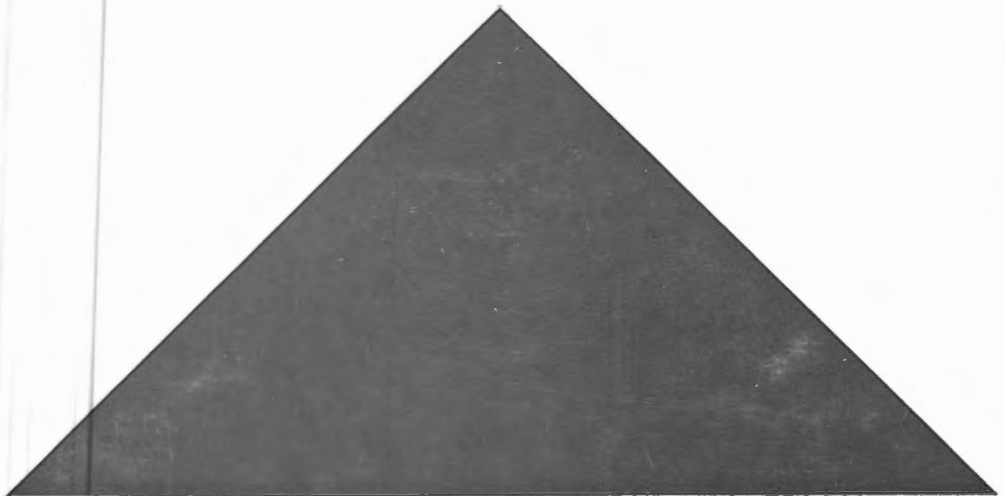


F 1466

NUMERO SPECIAL

RES PUBLICA

INSTITUT BELGE DE SCIENCE POLITIQUE - BELGISCH INSTITUUT VOOR WETENSCHAP DER POLITIEK







146

Philosophie colinsienne
ou les fondements rationalistes d'un socialisme
de l'ordre moral

© Copyright by INSTITUT BELGE DE SCIENCE POLITIQUE, 1967

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays, y compris l'U.R.S.S.

Philosophie colinsienne ou les fondements rationalistes d'un socialisme de l'ordre moral

par Ivo RENS,

Chargé de cours à l'Université de Genève,

Chargé de recherche à l'Institut belge de Science politique.

★

De Maistre a dit : « Attendez que l'affinité naturelle de la religion et de la science les réunisse dans la tête d'un seul homme... L'apparition de cet homme ne saurait être éloignée, et peut-être existe-t-il déjà... Alors toute la science changera de face ; l'esprit longtemps détrôné et oublié reprendra sa place. » Ce que de Maistre a prédit, nous le réalisons.

Colins. SS, I, p. VIII.

INTRODUCTION

Que la doctrine du *Pacte social* (1) n'ait pas longtemps contenté Colins, c'est ce qu'attestent deux séries de faits :

D'une part, après avoir écrit ce premier ouvrage, mais avant même sa parution, dès 1834, son auteur, âgé alors de 51 ans, décida de se

(1) Cette doctrine est exposée dans notre étude intitulée *Colins précurseur du collectivisme étatique et du socialisme libéral*, parue dans *Res Publica*, n° 4 de 1965, à laquelle le présent travail fait suite. Afin d'abrégier les renvois de bas de pages nous avons décidé de remplacer ci-après le titre complet des principaux ouvrages de Colins par des sigles rappelant les mots-clefs, suivis de la mention du tome de l'édition originale, en chiffres romains. Nous utiliserons donc les sigles suivants :

PS, pour *Du Pacte social et de la liberté considérée comme complément moral de l'homme*, 2 volumes, 1835;

QESS, pour *Qu'est-ce que la science sociale?*, 4 volumes, 1853-1854;

EP, pour *L'économie politique, source des révolutions et des utopies prétendues socialistes*, 6 volumes, 1856-1857 et 1882-1892;

SN, pour *Société nouvelle: sa nécessité*, 2 volumes, 1857;

DS, pour *De la souveraineté*, 2 volumes, 1857;

SS, pour *Science sociale*, 19 volumes, 1857 et 1882-1896;

JS, pour *De la justice dans la science, hors l'Eglise et hors la Révolution*, 3 volumes, 1860-1861.

mettre à la hauteur de la science de son temps, donc de parfaire, ou même de refaire sa formation intellectuelle. Redevenu étudiant à l'âge où ses contemporains aisés songeaient plutôt à cultiver leur jardin, il suivit assidûment, pendant 8 à 10 ans, les cours des Facultés des sciences, des lettres, de théologie et de droit de Paris, ainsi que ceux de l'École de médecine, de l'Observatoire, du Musée d'histoire naturelle, de l'École royale des mines, du Collège royal de France et du Conservatoire des arts et métiers (2).

D'autre part, si dans quelques-uns de ses nombreux ouvrages subséquents, Colins mentionne parfois son premier livre, publié anonymement, c'est pour n'en approuver sans réserve que l'idée de collectivisation du sol, pour en condamner la notion même de pacte social et pour prendre ses distances envers la philosophie qui l'inspirait alors (3). D'ailleurs, si en 1835 l'auteur n'avait pas signé son écrit, n'était-ce pas qu'il savait n'être encore que « demi-savant » ou même que « honnête homme », pour reprendre la cruelle appréciation de la *Revue des deux mondes* (4). Or, qu'était-ce qu'un honnête homme sinon un individu obéissant aux sentiments dits naturels et aux préjugés inculqués par l'éducation plutôt qu'à la froide raison, seule source de certitude dans le monde moderne ? A la vérité, selon sa position sociale, un honnête homme est soit un fripon, comme la plupart des philosophes du siècle des lumières, soit un mystique, c'est-à-dire, selon Colins, un sot. Dans la mesure où l'auteur du *Pacte social* avait fait appel à la probité plutôt qu'à des connaissances incontestablement démontrées, il avait donc été un mystique (5). Tel est le jugement exempt de mansuétude que Colins portait après coup sur son premier essai.

Pour la critique moderne, la doctrine colinsienne définitive apparaît bien dans le prolongement du *Pacte social*, si même elle en corrige, dépasse et englobe les principales thèses dans un système métaphysique exhaustif fondé sur la découverte de l'Absolu. Et c'est ici qu'il faut rechercher la raison de l'excessive dureté dont notre philosophe fit preuve envers son premier ouvrage. Jamais homme ne fut plus sûr que Colins d'avoir non seulement trouvé, mais encore démontré la Vérité. Sur cet événement capital, qui dut se situer autour de 1838, nous ne possédons aucun renseignement biographique. En revanche, nous en connaissons les conséquences : toute l'œuvre philosophique et sociale de Colins et de ses disciples directs à partir de 1840. Il semble

(2) Cf. SS, I, p. 65 et seq. D'après une autre source, JS, III, p. 243, Colins se serait remis aux études dès 1832.

