérer le sentiment comme base essentielle de la religion.

Que la religion se rapporte aux sentiments, cela est indiscutable, puisque les sentiments se caractérisent par l'absence de toute relation, de toute pensée, et que ce sont les seuls éléments qui peuvent conduire vers la perfection, ouvrant le chemin de la finalité.

Cela explique pourquoi les arts furent toujours attachés à la religion. La grandeur d'une église peut mieux traduire l'au delà pour le croyant. De même la peinture, la sculpture et surtout la musique sont plus proches de l'âme, et ainsi que tout autre art, peuvent mieux mettre en évidence le parfait, l'immortel, l'éternel, par individualisation.

On a dit que l'âme humaine ne peut devenir religieuse que seulement si elle l'est déjà tant soit peu.

Sans conteste: elle l'est par son passé entier. Nous ne sommes que l'anneau entre nos ancêtres, pris comme individu, société et universalité humaine, et l'ave-

nir de ceux-ci par les états affectifs les plus divers de notre âme. C'est pour cela qu'elle trouve d'abord dans toute institution à caractère religieux une éducatrice. De plus, par une parole intérieure elle trouve tout ce qui lui faut pour devenir religieuse.

Le sentiment religieux ne se rapporte pas nécessairement au dogme et au culte, au miracle ou à une théorie métaphysique, qui n'apparaissent que lorsque le sentiment est formé. L'humanité par sa conscience, par ses institutions, s'est organisée religieusement dès le commencement et elle ne pouvait faire autrement: c'est par le sentiment qu'elle a dû prendre le chemin de la croyance. Il faut donc en conclure que pour la religion, ainsi que pour toute science ou connaissance humaine, il faut une statique et une dynamique.

En religion, la statique a pour objet le divin tel qu'on le trouve, toujours réel et existant par les institutions sociales à caractère religieux; la dynamique cette force religieuse de l'âme, qu'on rapporte habituellement à l'action de Dieu, qui s'exerce par la conscience humaine, qui est la source de la dialectique historique d'ordre religieux.

Si nous remontons l'échelle religieuse, nous constatons en effet que le premier échelon manque complètement. L'enfant ne manifeste pas au début de sa vie de sentiments religieux, moins encore une parole intérieure, sauf si on la lui apprend. La religion est donc apprise à l'homme par la société. Mais du moment qu'on parle de la société, tout s'embrouille. On aperçoit la foi, le culte, les mystères, la révélation et la vie en commun même, considérés tour à tour comme la source de la religion...

Si l'enfant est dépourvu du sentiment religieux, c'est qu'il est complètement sous l'influence de la vie matérielle. Le spirituel n'existe pas encore pour lui. Il arrive cependant un moment où dans sa lutte avec les éléments de la vie matérielle, une révélation se fait en lui : toute son expérience accumulée par des débris de pensées dans des circonstances diverses, se synthétise, ses sentiments deviennent plus forts, et n'attendent qu'une étincelle, pour que la voix intérieure commence à lui parler. Il considère celle-ci comme arrivant d'une source qui le dépasse, complètement sacrée. A ce moment, l'esprit le mieux avisé aperçoit le dualisme du physique et du psychique,

comme opposés, le dernier dépassant de beaucoup le premier. Dès lors, la vie spirituelle apparaît comme loi du monde.

Nous voulons parler de cette force dont tout dépend, qui agit pour sentir, penser, vouloir et croire, mais qui ne peut être systématisée d'après ses vestiges, par l'histoire.

En somme, l'indéterminé, l'élément qui nous dépasse et que nous ne pouvons soumettre à notre volonté, c'est notre double — l'accord du ressemblant et du différent — qui s'est réalisé et se réalise à travers nous. Il n'apparaît pas comme un Dieu vengeur ou de grâce : c'est une réalité que nous vivons et que nous pouvons réaliser de mieux en mieux par notre vie. Ce divin est en nous.

Que l'humanité soit partie de l'animisme ou de l'adoration des forces de la nature, ou de tous les deux, le fait certain est que les peuples les plus différents ont commencé par accorder un culte aux diverses puissances qu'ils croyaient surnaturelles et qu'ils ont restreintes peu à peu jusqu'au moment où ils sont arrivés à refondre toutes ces divinités en une force unique, en un Dieu unique qu'ils ont personnifié, soit en le matérialisant (Dieu personnel) soit en l'entourant de

tous les abstraits supérieurs: infinité, éternité, etc. (Dieu logique). — Mais dans tous les cas on est arrivé au divin.

La religion peut soutenir cela fermement, puisqu'à la base il y a un fait historique.

Le divin c'est le double du donné et on peut le regarder sous toutes les faces: on doit nécessairement avoir en vue ce cachet particulier de l'être réalisé, et qui se réalise, et sans lequel il n'y aurait point d'existence. L'être n'existe que par la valeur qu'on lui donne, et cette valeur l'enveloppe d'une manière caractéristique et que nous nous efforçons de voir à travers l'idée, aussi bien qu'à travers la matière.

Nous avons vu de quelle manière nous nous comportons: par le sacrifice de notre être, pour atteindre ce double que nous trouvons partout, en philosophie, comme en religion, en science, comme dans l'art, dans la nature matérielle, comme dans la nature spirituelle de notre existence.

Et comme c'est par l'être humain que cet élément se réalise, c'est à cet être qu'on a le devoir de donner un culte en ce qu'il a de divin et de s'élever par lui vers une religion, mais une religion



au niveau de notre civilisation, de notre sacrifice.

Il s'agit donc d'un culte du divin réalisé et qui se réalise: le culte de notre existence, des existences qui nous entourent, et surtout de ceux qui se sont sacrifiés de tout temps pour cette réalisation du divin.

Qu'on soit amené à concrétiser, à personnifier ce divin en un Dieu personnel universel, en un Jésus, dans l'Humanité même, cela dépend en première ligne de la société où l'on vit.

3. *Pénétration dans l'inconnu. Les jugements contemplatifs.* — La nécessité de saisir l'élément suprasensible reste chose indiscutable. Comment s'y prendre? Nous sommes sortis une fois déjà de la logique en disant qu'avant tout jugement logique il y a des jugements pré-logiques, des jugements de valeurs qui fournissent justement les éléments dont la logique a besoin. Maintenant nous la dépassons pour la seconde fois, en affirmant que pour saisir l'élément suprasensible, nous employons une autre sorte de jugements qu'on peut appeler jugements d'ensemble, car c'est d'un en-

semble qu'on peut dégager l'élément qui nous intéresse.

Ils peuvent être aussi appelés jugements historiques, car c'est par le devenir qu'ils s'exercent; mais comme ces jugements ne s'adressent pas seulement au passé, nous les appelons du même nom que la logique Aristotélienne, jugements contemplatifs, car c'est vraiment par la contemplation d'un ensemble des choses qu'ils s'affirment. Il s'agit de voir dans un ensemble ce qui lui est caractéristique, ce qui forme le lien entre le ressemblant et le différent, c'est-à-dire l'unité de ce dualisme; en d'autres mots ce qu'il y a de suprasensible en lui, et le dégager.

Pour nous rendre mieux compte de la valeur et de la portée de cette sorte de jugements, observons d'abord que si la science cherche à dégager par la causalité l'élément de différence par une comparaison des ressemblants, l'histoire, par contre, cherche à dégager le ressemblant du différent, toujours par la causalité, mais par une causalité d'un genre nouveau, par la finalité. Dès qu'il y a diversité, le jugement causal, soit-il statique ou dynamique, ne peut s'exercer: on marque le passage d'un terme

à un autre sans possibilité d'expliquer le rapport des termes de ce passage. La science affirme par exemple, que la ligne est formée par une infinité de points; mais le point n'a aucune dimension, donc la science ne peut pas prouver l'existence d'une ligne. Elle ne peut que la définir, après qu'elle a conçu par un jugement d'ensemble la ligne comme une infinité de points. Aristote disait: „ni la matière, ni la forme ne deviennent. Tout ce qui change est quelque chose et le changement a une cause et un but." On a affaire à des valeurs. Il est indiscutable qu'on applique l'analyse ou la synthèse pour expliquer les rapports circonstanciés des choses en ce qui concerne la science, la fin des vestiges laissés dans le passé en ce qui concerne l'histoire; mais quand il s'agit de la valeur des rapports et de l'enchaînement de ces rapports, il faut quelque chose qui dépasse le jugement logique.

Voyons de quelle manière ces jugements s'affirment.

Nous avons déjà indiqué que les jugements contemplatifs ne peuvent s'affirmer que dans un ensemble. Il faut que notre esprit s'efforce d'assembler en une seule vue une multitude d'impressions

d'un ensemble de choses, pour en dégager l'élément qui soit en discordance avec cet ensemble, mais qui le caractérise, lui donne le cachet particulier. On remarque ainsi que le jugement contemplatif ne s'exerce pas sur une dualité de termes comme c'est le cas pour les jugements logiques, mais sur une situation entière.

Remarquons encore que pour ces jugements, d'ailleurs comme pour les jugements logiques, il faut l'intervention de l'élément affectif: il faut une fin pour qu'on soit porté à affirmer tout jugement, sinon il est impossible de faire un rapport quelconque, ou d'expérimenter. Sans but, point d'affirmation de valeurs, point d'expérience.

Dans toute activité logique de la conscience c'est l'élément affectif qui fournit la base.

Quant à l'enchaînement, il n'y en a pas de ce côté-ci: la causalité y manque.

C'est logique au point de vue de la systématisation. Dans la science on cherche à tout expliquer par cause et effet, et cette méthode n'est valable qu'en simplifiant autant que possible la recherche, et en laissant de côté l'élément qui

gène l'explication causale. Or, pour que la contemplation s'exerce, il ne faut rien abandonner et même il faut faire des efforts pour que l'ensemble soit aussi riche que possible.

Pourtant, surtout dans les derniers temps, la science cherchant à s'intéresser à la religion s'est vue dans la nécessité de s'occuper des jugements qui n'ont pas d'explication scientifique, qui sont illogiques par leur essence.

Alors on a parlé de jugements affectifs. Il est indiscutable que les jugements contemplatifs ont à leur base cet élément parfois très puissant.

On y trouve même l'élément émotionnel.

On a remarqué aussi que ces jugements sont très liés avec la valeur, et alors on les a appelés jugements de valeurs, par rapport aux jugements de réalité. Cependant ils ne visent pas la valeur, mais bien l'accord entre l'être et la valeur, ce qui signifie tout autre chose. Ces jugements ne s'appuient pas non plus sur la logique causale, ils n'ont rien de commun avec le passage de l'individuel à l'individuel, soit de l'abstrait à l'abstrait, pris individuellement, comme pour les jugements logiques. Ils visent

l'accord entre l'individuel et le général, et même l'universel, en se comportant de toute autre manière que les jugements logiques.

On les a appelés aussi jugements synthétiques, par rapport aux jugements analytiques, mais ils n'ont pas en vue une synthèse pratique dans le but d'arriver à un seul effet, comme le jugement logique. Ils ont en vue un ensemble où il ne s'agit pas de causes et d'effets, mais bien de déterminer une situation entière, pour arriver à des conclusions inattendues, tout au plus pressenties. C'est toujours le général et l'universel sous leurs formes immuables, que ces jugements ont en vue. Par eux nous nous élevons au-dessus de notre individualité, pour vivre dans l'universalité des choses, par une manière spéciale de nous comporter, par la centemplation.

La meilleure chose, c'est donc de les appeler par le nom que leur a donné Platon et Aristote, bien que la logique moderne, toujours Aristotélicienne, sous l'influence des sciences de la nature les ait chassés de son domaine.

Leur nécessité apparaît de tous côtés. Rendons-nous compte de ces jugements.

La détermination de l'être dans son

devenir se traduit par des arrêts et apparaît comme une diversité. Cette diversité se poursuit sans limites dans les manifestations de l'être: une feuille d'arbre ressemble à d'autres feuilles d'arbres de catégorie d'ifférente, de sorte qu'on peut dire que c'est un abstrait à part, une existence continuelle par rapport à la feuille individuelle qui disparaît après avoir vécu un certain temps. Voilà une ressemblance et une diversité. Puis, la feuille d'un arbre est ressemblante et différente des feuilles d'arbres d'une même espèce et enfin des feuilles du même arbre.

D'où viennent cette ressemblance et cette différence? C'est que l'être dans son devenir est déterminé, arrêté par la contrainte extérieure et que cette contrainte s'exerce des manières les plus diverses. C'est dire que l'être se manifeste aussi différent que possible, et plus on descend dans le particulier, plus la diversité qui caractérise l'individuel est grande. C'est le suprasensible, troisième face du donné et la plus importante. La première fut celle du ressemblant, la seconde du différent, la troisième, c'est le rapport entre le ressemblant et le différent. Or, il faut donner une valeur à

chacune de ces trois catégories. Sans doute, c'est sur la troisième catégorie que notre attention se porte avec le plus d'intérêt.

Mais si pour les deux premières on fait l'analyse ou la synthèse pour dégager l'élément qui nous intéresse, ici ces méthodes n'ont aucun effet. Constaté des rapports logiques c'est faire une oeuvre de science; dégager le rapport entre le ressemblant et le différent dans un ensemble, c'est avoir affaire à une vue qui s'exerce et qui n'a aucun rapport avec le jugement causal. Ce rapport apparaît comme la réalisation de l'abstrait par l'individuel, rapport qui est tout autre chose que la synthèse ou l'analyse du jugement logique. Nous avons affaire à une contemplation. Par elle, comme le croyait Platon, on regarde la vérité, le bien, le vrai en ce qu'ils sont dans leur essence: harmonie, mesure, ordre, régularité, similarité et conformisme.

