

Note de lecture :
Leçons de Philosophie,
par M. Élie Rabier

Charles Maurras

1886

Édition électronique réalisée par
Maurras.net
et
l'Association des Amis
de la Maison du Chemin de Paradis.

— 2011 —

Certains droits réservés
merci de consulter
www.maurras.net
pour plus de précisions.

**Note de lecture : *Leçons de Philosophie*,
première partie : *Psychologie*, par M. Élie Rabier,
professeur au lycée Charlemagne, Hachette, 1884.
— Ouvrage couronné par l'Académie française.**

Les *Annales de philosophie chrétienne*¹ n'ont pu examiner jusqu'ici, et c'est grand dommage, les *Leçons de philosophie*. L'œuvre, il est vrai, n'est pas complète; le premier volume a seul paru, et le second ne se presse point d'arriver. Je ne pense pas qu'il faille l'attendre de si tôt². Une psychologie étudiée à part des conclusions métaphysiques a, de ce chef, une certaine allure paradoxale bien faite pour piquer la curiosité du public et l'intriguer un peu. C'est un charme qu'assurément M. Rabier ne se hâtera pas de dissiper. Arrêtons-nous donc, puisqu'il nous en donne le temps, sur ce premier volume. L'intérêt qui s'y rattache ne sera certes pas épuisé de si tôt, et cela seul justifierait cette étude un peu tardive sur un livre publié depuis quelque temps.

Les *Leçons de philosophie* ont, en effet, un caractère très marqué d'actualité, et, si l'on veut, de modernisme. M. Rabier a suivi point par point toutes les luttes de la pensée contemporaine; son livre en est comme l'introduction critique et raisonnée. Il apporte aux élèves de philosophie un écho du dehors; mais le profit sera moins pour eux que pour les amateurs, pour ces esprits curieux des problèmes de l'âme qui en ont été rebutés par l'embarras des questions et la phraséologie de plus en plus technique et barbare. La philosophie devient une science fermée, et, comme telle, tend à parler une langue spéciale. Bien plus, chaque doctrine a son vocabulaire dont elle augmente la difficulté à mesure qu'elle se précise et se raffine davantage. Les profanes ont besoin d'un guide, et les pages de M. Rabier, écrites dans le meilleur style universitaire, sont naturellement désignées pour ce rôle d'initiateur. Une autre condition est encore indispensable pour bien philosopher: il faut s'asseoir sur les bancs de l'école, s'assujettir à une méthode, à un enseignement. M. Rabier n'a pas eu peur de nous imposer cette contrainte. Il a publié ses leçons telles quelles, sans rien déguiser de l'appareil didactique, se rapprochant en cela des vieux docteurs du Moyen Âge, bien qu'il ne paraisse pas, qu'il affecte peut-être de ne pas paraître les tenir en trop grande vénération.

¹ Texte paru dans les *Annales de philosophie chrétienne*, avril 1886. (N. D. É.)

² En fait le second volume, consacré à la Logique, paraîtra avant la fin de l'année. Maurras annonce sa sortie dans une lettre à l'abbé Penon le 28 octobre 1886. Il comporte 384 pages, contre 686 pour le premier. (N. D. É.)

Il compte, en les numérotant, tous les aspects du problème à résoudre, divise et subdivise chacun de ces aspects, et les réduit, selon toutes les règles, à leurs termes les plus simples, qu'il a grand soin de préciser et dont il extrait la solution à force d'éliminer les réponses fausses ou incomplètes. La cause adverse a-t-elle un argument en réserve, M. Rabier le rappelle loyalement, et il s'efforce de le réfuter autant de fois qu'il se produira. Les tours d'escamotage que plus d'un philosophe doit avoir sur la conscience sont rendus impossibles avec cette manière de discuter. Elle est peut-être monotone, recommençant à chacun des quarante-huit chapitres qui forment le premier volume, et vraisemblablement il en sera de même pour le second. D'excellents juges, M. Francisque Bouillier³, M. Camille Doucet⁴ l'ont trouvée fatigante ; « mais il n'y a pas de voie royale dans les mathématiques », écrivait Euler à une princesse d'Allemagne, « ni dans la métaphysique », ajoutait M^{me} de Staël, « ni dans la psychologie », me permettrai-je de répondre aux doctes critiques. Le premier devoir d'une méthode scientifique est de mener sûrement à la vérité ; « le temps ne fait rien à l'affaire » et la fatigue non plus. L'ordre le plus clair et le plus rigoureux était exigé de M. Rabier par le but qu'il se proposait, d'initier de tout jeunes gens aux questions les plus complexes ; mais il n'est pas prouvé que la même méthode appliquée à toutes les discussions ne doive un jour éclaircir bien des malentendus.