(3) Cf. SS, I, Note 1; SS, II, pp. 69 et 271; QESS, I, p. 301, 2; EP, V, p. 431.

(4) *Revue des deux mondes*, 1835, 4^e série, 3^e volume, p. 240.

d'ailleurs que la découverte de l'Absolu ait transformé l'homme lui-même : sur le caractère combattif et truculent du héros de la Grande Armée est venue se greffer l'intransigeance dogmatique du prophète de la Vérité. De la possession de cette dernière, Colins ne tira, on doit le reconnaître, nulle vanité, mais tout à la fois une énergie et une sérénité étonnantes qui accusèrent les paradoxes de son personnage. Tel Saint-Jean Baptiste prêchant dans le désert, il ne se faisait guère d'illusions sur l'efficacité immédiate de sa parole que beaucoup de personnes ne manqueraient pas de repousser « malgré l'autorité de la raison » disait-il, « par cela seul que moi, homme obscur, j'en suis... l'inventeur » (6). D'ailleurs, ce qualificatif d'inventeur, il le repoussait avec obstination (7), considérant que son rôle n'avait été que de découvrir le premier la Vérité que quiconque pouvait désormais retrouver par la raison eu égard surtout au progrès des sciences naturelles et à l'impasse dans laquelle ces dernières avaient conduit la philosophie traditionnelle. Certes, Colins dut souffrir du silence que gardèrent « ceux qui disposent de la publicité » (8) au sujet de ses indigestes publications. « Pas un journal, écrit-il dans son dernier ouvrage (9), n'a dit un mot des neuf derniers volumes que j'ai publiés. Cela devait être : jamais journal de mode n'a discuté le calcul infinitésimal ; et relativement à la science, nous n'avons que des journaux de mode. » Mais loin de s'aigrir, il trouvait dans sa doctrine une force morale inépuisable et se consolait en songeant que les générations à venir le plaindraient d'avoir vécu « pour ainsi dire seul savant, au sein d'un Charenton social », et d'avoir subi en quelque sorte le supplice de Mézence, celui d'un homme indissolublement attaché à un cadavre (10). Aussi bien, de sa découverte rendit-il ce témoignage émouvant : « C'est au sommet de la vieillesse qu'on est le plus heureux : en jouissant du bon emploi d'une longue vie. J'ai soixante-sept ans, je sors d'un cabanon, où j'ai longtemps souffert pour la justice (11), je suis prolétaire ; et je mets la bourgeoisie au défi de trouver dans son sein un homme plus heureux que moi » (12).

Son messianisme, allié à son ultra-rationalisme et à son tempérament autoritaire d'officier supérieur donnèrent à son esprit comme à ses

(5) EP, V, p. 431.

(6) QESS, II, p. 325.

(7) QESS, IV, p. LI.

(8) QESS, IV, p. CLXIII.

(9) JS, I, p. 602.

(10) JS, I, p. 43.

(11) Colins fut arrêté lors des journées de juin 1948 et tenu emprisonné sans jugement pendant deux ans environ.

(12) QESS, III, p. 130. Cf aussi QESS, IV, p. CLXIII.

écrits une tournure caustique, dont il était conscient (12 bis), mais qui n'épargnant rien ni personne, ne pouvait manquer de lui aliéner bien des sympathies. C'est donc à son caractère qu'il faut attribuer les heurts qui l'opposèrent même à certains de ses disciples, en particulier à Louis De Potter et Ramón de la Sagra (13). Toutefois, si ce dernier finit par se séparer de Colins en 1858, c'est, à notre avis, pour des raisons de fond exclusivement (14). Quant aux relations personnelles de notre philosophe avec Louis De Potter, elles se gâtèrent définitivement dès 1848-1849, après que l'ancien chef du Gouvernement provisoire belge eut refusé à plusieurs occasions une stricte obéissance aux volontés du maître alors emprisonné (15). Voici en quels termes Louis De Potter retrace cet épisode: « M. de Colins m'écrivit qu'en tout temps et en toutes circonstances, mon avarice m'avait perdu, que j'étais un égoïste, un homme digne d'être jeté aux chiens de la rivière jaune (textuel). Je ne me fâchai point. Je me bornai à faire comprendre à M. de Colins que désormais l'échange de lettres entre nous, si toutefois il y avait encore échange de lettres, devait se limiter aux simples rapports scientifiques... » (16). Nous avons cité ce texte, non seulement pour illustrer le tempérament impérieux et emporté de notre philosophe, mais surtout pour souligner la signification tout intellectuelle que revêt l'attachement à la stricte orthodoxie colinsienne dont Louis De Potter (17) et son fils Agathon, docteur en médecine, continuèrent à faire preuve après les événements que nous venons d'évoquer. Si Colins publia en 1849 seulement les premiers ouvrages exposant sa doctrine définitive, celle-ci, on le sait (17 bis), avait fait l'objet antérieurement déjà de plusieurs livres signés par Ramon de la Sagra et Louis De Potter. Un Français Anatole Leray, prêtre détroqué, avait quant à lui publié divers articles d'inspiration colinsienne (18) dans *La Presse*, de

(12bis) Cf SS, IV, p. 357 et SS, V, p. 29.

(13) Correspondance reçue par Louis De Potter; Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque royale de Bruxelles, II, 54, 88, vol. 8, lettre 41.

(14) JS, I, pp. 614-615 et sq.

(15) QESS, IV, p. CLXIII.

(16) Louis DE POTTER: *Souvenirs intimes. Retour sur ma vie intellectuelle et le peu d'incidents qui s'y rattachent de 1786 à 1859*. Bruxelles, Imprimerie Vve Monnom, 1900, p. 252.

(17) Après coup, Louis De Potter concéda qu'il n'avait pas entièrement démerité les reproches que lui avait adressés Colins. Louis DE POTTER: *Souvenirs intimes*, op. cit., p. 329.

(17bis) Cf notre étude *Colins précurseur... loc. cit.*, p. 356.