Ce qu'on peut affirmer au point de vue statique, on peut le dire aussi au point de vue dynamique.

Une action ne peut être vraie, fausse, bonne, mauvaise, belle ou laide que par la manière dont on l'accomplit, et cet ac-



complissement apparaît sous les formes les plus diverses et avec l'avantage de pouvoir être répété, bien qu'avec une certaine différence.

On peut dire la même chose quant aux déterminations affectives et émotionnelles pour arriver par ce chemin jusqu'à la divination. Tout trouble de la vie, tout malheur, tout ennui, de quelque nature qu'ils soient, se dissipent à l'aide d'un jugement contemplatif, comme cela arrivait à Socrate, quand il s'entretenait avec son démon qui était pour lui non seulement la voix mystique de l'avenir, mais encore le moyen le plus sûr de devenir fort en face de la douleur et courageux devant la mort. Ce n'est pas ici une plaidoirie en faveur d'une telle vie qui peut être plus nuisible qu'avantageuse pour la vie individuelle. Nous voulons simplement dire qu'il y a de ces jugements et qu'ils sont nécessaires dans les circonstances décisives de la vie, où la causalité n'a absolument aucune importance. C'est un fait psychologique accredité que sur la face de certaines personnes on peut lire, comme dans un livre, la tourmente, la brièveté de la vie etc.; est-ce autre chose qu'une divination qui s'exerce par

un élément qui dépasse la logique habituelle?

Même pour les recherches de la science ces jugements sont d'une nécessité absolue. Toutes les hypothèses au fond ne sont que les résultats des jugements contemplatifs. En tout cas il y a des circonstances où l'on a recourt à des jugements qui dépassent la logique et où l'on s'efforce d'entrer en communication avec l'élément suprasensible, qu'on accepte ou non le mysticisme. Qu'on parle d'une intuition de l'âme, d'une parole intérieure, d'une vie illuminée, de la raison du cœur, d'une prescience, cela n'a pas une importance décisive. Nous voulons arriver à cette conclusion qu'il y a des jugements contemplatifs qui s'exercent en dehors de la logique et dont la nécessité est absolue.

Il n'y a personne qui, par des débris de connaissance, recueillis partout, ne se soit forgé un système métaphysique du donné, dans le but de l'expérimenter par sa vie, bien que cette expérience ne puisse être que partielle et n'ait pas la possibilité d'aboutir au fond même de la question.

N'importe; on expérimente, on se corrige, on espère monter toujours sur l'é-

chelle, on devient de plus en plus une personne logique et morale et c'est beaucoup. C'est par là que la finalité prend sa valeur entière pour l'homme. Tout cela lui suffit-il? Nous le nions absolument. A chaque moment des éléments affectifs plus forts ébranlent notre être: l'amour, la crainte... qui nous mettent en mouvement, nous ouvrent les yeux d'une manière particulière sur le donné. Et alors notre conscience se voit dans la nécessité de dépasser autant qu'il lui est possible le rapport logique, de passer à un jugement d'une valeur supérieure pour elle. La peur de la mort, par exemple, s'écarte parfois par la causalité, mais pas toujours, dans tous les cas. Et, du moment qu'on se rend compte que le jugement logique n'est plus suffisant, on tâche de le surpasser, on fait appel à un jugement contemplatif qui est l'inverse du jugement logique. En effet, tandis que le jugement logique part d'un élément affectif et par une systématisation causale s'élève à une finalité, ici on part d'une fin, et par une puissante affection de l'âme, on aboutit à une causalité qui jaillit de l'expérience fortifiée par la croyance, comme une étincelle, libérée de toute contrainte.

Newton contemple la pomme qui tombe et trouve la cause de la chute des corps: le réel trouve son explication dans la force de l'âme. Par cet exemple on peut voir que le jugement contemplatif s'exerce spontanément sans préparation méthodique et sans hypothèse: il est lui-même la méthode et l'hypothèse; une contemplation mentale de finalité.

Certes, une fois affirmé, le jugement contemplatif peut être expérimenté comme tout jugement logique, soit par causalité, soit même par finalité: la gravitation existe pour que les corps aient un accord entre eux; pour qu'ils puissent accomplir leur destinée etc.

Les jugements contemplatifs se caractérisent par le fait qu'ils visent l'être en dehors de toute valeur, justement parce qu'ils dépassent les données de la conscience.

Ces jugements s'exercent parfois strictement dans la conscience même, agissant sur le rapport entre l'être et la valeur, c'est-à-dire toujours entre le ressemblant et le différent. Il s'agit dans ce cas d'une sorte d'intuition, qu'on appelle communément voix de la conscience, inspiration etc. Enfin par l'intervention de l'élément émotionnel, on ar-

rive à une sorte de contentement singulier, plus ou moins intense et qui nous élève au-dessus du déterminisme de l'existence.

C'est une sorte de repliement de l'esprit sur soi-même, par une pénétration supérieure à la conscience.

Ces jugements ont donc plusieurs degrés, selon la force de l'élément affectif ou émotionnel qui les détermine.

Ils peuvent être d'abord d'ordre artistique, s'ils ont en vue les accords émotionnels du ressemblant et du différent, leur rythme, leur symétrie etc. Ils peuvent être d'ordre moral, et même scientifique, comme c'est le cas pour les hypothèses sur lesquelles se base la science moderne. Mais ils sont, avant tout, d'ordre historique, parce que c'est de ce côté que ressort le mieux la finalité.

Il ne s'agit pas de trouver certaines causes qui aient préparé un fait historique, ni certaines fins qui eussent en vue les facteurs déterminants d'une action, ni diverses circonstances où certains faits historiques se sont passés, mais bien de voir ces cachets particuliers qui ont enveloppé certains faits; de l'harmonie dans leur réalisation; de l'élément suprasensible à travers une action historique. C'est

cela le jugement contemplatif historique.

Le fil historique ne peut être déterminé que dans un cadre, dans un ensemble, et en vertu d'une hypothèse qui donne la couleur de l'enchaînement historique.

L'histoire n'est rien si elle ne nous présente pas une image encadrée de la vie en son devenir, par des déterminations et des arrêts que nous puissions contempler comme un reflet d'un monde passé.

C'est ainsi que nous pouvons donner une définition, si faible qu'elle soit, à la contemplation, en disant qu'elle est la pénétration intuitive de l'esprit dans un ensemble, afin de chercher ce qui le caractérise soit comme unité, soit comme diversité de rapports. De ce côté-ci, c'est l'abstrait qui joue le principal rôle dans ces jugements, car c'est le rapport entre l'abstrait et l'individuel qu'on cherche à dégager.

Ces jugements se rapportent très peu au statique des choses; ils ont en vue surtout l'action, car c'est en elle qu'on remarque le rapport dont nous nous occupons; c'est encore là qu'on trouve l'immortel dans le mortel des choses.

Il faut ajouter que par ces jugements la personne humaine se dépasse elle-même, sa pensée s'identifie d'une telle

manière dans ce tout par la contemplation, qu'elle arrive à affirmer l'avenir sur les débris du passé. Et, sans conteste, c'est la dialectique historique qui aide à cete élévation, puisque c'est elle qui peut le mieux faire la distinction entre les hommes, les peuples et leurs actions ; c'est elle qui, connaissant leur puissance d'âme, leur consciencé, leur manière de se comporter, peut se rendre compte de ce qu'ils sont capables de réaliser dans certaines circonstances.

Mais ce n'est pas seulement l'historien qui peut jeter ce coup d'oeil d'ensemble dans le devenir humain, le peuple même, celui qui fait l'histoire, peut voir aussi dans l'avenir.

Par cette sorte de jugements on est voyant, cependant sans dépasser les limites du connaissable, mais simplement, en s'élevant au-dessus de la causalité, par-dessus le temps et l'espace.

Ces jugements ressortent de la conscience, mais ils la dépassent en quelque sorte, parce qu'ils négligent l'existence pour monter plus haut qu'elle. Pour les Platoniciens la contemplation est divine ; elle est la plus haute vertu, la plus haute perfection, la meilleure vie que la personne humaine puisse rêver et réaliser.

Qu'on considère cette sorte de jugements comme prévisions, visions, illuminations, divination etc., peu importe. Ils existent. Tout grand effort de génie ne s'est réalisé que par des jugements contemplatifs. Comme on l'a dit, il faut désirer l'invention, la rêver et l'imaginer avant de la réaliser. Pour un grand artiste, l'art qu'il emploie vaut beaucoup sans doute, mais il n'est rien par rapport au produit contemplatif de son génie, sans quoi son oeuvre resterait inachevée.

Dans leur fonction habituelle, les jugements contemplatifs n'ont pas un si haut caractère. Dans la vie pratique ils se réduisent souvent à une simple activité intellectuelle, pour saisir l'indéterminé en rapport avec le déterminé. En effet combien de fois ne sommes nous pas portés à abandonner nos calculs et les moyens habituels, et mûs par une sorte d'inspiration, surtout dans les situations dangereuses, à procéder en contradiction évidente non seulement avec nos habitudes, mais encore avec nos résolutions prises un instant auparavant. C'est l'activité contemplative de notre intelligence qui s'exerce. Cette notion ne contient rien d'obscur, d'hallucinatoire, d'occulte, ni même de surnaturel, nous semble-t-il. Par



contre, c'est quelque chose d'habituel pour ceux qui travaillent non seulement par la causalité, mais se complaisent dans cette vue supérieure de l'esprit afin de chercher à dégager le mystère qui se présente dans tout rapport d'ensemble.

Enfin, il y a une autre catégorie de jugements contemplatifs, où le rapport entre le ressemblant et le différent, entre le déterminé et l'indéterminé, peut être regardé comme quelque chose de surajouté, comme un double des choses. C'est par une vie calme, mystique qu'on s'efforce de contempler ce rapport dans son essence même, dans ce qu'il a d'immuable, de surnaturel: le divin même dans son universalité.

Les croyants, à ce qu'on dit, éprouvent un plaisir particulier à cette contemplation. En ce cas, le rapport dont nous avons parlé est complètement dépassé. On entre dans l'inconnu, dans le mystère de l'être, par une pénétration qui écarte de son chemin toutes les catégories de l'existence.

C'est un jugement contemplatif religieux, de divination, dans le but, disait Platon, de compléter la vie par ce qui lui manque. Mais par là, le jugement contemplatif peut entraîner à sa suite la

rêverie, les hallucinations, la télépathie, accompagnées de troubles organiques et mentaux...

Cependant cette puissance divinatoire, très forte chez certaines personnes à certains moments de leur vie aboutit à des présages qui s'accomplissent partiellement.

Il y a des faits dont l'explication se trouve dans la manière même dont ces jugements s'exercent. Il s'agit, paraît-il, de cette pénétration d'une conscience dans une autre, même à distance, comme c'est le cas pour la télépathie; d'une pénétration de conscience dans un avenir prochain par des circonstances que le simple jugement logique ne peut pas démêler.

Cette pénétration de conscience est de divers degrés. Notons d'abord la pénétration dans la conscience d'une personne qu'on a en face de soi, comme il arrive pour des juges expérimentés et des médiums; puis, c'est la pénétration dans l'inconnu, cas des prophètes et des divinatrices. Cette pénétration s'accomplit souvent par les rêves. Un jour la neige tombait; une personne de toute confiance me dit que c'était la réalisation d'un rêve qu'elle avait eu pendant la nuit.

Elle s'était vue sur une place publique couverte de gros flocons qui tombaient comme au moment de son récit. Il est facile de donner une explication en disant que cette personne avait pénétré, à l'aide d'impressions similaires à l'état atmosphérique des années précédentes, dans l'avenir, dans ce qui devait arriver et avait conclu pendant son rêve à la chute de la neige. C'est comme une voix divine qui se fait entendre, et qui donne la vision d'une supériorité idéale de faits et d'existence qui animent notre tendance à nous agrandir. En regardant la causalité à rebours, on tâche de s'ouvrir une nouvelle voie pour la réalisation de l'avenir.

On le voit, par ces jugements on dépasse le fini, le stable, le déterminé, en un mot le monde de la réalité, pour s'élever vers l'infini, vers l'indéterminé, vers le libre; pour trouver la fin de la vie, la finalité suprême de notre être, que la finalité causale nous a seulement fait entrevoir.

De l'ensemble de ces jugements il faut conclure que les croyants sont dans la nécessité d'accomplir certains rites, pour que la contemplation s'exerce toujours de la même manière. C'est là, en géné-

ral, l'origine des dogmes et de l'organisation du culte, bon ou mauvais, pour qu'on puisse entrer en contact avec les forces supérieures, les génies, les personnes mortes, etc., par des moyens matériels comme c'est le cas pour la magie, le spiritisme, l'occultisme etc.

On a essayé d'aller plus loin par une complète pénétration de conscience dans l'indéterminé. On aboutit, a-t-on dit, à l'extase qui se manifeste par un abandon complet, pour vivre dans l'être infini lui-même. Ce serait la quatrième sorte de jugements contemplatifs.