Que M. Rabier l'ait voulu ou non, son livre est donc une espèce de compromis entre la tradition et la science nouvelle. Il ne s'est pas borné à ce travail de critique qui sent toujours un peu son compilateur ; l'œuvre est originale autant que laborieuse, elle se soutient toute seule, et constitue, par son ensemble, un système, une doctrine. Pour tous ces motifs, j'aimerais mieux la raconter que la discuter. Tout débat est d'ailleurs stérile, tant que le cours n'est pas achevé. Qui sait si M. Rabier ne nous réserve pas quelque grosse surprise à la dernière heure ? Le plus sage est de s'en tenir au premier volume, et de dire ce qu'il contient.

Toute la psychologie repose sur la théorie de la conscience ; c'est donc par elle qu'il faut commencer. La conscience n'est pas une faculté, mais le mode général des puissances de l'âme ; admettre des phénomènes psychologiques inconscients est dès lors contradictoire. Il y a identité absolue entre ces phénomènes et la conscience. Mais avoir conscience de quelque chose, c'est, au dire de certains philosophes, avoir le sentiment d'une relation de sujet à objet, de représentatif à représenter ; c'est avoir confusément l'idée d'une opposition entre le moi et le non-moi, par conséquent avoir de ces

³ *Journal des savants*, 1885.

⁴ Rapport à l'Académie française sur le concours de 1885 (séance du 26 novembre 1885).

deux termes quelque aperception. M. Rabier combat énergiquement cette théorie. Le premier terme qu'il pose est indépendant de toute relation, un, absolu de quelque manière : le fait de conscience ou la sensation. Le sujet ne trouvera que plus tard l'idée d'une existence personnelle et d'une réalité extérieure. Tout d'abord le moi ne se distingue pas de sa perception. La statue de Condillac est de même « tout entière la sensation qu'elle sent ; elle est pour elle toute odeur, toute saveur ; cette sensation n'enferme pour la conscience aucune qualité ; elle est d'une simplicité absolue » (Condillac). Et, d'emblée, la sensation prend siège parmi les réalités ; elle n'est plus le signe, l'apparence d'une chose, mais une chose en soi. Le plus effréné pyrrhonisme ne doute pas de la sensation en tant que sentie.

Disciple de Condillac aux premières pages, M. Rabier considère avec Kant l'étendue et la durée comme les formes innées de la conscience, formes dans lesquelles les sensations se distribuent en vertu de certaines lois. C'est la première et la dernière fois que M. Rabier laisse échapper ce mot d'*innéité* ; il en a grand' peur ; il l'estime avec raison comme une ressource *in extremis* ; on y recourt quand toute autre hypothèse est inacceptable.

Les sensations ainsi revêtues de leurs formes propres constituent les états primaires de la science ; ces états sont capables de revivre, sous le nom de souvenirs, comme états secondaires. Ces deux sortes d'états diffèrent par leur degré et non, comme le pensaient Reid et Garnier, par leur nature. Le souvenir n'est en somme qu'une sensation affaiblie. Un premier ébranlement du cerveau, dont les causes déterminantes sont extérieures, correspond à la formation d'une image dans la conscience. Cet ébranlement laisse après soi une aptitude à renaître sous de moindres excitations ; cette excitation produite, la vibration cérébrale recommence dans la même direction, et la même image reparaît dans la conscience. Aussi dans certains cas (hallucination, rêve, folie), le souvenir n'est pas reconnu comme tel, il est pris pour une sensation ; mais le plus souvent, il y a distinction des états secondaires d'avec les états primaires. Ce phénomène vient du *contraste* perçu entre la précision des sensations concomitantes, la nécessité avec laquelle elles s'imposent à nous, d'une part, et, de l'autre, la faiblesse comparative des souvenirs qu'on peut éloigner ou rappeler à volonté. C'est un contraste analogue mais double, nous démêlons les fantaisies de l'imagination dans le souvenir et la sensation. La reviviscence est sujette au rythme de l'association des idées. On connaît les deux lois de ressemblance et de contiguïté admises par les psychologues anglais, entre autres Hume, Stuart Mill et Bain ; M. Rabier tente après James Mill de ramener la première à la seconde, et n'y réussit pas davantage. Une analyse

plus exacte de M. Pillon, dans la *Critique philosophique*⁵, nous permet de les considérer aujourd'hui comme irréductibles.

