

n'a pas besoin de se déployer au dehors pour prendre possession d'elle-même dans son mouvement de retour, car il n'y a plus d'extérieur, plus de négation, plus de non-moi pour l'être infini. Ceux qui nient la personnalité divine la confondent toujours avec l'individualité. Ce n'est qu'un moi individuel qui implique un non-moi et, en conséquence, ce n'est que par la conscience de ses propres lacunes que l'esprit peut avoir conscience de tout le reste. Pour savoir qu'il y a un non-moi, il faut savoir que le moi n'est pas tout ; pour reconnaître que la nature n'est pas en nous, comme un produit de notre imagination, selon l'hypothèse de Fichte, il faut reconnaître quel est le contenu du moi et quelle est la limite de sa causalité ; en un mot, pour dire ce que le moi n'est pas, il faut dire ce qu'il est. L'esprit débute par une affirmation dans la conscience de soi ; le non-moi n'est qu'une élimination successive des éléments de cette affirmation.

La pensée *moi*, comme pensée indéterminée, est donc antérieure à toute pensée déterminée relative au moi. Elle précède la conscience que nous avons de notre pensée, de notre existence, de notre identité et de nos rapports. Elle est le *fait primitif* de la conscience propre. Toute la science du moi la présuppose et n'a pour but que de la déterminer, en analysant successivement le moi dans ses propriétés, dans sa vie, dans ses actes, dans l'ensemble de ses relations.

C'est là un point important pour la *pratique* et pour la *théorie*, parce qu'il assure notre liberté et fixe en nous le point de départ de la science.

La conscience que nous avons de notre essence une et indivise, au-dessus de toute distinction, nous permet d'apprécier à leur juste valeur les tendances partielles, les mouvements particuliers, en un mot toutes les détermina-

tions de notre nature, et de les diriger librement, en les soumettant à l'unité, comme *parties* d'un même *tout* : c'est la condition première de l'*empire de soi* et de l'art de vivre. Combien d'hommes ne voyons-nous pas manquer leur destination, emportés par une passion, séduits par un mirage de l'imagination, dominés par leur caractère, esclaves de leur tempérament ! Le moi tout entier est alors sacrifié à une partie de la nature humaine. Pour demeurer dans l'ordre, il faut que la partie soit subordonnée au tout, que chaque détermination du moi joue son rôle dans la vie, sans empiéter sur le domaine des autres, que tout soit développé dans ses justes proportions avec tout. Il n'y a d'harmonie dans l'activité que si l'âme se manifeste dans ses diverses directions sans cesser d'être une ou de rester d'accord avec elle-même. Or, cette harmonie exige que l'âme se connaisse et sache discerner le tout de la partie, c'est-à-dire qu'elle ait à la fois l'intuition de son essence entière et de ses forces multiples. Toute servitude de l'esprit est un oubli de soi-même. Il importe donc aux intérêts de la liberté et du gouvernement moral de la vie, que l'homme pénètre de plus en plus en lui-même et se place, par la conscience de soi, au-dessus de toutes les inclinations particulières qui pourraient l'entraîner dans une voie exclusive.

La conscience de soi est un fait *spontané*, nullement réceptif, puisqu'il ne contient qu'un rapport du moi avec lui-même. Il est donc vrai que la spontanéité peut exister sans la réceptivité ; il n'est pas vrai seulement que, dans les limites du monde, elle puisse se développer ou se cultiver sans un ensemble de conditions extérieures. Le moi fait acte de spontanéité pure dans le fait primitif de la conscience. Chacun trouve donc en lui-même et de lui-même le *commencement* de sa science : la connaissance naît

en nous et vient de nous, comme propriété originaire du moi. Il ne faut pas chercher au dehors la cause de notre activité, comme le font Malebranche, Condillac et de Bonald : elle n'est ni dans l'action de Dieu, ni dans l'action de la nature, ni dans l'action de la société ; elle est en nous. Le panthéisme, le sensualisme et le traditionalisme, en un mot les doctrines *extérioristes* sont prises en défaut, puisqu'il est certain que nous possédons une connaissance au moins qui n'a son origine ni dans l'être absolu, ni dans les influences sensibles, ni dans l'éducation transmise par nos semblables. L'esprit n'est pas une *table rase*, une substance inerte qui reçoit tout du dehors, mais un être actif, une cause qui peut être excitée, mais non remplacée par d'autres causes dans l'œuvre de son développement. L'éducation n'a pas pour effet de faire naître la pensée dans un esprit vide et nu, mais de favoriser son éclosion. Socrate avait raison : chacun doit spontanément découvrir la vérité ; le maître doit seulement, par des interrogations habiles, écarter les obstacles qui s'opposent à sa manifestation et aplanir la voie de la science. Tel est le principe de la Maïeutique ou de l'accouchement des esprits, d'après le sage d'Athènes. Ce principe est conforme au fait primitif de la conscience et constitue encore aujourd'hui le seul mode rationnel de l'éducation des enfants.