De tout cela ressort la supériorité de la personne humaine, bien qu'individuellement elle ne soit rien, ou presque rien dans le devenir perpétuel de l'humanité; quoiqu'elle ne soit que le pionnier de l'accomplissement du futur, de la réalisation supérieure, du parfait, du sublime.

Mais ce n'est pas seulement la personne individuelle qui est soumise au devenir qui se réalise constamment. Les sociétés humaines subissent les mêmes lois que la personne individuelle dans le but final d'une Humanité meilleure.

En tout cas, la dialectique historique d'ordre religieux trouve ici un champ de recherches d'un intérêt croissant, puis-

que cet élément de mystère a laissé des vestiges d'une beauté incomparable dans le passé de l'activité humaine et il semble nécessaire de le systématiser, ou du moins de le faire ressortir autant que possible par des jugements contemplatifs; c'est d'ailleurs l'unique moyen. On voit toujours dans les oeuvres des grands historiens les puissants efforts qu'ils ont fait dans cette voie.

4. *Loi et croyances religieuses. Les fondements de la religion.* — Le monde donné éblouit l'homme et l'incite à une vie supérieure par les sentiments qu'il provoque en lui. Et plus l'homme s'élève sur l'échelle du progrès, plus sa vie devient différente. Les animaux mêmes améliorent leur existence.

L'aspiration vers le meilleur apparaît comme quelque chose de merveilleux dans la nature par la contrainte, sans doute, mais comme seul moyen possible qu'elle ait de se manifester. Du plus bas degré de l'échelle animale, l'être manifeste la tendance à se conserver. Celle-ci lui donne non seulement la causalité, mais aussi la finalité, puisque le choix lui apparaît comme but à atteindre. Quant à l'homme, plus il est débarrassé de la vie matérielle, plus il s'élève par aspira-

tion du quantitatif au qualitatif, plus il découvre de moyens pour son élévation, plus il reste ébloui de ce qui se présente à lui comme nouvelles aspirations. Du matériel il passe au spirituel.

La tendance à s'agrandir contraint ensuite tout être à s'adapter à son milieu, à entrer en lutte pour le choix de ce qui est le plus conforme à sa nature, à aller vers le meilleur. Quant à la troisième tendance naturelle, celle de la prédomination, elle dépasse de beaucoup les nécessités pratiques, car plus l'avancement se réalise, plus la nécessité des moyens supérieurs apparaît quoiqu'ils soient parfois en opposition avec le bien. On regarde en bas et on aperçoit la causalité, on regarde en haut et on aperçoit la fin des choses. Plus on est moral, plus on tâche à se dépasser; plus on est artiste, plus on aspire à l'art pur; plus on est confondu dans des recherches philosophiques, scientifiques etc., plus on tâche de vivre une vie plus intense.

L'âme humaine oscille ainsi entre des sentiments opposés qui se sont glissés en elle et qui la plongent dans le mystère de sa destinée.

C'est à ce moment que l'âme tâche de bâtir la philosophie de sa religion.

Et, pour y arriver, elle commence à démolir tout ce qu'elle avait bâti, tout ce qu'elle avait aperçu jusque là dans le but de son élévation. En d'autres mots, elle aspire à trouver le pourquoi de ce qui la dépasse, la confond, l'émerveille.

Elle fait alors la critique de la causalité et la supprime. Elle fait la critique de la finalité et arrive aux mêmes résultats car, à vrai dire, la causalité et la finalité se sont glissées dans l'âme par sa vie d'aspirations; c'est-à-dire par des sentiments et aucunement par l'intelligence qui n'a progressé qu'à leur suite. Regardée au point de vue causal, la finalité n'a plus sa raison d'être: toute cause a son effet; la causalité considérée au point de vue final, se présente sous un aspect semblable: tout but demande des moyens propres pour son accomplissement. Cependant, tout en se détruisant réciproquement par opposition, la causalité et la finalité font ressortir justement cet élément qui les surpasse de beaucoup, l'élément inexplicable, indéterminé, divin, le sacré que l'âme tâche de mettre à la base de sa religion.

Remarquons que les religions se sont fondées sur cet élément, directement sans

aucun enchaînement final de nature scientifique.

Cela s'est nécessairement accompli dans un but pratique de nature sociale, à l'aide de la morale. Celle-ci restera avant tout philosophique, si rétrécie qu'elle soit, parce que c'est la philosophie qui lui donne sa raison d'être, et parce que son élément propre c'est la volonté, la volonté en quête de réaliser le divin des choses, fonction supérieure de l'âme : sans morale, point de vie sociale, point d'idéal dans la vie individuelle et sociale et donc point de progrès.

Par la morale de nouvelles fins, de nouvelles aspirations, universelles et merveilleuses, apparaissent, comme par exemple, l'immortalité de l'âme. C'est cela même la religion qui se forme par degrés selon nos aptitudes d'agrandissement. Cependant toutes ces fins, toutes ces aspirations, sont insuffisantes. L'âme reste toujours insatisfaite du degré où elle est arrivée.

On est forcé d'aller plus en avant. Ainsi on arrive à des éléments de grandeur, de beauté, que la causalité et la finalité n'auraient jamais pu fournir.

Socrate dit au moment où on lui ôte les chaînes, qu'il sent un véritable plaisir



par la cession de la douleur qui l'a contraint, d'où la conclusion que la douleur accompagne toujours le plaisir et le plaisir la douleur.

D'où vient cet enchaînement mystérieux?

Si la vie se présente pour notre âme sous une face merveilleuse à l'infini, d'autre part elle l'écrase et l'endolorie. A côté de notre vie consciente active et par laquelle nous nous manifestons dans le but d'atteindre le bien, le bonheur, il y a aussi pour nous une vie consciente passive qui nous donne le mal, le malheur, et qui, parfois, présente plus d'importance que la première.

Cela ressort inévitablement du dualisme de l'actif et du passif.

Le mal, c'est ce qui ne convient pas à la finalité de l'être individuel; le bien, c'est la réalisation du meilleur pour l'individu; le sacrifice c'est ce qui ne tient compte ni du bien, ni du mal, c'est ce qui les dépasse dans le but d'une finalité qui ne ressort pas de la loi morale, mais du dualisme même du bien et du mal.

Si nous nous bornons, pour une telle recherche, aux simples impressions du

donné, nous constatons, en ce qui concerne l'élément affectif, que ces impressions se réduisent à quelques catégories.

Nous avons d'abord des *impressions accidentelles* qui s'accomplissent spontanément, par le passage de l'habituel au différent, et qui, par cela, ont la possibilité de donner l'agréable comme, par exemple, tout commencement d'activité après un long repos etc.

Nous voyons à cette occasion que c'est par le passage de l'habituel au différent que s'introduit la causalité dans nos états affectifs, en les partageant en deux catégories: agréables et non agréables selon l'intensité et la nature des impressions reçues.

Nous avons aussi des *impressions durables* qui peuvent nous procurer le plaisir, vu que les impressions différentes d'une plus longue durée sont mieux agréées. *Les impressions stables* sont d'un ordre plus élevé, venant toujours avec régularité et agissant sur nous d'une même manière par des passages identiques de l'habituel au différent. Elles donnent la jouissance, le bien-être. C'est seulement par une riche activité qu'on peut arriver à ces impressions.

Nous pouvons enfin avoir des *impres-*

*sions continuelles* qui agissent sur notre état affectif sans que le passage de l'habituel au différent soit troublé; nous avons du moins l'intuition claire que cette catégorie d'impressions peut exister. Ces impressions se rapportent à un bien être sans restrictions: au bonheur.

C'est dans ce but que les valeurs sociales ont été créées, que les institutions les ont concrétisées, qu'une conscience sociale toujours en progrès s'est affirmée, qu'une vie sociale meilleure s'est réalisée par l'activité consciente. Malheureusement, bien que les hommes aient tâché de tous temps de se procurer le bonheur, ils n'ont jamais pu arriver même à effleurer leur rêve, parce que les impressions recherchées ne dépendent pas seulement de nous. Si le bonheur se réduit en dernière analyse à de simples impressions, pourtant nos états de conscience se présentent aussi liés à un autre dualisme, du libre et du déterminé, et ce déterminé est en dehors de nous, il nous dépasse toujours. A côté du bien, il y a le mal, à côté du vrai il y a le faux, à côté du beau il y a le laid; à côté de la justice sur le terrain social il y a l'injustice; à côté du sacrifice, sur le terrain de la morale il y a le

crime; c'est que l'inférieur est toujours sacrifié à l'accomplissement du supérieur, par l'intervention des lois finales supérieures. Notre dernier but doit être tout autre. Un nouveau monde de sentiments apparaît et contraint notre âme à se frayer un nouveau chemin qui la mette au moins à l'abri de la douleur et surtout du malheur.

En pratique nous devons nécessairement nous efforcer d'écartier le malheur qui entraîne à sa suite, la souffrance, le désespoir même, qui résultent non seulement de la contrainte de l'être à se déterminer, mais encore de cette contrainte dans la vie par l'activité, par l'accident, enfin par le mystère. Comment atténuer au moins l'influence du mal sur cette face passive de la vie, car c'est d'elle que dépend le déploiement de notre activité? C'est elle qui l'entrave, si elle ne l'écarte pas tout à fait.

Dès lors, c'est un devoir pour la société comme pour l'individu, de s'y intéresser. Toute philosophie, toute science y sont impuissantes; c'est pour cela qu'on a cherché des moyens pour agir au delà de la vie phénoménale.

C'est d'abord par l'art et les divertissements qu'on a essayé d'atténuer la por-

tée du malheur. La musique surtout a exercé la plus grande influence.

A côté de l'art, il y a la foi qui peut apaiser une âme en souffrance. Une vie religieuse, une vie mystique, un culte en commun, ont aussi leur importance et peuvent, pour certaines personnes, conduire à une nouvelle vie. La solidarité sociale dont on parle, et surtout la pitié déterminée par les circonstances malheureuses dans lesquelles l'humanité est plongée, sont de puissants appuis non seulement pour le soulagement de l'homme malheureux, mais encore pour indiquer le chemin de la croyance.

C'est à ce moment de détresse dans la vie que la croyance religieuse se transforme par un jugement contemplatif en foi et cette nécessité finale, basée sur la causalité, qui est la prière, se fait jour comme un besoin de délivrance et qui ouvre le chemin du sacrifice, du renoncement à la vie personnelle même, pour l'accomplissement d'une fin supérieure presque toujours impersonnelle. Cependant il y a autre chose de plus palpable qui contribue à la croyance religieuse, et que nous croyons nécessaire de considérer comme une loi religieuse par excellence: la loi de la vie et de la mort.

Socrate parlait du plus grand désir de vivre et de la plus grande crainte de mourir. C'est la loi religieuse autour de laquelle se sont formées et groupées les sociétés humaines. C'est qu'elle est pleine de mystères et de sacrifices.

Le mystère résulte de l'existence même de cette loi. Toute loi de la nature contient quelque chose de précis qu'on peut connaître ou déduire d'avance; ici c'est le mystère qui intervient. D'abord la longueur de la vie est sujette à toutes sortes d'accidents qui ne sont pas toujours explicables. L'accident intervient à tout moment de la vie; serait-il dépourvu de toute finalité? L'action humaine ne s'accomplit pas toujours comme on le désire. Comme nous l'avons déjà remarqué parlant des jugements contemplatifs, certains actes s'accomplissent souvent en complet désaccord avec nos habitudes, nos sentiments et nos jugements. Cela se rapporte-t-il à un accomplissement du meilleur? En tous cas nous n'en avons aucune preuve.

Cependant dans l'histoire nous trouvons des accidents fortuits dont l'explication ne peut être donnée que d'une manière finale, comme, par exemple, l'intervention de certains facteurs imprévus

à des moments décisifs, ou la mort d'une personne à un moment inattendu; l'absence d'un renfort sur lequel on comptait, un phénomène météorologique; le sacrifice d'un guerrier, d'une armée, d'un peuple même à un moment imprévu, ont tourné complètement le cours des événements de sorte qu'on est arrivé à un état de choses tout différent de la prévision.

Les sacrifices volontaires dans la vie individuelle sont aussi dignes d'être pris en considération.

En ce qui concerne le suicide d'abord, on lui a donné toutes sortes d'explications. Remarquons seulement qu'il s'accomplit avant tout par une rupture d'équilibre dans la vie de l'individu, provoquée par l'intervention de circonstances morales ou matérielles qui séparent sa vie passée de celle présente ou future. De là le sacrifice. On se sacrifie pour soi-même (pour s'épargner la douleur etc) ou pour les autres, dans les mêmes conditions. En tout cas le suicide se propose toujours un but à atteindre.

Mais le sacrifice volontaire semble aussi être mû par une grande moralité: pour sauver un être cher, une personne

en souffrance ou en danger, ou enfin pour sa patrie.

Pourquoi ce sacrifice?

Si on le rapporte à la religion, à la morale, c'est dire, en somme, qu'il s'agit d'atteindre une fin. En tout cas par le sacrifice, par l'arrêt brusque de la vie, s'accomplit l'un des plus grands mystères de l'être. Qu'est devenue cette activité disparue en une seconde?