M. Rabier ne veut plus entendre parler de l'imagination représentative, qui encombre depuis si longtemps tous nos manuels de philosophie ; elle se réduit, en effet, à la mémoire. Peut-être eût-il été plus juste d'accomplir la réforme au rebours, de supprimer la mémoire, en rangeant sous le terme commun d'imagination tous les états secondaires de la conscience caractérisés par la reviviscence des images. Il limite l'imagination au pouvoir inventif et créateur, mais ce pouvoir créateur semble d'abord impossible, eu égard aux lois de l'association des idées : « Toute association entre deux idées suppose la rencontre antérieure de ces deux idées dans la conscience. De là semble résulter une conséquence fâcheuse. Nous ne pouvons penser que des choses que nous avons pensées et dans l'ordre où nous les avons pensées. » M. Rabier se tire de ce mauvais pas en remarquant qu'un objet a été donné en contiguïté de conscience avec des objets différents ; les circonstances varient autour de chaque rencontre d'un même objet : « Partant de A, nous pouvons passer à B, ou C, ou D, parce que B, ou C, ou D ont coexisté avec A. De plus, si B a été donné en contiguïté avec X, Y ou Z, nous pouvons, après avoir passé de A à B, passer de B à Z. Or, il se peut que A et Z n'aient jamais fait partie d'une même série. » Si on ajoute à ces associations celles qui se font par parties de concept ou par ressemblance (la ressemblance est une identité partielle), le pouvoir inventif s'étend à perte de vue et l'imagination est débridée.

M. Rabier, on le voit, n'appartient pas à ce qu'il nomme quelque part la philosophie paresseuse ; il pécherait plutôt par l'excès contraire, s'il pouvait y avoir un excès de travail en philosophie.

Plus d'un orthodoxe a dû néanmoins froncer le sourcil à certaines audaces, craignant sans doute de le voir glisser sur la pente de l'*associationisme* ; qu'on se rassure, son empirisme est, comme il dit, intelligent. Il sait où se bornent les opérations sensibles, il sait que leur effort s'épuise à combiner les données des sens ; l'association peut rapprocher des images qui se ressemblent, elle n'arrive pas à connaître cette ressemblance. C'est à la raison qu'est réservée la *faculté d'apercevoir les rapports*. M. Rabier l'établit nettement contre Mill et Bain. Il va plus loin ; non seulement les opérations intellectuelles n'ont rien de sensible (les rapports sont pensés sans images⁶), mais « elles ne semblent pas liées aux organes. . . on pourrait, semble-t-il, admettre que, dès cette vie terrestre, où notre pensée est associée à un organisme, nous vivons cependant

⁵ *Critique philosophique*, mars 1885.

⁶ Non pas les termes des rapports, M. Rabier fait là une distinction très juste.

par une partie de nous-mêmes en dehors de cet organisme, que nous sommes en partie esprits purs. »