(18) Contrairement à ce que laisse entendre la notice consacrée à Leray dans le *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, publié sous la direction de Jean Maitron, tome II, lettres D à Ly, p. 499, Leray ne se fixa nullement dans la doctrine positiviste. Cf notamment QESS, I, p. 59; Alexandre ERDAN: *La France mystique*, tome II, pp. 681 à 683; *La Philosophie de l'avenir*, 25^e année, 1899-1900, pp. 647-648.

Paris, entre 1848 et 1851, c'est-à-dire pratiquement jusqu'à sa mort qui survint en 1852 dans un naufrage au large des côtes australiennes. Bien que le disciple sentimentalement le plus proche de Colins fût le Suisse Adolphe Hugentobler, c'est aux De Potter principalement que revient l'honneur d'avoir donné de la doctrine colinsienne, c'est-à-dire du socialisme rationnel, une formulation synthétique à laquelle répugnait l'esprit analytique et glossateur du maître. Aussi bien l'exposé qui suit fera-t-il des emprunts aux ouvrages des De Potter au même titres qu'à ceux de Colins, car celui-ci trouva en ses premiers disciples belges à peu près le même appui intellectuel que celui que Marx rencontra auprès d'Engels.

Ce rapprochement nous conduit au problème des sources doctrinales du socialisme rationnel. Signalons d'emblée que nulle part dans ses écrits Colins ne mentionne Marx ni Engels dont il semble bien avoir ignoré l'existence sa vie durant. Comme seuls les fondements philosophiques de sa pensée nous intéressent ici, voyons dans quelle mesure elle se rattache toujours à la « filiation intellectuelle qui de Platon va à Saint-Augustin et à Descartes » laquelle constituait avec Rousseau et Saint-Simon les principales sources d'inspiration du *Pacte social* (19). On relèvera tout d'abord l'extrême difficulté que l'on éprouve à retracer les influences subies par un penseur tel que Colins qui n'hésite pas à couvrir un même auteur de louanges et de blâmes immodérés selon les sujets qu'il évoque. A s'en tenir à ses écrits, il y aurait même lieu, semble-t-il de bannir tout rapprochement avec Platon qu'il critique à l'égal d'Aristote, et avec Saint-Augustin qu'il dédaigne. Quant à Kant, à Hegel et à leurs disciples, il paraît en avoir eu connaissance surtout au travers de Victor Cousin, ce qui ne laisse pas de surprendre. Remarquons en passant que Louis De Potter bien que ayant étudié de façon approfondie Leibniz, Wolf, Kant, Fichte et Schelling, éprouvait envers la métaphysique allemande la même aversion marquée que Colins (20). Si la pensée colinsienne définitive doit être rattachée à l'une des écoles philosophiques de l'Antiquité grecque, par delà l'Académie, c'est à celle de Pythagore qu'il faut songer, en raison de sa doctrine des âmes et des mathématiques, ou si l'on veut, en raison de sa mathématique des âmes. Mais force nous est de convenir que Colins ne s'y réfère que rarement (21). En revanche, il commente volontiers certains scolastiques tels que Abelard, Occam et Roger Bacon, ainsi d'ailleurs que l'homonyme de ce dernier, le philosophe Francis Bacon.

(19) Cf notre étude *Colins précurseur...*, loc. cit., pp. 357 et 363.

(20) Cf Louis DE POTTER: *Souvenirs intimes*, op. cit. passim.

(21) JS, I, p. 635.

Mais notre auteur paraît avoir été marqué surtout par Descartes et Condillac, les pères du rationalisme et du sensualisme modernes. Enfin, il cite avec prédilection deux autres groupes d'auteurs, souvent à vrai dire, pour prendre le contre-pied de leur doctrine ; nous voulons parler d'une part de Bonald et de Maistre, d'autre part de Rousseau, Saint-Simon et surtout Fourier. La diversité des noms que nous venons d'énumérer et plus encore la multiplicité encyclopédique des auteurs cités par Colins, attestent la difficulté que l'on éprouve à rattacher ce dernier trop étroitement à un courant de pensée antérieur.

Avant d'aborder la doctrine colinsienne, il nous reste à justifier brièvement le plan selon lequel nous avons choisi de l'exposer. Théoriquement deux voies sont possibles. La première, suivie par notre auteur, part des problèmes juridiques et moraux, économiques et sociaux, physiologiques et psychologiques, et en recherche les implications philosophiques qu'il s'agit, pour finir de coordonner rationnellement. La seconde, préférée par les De Potter (22), prend appui sur la démonstration métaphysique centrale qui sous-tend tout le système et expose ensuite ce dernier *more geometrico*. Nous avons opté pour une voie moyenne consistant à situer pour commencer quelques-unes des thèses fondamentales de Colins dans la perspective historique qui fut la sienne dès 1835, puisque aussi bien nous en avons déjà exposé les grandes lignes dans notre précédent travail. Cette méthode présente l'avantage de préparer le lecteur à la problématique philosophique si particulière qui caractérise notre auteur et que nous traiterons dans notre seconde partie. Ce n'est qu'ultérieurement, dans une autre étude, que nous étudierons les principes de droit et surtout d'économie sociale sur lesquels se fondera, d'après Colins, la Société nouvelle.

I. DU SENS DE L'HISTOIRE

1. Les deux phases de l'ignorance sociale.

Dans le *Pacte social* déjà, Colins voyait l'histoire comme un processus social de connaissance qui conduit l'humanité de l'ordre illusoire du despotisme à l'ordre réel de la liberté politique, en transitant par le désordre nécessairement introduit dans le despotisme par la multiplica-

(22) Et plus particulièrement par Agathon DE POTTER, in: *La logique et La connaissance de la vérité*, Bruxelles, 1866; *Résumé de la science sociale d'après Colins* in la *Revue trimestrielle*, Bruxelles, 1861 et *La philosophie de l'avenir*, Paris-Bruxelles, 1892, pp. 114 à 136; *Schéma de science sociale* in cahier dactylographié de Paul Deliens