Ce dualisme de la vie et de la mort est une loi religieuse, parce qu'il est un rapport, nécessaire entre l'individu et l'être du général et de l'universel, rapport sans lequel l'être n'aurait pas sa raison d'être.

Si l'être était seulement éternel, il serait inmanifestable et donc inexistant, tandis que l'être dédoublé d'une limitation individuelle, changeante, acquiert son vrai caractère d'être en même temps toujours le même et différent.

Le mystère de cette loi consiste dans l'association et la désassociation de l'être, comme seul moyen de lui assurer l'immortalité, l'éternité.

L'existence étant soumise à la vie et celle-ci à la loi, il est incontestable que la personne humaine reste sous une in-



fluence d'un ordre supérieur, qui la dépasse.

Acquiert-elle par la mort la complète liberté de se manifester et même d'influencer sur l'existence des autres?

Le problème de l'immortalité de l'âme ainsi qu'on l'a toujours soutenu, joue un rôle capital dans l'affermissement de la croyance religieuse. De ce côté il nous paraît nécessaire de progresser encore dans la conception de la vie.

Ce problème de l'immortalité est presque toujours resté au premier degré des recherches philosophiques: à celui de l'égoïsme. Il y a même des personnes pour lesquelles l'immortalité de l'âme est à peu près chose matérielle; elles croient que l'âme peut revêtir après un certain temps sa matérialité antérieure. C'est, nous le répétons, une conception complètement égoïste.

Passons maintenant à la conception altruiste. Le renoncement à l'égoïsme est le but suprême qu'on doit s'efforcer d'atteindre dans la vie.

De ce côté nous trouvons que par la génération l'âme est transmissible; ses qualités sont également transmissibles par la mémoire des hommes, par la vie so-

ciale. Sans cela, l'histoire n'aurait aucune raison d'être.

Cependant cette conception n'est pas non plus suffisante. Il nous reste la véritable formule: l'immortalité de l'être humain dont on fait nécessairement partie, qui s'est manifesté, se réalise et aspire au meilleur comme personne, société, et humanité. Le passé entier est en nous; toutes ses joies et ses douleurs nous les retrouvons continuellement en nous. Nos prédécesseurs vivent en nous et nous préparons sans interruption notre avenir.

En tout cas, la loi de la vie et de la mort peut à elle seule ouvrir le chemin de la religion par cette croyance que notre vie est continuellement régie par le mystère.

En somme l'être qui se détermine est la preuve la plus puissante de la nécessité de la religion. Il a sa loi, qui engendre la croyance dont le culte n'est que la suite.

Que la religion ait des dogmes et des rites, ceux-ci ne sont que la suite du sentiment religieux qui s'éveille dans la conscience; cela s'accomplit par la loi de la vie et de la mort, par l'immortalité de l'âme à travers la génération, c'est-à-dire par la loi primordiale du devenir

de l'être, par la vie active et passive de toute personne.

Enfin si nous portons en nous le lourd fardeau de la réalisation progressive de l'être, c'est aussi en nous qu'il nous faut trouver les moyens de cet accomplissement; ainsi que la réalisation du culte religieux.

Il en résulte que c'est à la personne que nous devons rendre hommage pour tout ce qu'elle a accompli et ce qu'elle s'efforce de réaliser à l'avantage de tous. La dialectique historique nous indique cette voie.

---

## CHAPITRE IV.

### L'UNIVERSEL EN HISTOIRE

#### SOCIOLOGIE ET HISTOIRE

1. *L'élément actif d'ordre social. La philosophie de l'action.* — La vie vise la réalisation de l'être universel à l'aide de ces deux éléments: le ressemblant et le différent, l'un objet de la science, l'autre de l'histoire.

Cependant il reste quelque chose qui n'intéresse aucune des deux séries: *l'activité*, l'une des deux faces de l'actif et de l'inactif.

Ce domaine reste libre et la sociologie peut très facilement s'emparer de lui. La détermination en vue de l'action est avant tout d'intérêt et d'ordre sociaux, et bien qu'elle ne s'accomplisse que par l'élément de différence, c'est pourtant par la vie humaine, individuelle et sociale que cette détermination se réalise d'une manière logique.

C'est ainsi que la philosophie de l'action devient d'ordre social. Toute action s'affirme par la société et dans un but social: c'est pour la société et par la société que toute personne humaine déploie son activité et c'est la société qui donne une sanction à toute activité accomplie et qui l'intéresse par le but.

Si, comme nous l'avons déjà remarqué, la sociologie se présente comme philosophie, science et histoire à la fois, puisqu'elle se rapporte à l'être de l'universel ainsi qu'à l'être du général et de l'individuel, et cela au point de vue statique et dynamique, pourtant elle ne se limite pas à cela. Elle vise plutôt l'avenir.

La philosophie tout en regardant vers l'avenir, ne le fait que comme un achèvement qui doit résulter logiquement de ses prémisses. Elle ne s'arrête pas au particulier.

La science à son tour regarde vers l'avenir, pourtant elle ne peut s'intéresser qu'à ce qui est toujours présent. La preuve c'est qu'en s'intéressant au passé elle se transforme complètement, elle devient une philosophie.

L'histoire de même ne peut accomplir sa tâche qu'en s'appuyant sur l'élément de différence, élément qu'elle ne peut

constater que par les vestiges du passé; et si parfois elle se propose de s'intéresser à l'avenir, elle se transforme en une philosophie de l'histoire.

Ainsi donc, la philosophie, la science, l'histoire n'ont ni l'intérêt, ni la possibilité de s'occuper de l'action qui tend à se réaliser.

Il en est tout autrement avec la sociologie qui peut s'emparer de ce domaine et faire en quelque sorte de cette fonction nouvelle son véritable champ d'activité.

Elle peut même aller jusqu'à jeter de nouvelles bases de son existence.

Nous nous expliquons.

L'être humain se présente à nous sous trois aspects; individuel, général et universel. L'être universel fait l'objet de la philosophie sociale. L'être individuel et général — l'individu et la société — se présentent indissolublement unis dans le présent, comme dans le passé, et font l'objet de la science et de l'histoire. Cependant on les constate aussi allant conjointement vers l'avenir, dans le but de réaliser leurs tendances naturelles et caractéristiques. Et c'est justement ici qu'apparaît la différenciation entre la sociologie, l'histoire et la science. Il est

vrai que l'histoire s'intéresse à l'activité humaine et qu'elle doit prendre en considération le but de cette activité, pourtant l'activité même lui échappe. Elle trouve dans les vestiges de l'activité de l'être humain un enchaînement de faits, mais elle ne peut d'aucune manière systématiser cette activité qui n'est visible que par les débris qu'elle a laissés. Elle n'est vivante pour l'historien que dans le passé, bien que ce soit par l'activité que l'histoire se prépare, s'explique et se continue.

Il en est de même quant au présent. La science constate l'activité qui lui apparaît comme toujours existante et de toute réalité, mais rien de plus. C'est que l'activité n'est ni du présent, ni du passé, elle concerne l'avenir. Nous sommes persuadés que l'avenir n'est pas encore. Certes qu'il n'est pas encore arrivé, mais cela seulement dans sa détermination, ce qui ne veut pas dire qu'il ne soit pas encore quand il s'agit de notre action. On peut, croyons-nous, en avoir des preuves concluantes physiques et psychiques.

1. *Preuves physiques.* Depuis le moment où nous levons le bras, jusqu'au moment où nous saisissons un objet, c'est-à-dire du commencement jusqu'à la fin d'une

action, depuis la conception d'un but, jusqu'à son accomplissement par les mouvements corporels, nous passons par des moments intermédiaires si insignifiants, si imperceptibles pour notre moi, qu'ils disparaissent au moment même où ils se produisent. C'est seulement le toujours en avant qui nous reste et qui assure notre action, et il l'assure en même temps qu'elle s'accomplit. L'être dans le présent — à plus forte raison dans le passé — est l'être déterminé, arrêté immobilisé, enveloppé du cachet de la mort. Seulement dans l'avenir il est vivant, il est dans le sens du devenir.

De fait, nous ne vivons pas dans le devenir seulement par notre intelligence; elle est souvent dépassée par notre activité matérielle du mouvement.

Certains esprits préfèrent même vivre machinalement et ils ne se trompent pas toujours. C'est qu'ils sont bien guidés par des déterminations déjà arrêtées, surtout par celles d'ordre social — par les institutions — ainsi que par la tendance naturelle de tout être à se déterminer. Nous pouvons appeler ce procédé le *sens commun de la détermination*. C'est qu'ici on trouve des moyens plus sûrs que ceux que l'effort continu et personnel de l'in-



telligence peuvent fournir pour l'accomplissement de l'action et même pour la perfection individuelle de l'homme.

Ici le but c'est ce qui arrivera — et il arrivera toujours quelque chose au profit de l'être par l'action guidée, réglée par ce qu'on appelle la machine en marche. On aura du moins une expérience pratique, et c'est la pratique qui pose les jalons de l'avenir.

2. *Preuves psychologiques.* — Si nous vivons dans l'avenir matériellement, à plus forte raison notre vie psychique se passe-t-elle dans l'avenir non encore déterminé. Les arts, la technique, nous en fournissent la preuve.

Pour accomplir un acte nous sommes obligés de faire un schéma d'action, sinon la volonté manquant le but, l'action resterait dérégulée et sans aucun apport utile.

Des schémas se trouvent à la base de toute action. D'abord la science ne se réalise que de cette manière. Il faut projeter la science dans l'avenir pour qu'elle se réalise, s'expérimente, prenne de la consistance.

Il en est de même pour l'histoire. On l'expérimente aussi en faisant revivre le passé par l'avenir; certes, d'une manière

moins utile et moins sûre que pour la science, vu que les faits sont plus variés que les phénomènes de la nature. On peut conclure qu'il y a un rapport étroit entre le statique et le dynamique, et que ce rapport peut être expérimenté par le devenir, par l'action.

Mais voici la preuve évidente que nous vivons intellectuellement dans l'avenir.

Nous n'accomplissons pas nos actes seulement pour atteindre un but proposé et qui soit en dehors de toute réalité; mais au contraire, nous regardons tout but comme une réalité bien déterminée. Il nous apparaît sous la forme d'un schéma si puissant, si stable, que nous arrivons à réaliser nos actes mentalement, comme s'ils existaient, surtout quand les conditions demandées par la science, ou même par la connaissance pratique, sont réalisables et que les confirmations de l'histoire nous montrent que des actes semblables aux nôtres se sont toujours réalisés.

On peut même dire que notre activité ne se réalise que par l'avenir, puisque tout notre être devient continuellement et que ses arrêts n'existent que pour le passé. Ainsi nos actes oscillent entre l'avenir et le passé et restent fugitifs quant

au présent qui n'est que le moment où nos actes se sont affirmés.

De plus, il y a certaines circonstances qui nous aident à réaliser matériellement nos actes futurs par des croquis, maquettes etc., comme c'est le cas en architecture, sculpture, peinture, industrie. Par cela l'évidence nous apparaît dans l'avenir. Mais même sans les maquettes ou croquis, tous les artistes, et à plus forte raison les industriels, voient par répétition, d'une manière réelle, leurs oeuvres à venir.

Un pont, par exemple, ne peut être exécuté que si on le voit déjà réalisé intellectuellement. Quelques lignes tracées sur le papier sont suffisantes pour ceux qui sont habitués à en démêler le sens et à se représenter intellectuellement le pont tel qu'il sera réalisé. Il apparaît comme existant à l'ingénieur ou au constructeur, parce qu'ils le voient tel dès le moment où ils ont l'intérêt ou la charge de le réaliser. Autrement il ne serait pas réalisable. On emploie pour sa construction toutes sortes de moyens techniques, mais tout cela n'aboutirait à rien s'il n'y avait pas un cerveau qui le vît réalisé, dans son ensemble. Chaque ouvrier doit

lui aussi voir réalisée la partie du travail qu'il a à accomplir.

Dans chaque branche de l'activité humaine on peut trouver des exemples similaires. Quand à l'art, quel artiste ne voit pas d'avance son oeuvre et même telle qu'aucun profane ne peut se l'imaginer même par la plus minutieuse explication.

Pour les arts qui se rapprochent davantage de l'industrie, il faut que l'artiste voit également son oeuvre à venir. Le tailleur voit d'avance l'habit qu'il va couper. Il regarde la personne à habiller et, par un jugement d'ensemble, s'efforce de voir si le nouvel habit conviendrait à la situation sociale, à l'âge, à la figure, à la couleur même des yeux de cette personne. Un jardinier au printemps voit le jardin tel qui sera en été. Et cette vision c'est comme une magie qui l'enveloppe et qui lui chante la chanson mystérieuse de l'oeuvre, et en général de son art. Mais sans être jardinier, ceux qui aiment les belles plantes voient toujours leur épanouissement et seulement ceux-ci peuvent contempler ensuite de belles roses, de beaux fruits.

Nous croyons, nous sommes sûrs que dans toute oeuvre à accomplir, ce que

nous voyons, ce n'est pas la matière, mais c'est cette caractéristique de la nature qui nous donne le vrai, le bien, le beau presque toujours réunis en un ensemble, par ce rapport entre le ressemblant et le différent, dont nous avons indiqué l'importance. C'est par cela que l'oeuvre à venir prend le cachet de la vie, car si l'oeuvre à venir ressemble à ces caractéristiques de la nature que nous rencontrons plus ou moins réunies, elle aura toutes les chances de produire l'émotion artistique.