Si l'intelligence est la faculté d'apercevoir des rapports, toute l'intelligence est en raccourci dans le jugement, opération fondamentale que les autres ne font que prolonger et répéter à des degrés et sur des termes différents. Il suit de là que le jugement précède la formation des idées générales ; ces idées impliquent, en effet, un rapport de ressemblance perçu entre deux individus. Les termes de ce jugement primitif sont les données des sens et de l'imagination ; lui-même se décompose en comparaison et en abstraction. La généralisation proprement dite classe sous un nom commun les individus entre lesquels a été remarquée une ressemblance. Mais à quel objet correspond ce nom commun ? Ceci revient à soulever le problème des universaux. Aucune des solutions proposées ne contente M. Rabier. Le réalisme lui paraît absurde à bon droit, le conceptualisme inintelligible. Qu'est-ce, dit-il, que dépouiller un objet de ses déterminations particulières, pour en dégager la manière d'être générale ? La détermination est la forme même de notre pensée ; comment penser l'indéterminé ? C'est un rapport sans terme, c'est un inconcevable. L'abstraction conceptualiste lui semble donc chimérique. Il est plus doux au nominalisme ; il accorde que les mots suppléent parfois nos idées, mais il ajoute aussi que les mots supposent les idées. De guerre lasse, il s'arrête à une nouvelle interprétation du conceptualisme. Il distingue, dans l'idée générale, la matière et la forme. La généralité n'est pas dans la première, mais dans la seconde ; elle résulte de la perception de l'identité dans un certain nombre d'objets : « Penser purement et simplement un de ces objets, c'est avoir dans l'esprit une idée⁷ particulière. Mais penser un de ces objets particuliers, et reconnaître en même temps que cet objet est identique à lui-même dans les cas différents où il peut être réalisé, c'est avoir une idée générale. La forme d'où résulte la généralité consiste donc à envisager comme identique à lui-même, en des cas divers, l'objet déterminé présent à l'esprit. » Il est plus difficile de nombrer les objets capables d'être ainsi reconnus identiques en différents cas, objets qui sont la matière de l'idée générale : d'abord, certaines données de la conscience et des sens qui ne se présentent qu'avec des variations imperceptibles ; en second lieu, les rapports qui conviennent également à une foule de termes, comme les nombres et les figures géométriques. Les types organiques, par exemple, sont conçus comme des rapports de lignes et de nombres ; enfin l'idée de rapports peut s'associer à une impression singulière pour former une idée plus complexe. « Tout le monde reconnaît la violette

⁷ M. Rabier emploie assez souvent le terme *idée* sans trop de rigueur, dans le sens étymologique de *notion* et d'*image*.

à son odeur, à sa couleur (impressions simples à peu près invariables), à sa forme (rapports) », etc.

La question de *l'origine des idées* ainsi tranchée au point de vue logique, on devine comment elle le sera au point de vue historique. M. Rabier ne plaisante pas avec les idées innées : nous n'en avons pas, nous ne pouvons pas en avoir. Les rapports les plus élevés ont leurs premiers termes dans la sensation, « *toutes nos idées sont extraites par l'intelligence des données de l'expérience* ». Il ne se contente pas de donner cette formule renouvelée de Leibniz, et par Leibniz de la Scolastique (se doute-t-il de la filiation ?) ; il cherche le *quomodo* de cette extraction pour les trois idées qui dominent toute la logique : cause, substance, fin.

Suivons-le dans son histoire de l'idée de *cause* ; elle enveloppe, outre l'idée de connexion nécessaire, l'idée de pouvoir d'énergie, d'efficacité causale. Est-elle tirée de la sensation ? M. Rabier n'admettant pas que nous ayons la sensation du mouvement, aucun objet sensible ne saurait lui apparaître comme actif, aucun phénomène n'implique, par une connexion nécessaire, l'idée d'un phénomène voisin qui le produise et l'explique. Naît-elle en nous à la vue de l'opération de la cause et de sa relation avec son effet ? Mais comment savoir cette opération ? Il faudrait pour cela que nous percevions le mouvement, et M. Rabier ne voit dans le choc de deux billes qu'une relation de contiguïté dans le temps et le lieu. D'accord jusqu'ici avec D. Hume pour rejeter toutes ces solutions, il rejette celle d'Hume lui-même et s'allie à Maine de Biran pour remonter à l'idée d'effort, non pas simplement, comme lui, à l'idée d'effort moteur, mais à celle de l'effort nu, en d'autres termes, de la volonté et du désir. C'est là, paraît-il, que l'idée de *cause* se manifeste pour la première fois.

« Il n'y a pas, en effet, de vouloir, de désir, en un mot, d'effort dans lequel n'entre nécessairement quelque idée de l'objet de cet effort, et dans lequel aussi cet objet ne soit représenté comme devant être réalisé par la vertu de cet effort, c'est-à-dire comme un effet possible d'une cause possible. » La conscience de l'activité éveille donc en nous l'idée de cause, associant, à la succession constante des phénomènes intérieurs, l'idée de pouvoir et de nécessité. Mais il est, hors de nous, d'autres successions constantes et nous les avons remarquées ; il ne reste plus qu'à leur appliquer, par un jugement d'analogie facile à comprendre, cette idée de cause détachée de nous-mêmes, pour obtenir l'idée des lois particulières.