tion des moyens de communication (23). Tous ses écrits ultérieurs reprennent et développent ce triptique qui constitue donc le canevas de sa philosophie de l'histoire. Avant lui, Vico, Paine et Saint-Simon notamment avaient divisé l'histoire en trois phases successives et l'on sait que Auguste Comte avait suivi leur exemple à l'époque de notre philosophe (24). Cette trilogie ne lui est donc nullement exclusive. La conception de la connaissance comme moteur de l'histoire lui est plus personnelle bien que elle se retrouve aussi chez Auguste Comte. A la vérité, ce qui frappe le plus au premier abord dans la conception colinsienne de l'histoire, c'est la place prééminente accordée par lui à la notion d'ordre. Cette idée apparaît d'autant plus singulière que Colins fut indiscutablement le chef d'une école socialiste et que les socialistes ont rarement passé pour faire de l'ordre la première de leurs préoccupations. Il nous faut donc expliciter la pensée de notre philosophe sur cette question dont l'importance est capitale pour l'intelligence de sa doctrine. Mais auparavant, précisons en quelques mots la méthode de Colins. Il y a plusieurs façons d'étudier l'histoire. L'historien y considère habituellement l'évolution de tel ou tel groupe social, et pour cela, il valorise certains événements du passé qui n'ont de signification que par la perspective particulière dans laquelle il les insère. Le philosophe traditionnel y recherche dans le meilleur des cas les rapports plus ou moins nécessaires entre les climats, les mœurs, l'économie et les institutions, tel Montesquieu dans son *Esprit des lois*. En tant que rationaliste, Colins prétend y retracer les principes généraux d'évolution de toute société, tels qu'ils découlent de la double nature, spirituelle et matérielle, raisonnable et instinctive de l'homme. Est-ce à dire qu'il se réfère à l'état de nature ? Bien au contraire, il rejette cette hypothèse car selon lui, elle fait nécessairement abstraction de l'élément raisonnable en l'homme qui ne peut apparaître qu'avec le langage donc avec la société. « L'homme naturel est un monstre, écrit-il (25). Que voulez-vous faire de ce monstre ; et quelles connaissances voulez-vous en tirer ? » En conséquence : « L'état dit de nature est une des innombrables absurdités des prétendus philosophes. Hors la société, l'homme n'existe point » (26). La doctrine colinsienne semble donc rejoindre ici la conception aristotélicienne de l'homme animal politique, mais ce

intitulé *Science sociale d'après Jean Hippolyte Colins et divers auteurs*, Cartago, Costa-Rica, 1966.

(23) Cf Colins précurseur, *loc. cit.*, p. 362.

(24) Cf Alban G. WIDGERY: *Les grandes doctrines de l'histoire de Confucius à Toyndee*, Gallimard, Paris, 1965, *passim*.

(25) SS, IV, p. 87.

(26) QESS, I, p. 409. Sur ce thème, cf encore SN, II, p. 107; QESS, III, p. 408; SS, I, p. 367, note 1, p. 368, note 2; SS, III, p. 237; SS, IV, pp. 83, 92, 97 et 177 à 191.

n'est là qu'une apparence. En effet, si l'homme complet est inconcevable à l'état isolé, la société, elle, ne peut exister sans l'être raisonnable. Entendons-nous bien : d'après Colins, les sociétés animales ne seraient de véritables sociétés que si leurs membres pouvaient s'affranchir de leurs instincts, donc obéir à la raison, c'est-à-dire être libres. La raison, la liberté sont donc à l'origine d'une différence de nature entre les sociétés animales, essais ou troupeaux et les sociétés tout court, c'est-à-dire humaines. Dans les unes, l'ordre, pratiquement immuable, est assujéti au déterminisme biologique, dans les autres, il n'est imposé, conservé ou changé qu'en vue de certaines finalités conscientes. Ces finalités ne peuvent exister que parce que l'homme est doté de raison, laquelle est inséparable du langage, donc de la communication intellectuelle entre les individus. Et l'ensemble des finalités poursuivies par les individus d'une même société engendrent le droit qui constitue l'ordre social. Il n'y a donc pas de société possible sans ordre. Et Colins voit même dans la communauté d'idées sur le droit l'essence de la société parce qu'elle est la condition *sine qua non* de tout ordre social (27). On conçoit mieux à présent l'importance primordiale de cette notion d'ordre à laquelle des modernes parfois accordent bien légèrement selon lui un préjugé défavorable. Aussi haut que l'on remonte dans le temps, aussi loin que l'on aille dans l'espace, toute nation, toute tribu, aussi primitive soit-elle, comporte des institutions, c'est-à-dire un droit, donc un ordre qui est d'autant plus parfait que la communauté d'idées sur le droit est plus prononcée. Lorsque le droit vient à être contesté, toute la hiérarchie des valeurs et des personnes est menacée et la société est bien près de se dissoudre dans la violence qui, après d'aveugles destructions, fera place à un autre ordre social, à une nouvelle civilisation. L'ordre est donc à la société ce que le raisonnement est à l'être humain. Et ce n'est pas là un vain rapprochement car, selon Colins, l'ordre est nécessairement la manifestation du raisonnement social, ou plutôt l'expression sociale du raisonnement (28), puisque aussi bien ce sont les individus et non la société qui raisonnent. En schématisant on peut donc dire que l'ordre est la condition nécessaire et suffisante de la vie sociale et la condition nécessaire, mais non suffisante du libre épanouissement des individus.

Pour comprendre la nature rationnelle de l'histoire, il convient de se référer en outre à une donnée permanente, d'une portée absolument générale, dont toutefois, selon Colins, le monde ne prend conscience

(27) Cf notamment QESS, IV, p. CCXIV.

(28) Cf notamment Louis DE POTTER: *Dictionnaire rationnel*, Auguste Schée, éditeur, Bruxelles et Leipzig, 1859, p. 219.

progressivement que depuis quelques siècles au maximum, à savoir, l'ignorance primitive de l'humanité. Ici encore, il importe de bien préciser les choses, ou, comme dit Colins, de n'utiliser que des expressions dont la valeur est parfaitement déterminée. Les sciences mathématiques, physiques et naturelles ont accompli depuis l'origine de l'histoire et récemment surtout, des progrès considérables que moins que tout autre notre philosophe ne prétend nier. Mais qu'en est-il des sciences morales ? En particulier, qu'en est-il du droit ? Nous avons vu que ce dernier est constitué par certaines finalités reconnues par la raison de l'homme en société. Mais, qui détermine ces finalités ? Est-ce la raison elle-même ? Est-ce le peuple, par un contrat social ou des conventions passées entre les individus ? Ou bien est-ce la force seulement ? « Il n'est pas encore décidé — disait en 1836 le professeur Poncelet à ses étudiants de la Faculté de droit de Paris — si le droit vient de la loi ou si la loi vient du droit... ce qui revient à dire, déclare Colins : Nous ne savons pas encore s'il y a un autre droit que la force » (29). En effet, que serait un droit qui n'aurait de sanction que par la loi et qui ne reposerait pas en définitive sur la morale ? Et que serait une morale qui n'aurait de sanction que dans la conscience mortelle d'individus dont toute la réalité se limiterait à une brève existence organique ? La vérité est que depuis l'origine sociale l'homme n'a jamais connu la nature réelle du droit, qu'il n'a jamais pu déterminer rationnellement le critérium et la sanction de tout droit plus qu'illusoire. Tel est l'état d'ignorance sociale dans lequel l'humanité a toujours vécu, mais dont elle n'a pris conscience progressivement que depuis l'avènement et le développement de la presse. Avant cette prise de conscience, il s'agissait donc d'une ignorance s'ignorant elle-même. Chacun de ces degrés d'ignorance, combiné à la nécessité sociale de l'ordre conditionne l'avènement d'institutions particulières que la société découvre et adopte, non point délibérément, mais empiriquement. Pour Colins, tant que la raison ne dispose pas d'un point de départ rationnellement incontestable, c'est l'empirisme qui domine en matière philosophique, morale ou juridique. L'empirisme joue donc dans sa conception de l'évolution sociale un rôle analogue, mais analogue seulement, à celui de la sélection naturelle dans l'évolution des espèces selon Darwin.