L'art se base, il est vrai, sur la satisfaction de l'élément affectif de notre âme, pour arriver à l'élément émotionnel qui est la vraie base de l'art; mais l'élément affectif doit s'accomplir à l'aide de nos idées acquises, pour donner l'émotion artistique.

Un tableau peut très bien nous apparaître comme la perfection même, mais sans provoquer l'émotion si son coloris, par exemple, semble en désaccord avec nos idées et surtout avec nos symboles de la vie.

C'est donc par une similarité et un conformisme conceptionnel qu'on arrive à un chef d'oeuvre. Il faut ajouter que ce conformisme et cette similarité appa-

raissent comme des lois naturelles pour l'art appliqué car, en effet, qu'est-ce qu'une loi, sinon le conformisme, la similarité d'un abstrait qui apparaît toujours, les conditions étant les mêmes, par le devenir, par l'action dans le futur?

Ce qu'on tâche de réaliser dans l'art, c'est donc le ressemblant, l'abstrait, dans le devenir, par le différent, par le concret. Une oeuvre d'art n'est que par l'abstrait réalisé en elle. Le beau c'est l'abstrait individualisé, personnifié, et qui dans l'oeuvre d'art apparaît sous deux faces: celle de l'abstrait sans l'être, puisqu'il est individualisé, et celle du concret, mais personnifié, généralisé par l'abstrait.

Il en résulte qu'au point de vue de la morale, l'oeuvre d'art ne peut être jugée comme telle que par l'identification de l'abstrait, qui n'est ni moral ni immoral, avec l'individuel qui peut se présenter dans des conditions différentes. Cela nous montre que seulement l'individualisation de l'abstrait est le but de l'art. C'est par cet abstrait trouvé par l'artiste, ou synthétisé par lui, qu'il donne le cachet particulier à son oeuvre, la rend divine, immortelle. Quant à nous, quand nous voulons juger une oeuvre d'art, nous

sommes obligés de rapporter cette oeuvre au schéma idéal que nous nous sommes formé.

Notre vie active est celle d'un arbre qui de toutes ses cellules, de tous ses vaisseaux remplis de sève tirée de la profondeur, se plonge, s'allonge dans la floraison prochaine, dans les fruits mûrs, avant l'éclosion des bourgeons. Nous nous plongeons dans l'avenir de nos actes, nous vivons dans cet avenir, comme s'il était la véritable, la seule réalité. En d'autres mots, sans tomber dans le mysticisme, nous pouvons dire que notre vie se passe dans le mystère, dans le surnaturel, dans le suprasensible, par l'action à venir, qui nous apparaît comme but suprême de l'être à se déterminer, en réalisant le ressemblant par le différent.

La morale a toujours été en défaut. On n'a pas pu jeter ses bases d'une manière définitive, justement parce qu'on a négligé ce qui est essentiel pour la morale : l'avenir.

On doit voir ses actes pour les accomplir, on doit vivre son schéma moral pour réaliser des actes moraux. Qu'on puisse systématiser les volitions, les enchaîner, c'est juste, néanmoins cela reste comme une chose dépourvue de vie. Il

faut voir l'acte à accomplir, basé sur la science ou la connaissance morale qui donne à son schéma l'existence et la réalité du but, et sur l'histoire qui renforce la volonté pour la réalisation de l'acte.

Cela se réalise, s'accomplit par notre vie échelonnée, plongée dans l'avenir ou elle reste caractérisée par le suprasensible non encore réalisé.

L'art suit le même chemin. Il en est de même pour tout ce qui a rapport à l'activité pratique.

On peut très bien dire que nous vivons dans le donné, mais il faut ajouter que nous vivons réellement par notre action dans un monde qui surpasse ce donné, dans un monde de mystère qui tire son existence et sa matière de ce qui est, de ce qui a été, de la science et de l'histoire, par l'activité plongée dans le devenir. Il faut ajouter que cette vie intelligente de l'avenir se manifeste, comme toute chose, par un dualisme.

Pour accomplir un acte il faut se faire un schéma de l'acte à accomplir d'une part, et un schéma de la manière de l'accomplir d'autre part.

Nous avons affaire ainsi, quant à l'action, à une systématisation statique et à une systématisation dynamique. Ce sont



donc deux nouvelles séries de la connaissance qu'on doit coordonner.

Ces coordinations sont d'une grande nécessité pour l'éducation. Ni la science, ni l'histoire, ni la philosophie ne peuvent fournir les moyens nécessaires dont la jeunesse a besoin pour réaliser la vie.

Il serait très facile, sans doute, de rapporter à la dialectique sociologique toutes les sciences qui ont des liens avec l'action; mais on ne fera rien de suffisant sans une dialectique de l'action.

La matière ne manque pas. Nous nous demandons à ce sujet si le schéma de l'acte à accomplir est quelque chose d'absolument nouveau. La réponse ne peut être que négative puisque l'acte à accomplir doit être d'abord une copie fidèle, une forme acceptée d'un acte déjà accompli. On est d'abord l'apprenti du métier, justement là où l'action apparaît comme essentiellement sociale. Tout ce qu'on fait se réalise par ces machines en marche qui sont les institutions, et selon l'accord, la volonté, les nécessités de la société dont on fait partie.

Cependant l'homme veut aussi être un artiste dans ses moindres actions, d'où la nécessité pour lui d'être éclairé non seulement sur la nature des choses qui

l'entourent, mais encore sur la manière de déployer son activité pour qu'au stable s'ajoute la variété. Si l'art doit toujours entrer dans l'ordre social pour représenter ce qu'il y a de caractéristique chez un peuple — tous les grands artistes l'on prouvé — cependant l'art ajoute aussi le nouveau par le génie qui s'efforce de dépasser un état de choses consacrées.

C'est en cela que réside tout le secret de l'invention, de l'idéal dans l'art. C'est par l'idéal que la conscience individuelle et sociale vit.

Si la finalité apparaît directement dans l'histoire et dans la science, elle s'affirme surtout dans les schémas d'actes à accomplir. C'est une fin que nous vivons dans l'avenir. Les deux éléments, le ressemblant et le différent, se fondent dans le devenir par l'action en des éléments nouveaux de ressemblance et de différence. Le ressemblant fournit la forme, le schéma de l'être à venir, tandis que le différent fournit le schéma par lequel l'être s'accomplit.

Par rapport à l'action, les schémas se présentent comme un but, comme une finalité, comme une floraison de ces deux éléments.

Les schémas des actes à accomplir sont des actes de finalité.

En quoi consistent-ils ?

D'abord il faut faire une distinction : ces actes de finalité sont aussi des moyens et, dans ce cas, ils semblent se rapporter au passé, quand il s'agit, par exemple, de faire un jugement contemplatif ; mais ces schémas par rapport à l'intelligence apparaissent dans l'avenir.

Nous avons affaire ici à une synthèse de volitions, de pensées, de sentiments, mis en accord avec l'existence à venir par la croyance en sa réalisation.

C'est le but de toute personne, de toute société. Sans aucun doute, tous ces éléments sont ceux que nous connaissons, de même que la matière qu'ils modèlent reste la même. Pourtant l'acte à venir diffère des actes déjà accomplis. Ils diffèrent d'abord parce que dans la forge de l'avenir tout dépend de la puissance artistique de notre être individuel et social — d'où la grande variation des oeuvres accomplies par l'homme, et des circonstances sous l'influence desquelles l'acte a été réalisé — circonstances qui contribuent à renforcer le cachet particulier de l'acte.

Qu'on donne ou non une influence pré-

pondérante aux circonstances matérielles du milieu, le fait essentiel est que l'acte à accomplir sous la double influence de la puissance artistique de l'homme et sous celle du milieu, prend le cachet particulier dont nous parlons.

Creusons un peu le problème, pour nous rendre mieux compte de cette puissance mystérieuse. D'abord, la puissance artistique de l'homme n'est pas quelque chose de surnaturel. Elle découle directement de l'étude des deux éléments, le ressemblant et le différent, conjointement unis dans la nature, et de telle manière qu'ils n'apparaissent comme dualismes que par un puissant effort de l'intelligence, la seule d'ailleurs qui ait la possibilité des les distinguer surtout au point de vue de l'art.

La puissance artistique n'est que l'effort d'introduire par l'action le ressemblant dans le différent. Il est indiscutable alors que cet élément se trouve dans le milieu environnant et dans la vie sociale. La preuve c'est que l'art et l'industrie ne se sont développés d'une manière impressionnante que dans les contrées où la nature est apparue pour l'homme magnifiquement parée, et même dans ces contrées elles n'ont atteint la perfec-

tion qu'au moment où un puissant organisme social s'est consolidé.

Pourtant il y a autre chose de tout aussi important.

Si une contrée merveilleuse et une société bien assise ont rendu possible l'expansion de l'action humaine et son épanouissement, il n'est pas moins vrai que sans l'intervention d'agents actifs qui reflètent par leur conscience l'ensemble de la vie vécue par l'homme, les résultats n'auraient pas pu avoir une grande importance.

Il ne suffit pas que l'intelligence découvre des similarités et des conformismes dans la nature pour que l'action s'élève jusqu'à l'art. Il faut encore que ces éléments, dépourvus d'abord de toute réalité extérieure soient refondus et transformés par une extension de leurs valeurs en des abstraits d'une autre catégorie, en des abstraits d'action : dans des principes moraux, artistiques etc.

Dieu aurait parlé à Jacob qui avait osé lever les yeux vers le sommet de l'échelle, et Jacob s'est contenté de monter le premier degré. Il eut une douzaine d'enfants et il en fit un peuple. Moïse aurait entendu la parole de Dieu et s'est mis en chemin. Il a sauvé un peuple de l'oppres-

sion physique. Jésus a tendu la main à ceux qui voulaient s'élever et il a sauvé des âmes.

Plus on remonte l'échelle de la finalité, plus on convoite le meilleur. Cependant, d'autre part, on peut constater que cela ne se réalise que par la société humaine. C'est au milieu d'elle que la personne s'élève vers les plus hauts degrés de la finalité. C'est cette puissance, cette âme amoureuse de toute beauté, de tout bien et de toute vérité, en quête d'une finalité idéale, qui détermine l'avenir, dépassant le temps et l'espace pour devenir universelle.

On rencontre d'autres faits plus significatifs encore et plus étonnants dans leur ensemble. C'est ici qu'on trouve cette loi de l'impératif catégorique du devoir, le sacrifice, le sublime, la vérité éternelle. D'ici encore partent les émotions fortes : la terreur écrasante ou la joie sublime de l'amour du vrai, du bien et du beau ; c'est ici, en d'autres mots, qu'on trouve la finalité suprême qui élève l'homme et, en l'élevant, le fait considérer comme divin en lui-même

En tout cas, il faut affirmer une dialectique historique spéciale de l'action et par conséquent d'ordre social, liée aux

autres branches de la connaissance, mais surtout à l'histoire, l'une comme l'autre se déployant dans le devenir.

2. *La Psychie humaine. Différenciation entre les peuples.* L'être tel qu'il se manifeste est une existence et un devenir. Cependant, par l'élément affectif qui intervient, nous arrivons à la croyance qu'il est encore autre chose.

En effet, il se présente à ce point de vue sous une face distincte et caractéristique, comme rapport entre le différent et le ressemblant d'ordre social, entre l'homme individuel et l'homme considéré à travers son universalité, à l'aide de la société humaine qui au fond n'est que l'universel réalisé par la loi religieuse de la vie et de la mort.

C'est ainsi que l'être acquiert l'infinité, l'immortalité et tous les attributs de ses attributs, car il est indubitable que les caractères appartiennent à celui qui les manifeste.

D'ici la conclusion qu'à l'être comme existence en devenir vient s'ajouter l'élément affectif pour devenir une âme (personne, société, humanité).

D'ici encore, un nouveau dualisme caractéristique: corps et âme.

Auquel faut-il accorder la priorité?

Il suffirait de transcrire ici les paroles d'un savant, paroles qui ont été vérifiées par la dernière guerre, à savoir que „c'est l'esprit et non la force brutale qui remporte les victoires sur les champs de bataille, comme dans le cabinet de l'homme d'État et qui décident des destinées de l'humanité”, pour voir laquelle des innombrables théories sur le rapport entre le physique et le psychique a raison.

Occupons-nous un peu de ce problème.

Les Grecs, il est vrai, donnaient la plus grande importance à la beauté physique, pourtant ils avaient surtout en vue l'harmonie, le cachet particulier que la personne humaine revêt physiquement, comme reflet de son âme. D'ailleurs ils croyaient que cette harmonie entre le physique et le psychique dépassait toute règle.