Mais de ces lois particulières il faut passer maintenant à l'affirmation d'un rapport général et universel de causalité entre tous les faits de l'expérience. Comment arrivons-nous à poser ce principe : tout commencement a sa cause ? (ou, d'une manière plus profonde : tout a sa raison ?) Les lois particulières

ont ceci de commun qu'elles affirment toutes la régularité d'une succession. L'intelligence saisit ce rapport. « Dès lors, elle peut se demander si ces lois ne seraient pas comme les indices partiels, comme les fragments incomplets, mais concordants, de la preuve d'une uniformité générale de la nature. » Voilà l'idée de la causalité universelle, timide d'abord, à l'état de suggestion ; il est douteux qu'on lui ait attribué de suite la certitude que nous lui donnons aujourd'hui. Notre certitude vient de l'incessante vérification que nous avons exercée sur elle depuis que nous l'avons conçue. Toutes les lois partielles déposent en sa faveur, et quand une série de phénomènes ne rentre pas dans une loi commune, nous pouvons accuser notre ignorance, et non la loi de causalité. Du désordre apparent, nous concluons, jusqu'à preuve du contraire, à un ordre réel et caché : cette preuve ne s'étant jamais faite, notre croyance prend tous les jours de nouvelles forces.

Voilà peut-être l'origine de notre foi subjective au principe de raison ; mais l'étendue de notre croyance ne mesure pas la valeur scientifique d'une idée. M. Rabier reprend donc l'examen du principe au point de vue critique ; il se demande jusqu'à quel point nous pouvons nous en servir pour le légitime progrès de nos connaissances. Il prononce à ce sujet d'étranges paroles, et ne fait toutefois qu'être conséquent avec lui-même. « Certainement, dit-il, notre croyance est fondée sur une base solide, sur le témoignage de toute l'expérience humaine, qui ne s'est jamais démentie. Elle vaut donc tout ce que vaut l'expérience, mais elle ne vaut pas davantage. Nous ne sommes pas absolument sûrs que la nature, qui, jusqu'ici, a obéi à la loi de causalité, n'ira pas tout à coup, rompant avec son passé et saisie comme de vertige, se livrer en proie au hasard le plus absolu. » Hélas ! non, nous n'en sommes pas sûrs avec cette théorie. M. Rabier appelle agréablement cela « un doute possible mais négligeable » ! Négligeable, tant que nous n'employons le principe qu'à déterminer les lois contingentes du monde, mais effrayant, si nous voulons, par son intermédiaire, appréhender l'absolu. Qui me garantit que par delà les bornes de l'expérience possible, après la dernière étoile de la voie lactée, dans une autre nébuleuse, hors des prises du télescope et de l'analyse spectrale, qui me garantit que ces commencements absolus, que je ne puis concevoir parce que je n'en ai jamais vus, ne surgissent pas au moment même où j'écris ces lignes, au moment où M. Rabier se base sur le principe de raison pour remonter de cause en cause jusqu'à la cause première, et pour lui attribuer des perfections infinies ? Cette induction qui est, à son témoignage, « la meilleure preuve de l'existence de l'absolu », sur quoi va-t-il la fonder, si le principe de raison laisse la moindre place au doute, et s'il n'a pas de lui-même une certitude infinie ? Il ne peut même pas prouver, comme il l'avance à tort, qu'une idée de l'absolu ainsi construite « vaut ce que vaut la raison ».

Elle vaut ce que vaut le principe qui lui a servi de base, et ce principe, nous l'avons vu, vaut ce que vaut l'expérience. Si demain matin, je constate une série de phénomènes analogues à ceux qui, peut-être, s'accomplissent à cette heure en un point de l'espace, moins que cela, un seul phénomène qui soit manifestement sans cause réelle, ma raison retirera au principe de cause l'universalité qu'elle lui croyait ; elle n'en sera point anéantie, puisque, d'après M. Rabier, la seule condition de la conscience et de la représentation, c'est la non-contradiction des termes représentés, c'est-à-dire le principe d'identité. Je penserai donc toujours ; mais les lois universelles entraîneront dans leur chute toute induction fondée sur leur universalité, et, en première ligne, l'induction qui mène à l'absolu.