Vérifions maintenant si le premier acte de la pensée dans l'ordre du temps est aussi le premier acte de la pensée dans l'ordre logique. Nous savons que le *point de départ* de la science est une vérité immanente qui doit être immédiate, universelle et certaine. Or, l'intuition moi réunit ces trois conditions et peut seule les réunir, puisque toute connaissance transcendante la présuppose et qu'elle est antérieure, en outre, à toute connaissance

analytique du moi. La pensée moi est unique sous ce rapport.

Elle est *certaine*, car le doute ne peut se prévaloir que de la possibilité d'un désaccord entre le sujet et l'objet de la pensée. Or, cette distinction n'existe pas encore pour l'intuition moi, puisque le moi n'y est déterminé sous aucun rapport et ne peut, en conséquence, être reconnu ni comme *sujet* ni comme *objet*. L'enfant a la conscience de lui-même avant de connaître l'usage de ces termes philosophiques, et ne peut les appliquer au moi que plus tard, sous forme de jugement : le moi est sujet, le moi est objet. Le doute est donc impossible à ce moment de la conscience, et l'on peut dire que la pensée moi est rigoureusement au-dessus de l'opposition entre le sujet et l'objet de la connaissance. C'est précisément ce qu'il fallait pour lever les difficultés inhérentes au problème de la vérité. Et quand, ensuite, on détermine le moi dans l'analyse, quand on soulève à son égard la question du doute ou de la certitude, on voit aussi que le moi est tout ensemble le sujet et l'objet de la pensée, qu'il est le *sujet-objet*, ou que le sujet et l'objet sont absolument identiques dans la connaissance que nous avons de nous-mêmes : le sujet qui connaît et l'objet qui est connu sont une seule et même chose. L'erreur et le doute sur ce point ne sauraient se concevoir ni se formuler. La certitude est donc complète, sans condition ni démonstration. La démonstration, loin d'éclaircir la pensée moi, la requiert et n'est possible que par elle.

La pensée moi est *universelle* ou commune à tous les êtres raisonnables, sans distinction d'âges, de sexes, de conditions ou d'écoles. Elle existe pour tout homme, aussi loin que porte l'observation, et personne ne peut la contester sans se mettre aussitôt en contradiction avec lui-

même. On peut nier Dieu et le monde, mais non le moi ; on peut nier l'esprit et le corps, l'unité et l'identité, mais le moi subsiste, comme sujet et témoin de toutes les négations. Les sceptiques et les dogmatiques sont donc d'accord en un point ; il y a une vérité que le scepticisme respecte et qu'il ne saurait essayer d'ébranler ; il y a quelque chose d'absolu pour nous : c'est la certitude que nous avons de nous-mêmes. La science est donc ouverte à tous.

La pensée moi est enfin *immédiate*, puisqu'elle indique que le moi se rapporte au moi et qu'il n'existe aucune espèce d'intermédiaire entre un être et lui-même. Nous n'avons pas besoin d'organes ni de préparation pour saisir le moi ; nous n'avons pas besoin de connaître autre chose pour nous connaître nous-mêmes. La pensée moi n'en présuppose aucune autre, mais toutes la présupposent ; elle n'est donc pas acquise d'une manière discursive, par l'effet du raisonnement, ou déduite d'un principe supérieur ; elle est tout intuitive et antérieure à toute notion de principe : c'est une intuition intellectuelle puisqu'elle a pour objet le moi tout entier, comme être indéterminé. L'existence de l'intuition intellectuelle est ainsi constatée dès le début de la science et, dès lors, il est permis de reprendre les concessions que Kant avait faites au scepticisme, en refusant à l'homme, dans sa condition présente, de pareilles intuitions.

Tous les auteurs qui se sont occupés de la question du point de départ de la science, avant Krause, se sont trompés en quelques points au sujet de cette vérité primitive. Les uns l'ont exprimée sous forme d'un jugement, les autres sous forme d'un raisonnement. Il est clair cependant que le jugement est un rapport, le raisonnement une combinaison de rapports, et qu'il y a quelque chose d'anté-

rieur à tout rapport, savoir : les termes mêmes qu'il unit. Le point de départ précède les opérations complexes de la pensée. Tout jugement que nous portons sur nous-mêmes et tout raisonnement qui a le moi pour objet impliquent déjà l'intuition moi.

Citons seulement Descartes et Fichte.