De nos jours, de même, les idéalistes affirment que la beauté physique ne pourrait avoir une explication que par le psychique. Ce à quoi les réalistes répondent qu'avant la formation de la beauté psychique de l'homme, il y a la beauté

---

1) E de Cyon : „Dieu et Science”, pg. 211.



naturelle de l'enfant — parfois plus expressive encore, et que c'est par conséquent le contraire qu'on doit affirmer. Mais cette affirmation est toute à l'avantage de la théorie spiritualiste, car même si l'on admet que le psychique est le résultat du physique, il est indéniable que la nature physique de l'homme, comme celle de tout être, est complètement différente de celle de ses semblables, qu'il y a toujours entre les êtres d'une même classe une ressemblance et une différence. Il en résulterait qu'il y a des êtres appelés à s'élever jusqu'à la beauté psychique supérieure, donc qu'il y a une prédestination. Par là on parvient directement à la religion, car cette prédestination sollicite de la nature des êtres une conformation plus ou moins parfaite, où quelque chose de divin se mêle. En effet ceux qui s'occupent de l'éducation de la jeunesse remarquent quelquefois avec étonnement que leurs efforts ne touchent que la partie de l'âme sujette aux conventions sociales, tandis que le fond même de l'âme reste réfractaire, comme si elle devait rester telle qu'elle est. C'est pour ce motif qu'on remarque que le plus souvent ce ne sont pas toujours les meilleurs élèves qui se distinguent dans

la vie sociale, mais parfois les mauvaises têtes.

C'est que la causalité ne dit pas grand chose à ces derniers, mais bien la finalité. Ils sont portés vers les jugements contemplatifs, les seuls qui peuvent leur ouvrir la bonne route.

Pour expliquer ce fait on recourt à la théorie de l'hérédité, comme si l'hérédité ne pouvait pas être soumise à une théorie de la prédestination des souches. Ce qui reste indéniable, c'est que l'âme humaine se différencie, comme toute détermination de l'être d'ailleurs, et que cette différenciation reste caractéristique pour chaque âme à part, en l'enveloppant d'un cachet particulier.

Il faut conclure que notre puissance d'âme est transmissible par génération, ainsi que certains caractères physiques, intellectuels, moraux, qui peuvent produire de tels effets. La genté chez les anciens n'était pas établie seulement sur une considération sociale. Elle était plutôt une organisation à caractère religieux. Elle admettait, et de nos jours cette idée est encore acceptée, que pour chaque famille il y a une caractéristique transmissible de génération en génération. Les exemples sont très abondants; mais la

preuve convaincante de cette transmission, c'est l'observation qu'on en peut faire sur les personnes d'une même famille ou apparentées. Elles ont toutes, du moins quant à la lignée paternelle, l'air de la famille. Cela se remarque surtout chez les personnes mortes après une longue maladie.

Il y a donc dans la constitution de l'homme quelque chose qui reste à travers la génération et que nous avons appelé l'élément de mystère.

L'influence du milieu et surtout la vie en commun, pendant des siècles est évidemment la cause de cette ressemblance, mais c'est justement de cette manière que s'accomplit la détermination de l'être et son progrès.

L'antithèse entre les deux écoles nous prouve que la vérité n'est d'aucun côté. On doit premièrement s'approcher de la théorie réaliste et supposer qu'il y a une sélection sociale: qu'il y a des générations humaines qui par une vie différente des autres générations pendant des époques plus ou moins longues, ont acquis des caractéristiques propres, sous des influences de milieux divers, mais surtout sous l'influence paternelle, jusqu'à constituer une conscience sociale. Il est in-

discutable en ce qui concerne l'acquisition des caractères spéciaux et supérieurs que la vie d'une souche moins matérialiste ait transmis aux descendants des mâchoires mieux proportionnées, des yeux plus perçants, un front plus développé etc. C'est comme si l'être manifestait la tendance vers des types stables, vers l'homme moyen de Platon.

Puis, ce n'est pas seulement chez des peuples différents, mais aussi chez les individus d'un même peuple habitant des régions différentes qu'on peut remarquer des différences caractéristiques en bien et en mal. Il y a des observateurs qui d'un seul regard peuvent dire quelle contrée habite certaines personnes.

M-r P. Loti publiait en 1916 deux portraits avec l'introduction suivante: „Il est „des figures de maudits sur lesquelles, „avec l'âge, finissent par ressortir toute „l'horreur et toute la nuit qui couvait „au fond de l'âme. Les traits ne „sont pas ignobles, non, mais sur „ces figures-là, quelque chose s'est „inscrit, qui est mille fois pire que la laideur...” Cependant s'il y a des hommes de cette catégorie de maudits, il n'est pas moins vrai qu'il y a aussi des personnes qui par leur figure, par leur ma-

nière d'agir même, nous montrent qu'il y a en elles quelque chose de tout à fait supérieur et caractéristique, et qui détermine en nous la sympathie, l'amour et parfois la vénération. Il y a plus encore. Quand nous voyons pour la première fois une personne, ce qui nous frappe d'abord, c'est quelque chose de caractéristique chez elle, et qui laisse une empreinte ineffaçable dans notre âme.

Nous oublions après un certain temps cette caractéristique, mais c'est seulement d'après elle que nous faisons notre classification entre les diverses personnes, par ressemblance et différence. C'est sur cette classification semble-t-il que se sont appuyés les peuples primitifs pour établir leurs clans et ensuite leurs totems. Du moment qu'une ou plusieurs générations humaines, par le caractère spécial de leur figure ou généralement de leur être, marquaient une ressemblance avec quelque chose d'analogue, caractéristique pour une plante ou pour un animal, il était logique de prendre ce caractère comme emblème des générations, des clans et de rendre sacré cette plante ou cet animal.

Comme l'a montré Monsieur Durkheim, c'est l'idée du sacré et non pas

de la divinité qui est à la base de la religion primitive. Il s'agit d'une „force „anonyme et impersonnelle qui se re- „trouve dans chacun de ces êtres”. Le totem est „la forme matérielle sous la- „quelle est représentée aux imaginations „cette substance immatérielle, cette é- „nigme diffuse qui est, seule, l'objet véri- „table du culte”.\*)

Par les organisations sociales l'homme s'est élevé vers la religion, du moment que, pour une nécessité pratique, il est arrivé à des classifications appuyées sur le caractère essentiel d'une espèce quelconque, ainsi qu'on procède de nos jours en science.

On peut donc dire qu'il y a entre les peuples une différenciation caractéristique, à part, issue de leur vie psychique supérieure, de leur psychie, s'il nous est permis d'employer ce mot, et où l'élément dit sacré se confond avec l'élément qu'on trouve à la base de toute société, ou bien est cet élément même, c'est-à-dire l'élément social.

Il ne s'agit pas seulement d'une caractéristique entre les peuples, mais bien

---

\*) „Les formes élémentaires de la vie religieuse Paris, Alcan, 1913, pg. 270.

d'une supériorité d'âme vers laquelle tendent les sociétés humaines en s'affranchissant autant que possible de la vie matérielle.

On peut très bien expliquer scientifiquement l'évolution d'une famille, d'un peuple, sous l'influence du milieu, mais sans arriver par là à la conclusion désirée. Les peuples, comme les personnes humaines, se caractérisent par leur âme, et plus cette âme s'élève vers les formes abstraites, plus ils apparaissent supérieurs, vu que l'abstrait, le stable, est plus réel et toujours existant. Comme l'histoire le montre, les peuples seuls qui se sont intéressés à l'éducation de leur âme, sont arrivés à laisser des traces immortelles de leur vie. Ce sont justement ces traces qui nous permettent de descendre dans le passé.

C'est le beau rôle de l'histoire.

Cependant, de l'histoire des peuples, des constatations sociologiques sur la vie et l'organisme social, ainsi que de la vie active de l'homme en général, on est amené à constater encore une chose d'une importance capitale: la supériorité de la personne humaine au delà des limites de son activité et de ses connaissances.

La personne humaine, comme nous l'avons déjà vu, s'élève à des abnégations et à des sacrifices matériels et moraux, parfois d'une manière indécise, mais toujours dans des intentions bien définies, et, c'est le cas le plus fréquent et le plus étonnant, en contradiction avec les résultats déjà acquis par son intelligence, par ses expériences, par son savoir vivre.

Que ce soit par faiblesse de la nature humaine, par violence de sentiments et passions caractéristiques, par fausseté même de jugement, les résultats de ces abnégations et sacrifices de la personne humaine s'accomplissent toujours dans des buts supérieurs, en contraste avec la vie journalière.

On peut encore remarquer qu'il y a des peuples qui s'élèvent sur l'échelle du sacrifice, parfois contre leur propre intérêt.

De plus, c'est autour de la personne individuelle et sociale que tout tourne dans le monde; c'est par nous que s'affirme ce qui nous dépasse. Nous constatons cela à chaque page de l'histoire. Par le milieu auquel elle est étroitement liée et soumise, l'âme se voit à chaque moment obligée de déchaîner des senti-



ments et, par là, d'entrer en lutte avec elle-même.

L'âme se manifeste et sa manifestation est une contrainte. C'est d'abord par un sentiment de haine qu'elle doit commencer, comme une réponse naturelle à la douleur, à la souffrance qui l'étreint, mais bientôt elle doit faire appel à des sentiments meilleurs, en s'apercevant qu'il n'est pas possible de déraciner le mal par le mal. C'est le sentiment de l'amour pour la divinité qui s'affirme. Mais cela ne lui suffit pas non plus. Il arrive un moment où elle s'avance directement vers le divin, laissant en arrière la matière, pour vivre dans la vraie religion, celle du divin, qu'elle s'efforce de réaliser. Il lui suffit de pouvoir regarder en haut et d'apercevoir le merveilleux. C'est là le mystère de la vie, le point d'appui de toute élévation, de toute perfection individuelle de la personne humaine. Cependant la contrainte n'est pas seulement d'ordre individuel. Elle est aussi d'ordre social. Parlons d'abord de la contrainte qui s'affirme au milieu de l'État. On a écrit il y a quelques années, que même dans les États avancés l'individu doit être à la disposition de l'État, comme dans les temps anciens. On ne

s'est pas rendu compte qu'il n'est aujourd'hui qu'une institution, il est vrai, des plus imposantes, mais, ce qui vraiment impose, c'est le consentement et l'éducation des citoyens afin d'arriver à plus de dignité personnelle pour eux, comme pour l'État lui-même.

La dernière guerre a répondu à cette question et les événements qui lui ont succédé ont confirmé pleinement que les valeurs sociales valent plus que les valeurs politiques.

C'est là qu'on doit chercher la contrainte dont on a vraiment besoin. C'est là le lien impérissable des peuples qui contribue à l'affirmation de la conscience sociale, tandis que les nécessités inhérentes à la manifestation de cette conscience obligent l'État à s'organiser par des institutions correspondant aux buts demandés, exigés même, par chaque personne individuelle.

Mais en somme, qu'est-ce que cette psychie, cet élément social dont on parle parfois et qu'on se refuse à accepter?

Certes, nous avons affirmé qu'à la base de toute société, de toute association même, il y a des valeurs communément acceptées et qui, par les nécessités de la vie active d'abord, réalisent

ce lien, cet accord qui est caractéristique à la vie humaine en commun. Cependant cet élément de rapports entre l'individu et la société, qui tient compte de règles établies pour une bonne activité sociale n'est pas suffisant pour donner une explication à cet élan de la vie en commun, à ces sacrifices indéniables pour la société dont on fait partie, à cette élévation morale qu'une communauté entière peut atteindre soit à certains moments, soit par un effort personnel continu. C'est que l'élément social qui est lui aussi un rapport entre le ressemblant et le différent, est d'une nature double, l'une générale, plutôt d'ordre matériel, l'autre universelle, spirituelle, qui est l'élément suprasensible dont nous nous sommes occupé et qui constitue réellement notre lien personnel individuel avec l'universalité humaine. C'est de cette psychie caractéristique qu'il s'agit.

En ce qui concerne l'histoire des peuples, les uns par rapport aux autres, il y aura toujours des différences entre les peuples idéalistes et matérialistes, bien que les uns comme les autres poursuivent le même but qui est de monter incessamment, chacun à sa manière, l'échelle du progrès. Tout comme la per-

sonne individuelle, ils déchaînent leurs sentiments et emploient leurs moyens propres et caractéristiques. De là naissent en histoire le différent, l'imprévu, l'accident sans lesquels il n'y aurait pas d'histoire.

Pourtant il faut faire une distinction entre les valeurs nouvelles qui surgissent aux tournants de l'histoire et qui donnent aux différents peuples un cachet historique, et les valeurs communément acceptées par un même peuple et qui forment la trame habituelle de leur vie active. C'est par les premières qu'on peut affirmer l'existence des lois historiques qui mènent la vie humaine vers une civilisation universelle, vers la réalisation de la personne humaine universelle.

3. *Le personnalisme. Conciliation sociale-religieuse.* — Tout paraît se réduire à la personne humaine :

Le monde donné n'existe que par elle. C'est dans sa conscience qu'il se trouve, du moindre détail à l'immensité de l'existence de l'être dans son devenir.

Rien ne la surpasse en quoi que ce soit. C'est seulement dans ses actions qu'on trouve un enchaînement logique. Si on remarque chez les animaux des rudiments d'idées morales et même reli-

gieuses, celles-ci sont confuses, dépourvues de finalité, la seule qui puisse donner l'action supérieure, ordonnée, et par conséquent l'enchaînement historique.

Elle est éternelle autant au point de vue physique que psychique. L'homme individuel n'est pour rien dans la marche de l'humanité. Certes, c'est l'individu qui contribue au maintien des choses acquises et au progrès, cependant il n'est rien dans ce tout qui forme une société générale et universelle de l'homme et qui représente effectivement l'universel et l'éternel: d'une manière physique, vu que la société humaine se régénère sans se détruire jamais; d'une manière psychique, vu que les idées ne valent dans leur généralité et universalité que par l'intelligence humaine.