M. Rabier a-t-il vu les conséquences de sa théorie sur l'idée de cause ? Elle aboutit à considérer l'idée de Dieu comme toute subjective, et à traiter son contenu comme un idéal vide de réalité, comme un simple « résultat de l'activité intellectuelle ». Je ne crois pas que la métaphysique fournisse une échappatoire. On n'a tenté de prouver Dieu que de deux manières : *a priori* et *a posteriori*. Il n'y a pas de place pour une tierce méthode. La première est aujourd'hui condamnée ; on a démolé un par un tous les arguments *a priori*, « on ne peut démontrer absolument *a priori* l'existence d'aucun être », dit lui-même M. Rabier, page 16, et nous venons de voir que toute démonstration *a posteriori* échoue quand les principes rationnels qui légitiment l'induction ne sont pas absolument certains. M. Rabier, qui a presque ruiné, dans son examen des catégories, la thèse de Kant sur l'information des données sensibles par l'entendement, est repoussé malgré lui dans le cercle du subjectivisme, ou, ce qui n'est guère plus satisfaisant, du *relativisme*.

Un refuge lui est ouvert s'il craint ces extrémités. Veut-il que l'idée de l'absolu vaille réellement « ce que vaut notre raison » ? Il lui faut décerner coûte que coûte, au principe de raison, la même valeur qu'au principe d'identité, en faire, je le répète, la condition *sine qua non* de la conscience humaine. Il n'aura jamais cette portée aussi longtemps qu'il sera rangé parmi les jugements synthétiques, dans lesquels le concept de l'attribut n'est pas compris dans le concept du sujet. Peu nous importe son origine ; que l'esprit se trouve tout formé en lui, ou plus vraisemblablement, comme l'a soutenu ici même M. Domet de Vorges⁸ et comme le pense M. Rabier, que l'esprit le dégage de l'expérience, le principe de cause, à moins d'être analytique, ne sera jamais universel. Quelque extension que lui donne notre croyance personnelle, il signifie toujours pour le critique : « tous les commencements observés sont déterminés par une cause » ; il n'exprimera jamais l'universelle

⁸ *Annales*, février 1886, page 470.

nécessité, comme la proposition que voici : « s'il y a un commencement, il y a une cause qui le détermine. »

Je dois des excuses à M. Rabier pour avoir si vite oublié mon programme, je ne voulais, en commençant, qu'être le fidèle rapporteur des *Leçons de philosophie*, et me voilà en pleine discussion avec elles. Je crois cependant avoir assez montré, par l'exposition des premiers chapitres, avec quelle vigueur opère M. Rabier dans ses investigations de psychologue. Puisque c'est le premier pas qui coûte, et que je l'ai fait, je continuerai ce vagabondage jusqu'à la fin du livre, feuilletant çà et là pour noter les meilleurs pages et pour insister sur quelques points capitaux.

Je nomme donc, avec le remords de seulement les nommer, les deux plus beaux chapitres sur *l'imagination* dans les sciences et dans les arts où ce difficile problème du *génie* est serré de si près qu'il semble résolu ; les recherches sur la *croyance*, à laquelle il donne pour fondement toute représentation non contredite, œuvre immédiate de l'intelligence et que la volonté ne peut directement influencer ; celle-ci, pourtant, agit sur nos idées par le moyen de l'attention, dont elle est maîtresse, de l'imagination, que le désir, le sentiment et les passions ont le pouvoir d'ébranler ; la réhabilitation de la méthode déductive (l'ombre des Scolastiques en a dû tressaillir) ; M. Rabier prouve contre Descartes et Mill que le syllogisme ne sert pas seulement à démontrer la vérité, mais aussi à la découvrir ; les réfutations du criticisme et de *l'associationisme* ; enfin, les études sur l'idée du *moi* et du *monde*. Celle-ci mérite qu'on s'y arrête.