La première règle de la méthode, dit Descartes, est de ne jamais recevoir aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle. Mais quelle est la première vérité certaine ? Faut-il la demander au témoignage de nos sens ? non, car les sens nous trompent quelquefois et nous pouvons supposer, dès lors, qu'il n'existe aucune chose qui soit telle qu'ils nous la représentent. Faut-il la chercher dans le raisonnement ? non, car il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant et font des paralogismes, croyant faire des démonstrations. Faut-il la tirer de l'imagination ou de la mémoire ? non, car les pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, et nous pouvons nous figurer que toutes les choses qui nous sont jamais entrées en l'esprit ne sont non plus vraies que les illusions de nos songes. Il n'y a point d'ailleurs d'indices certains par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil. Si l'on objecte que le rêve est au moins un tableau fait à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable et qu'ainsi il existe réellement des corps, je le veux bien. Toutefois, il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion qu'il y a un Dieu qui peut tout. Or, que sais-je s'il n'a point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses ? Il est vrai que cela répugne à la bonté de Dieu, mais il semblerait aussi lui être contraire que je me trompe quelquefois, et cependant

il le permet. Du reste, mettons Dieu hors de cause. Je supposerai donc qu'un certain mauvais génie, non moins rusé que puissant, a employé toute son industrie à me tromper; je penserai que tout est faux, même mon corps, que rien n'est véritable, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain. Je suis maintenant dans un doute absolu; et comment en sortir? Où trouver le roc pour asseoir les fondements de la science? dans le doute même. Je me suis imaginé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, mais me suis-je aussi imaginé que je n'étais point? tant s'en faut; j'étais sans doute si je me suis persuadé quelque chose. Mais l'esprit malin qui m'abuse? Il n'y a point de doute que je suis s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose: *Je pense, donc je suis*. Cette vérité est si évidente que les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne sont pas capables de l'ébranler.

Telle est la marche suivie par Descartes. Cette méthode fut une révélation pour les penseurs. Son premier résultat, malgré les réserves du réformateur, fut d'affranchir définitivement la raison humaine, en lui donnant confiance en ses propres forces et en la dégageant des liens de l'autorité, qui l'asservissait au moyen âge. Son résultat ultérieur fut l'intronisation de l'idée de l'infini dans les spéculations philosophiques et, par suite, l'élargissement de la notion de Dieu. Un point de départ et un principe, unis par la méthode, voilà ce qu'il fallait pour fonder une doctrine nouvelle pour l'humanité moderne. Descartes en a dressé le plan; ses successeurs sauront achever son ouvrage.

Descartes a fixé le point de départ de la science dans la conscience, c'est là l'essentiel; mais il a eu le tort de

faire consister la première vérité certaine dans l'intuition d'une propriété du moi et de l'énoncer sous forme de raisonnement: *Cogito, ergo sum*. Je sais bien que Descartes se défendait de prouver l'existence de l'âme par un enthymème, mais sa formule n'en est pas moins un raisonnement, sinon une démonstration. Trois termes pour un point de départ, c'est trop: un seul suffit. La pensée et l'existence ne sont que des propriétés qui présupposent le moi, comme intuition première.

Locke et Leibnitz comblèrent, l'un au point de vue de la sensibilité, l'autre au point de vue des principes rationnels, les lacunes de la philosophie cartésienne. Mais la méthode leur manquait, et que faire sans la méthode, sinon émettre des hypothèses? *Kant* renversa par sa critique cet échafaudage de propositions téméraires qui encombraient la métaphysique. Mais le scepticisme de *Kant* reposait lui-même sur des suppositions gratuites, sur la nécessité d'une intuition sensible pour la connaissance, sur les formes de l'esprit humain et sur la séparation entre l'essence et les phénomènes. Un abîme s'ouvrait entre le sujet et l'objet, entre l'intelligence et la réalité. C'est alors que *Fichte* s'empara de la direction de la pensée philosophique en Allemagne et voulut ramener la science à l'unité. Mais il ne réussit, en développant la tendance subjective de la doctrine de son maître, qu'à constituer l'idéalisme sceptique le plus absolu.

Je me propose, dit *Fichte*, de rechercher les principes premiers de la connaissance humaine. Nous devons partir d'une proposition évidente. Chacun admettra que A est A et regardera ce jugement comme absolument certain: nous nous reconnaissons ainsi le pouvoir de poser quelque chose absolument. Cette proposition ne subsiste que dans le moi, puisque c'est le moi qui juge; elle peut donc se traduire