C'est la personne qui par des replis et recueils intérieurs, à l'aide de la science et de l'histoire, corrige incessamment les erreurs du passé et s'élève toujours vers de nouvelles fins qu'elle-même conçoit.

De la conception du devenir, elle s'est élevée à celle du progrès, puis à celle de l'évolution, en refaisant en même temps et à l'aide de ces conceptions son échafaudage religieux. C'est ainsi qu'elle

a abouti à de nouvelles théories de la vie individuelle et sociale.

C'est dans ces conditions que la théorie du personnalisme devait apparaître.

Cependant la valeur de l'esprit personnel ne réside pas dans ses acquisitions, mais en ce qui est en lui, au-dessus du matériel.

La culture est trompeuse : elle peut matérialiser l'âme, elle peut même l'abaisser jusqu'aux crimes quand il s'agit d'une prédomination matérielle — comme unique sens et valeur de la vie humaine, pourtant on est arrivé aussi à la personnification du divin, du Grand Être de Comte, dans les bienfaiteurs de l'humanité. Le divin n'est qu'une fonction de la personne ; il faut arriver aussi à l'identification intégrale de l'individualité humaine, il faut aboutir à une personification universelle.

La personne est perfectible à l'infini. Ce qui est merveilleux au monde, se trouve en elle et se résume en causalité, finalité et divinité, dans le but de la perfectibilité de son âme, afin de lui assurer l'immortalité.

Si l'âme était mortelle, elle n'aurait pas la possibilité de la perfection, même au point de vue matérialiste. C'est cette force

de l'âme, de nature vraiment divine, qui s'anime par ses qualités caractéristiques, comme l'intelligence, la volonté etc., qui est toujours perfectible par l'ensemble de la vie.

Seule la personne par son universalité peut conserver, d'une part, à l'aide de sa conscience et de ses institutions, les apports de la perfectibilité réalisée par elle et les transmettre dans l'avenir pour arriver à de nouvelles perfections à l'infini, et cela à travers la génération psychique progressive de toutes les qualités de l'âme humaine. L'être de l'avenir sera nécessairement supérieur à l'être du passé.

De cette supériorité de perfectionnement résulte incontestablement l'immortalité de l'âme, puisque c'est un élément de vénération, de religion, que nous trouvons en nous-mêmes.

D'autre part, les séries illimitées de l'existence et du devenir ne trouvent leur raison d'être que dans les formes supérieures, les personnifications indéniables de la personne individuelle et sociale, par ce souffle qui se transmet de vie à vie, d'âme à âme; de cœur à cœur, élément essentiel qui lui assure l'immortalité.

Enfin, c'est par la personne que se réalise l'accord entre l'individuel et le général, accord de nature sociale; puis avec l'universel, accord de nature religieuse et sociale en même temps, comme but suprême de la vie.

Cependant ce but n'apparaît en ce qui concerne sa réalisation que dans la vie sociale. C'est par elle qu'on s'efforce de réaliser l'accord entre le ressemblant et le différent d'ordre social, entre la société et l'individu.

Pourtant de ce côté un désaccord se produit: l'opposition entre l'individuel et la société, parce que les valeurs sociales, comme tout abstrait, s'opposent à la tendance affective individuelle. Cependant ces abstraits ont été réalisés au sein des sociétés humaines, justement pour arriver à une vie sociale plus élevée et plus fraternelle, au bonheur même, s'il est possible.

De là une conscience de principes sociaux, de là l'organisme des institutions, pour le développement d'une vie active et riche en conséquences.

La conscience sociale qui n'est en somme, d'après ce que nous avons déjà dit, qu'une conscience individuelle agrandie, se rapporte aux tendances d'un même



peuple, qui à un moment donné s'affirme en chaque personne comme un accord indéniable, par un état d'âme supérieur à l'habituel.

Quant aux institutions sociales, par leurs formes, non seulement elles permettent à la vie en commun de se déployer, mais encore elles rappellent à tout moment aux membres d'une même société, leurs droits et leurs devoirs.

En somme la conscience sociale et l'organisme social permettent le développement de la vie par un accord qui s'établit entre l'individu et la société.

L'accord humain s'est toujours présenté dans le passé comme religieux, avec tendance à lui donner l'universalité.

Les grandes utopies l'ont proposé et certaines d'entre elles se sont efforcé de le réaliser, mais sans résultats valables, parce qu'elles n'ont pas eu en vue les personnes, mais les individus. Pourtant ce rêve n'est pas complètement exclu en ce qui concerne le moment où l'accord des personnes pourra être réalisé.

C'est donc par la conscience sociale, par la vie de cette conscience que cela peut s'accomplir, en organisant une vie politique, économique et enfin intellectuelle et morale de l'homme, et de telle

manière que l'accord soit un roulage, une institution, une fonction sociale, un culte religieux réalisé par la personne dans son universalité vraiment divine.

Arrivé à la croyance que la perfection est son but, l'homme s'aperçoit que ce divin qu'il cherche à s'expliquer depuis le commencement de sa psychie, n'est pas seulement dans le passé, comme il l'a cru d'abord, ou dans le présent, comme il le croit habituellement, ou même dans l'avenir comme cela ressort de l'histoire de son âme, mais au-dessus de tout, comme une chose éternellement religieuse.

Certes, si nous pouvons affirmer que l'être vit dans l'avenir — d'où la conclusion que l'être universel lui-même se manifeste de cette manière — pourtant, par ses caractères d'universalité, il dépasse toute forme temporelle, toute coordination possible, toute finalité. Il entre dans le mystère, pour accomplir son unification.

Pourtant l'espace a été dépouillé de la légende; le temps s'est dévoilé lui-même, l'absolu ne dit rien, l'inconnaisable reste vraiment inconnaisable pour cet être dépourvu de toute réalité.

Où faut-il donc chercher l'unification?

Nous avons remarqué qu'elle se trouve des deux côtés de la personne, physique et psychique, et que l'accord de ces deux éléments dans la vie nous montre le divin réalisé d'une manière plus saisissante, par l'harmonie qui s'établit au sein de ce dualisme et surtout par la loi religieuse de la vie et de la mort qui apparaît comme séparation entre les deux éléments.

Que cette loi puisse être formulée par les matérialistes comme loi scientifique de disparition ou de décomposition du psychique, ou par les spiritualistes comme séparation des deux éléments, ou encore comme une élévation du psychique vers une vie supra-terrestre, peu importe. D'un côté comme de l'autre, on n'a aucune explication suffisante.

C'est toujours la sociologie qui peut nous fournir une explication plus adéquate et conciliatrice en même temps.

La personne disparaît en vertu de cette loi. Cependant la disparition individuelle n'entraîne aucunement après elle la disparition de l'être humain. Cet abstrait reste toujours évident, toujours dans le devenir. Nous avons affaire à l'universel réalisé et qui se réalise toujours par la société humaine, d'une manière phy-

sique par la génération, d'une manière psychique par le progrès de l'âme dans la conception des fins supérieures aux précédentes.

Tout cela s'accomplit en vertu de cette loi religieuse par excellence, et qui dans la conception de Spencer s'appelle évolution et dissolution: les deux faces de la loi générale du devenir de l'être universel dans sa manifestation.

C'est cette loi qui nous donne, d'une part le divin réalisé: la vie et l'organisation sociale, d'autre part le sentiment religieux, la croyance religieuse, par l'idée de l'immortalité qu'elle fait naître en nous.

L'être ne disparaît pas par la mort, mais seulement l'une de ses manières d'être.

La science est d'accord à ce sujet: les cellules organiques se renouvellent plusieurs fois au cours de la vie, tandis que la génération reste immortelle, d'ailleurs comme tout abstrait, toujours évident, toujours existant.

En ce qui concerne l'âme, on peut conclure qu'elle est aussi d'une existence continuelle et qui, déterminée, ne laisse apparaître à l'analyse qu'un organisme impondérable de qualités: intelligence,

mémoire, volonté etc, qui par la mort disparaissent pour la personne individuelle, de la même manière que l'organisme physique, et dans les mêmes conditions.

Ainsi, d'une part comme de l'autre, l'être individuel diffère d'un instant à l'autre, en se renouvelant continuellement; il n'est qu'un ensemble de caractères, physiques et psychiques, étroitement liés entre eux et qui ont la possibilité réciproque de s'accroître et de diminuer, de se refaire et de disparaître, selon les circonstances de la vie, de la contrainte. C'est de cette manière que nous entrons dans la vie et que nous en sortons.

Cependant la vie reste, et elle reste éternellement dans l'existence.

Sans doute, on peut parler de la puissance vitale et de celle de l'âme, mais celles-ci encore suivent le même chemin.

L'être universel est immortel; l'être individuel ne l'est que par le premier.

Sans doute, notre amour propre, notre égoïsme sont touchés par cette disparition de la personne individuelle, par la loi générale de l'être, cependant nous devons nous contenter, bon gré, mal gré, de l'idée que nous vivons éternellement

par la contribution éternelle que nous apportons à la réalisation du divin par nos efforts personnels de vie finaliste. C'est ce divin qui reste toujours en nous comme toujours évident et existant, qui assure notre immortalité. Par cette loi nous vivons dans l'avenir, comme nous avons vécu dans le passé, par la génération physique ainsi que par notre vie psychique. Ce que nous sommes, nous l'avons toujours été, et nous le serons éternellement.

C'est par sa vie historique que l'homme vaut et acquiert son immortalité personnelle individuelle et sociale.

Ainsi, nous trouvons deux choses à la fois. D'abord l'universalité de l'être qui affirme l'immortalité de la personne en ce qu'elle présente de général et d'universel par la société, par l'Humanité; secondement le divin réalisé et se réalisant toujours. La disparition de la personne individuelle n'est qu'un affermissement de la personne universelle qui se manifeste tel que les matérialistes et les spiritualistes le désirent. Elle s'anéantit pour l'être (finalité) et surgit par l'être (causalité). S'anéantir et survivre c'est son dualisme. Cette survivance a été bien vue par les théologues. Elle s'ac-

complît d'une manière trinaire. C'est d'abord *l'esprit*, l'intelligible, la pensée, qui s'affirme continuellement dans la vie de la personne humaine universelle; puis c'est la *matière*, la vie matérielle de la personne qui par le sacrifice s'élève continuellement du concret vers l'abstrait; enfin c'est *le verbe*, la liaison intime de l'esprit et de la matière, la conservation éternelle de la vie humaine par la conscience et l'organisme sociaux, intermédiaires entre l'esprit et la matière.

L'esprit crée la matière, organise cette création et la conserve. Au premier terme se rapporte la philosophie, au second la science, au troisième la société même, sans laquelle la création et l'organisation des valeurs resteraient nulles. Il n'y a pas une seule institution sociale dont le but soit autre que la conservation des valeurs. D'autre part, plus une société est mieux organisée, plus la conservation de valeurs s'accomplit d'une manière logique, plus l'avancement social est rendu possible.

Le verbe c'est en première ligne la conscience sociale qui surpasse le conscience individuelle, puis, en se réalisant, devient le premier organisme social, la parole, la langue, comme institution so-

ciale, déterminante et sur laquelle s'appuient les autres institutions qui concrétisent par leur ensemble sous forme d'organisme supérieur à la vie individuelle, la vie humaine universelle, comme manifestation et détermination de l'être universel personnifié.

La sociologie, prenant à la religion et lui prêtant à son tour certains éléments primordiaux, doit s'intéresser à cette révélation de l'être par son objet propre: l'être humain dans sa personification universelle.

4. *L'Humanité et la Religion. But de la Dialectique historique.* L'être universel, déterminé par une personification universelle, c'est une révélation par une conscience universelle: la conscience de l'homme personnellement universalisé. On peut lui rendre l'adoration et le culte nécessaires, dans le concret. Comte l'a essayé. Cependant il a commis une grande faute. En approfondissant la sociologie, il n'est pas descendu jusqu'aux termes de cette entité qu'il a proposée comme sujet d'adoration. Sa religion est une religion de joie, de contentement, d'adoration pleine de satisfaction pour l'âme universelle, pour le Grand Être,



personnifié par des hommes de grand mérite. C'est beau, mais cela reste en contradiction avec la réalité des choses. La religion depuis ses commencements s'est manifestée prenant comme point de départ la douleur physique et psychique. Elle a trouvé sa raison d'être dans sa loi éternelle. Que cette douleur soit apparue sous forme de peur de l'inconnu, de force de la nature, de terreur devant la mort, par un tressaillement d'âme, la religion ne s'est pas intéressé à cela.

Il est vrai que certaines religions ont négligé la douleur et se sont affirmées comme une nécessité sociale de divertissement, cependant à côté de la joie, elles ont dû recourir à des rites mystérieux.

Jésus seul a établi le vrai fondement d'une religion immortelle, en dépassant par sa vie toute conception sociale de bonté et de fraternité qui se soit affirmée jusqu'à son temps.

On s'est acheminé dans les derniers temps vers une nouvelle conception religieuse, vers le culte de la personne humaine elle-même.

Il est vrai que pour l'adoration de la personne en soi on trouve dans la conscience individuelle tous les éléments nécessaires, même pour un culte intérieur.