COMPRESSIBILITÉ DE L'EXAMEN.

S'il est une leçon fondamentale de l'histoire, observe Colins, c'est bien celle du triomphe permanent de la force qui partout et toujours

(29) QESS, II, p. 324. Cf aussi QESS, I, p. 405.

a fondé le droit. La raison du plus fort est toujours la meilleure, dit le poète, et c'est là un fait absolument général car rationnellement nécessaire pendant toute l'époque d'ignorance sur la réalité du droit (29 bis) Dans les temps préhistoriques, il est possible que la force brutale de l'homme sur la femme, du robuste sur le chétif, ait suffi à maintenir l'ordre au sein de la famille ou du clan. Mais rien n'est plus instable, plus aléatoire que la force purement physique ; rien n'est plus contestable surtout. Or, l'homme, aussi primitif soit-il, obéit à des motivations, poursuit des finalités, que sa conscience, sa raison, lui présente comme bonnes, comme souhaitables. C'est dire qu'il est naturellement porté à contester ce qui ne lui paraît pas tel. En conséquence, de tous temps, les forts, pour asseoir leur domination, ont dû asservir la raison des faibles. Etant bien sûr incapables de fonder le droit existant sur la raison, ils l'ont basé sur la foi. La croyance a tenu lieu de connaissance. La religion a donc servi de fondement à toutes les sociétés dont le souvenir nous est resté ou dont nous pouvons encore constater l'existence, de la plus obscure tribu d'Afrique, à la nation européenne la plus policée. Bien entendu, la religion a revêtu des formes extrêmement diverses, en fonction de l'évolution des connaissances. A l'animisme primitif qui attribuait des pouvoirs occultes, des forces magiques aux sorciers et aux chefs, prémunissant ainsi la force brutale, le pouvoir naissant, de toute contestation sacrilège, a succédé le polythéisme fétichiste, puis au terme d'une longue évolution, le monothéisme spiritualiste. D'après Colins, le recours du pouvoir à la foi et l'évolution religieuse de l'humanité ne furent nullement l'œuvre volontaire et consciente des forts, mais au contraire le fruit de leur empirisme, voire même celui de l'empirisme de l'humanité toute entière qui, faute de savoir le droit incontestable, devait le croire tel pour jouir d'un ordre social quelconque.

Mais, revenons à la religion. Celle-ci, selon Colins, est le fondement nécessaire de toute société plus qu'éphémère, donc de tout ordre social, depuis l'origine de l'histoire. Ici notre auteur rejoint les ultramontains, qu'il cite toujours avec plaisir : « Toutes les nations, dit de Maistre, commencent par la théologie et sont fondées par la théologie. Plus l'institution est religieuse, plus elle est forte. On peut citer l'Égypte, l'Etrurie, Rome, Lacédémone, etc. Cette règle n'a point d'exception. Partout les prêtres sont les fondateurs, les gardiens et les dispensateurs de la science dont le foyer est dans les temples » (30). Mais, comment définir la religion, et en quoi consiste très exactement son efficacité

(29bis) Cf. JS, II, p. 359.

(30) SN, II, p. 310.

passée comme base d'ordre social? Ethymologiquement, ce terme signifie lien de l'existence terrestre avec une existence « ultravitale », déclare Colins. Historiquement, il évoque la notion de divinité qui garantit ce lien et dont l'homme a connaissance par voie de révélation. Étant un produit nécessaire de l'ignorance sociale, la religion révélée ne fait bien sûr pas appel à la raison, mais à la foi. Elle repose sur un Dieu personnel qui a dévoilé à l'humanité la règle des actions tant individuelles que sociales et surtout leur sanction dans l'au-delà. « Car une religion est exclusivement la sanction du droit ; et un droit privé de sanction, est comme s'il n'existait pas (31). » C'est donc la nécessité sociale de cette sanction qui explique et justifie l'anthropomorphisme. Nous avons bien écrit « justifie », car, pour Colins, il ne fait pas de doute que, étant historiquement nécessaire pour le maintien de l'ordre social, la religion révélée et ses dures exigences sont justes, non point absolument bien sûr, mais relativement aux conditions existant dans la première phase de l'histoire. Les exigences sociales de la théocratie sont d'ailleurs strictement adaptées aux conditions *sine qua non* d'existence de la société pendant la phase en question. Il est donc possible de les définir *a priori*, ou plutôt de les déduire logiquement de la conception générale de l'homme et de l'ignorance primitive exposée ci-dessus, quitte à en vérifier ensuite la validité universelle dans toutes les civilisations du passé.

La première de ces exigences (32), la plus fondamentale aussi, est l'asservissement de la raison à la foi par la compression de l'examen. La révélation étant son propre fondement et l'argument d'autorité étant évidemment incompatible avec la raison, la société anthropomorphiste doit nécessairement asservir cette dernière, sous peine de disparaître. « Jeune homme, n'examine pas les lois », déclarait la loi de Minos, citée par Chateaubriand et commentée par Colins (33). La nécessité de la compression de l'examen est à ce point essentielle que Colins y voit l'une des deux caractéristiques fondamentales de la première phase de l'histoire qu'il appelle, comme on sait, phase d'ignorance sociale avec compressibilité de l'examen (34).

La seconde exigence, comme les autres d'ailleurs, découle de la première. Elle consiste en l'instauration d'une autorité unique et abso-

(31) SN, I, p. 184.