par l'équation suivante *moi = moi* ou *je suis moi*, où le moi est posé avec l'attribut de l'identité. Le moi se pose lui-même, il est, à la fois, l'agent et le produit de l'action, il est activité pure. Le premier principe de la science est donc la proposition : je suis moi ou je suis. Le second principe est la proposition contraire : moins A n'est pas A, qui se transforme à son tour en celle-ci : *un non-moi est opposé au moi*. Ces deux principes en amènent un troisième qui les complète. Le moi et le non-moi sont tous deux posés dans le moi, sinon l'identité de la conscience est détruite. Or, le moi et le non-moi, l'être et le non-être, l'affirmation et la négation ne peuvent être conçus ensemble que sous la condition de se limiter réciproquement. Le moi et le non-moi sont donc posés comme divisibles ou comme se partageant la réalité. Mais le moi qui les contient l'un et l'autre n'est pas divisé ou limité, il est le moi absolu. Ainsi sont conciliés toutes les contradictions sans préjudice pour l'unité de la science, et nous pouvons résumer les principes qui précèdent sous la formule suivante : *J'oppose dans le moi au moi divisible un non-moi divisible*.

Cela suffit pour apprécier la manière de Fichte. Les mérites de ce pensur original sont réels, mais ses défauts ne sont pas moins considérables. S'il effectue l'unité de la science, c'est en faisant violence à la réalité ; s'il opère la construction de la conscience humaine, c'est d'une façon purement algébrique, en représentant le moi par A, au lieu de l'observer en lui-même ; s'il cherche enfin un point de départ certain, il le confond aussitôt avec le *principe* de la science, avec la raison dernière des choses, et aboutit au subjectivisme le plus outré.

Le fait primitif de la conscience n'est pas une proposition quelque simple qu'elle soit, mais une intuition pure.

L'identité, comme l'existence, n'est qu'une propriété de l'âme, qui suppose déjà la pensée moi. Mais Fichte a raison quand il soutient que le non-moi n'est opposé qu'à un moi déterminé et que l'un et l'autre subsistent dans un moi absolu ; c'est ce que n'ont pas remarqué la plupart de ceux qui s'inspirent de ses théories. Au lieu de prendre le moi humain pour le moi absolu, s'il avait distingué tout d'abord entre le point de départ et le principe ou le fondement de la science, sa doctrine eût eu une tout autre fortune ; car cette confusion est la source de ses plus graves aberrations. Il en résulte, en effet, que le moi comme principe est tout, contient tout et crée tout en lui-même par sa propre activité ; chaque moi individuel est Dieu pour lui-même et n'est qu'illusion pour les autres : la nature et l'Être suprême n'existent qu'en nous, l'une est un produit de notre imagination, un rêve, l'autre est un être de raison, le symbole de l'ordre moral du monde. Le moi est la seule et unique réalité : c'est en ce sens qu'on a pu appeler la doctrine de Fichte un panthéisme renversé, un *panégoïsme*.

Le moi n'est pas le principe de la science entière, sinon nous n'aurions pas même de connaissances transcendantes : toutes nos pensées avec tous leurs objets seraient uniquement renfermées en nous-mêmes. Il est vrai seulement que le moi est le *principe particulier* d'une science particulière : il est le principe de la science du moi, car il est la raison de toutes nos connaissances immanentes et les réduit en système. De là la légitimité de la psychologie, dont le moi est à la fois le point de départ et le principe. Toutes les parties de la psychologie ne sont qu'un développement de la pensée moi ou une explication du fait primitif de la conscience. La pensée moi peut donc servir de *criterium* aux déterminations ultérieures que nous trouverons en

nous ; chacun peut dire : Aussi vrai que j'ai conscience de moi-même, j'ai conscience de mes facultés, de mon activité, de ma destination. Le scepticisme doit donc abandonner tout le domaine des faits de conscience, toute la psychologie expérimentale, en tant qu'immanente ou renfermée dans les limites de l'observation immédiate.

CHAPITRE IV.

LES PROPRIÉTÉS FONDAMENTALES DE L'ESPRIT.

J'entends par propriété, qualité ou attribut, ce qui est propre à une chose, ce qui est inhérent à un être ou, comme s'exprime Spinoza, ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence. La préposition *dans* convient moins cependant que la préposition *à* pour désigner une *propriété* et pour la distinguer d'une *partie*. La partie est dans un objet, contenue dans un tout, comme les organes dans le corps ou les actes dans l'esprit : c'est un rapport de contenance. La propriété, au contraire, est à un objet, enveloppant son essence entière, s'appliquant au tout, comme la divisibilité pour la matière ou l'unité pour l'âme : c'est un rapport d'inhérence.

Déterminer scientifiquement un objet, c'est développer successivement ses propriétés, ses parties, ses rapports avec l'ensemble des êtres, c'est en faire l'analyse complète. La conscience, qui nous a donné l'intuition moi, comme chose indéterminée, va nous servir maintenant à déterminer le moi comme esprit.

Quelles sont, d'abord, les *propriétés fondamentales* de l'esprit ou de l'âme ? La conscience, consultée avec soin sur