Si l'on plonge dans la vie intérieure, on trouve d'abord un monde affaibli, précaire, infime; toujours en fonction du monde extérieur qui, par contre, apparaît puissant, fort, éblouissant, bien qu'en dépendance complète du premier, par l'un de ces mystères de l'être dont la manifestation nous confond.

Pourtant si l'on ferme les yeux, si l'on fait abstraction du dehors, la face des choses change complètement: on trouve au dedans de soi l'élan, la générosité, la vie, par rapport à la force brute, à l'impiété, à la mort qui caractérisent la matérialité du dehors. C'est alors, avec raison, qu'on se demande du quel côté il faut allumer la veilleuse. Dedans, dans le sanctuaire de la conscience, on est à l'abri de tout trouble, on y trouve le divin de sa pensée, la seule qui puisse donner la foi, ainsi que remonter l'âme. L'homme peut être là son prêtre et la parole intérieure de sa prière peut l'éclairer sur ses doutes, sur ses craintes, pour lui donner l'apaisement dont il a besoin. C'est là encore qu'on peut écarter la fatalité, regarder par-dessus tout déterminisme, monter jusqu'au plus haut degré de l'échelle. Nous avons en nous tout ce qu'il faut pour réaliser le divin.

On a parlé d'un puissant retour religieux pendant la grande guerre et on s'est demandé avec juste raison, comment la vie la plus atroce pouvait acheminer l'homme vers la religion. Certes, la première pensée pour expliquer ce phénomène, c'est la peur de la mort, mais si l'âme humaine était aussi peureuse pour se jeter dans la croyance, la décision des soldats ne conduirait pas à la victoire, mais bien à la défaite. C'est la force de l'âme qui commande dans les situations difficiles et cette force à certains moments décisifs, n'a plus besoin de déterminisme, de causalité, mais de la liberté et du finalisme par lesquels les peuples écrivent leur histoire.

Ainsi donc il faut rentrer en soi, pour trouver le bon chemin à prendre en toute circonstance. Le salut ne vient pas du dehors, mais du fond de nous mêmes. Il faut multiplier et conserver les images de notre âme, offrant un culte particulier à tous ces hommes qui survivent en nous. Ce sont eux qui nous ont ouvert le chemin à travers la nuit. Puis, il faut apprendre, il faut apprendre beaucoup, car seulement de cette manière on peut acquérir de saintes images de la vie. Les livres sont, avant tout, les veils-

leuses qui ne s'éteignent jamais, pour éclairer le sanctuaire de notre personne.

En offrant un culte à la personne humaine, nous dépassons l'existence.

Elle reste en arrière comme l'image de l'éternité, antérieure aux formes successives de la vie. Ce que nous sommes, nous le sommes en nous; l'idéalité se cache dans la sainteté lumineuse de notre moi, de notre conscience, comme un rêve de ce qui serait, comme conséquence nécessaire de ce qui a été. C'est là qu'on doit chercher la consolation du coeur et de l'âme. Pourtant cette conception reste insuffisante. Elle mène trop au mysticisme, ralentissant l'effort humain vers une réalisation supérieure. Elle ne tient nullement compte de l'élément essentiel, de l'accord entre le physique et le psychique, du divin qui se réalise par la loi primordiale du devenir. Bien que pleine de beauté, cette conception s'éloigne trop de l'universel et se confine dans l'individuel, si supérieur qu'il soit.

Puis encore, le culte de la personne doit pénétrer dans les siècles à venir, laissant en arrière les siècles disparus: la chaleur et l'effort de l'âme nous les

trouvons en nous et non pas dans les glaciers du passé de la terre.

Abeilles de l'avenir, nous abandonnons la nébuleuse moniste pour fonder une ruche et non pas un abri de passage. L'autonomie de notre personne nous donne des droits et des devoirs que nous devons accomplir. D'ailleurs toutes les religions — et le Christianisme dépasse les autres, — ont donné à la vie sociale, l'importance qui lui est due. La religion gardera son caractère social, ou elle ne sera pas. Elle doit s'acheminer vers la vie sociale, elle doit viser une conscience sociale appuyée sur un fort organisme, et basée sur cette loi de l'accord entre le physique et le psychique.

Cette conception ne nuit à rien, ne détruit rien. Elle a l'avantage de hausser autant que possible les consciences et de venir en aide à l'avancement social de l'homme, en corrigeant et en rendant plus logique son organisme politique.

Enfin, elle ne nuit pas à la civilisation, car s'est seulement en s'appuyant sur de forts organismes que le progrès social est possible. Là où l'organisme s'affaiblit, la vie consciente des peuples disparaît.

C'est seulement par l'activité, qu'on

peut monter à l'échelle d'un personnalisme parfait, car c'est par elle que tout élément supérieur se réalise. Même dans la vie matérielle, les formes corporelles deviennent plus souples par l'activité, plus sélectionnées, donc plus belles. C'est pour cela qu'on a essayé de donner comme objet de la religion certains abstraits, comme la justice, la tempérance, la pitié, le relèvement de l'individu et de la famille, la solidarité humaine et surtout l'abnégation et le sacrifice.

Il faudrait donc conclure que c'est l'Humanité même dans son universalité, qui doit être considérée comme objet de la religion en ce qu'elle a réalisé et réalise toujours comme divin.

Et c'est à la dialectique historique que revient la tâche de faire sortir des profondeurs la grandeur de cet élément, pour qu'il puisse être projeté dans l'avenir sans aucune attache à la vie matérielle, à toute individualité, mais seulement par ce qu'il porte d'immortel et d'infini en lui, pour qu'il soit réalisé le mieux possible.

Certes, pour des considérations diverses, on peut prendre la personne de Jésus, ou toute autre comme personnification de cet élément. D'ailleurs toutes les

grandes religions n'ont fait autre chose que d'attribuer à une ou plusieurs personnes les attributs universels essentiels de l'être humain. Le culte de la personne humaine universelle a été de tous les temps et sera toujours l'objet religieux par excellence.

Il en résulte qu'au point de vue du devoir individuel, l'homme doit se respecter d'abord lui-même, considérer sa dignité personnelle au-dessus de tout, pour que son passage dans le monde soit vraiment éternel. Dans sa dignité il peut trouver réellement un idéal, ainsi que les moyens de le réaliser.

La prière en soi-même c'est le culte du bien qui semble couvrir de rayons immortels sa propre personne.

Au point de vue social, l'homme doit respecter tout homme qui a atteint sur l'échelle de la dignité personnelle le divin moral. Puis, c'est en même temps un devoir pour lui de s'efforcer de relever les autres hommes, non seulement par ce qu'il y va de sa dignité, mais encore parce qu'on ne peut vraiment considérer comme personne que celui qui accomplit son devoir.

Seulement celui qui a vu dans le bonheur des autres son propre bonheur peut

arriver à une riche activité et, par là, regarder vers le suprême effort de la vie, dépasser la vie morale même et arriver à une sanctification qui au fond n'est que le respect que l'on gagne dans la conscience humaine de l'avenir. C'est donc dans la société humaine qu'on trouve la sanction nécessaire à la religion : dans la conscience sociale d'une part, dans l'organisme social et ses institutions à caractère religieux d'autre part. C'est enfin par l'action dans l'avenir, par des schémas de haute moralité qu'on réalise toute cela.

Que l'on puisse parfois se méprendre, cela est indiscutable, car une institution religieuse, ainsi que toute institution, peut donner lieu à une foule d'explications, depuis la conception matérialiste jusqu'au plus pur spiritualisme.

Cependant toute institution religieuse a à sa base la loi éternelle dont nous avons parlé : il y aura toujours un culte de la mort pour l'humanité entière, entouré de rites qui rendent possibles des états d'âme caractéristiques sur le lien entre le physique et le psychique, car c'est surtout de ce côté-ci que l'homme entrevoit le secret final de l'être tel qu'il



se détermine, se réalise, par ce qui est divin en lui.

Le divin réalisé devient ainsi son but, puisque sa vie entière, individuelle et sociale, lui confirme cet élément qui le dépasse, le domine, le jette dans le mystère de son existence.

D'autre part, il trouve en lui même cette puissance capable de le faire monter vers l'abstrait le plus pur et de lui procurer la joie de vivre dans cet abstrait, dans le parfait, par la voix intérieure qui lui parle d'une manière divine, inspiratrice de toute oeuvre d'art, de toute vie supérieure par lesquelles il peut aspirer à vivre en dedans et en dehors de sa personne.

Par une bonne volonté incomparable, il peut aussi se consacrer à la société dont il fait partie, pour vivre une vie d'ensemble toujours supérieure sur certains points à sa vie individuelle, et par la noblesse, la bravoure et même le sacrifice de son âme, contribuer à rendre cette société vraiment divine aux tournants de son histoire.

Enfin, par un élan de conscience, monter plus haut encore, vers l'universalité divine qui peut l'attirer.

C'est ainsi que la religion, après s'être

affirmée comme naturaliste, théiste, panthéiste, personnaliste et sociale, accepte tout ce qu'on peut trouver de vraiment religieux dans les systématisations du passé et, étant conciliatrice, cherche à affirmer que l'élément divin se manifeste avec force par la personne humaine dans ce qu'elle a d'universel, et que la loi religieuse par excellence révèle par toute institution religieuse, par tout culte aussi réduit soit-il. La diversité du culte ne peut en rien nuire à la religion qui reste éternellement ce qu'elle est par sa loi: l'accord du dualisme de l'actif et du passif, par l'être humain dans son devenir perpétuel.

L'existence d'une dialectique historique d'ordre religieux par un élément qui trouve dans notre activité sa raison d'être, s'affirme nécessairement.

Elle fait ressortir ce que la personne humaine porte de religieux en elle et la manière dont se réalise dans le monde la conscience universelle qui surpasse notre conscience individuelle et sociale.

Elle affirme les fins dernières de l'homme, la bonté et la fraternité humaines, parce qu'elle doit s'occuper avant tout du divin réalisé.

La dialectique historique d'ordre social lui vient en aide puisque l'élément qui lui sert d'objet se réalise à travers la vie sociale.

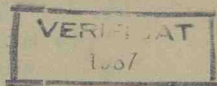
Dans leurs recherches communes elles tâchent de découvrir à travers l'enchevêtrement des faits ce qu'il y a eu de divin réalisé à travers les âges de l'humanité, pour tirer des conséquences sur le divin dans l'avenir. De la vie des sociétés primitives, de l'adoration des forces de la nature, jusqu'au culte personnel, elles tâchent de voir par des jugements contemplatifs ce qu'on a réalisé par les éléments affectifs, dans le but d'affirmer lequel peut être dans l'avenir l'idéal religieux et social de l'homme qui veut écrire à l'avantage de tous l'histoire des efforts de son âme à travers son coeur, pour atteindre l'infinité et l'immortalité de l'être.

C'est d'ailleurs le véritable sens de la dialectique historique entière, dont l'objet en général est de dégager des débris et vestiges du passé, ce qu'une société humaine a manifesté de particulier dans sa généralité et universalité; c'est-à-dire, pour nous, ce qu'elle a réalisé de divin sous les multiples faces de sa vie.

À ce point de vue, la dialectique his-

torique apparaît comme conciliatrice entre la philosophie et la science, montrant que l'élément incoordonnable de la science n'est que le résultat du second élément par lequel le monde donné se manifeste, l'élément de différence, et qui constitue son propre objet.

Que de cet élément on puisse s'élever jusqu'à la hauteur de la religion, au divin des choses, et rendre le lien indissoluble entre l'individuel et l'universel par la vie sociale, c'est toujours à la dialectique historique qu'incombe la tâche de nous montrer de quelle manière cela s'est accompli. Tout devenir entre dans son objet: toute histoire est une métaphysique et toute métaphysique une histoire.



## TABLE DES MATIÈRES :

Pag

<b>Chapitre I. Le fondement de la Dialectique historique. Philosophie et Histoire</b>	
1. L'oeuvre dialectique. La Philosophie de la conscience. . . . .	3
2. La Dialectique métaphysique. Philosophie de l'être. . . . .	5
3. La Dialectique scientifique. La Philosophie de la valeur. . . . .	17
4. La Dialectique historique. La Philosophie de la diversité. . . . .	27
<b>Chapitre II. La systématisation historique. Science et Histoire.</b>	
1. L'objet de la Dialectique historique. L'être et le devenir. . . . .	40
2. Systèmes de coordinations en Histoire. Le devenir humain. . . . .	55
3. Coordinations historiques d'ordre social. Le devenir social. . . . .	85
4. La Philosophie de l'Histoire. La vie des peuples. . . . .	105
<b>Chapitre III L'indéterminé en Histoire. Religion et Histoire.</b>	
1. Systématisations religieuses. Causalités et finalités. . . . .	119
2. L'accord entre le ressemblant et le différent. Le divin en Histoire. . . . .	137

3. Pénétration dans l'inconnu. Les jugements contemplatifs. . . .	160
4. Loi et croyances religieuses. Les fondements de la Religion. . . .	180
<b>Chapitre IV. L'universel en Histoire. Sociologie et Histoire.</b>	
1. L'élément actif d'ordre social. La Philosophie de l'action . . .	195
2. La Psychie humaine. Différenciation entre les peuples. . . .	214
3. Le personnalisme. Conciliation socialo-religieuse. . . . .	227
4. L'Humanité et la Religion. But de la Dialectique historique. . . .	239

Institutul Pedagogic de 3 ani Bac.  
BIBLIOTECA