Ajournant à la métaphysique la question de la réalité objective du monde, M. Rabier professe que l'idée que nous en avons ne peut être due en aucune manière à une perception. C'est une de ses maximes favorites que percevoir quelque chose d'extérieur implique contradiction. « En effet, qui dit perception immédiate dit conscience ; car si une perception n'est pas un fait de conscience, elle est ignorée de nous, elle est comme si elle n'était pas ; elle n'est pas. Donc, la perception et la conscience s'identifient. Or, qui dit conscience dit connaissance de ce qui est en nous. Donc, il est contradictoire de prétendre saisir dans sa perception quelque chose d'extérieur. » Les objets entrent dans la conscience « par procuration », en se faisant images, idées, faits de conscience. « Le cheval qui est dans ma conscience est donc un fait ou un groupe de faits de conscience. » Il n'y a donc pas perception du monde extérieur, mais bien conception. Le perceptionisme est naïf comme le sens commun : ce qui est perçu, c'est le sensible, la couleur, la saveur ; mais ces qualités sensibles que je crois percevoir sont elles-mêmes des sensations, « des phénomènes psychologiques, des modifications de notre propre conscience ». S'ils sont perçus comme extérieurs, c'est que nous les rattachons

tous à certains d'entre eux qui sont objectivés, c'est-à-dire projetés dans l'espace. Cet espace n'est lui-même qu'une idée, un fait de conscience. Nous ne détachons pas les objets de nous-mêmes, car si nous le faisons, ils n'existeraient plus pour nous ; nous associons une représentation à une autre représentation. L'objectivation n'est qu'un cas de l'association des idées, l'extériorisation qu'une apparence. Cette conception du monde n'est pas innée, n'est pas le résultat d'une inférence ; elle est une illusion, une représentation, une hallucination, comme dit M. Taine. Nous ne suivrons pas M. Rabier dans les quatre stades de la construction de cette image ; l'auteur s'isole dans le subjectif de la conscience et met au jour une à une les pièces qui nous ont servi à forger l'illusion. Pas un mot des conditions externes de la sensation ! Les notes nous apprennent seulement que ces conditions existent et que l'auteur se réserve de nous le prouver en métaphysique, quelque malaisée que la chose lui paraisse. Quant à l'essence même de ces conditions, il est plus explicite (en note toujours). Nous pouvons nous attendre à ce qu'il nous développe, dans son prochain volume, la théorie leibnizienne du monde conçu comme un ensemble de forces, un agrégat de monades actives, vivantes, et, qui plus est, conscientes.

Je voudrais transcrire mot à mot toute l'étude sur la *sensibilité*. Elle débute, comme de raison, par l'analyse du plaisir et de la douleur. Ces affections présupposent l'activité ; elles sont incapables de la créer, quoiqu'elles la déterminent ; l'inclination précède l'émotion, comme vague tendance vers un bien indéfini. La rencontre fortuite d'un plaisir au contact de tel ou tel objet lui révèle, dans cet objet, la cause possible d'un bien. L'activité se porte donc de ce côté par une préférence habituelle qui donne une direction au penchant.

Sur la nature même de nos affections, M. Rabier corrige avec bon sens une erreur de Hamilton, adoptée et généralisée un peu à l'étourdie par maints physiologistes de notre temps. Nos douleurs résultent, disent-ils, tantôt de l'inaction de notre activité, tantôt de son développement excessif, d'une hyperesthésie. Le fait est très vrai des douleurs corporelles, mais en est-il de même des douleurs spirituelles et morales ? Peut-on dire que l'inclination au vrai est trop satisfaite par l'afflux de la lumière et de l'évidence ? N'est-ce pas plutôt quand cet afflux lui semble plus mesquin, plus insuffisant que d'ordinaire, qu'elle souffre par le désir ? Des affections spirituelles sont douloureuses par le sentiment d'une disproportion entre notre désir de science et le peu de science effective recueillie dans les objets ; mais le cas inverse ne s'est jamais présenté. On n'a jamais vu la clarté d'une démonstration scientifique paraître insupportable à cause de son éclat, et déterminer par là un sentiment de douleur. « Ce qui est à craindre en tout ceci, dit avec justesse M. Rabier, ce sont les égarements et non pas les excès. »

Je croyais avoir à le contredire longuement à propos des *passions* ; je trouve, en y bien regardant, que toutes nos divergences roulent sur des mots. Il appelle « passions » les inclinations perverses, et « formes des inclinations » ce que les scolastiques, Descartes, Bossuet, Spinoza et Jouffroy nommaient, eux, des passions : ces réactions diverses des penchants mis en présence d'un objet agréable ou désagréable, la joie et la tristesse, le désir et l'aversion, etc.