(32) L'ordre dans lequel nous énumérons les exigences de la société anthropomorphiste selon Colins est de nous.

(33) SN, I, p. 415 et QESS, IV, p. CCLXXII.

(34) Cf notamment DS, II, p. 598; SS, III, p. 2; QESS, I, p. 217; EP, VI, p. 30; JS, III, p. 392, etc. ainsi que Louis DE POTTER: *La réalité déterminée par le raisonnement*, *op. cit.*, p. 210 et seq.; Agathon DE POTTER: *Economie sociale*, Bruxelles, 1874, tome I, p. 20 et *passim*.

lue, fondée sur la révélation et chargée de sa protection. A peine de faillir à son rôle social, le pouvoir spirituel, collègue des augures ou papauté, doit donc dominer le pouvoir temporel de la même façon que dans tout système religieux, l'âme doit dominer le corps (35). Aussi unis soient-ils, ces deux pouvoirs ne sauraient toutefois fusionner sans mettre en péril tout l'édifice politique. En effet, pour ne pas se relâcher et se dissoudre, le pouvoir temporel doit se transmettre de façon aussi restrictive que possible, d'où l'application du privilège de primogéniture à l'hérédité de la richesse matérielle. Il n'en va pas de même du pouvoir spirituel, car la richesse intellectuelle dont il est le gardien n'est évidemment pas susceptible de ce mode de transmission. Le pouvoir spirituel est donc amené à se recruter et à se hiérarchiser électivement. Toutefois, les techniques électorales restent dominées par la foi, donc l'ignorance, et non par la raison, ce qui les rend soit anarchiques, soit despotiques, et toujours rationnellement fictives. « Quand, l'élection se fait par en bas ; comme dans le cas de la primitive Eglise ; l'élection est directement anarchique : en ce qu'elle rapporte aux majorités, les décisions de l'interprétation de la règle... Lorsque l'élection a lieu par en haut, ainsi qu'il en est pour l'établissement de la hiérarchie par le Pape, l'élection est despotique... Ainsi, pour toute l'époque d'empirisme, l'élection, dans le sens de justice que nous lui avons donnée, est : complètement illusoire » (36).

La troisième exigence a trait à l'établissement d'une inquisition, chargée de supprimer les plus dangereux ennemis de la foi. Ici Colins s'élève contre ceux qui s'imaginent que l'inquisition fut inventée par l'Eglise catholique. Grave erreur, dit-il, l'inquisition sous l'une ou l'autre forme a toujours existé. Platon lui-même s'en est fait l'apôtre bien que son maître en fût la victime (37). Ailleurs, il renchérit : « Nous avons prouvé : que l'inquisition n'est pas d'origine chrétienne ; que les premiers martyrs étaient la victime d'une inquisition... » (38). Aussi loue-t-il de Maistre d'avoir reconnu sans détour le rôle historique capital — sans jeu de mot ! — du bourreau (39). Et il ajoute : « Il n'y a de sanction, que celle du bourreau et celle de la religion. La sanction du bourreau n'est efficace que, basée sur la sanction religieuse... » (40).

La quatrième exigence concerne la formation des intelligences, pro-

(35) SS, II, p. 237.

(36) SS, II, p. 279. Cf aussi SS, I, p. 249.

(37) SS, I, p. 354; QESS, II, p. 291; SS, V, p. 314.

(38) SN, II, p. 218.

(39) QESS, IV, p. CLXXXIX.

(40) SN, II, p. 99.

blème véritablement crucial, puisque l'ordre social dépend de la communauté d'idées sur le droit. Cette formation est dispensée, d'une part au moyen de l'instruction, par laquelle les détenteurs de la science communiquent celle-ci à leurs élèves, d'autre part au moyen de l'éducation, par laquelle les individus sont élevés dans certaines mœurs. Ces dernières, bien sûr, sont fonction des croyances, donc de la foi, pendant tout le temps où celle-ci domine. Mais qu'en est-il de l'instruction ? N'est-elle pas nécessairement fondée sur les connaissances, donc sur la raison ? Non, répond Colins, tant que dure la phase d'ignorance avec compressibilité de l'examen, l'instruction est soumise à l'éducation, alors que selon la raison c'est l'inverse qui devrait être (41). Dans les sociétés fondées sur la foi, il importe en effet que l'instruction vienne confirmer seulement les données de l'éducation basées sur la religion. C'est pourquoi les prêtres doivent être alors les enseignants, les seuls gardiens de la science, comme de Maistre l'a si justement signalé dans la citation que nous avons rapportée.

Appuyé sur la divinité même, protégé par la compression de l'examen, l'inquisition, la monopolisation de l'enseignement, le droit n'est-il pas suffisamment prémuni contre toute incursion sacrilège ? En fait, le roi est nu. Si donc ses sujets pouvaient acquérir suffisamment de lumière, ils ne manqueraient pas de s'en apercevoir et de découvrir que l'ordre social existant n'est fondé que sur la force. Pour les en empêcher radicalement, il convient donc de les abrutir par l'esclavage. D'où, une cinquième exigence, plutôt économique, celle-là, qui découle également du postulat anthropomorphique : la monopolisation par quelques uns du sol, déclaré inaliénable. Déjà dans le *Pacte social*, Colins avait analysé la production, condition nécessaire à l'existence humaine, comme une transformation du sol ou de ce qui en est issu, par le travail, au moyen, le cas échéant, d'outils, eux-mêmes issus du sol (42). Le sol est donc la matière première par excellence, dont la monopolisation par un petit nombre de privilégiés mettra le plus grand nombre dans la dépendance économique la plus étroite (43). « A l'origine, écrit Colins, le sol est dit commun : ce qui signifie tout uniment : qu'il est encore à l'état anarchique. Son aliénation à des individus, a seulement lieu : lorsque les sociétés patriarcales, nomades, se trouvent déjà resserrées : par l'accroissement de la population. La féodalité n'est donc point effectivement la première période du despotisme. Mais c'est seulement à dater de l'appropriation du sol : que la stationarité fait naître le luxe... C'est à

(41) JS, II, p. 761 et JS, III, pp. 292-293.

(42) Cf notre étude *Colins précurseur... loc. cit.*, p. 364.

(43) Cf notamment QESS, I, p. 42; QESS, III, p. 259; JS, I, p. 647; EP, II, p. 386, etc.

cette époque que commence l'histoire (44). » Au demeurant, le sol peut être monopolisé non par une minorité de feudataires, mais par le seul souverain, comme cela eut lieu en Orient, en raison de l'excès de population, déclare Colins ; alors, le despotisme n'en est que plus absolu (45). En bref, la terre étant la condition originaire de tout travail productif, son appropriation privée constitue le moyen d'exploitation économique originaire, celui qui consacre la domination des propriétaires sur les non-propriétaires, et plus fondamentalement encore, la domination de la matière sur le travail, expression de la liberté et de la raison. Quant à son inaliénabilité, elle n'a d'autre objet que de perpétuer l'ordre despotique en concentrant autant que faire se peut la richesse matérielle, donc le pouvoir temporel.

Le despotisme de droit divin, ou théocratie, constitue, on l'a compris, le régime politique type de la première phase de l'histoire, c'est-à-dire de l'époque d'ignorance avec compressibilité de l'examen. Ce despotisme repose sur la monopolisation par quelques uns des connaissances, richesse spirituelle, et de la propriété, richesse matérielle. Par conséquent, sa contrepartie nécessaire est l'exploitation des masses qui, sous le droit divin, revêt la forme de l'esclavage (46). Toutefois, ce dernier n'a nullement l'atrocité qui le caractérisera par la suite, car il apparaît alors comme voulu par les dieux ou par la Providence. Dans la société anthropomorphiste, en effet, c'est la divinité qui seule détient la souveraineté véritable. Le pouvoir spirituel n'y est souverain et même législateur que par délégation : il est l'interprète du Souverain, source de tout droit. Quant au pouvoir temporel, il ne prétend pas faire la loi, mais seulement l'appliquer. Pour Colins, l'étroite union du Trône et de l'Autel, du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel est la marque distinctive de toute société fondée sur la vérité, réelle ou illusoire, mais socialement tenue pour réelle. « Séparer le pouvoir spirituel du pouvoir temporel, écrit-il, est une sottise qui n'a pas de nom ; et qui ne peut être proposée sérieusement que par des imbéciles ou des fripons (47). » Et encore : « ... le pire des enfers, et le seul enfer réel est : une société où le pouvoir est divisé ; c'est-à-dire où il n'y a pas de pouvoir » (48).

Construction admirable que cette société anthropomorphiste qu'ilustrèrent notamment le peuple juif et l'empire des Arabes, la République romaine et le moyen-âge chrétien où elle approcha peut-être de

(44) SS, I, p. 257.

(45) SS, I, p. 267.

(46) SS, I, p. 7 et SS, II, p. 339.

(47) SN, I, p. 174.

(48) SN, I, pp. 253-254.

sa perfection. Chaque fois, à la conception dualiste de l'univers répondait un monisme politique générateur de hiérarchie et d'ordre durables. La foi fondait la cité sur l'éternité dont l'omniprésence modérait les forts et consolait les faibles. Mais, déclare Colins, ce qui est bâti sur la foi peut être durable, mais non point éternel ni universel, car seule la raison présente ces traits. La preuve en est que, si même les institutions que nous avons décrites ont dominé pendant la première phase de l'histoire, elles n'ont jamais inspiré tous les régimes politiques. Toujours des sociétés bourgeoises ont existé, opposant au droit divin, source d'ordre, le droit des majorités, instrument d'anarchie; et toujours c'est par le bourgeoisisme, lointain ancêtre du capitalisme moderne, que les sociétés anthropomorphistes ont décliné et disparu : « Tyr, Sidon, Athènes, Carthage, Rome, les Républiques italiennes sont là pour le prouver » (49). Tant que l'examen était compressible, la société bourgeoise s'est toujours finalement résorbée dans un despotisme nobiliaire plutôt que dans l'anarchie. Mais, depuis la diffusion de la presse et des autres moyens de communication, la tendance est inversée, comme nous le verrons ci-après.

AVÈNEMENT DE L'INCOMPRESSIBILITÉ DE L'EXAMEN.

Si l'on peut situer avec suffisamment de précision dans l'histoire universelle l'époque à laquelle l'examen est devenu incompréhensible, il ne s'ensuit pas, on vient de le constater, que l'emprise de la foi n'ait jamais été mise en cause auparavant. L'explication doit en être recherchée dans la nature humaine. Le libre examen est, selon Colins, une aspiration aussi vieille que l'humanité elle-même, donc aussi ancienne que les exigences de l'ordre social. Il s'est introduit dans de nombreuses sociétés du passé, soit en raison de l'usure du culte existant, soit à la faveur du développement des communications dû au commerce, surtout maritime. La Grèce antique cumulait ces deux circonstances; cela nous a valu ses monuments philosophiques. Cet exemple est révélateur de la portée et des limites du libre examen. Ce dernier affranchit sans doute l'homme de ses préjugés, mais il ne lui fait découvrir que des vérités négatives, car, comme le disait Voltaire, ce qui manque à la raison, c'est un point de départ. Historiquement, la foi en a tenu lieu. Que l'examen vienne à être libéré, et aussitôt voilà la foi ramenée à une simple opinion, impropre à voiler la nudité du règne de la force. Mais, de ce qu'une opinion particulière ne puisse plus transformer la force en droit, s'ensuit-il que l'opinion de la majorité en soit incapable ? A

(49) QESS, II, p. 477.

cette question, le bourgeoisisme de tous les temps répond par la négative. Bannissant toute transcendance, il identifie le droit au fait (50) et livre la société aux mouvements aveugles des intérêts matériels qui, laissés à eux-mêmes, ne peuvent manquer d'aboutir à l'anarchie. Mais cette perspective, non plus que le recours aux majorités, ne doivent faire illusion. La société bourgeoise est aussi despotique que la société nobiliaire ; elle l'est même tout à la fois plus franchement et plus cyniquement. Il nous paraît intéressant de citer ici un passage de Colins résumant toute sa doctrine historique de la lutte des classes, si différente de l'analyse marxiste : Il est faux, dit notre auteur, « de croire : que, depuis l'origine sociale, il y a eu lutte : entre ceux qui veulent vivre de leur travail ; et ceux qui veulent vivre du travail d'autrui. Cette lutte entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas, n'a même pas encore commencé ; quoiqu'elle soit bien près d'éclater. Jusqu'à présent, il y eut exclusivement lutte : entre deux espèces de forts prétendant à l'exploitation des faibles, inertes, abrutis, et, pour ainsi dire indifférents : sur l'espèce qui les exploitera. La première espèce se compose de ceux qui veulent exploiter : les travailleurs de leur propre nation par le droit divin, par la domination du sol ; et les travailleurs des autres nations par la force brutale. La seconde espèce se compose de ceux qui veulent exploiter les travailleurs de leur nation par le droit des majorités, par la domination du capital ; et, des travailleurs des autres nations : par la force d'une concurrence faussement dite libre ; d'une liberté faussement dite de l'industrie et du commerce. Les premiers sont les nobles, les seconds sont les bourgeois... Jusqu'à présent, encore une fois, les esclaves n'ont jamais agi que comme instruments. C'est seulement à partir d'un avenir prochain, qu'ils entreront dans la lice ; et peut-être sommes-nous les premiers esclaves qui osons élever la voix... » (51).