Je signale, sans pouvoir m'y arrêter, dans les chapitres sur la *volonté*, les distinctions du vouloir et du désir, où M. Rabier brûle la limite du vrai. Peu s'en faut qu'il ne reconnaisse, il reconnaît même implicitement, la fin nécessaire et fatale de notre activité, la recherche du bien. La réfutation du déterminisme est remarquable aussi par la réponse au fameux argument de Leibniz tiré des motifs inhérents à tout acte délibéré.

Un mot encore pour l'*Esthétique*. M. Rabier n'admet pas l'existence d'un idéal, d'un type unique de la beauté ; il y a trop de beautés particulières pour qu'elles puissent toutes dériver du même modèle. Mais il y a un idéal pour chaque cas, en ce sens que l'artiste peut concevoir dans une réalité quelconque « un effet esthétique plus grand si la forme était modifiée dans tel ou tel sens ». Le jugement esthétique n'est plus une comparaison entre une beauté concrète donnée et la beauté idéale conçue, « juger qu'un objet est chaud, c'est exprimer et objectiver la sensation de chaleur ; juger qu'un objet est beau, c'est exprimer et objectiver son sentiment esthétique. » Mais qu'est-ce ce sentiment du beau ? « L'agréable est un genre dont le beau est une espèce », répond M. Rabier. Il y a deux sortes d'activité, l'activité de travail et l'activité de jeu, deux sortes de plaisir, « le positif et l'esthétique », deux sortes de caractères dans les objets, la bonté et la beauté, l'un correspondant à leur forme, l'autre à leur matière. Quand nous parlons d'un objet beau, nous le vidons de sa matière pour ne regarder qu'à la forme ; cette forme devient ainsi la fin de notre activité, puisque c'est sur elle que se portent l'attention et le jugement. Le beau demeure donc, selon le parler de Kant, une fin en soi, une fin désintéressée. M. Rabier essaie une vérification de ce système en énumérant les diverses formes du sentiment esthétique. Détail curieux, et qui plairait fort à nos jeunes poètes, il trouve quelque caractère esthétique aux sensations d'odeur. Mais rien de tout cela ne nous dit la place que M. Rabier réserve au beau dans la métaphysique ; impossible dès lors de porter un jugement sur l'ensemble de sa thèse, quelque énorme qu'elle puisse paraître. Avouons pourtant qu'elle rend très bien compte, si nous nous en tenons au point de vue exclusivement littéraire, d'un des problèmes les plus anciens et les plus ardu, celui du laid dans les arts. Je ne pense pas qu'on ait jamais pris au sérieux l'antique théorie du repoussoir. Tartuffe, apparemment,

n'est pas beau parce qu'il fait ressortir la vertu de Cléante. « Cet effet de l'art s'explique aisément si l'on cherche le beau, moins dans telle ou telle qualité des objets que dans leur pouvoir de provoquer en nous, par leur pure forme, une activité de jeu. En effet, dans la réalité, ces choses ne peuvent pas provoquer une activité de jeu, parce que ce qu'il y a de réel, de tangible, de sérieux en elle, nous répugne, nous blesse, nous inquiète, nous effraie. Nous n'avons pas le loisir de les contempler dans leur pure forme. En présence d'un Tartuffe ou d'un Néron réels, le jeu n'est pas permis ; mais dès que l'art dégage la forme de la matière, le sentiment du réel disparaît, le jeu peut avoir lieu, et le beau se montre. »

Il ne serait pas difficile de tirer les conclusions de ce long examen, s'il ne fallait qu'apprécier le beau talent de M. Rabier ; mais il s'agit d'autre chose encore, de le ranger dans un groupe doctrinal, de coller une étiquette à son nom. L'empirisme anglais a sans doute déteint sur ses idées ; mais comment s'affranchir de cette influence lorsqu'on s'arrête à la psychologie ? Il se pourrait que la métaphysique allemande ait sur le second volume une influence à peu près égale. C'est donc ce second volume que j'appellerai de tous mes vœux, en terminant ce compte rendu. M. Rabier nous le cèle, et ses manœuvres sont, j'en conviens, d'une grande coquetterie. Mais elles durent depuis près de deux ans, et le public, impatienté, trépigne et réclame à tout prix : la *Métaphysique*, la *Métaphysique* !