Cette citation nous ramène au tournant central de l'histoire que constitue l'apparition de l'examen incompressible. L'origine de cet événement — si l'on peut désigner ainsi un phénomène progressif — doit être recherchée dans les grandes découvertes du XV^e siècle : la boussole a brisé les barrières océaniques ; la poudre à canon a réduit l'importance de la force spirituelle au profit de la force matérielle, représentée par l'or ; l'imprimerie, enfin et surtout, a rendu inévitable l'examen des religions révélées (52). Quant à l'origine des grandes découvertes, elle doit être recherchée dans la nature même de la com-

(50) SS, I, p. 226.

(51) SS, II, pp. 346-347.

(52) QESS, IV, p. CCXCVIII ; DS, II, p. 602.

pression de l'examen, qui pour des raisons évidentes, devait moins sévèrement interdire l'étude de la nature que celle des fondements de la foi (53). En fait, l'inquisition, au sens générique du terme, s'inquiétait moins de l'examen lui-même que de la diffusion de ses résultats. C'est ce qu'avoue fort loyalement de Maistre : « Si, dit-il Galilée avait seulement écrit en langue latine, au lieu d'échauffer les esprits en langue vulgaire, il ne lui serait rien arrivé » (54). Toutefois, observe Colins, lorsque l'autorité a frappé Galilée il était déjà trop tard, car la presse était établie. C'est donc l'imprimerie qui a rendu l'examen incompressible. Dans un premier temps, la presse devait bien sûr profiter à la bourgeoisie, dont nous savons qu'elle fut l'ennemie de toujours du despotisme de droit divin. Mais nous verrons qu'elle portait aussi les germes de la destruction inévitable du bourgeoisisme par la généralisation de l'anarchie. Il nous faut maintenant passer en revue les principales conséquences, non seulement passées mais aussi à venir, de l'avènement progressif du libre examen, sur les plans philosophique et politique, économique et social, enfin international.

CONSÉQUENCES PHILOSOPHIQUES ET POLITIQUES.

Dans la société théocratique, c'est au sein même de l'inquisition, parmi les détenteurs du pouvoir spirituel que l'on trouve les premiers adeptes de l'examen. Cette constatation paradoxale s'explique par plusieurs raisons. D'une part, les membres du clergé sont alors les seuls savants. D'autre part, ils constituent souvent dans une société stratifiée la seule classe sociale ouverte, c'est-à-dire perméable aux apports et aux influences des diverses couches de la population. Enfin, il est naturel que les censeurs soient moins que le vulgaire visés par les rigueurs de la censure. C'est ainsi que la philosophie, expression supérieure de l'examen, est toujours née de la théologie. Tantôt obscurément, tantôt ouvertement, le plus souvent inconsciemment, elle a soumis la foi à l'épreuve corrosive de la raison, minant peu à peu l'incontestabilité sentimentale des fondements de l'ordre social. Bien que la critique philosophique du préjugé — à laquelle Colins donne le nom générique de protestantisme — soit aussi ancienne que le monde, elle n'a jamais rien pu édifier qu'en reniant ses propres principes de liberté car, tant que dure l'ignorance sociale sur la réalité du droit, la raison n'est capable de découvrir que des vérités négatives : « L'histoire est là pour le prouver — écrit Colins — tout protestantisme vainqueur

(53) Cf *Colins précurseur...* *loc. cit.*, p. 362.

(54) SS, V, p. 264.

d'une foi religieuse... finit bientôt, pour assurer la stabilité de son pouvoir : par rétablir une orthodoxie, une croyance par sentiment, une inquisition ; et par reconstituer ainsi : un despotisme, une autorité basée sur une foi, qui sous peine de mort ne peut être examinée » (55). Néanmoins, depuis l'avènement de la presse, l'examen ne peut plus être comprimé que localement, temporairement, mais non plus universellement, c'est-à-dire socialement au sens moderne du terme. D'où le caractère décisif de la Réforme du XVI^e siècle, par laquelle le protestantisme a sapé définitivement les bases de l'ordre théocratique fondé sur la foi. Décisif, mais négatif par essence, comme l'est nécessairement tout protestantisme, selon Colins. D'ailleurs, ce n'est pas la Réforme seule qui est en cause, mais la longue quête philosophique entreprise par l'humanité dès l'aube de l'histoire. Quelles vérités notables la métaphysique a-t-elle jamais apporté au monde ? Aucune, bien sûr. A-t-on jamais vu deux philosophes affranchis du joug de la foi souscrire une doctrine identiquement commune ? Evidemment pas. La philosophie n'a réussi qu'à désacraliser les grandes interrogations de l'homme sur la nature de son âme, la Vérité, l'éternité, qui avaient été souverainement tranchées par la foi, et elle en a fait des opinions. Or, la découverte et la vulgarisation de la presse a consacré le triomphe décisif de la philosophie sur la théologie. L'une et l'autre n'ont donc plus de valeur qu'en tant qu'opinions. Comme, socialement, une opinion vaut l'autre, la société qui avait vécu jusque là essentiellement sous le règne de Dieu — vérité illusoire, certes, mais combien ennoblissante! — sera désormais soumise au règne des opinions, ou de l'opinion publique, ou de l'opinion officielle, forces contraignantes et dégradantes s'il en fût. « Le règne des opinions, le règne des vérités négatives, anéantit toute espèce d'amour, hors celui de soi-même ; et réduit chaque individu à l'état d'escargot » (56). Tel est le jugement désenchanté de Colins, qui écrit encore : « Il est évident pour quiconque n'est pas aveugle : que l'individualisme général et exclusif ; c'est la dissociation de toute société » (57). Là réside le danger véritable. Comment espère-t-on, avec des opinions variables par essence, rebâtir l'ordre social sans lequel l'humanité ne saurait survivre ? Où trouver l'indispensable commun dénominateur ? Même en faisant abstraction de sa nature instable, l'opinion n'est-elle pas qu'un fait ? Et comment veut-on sans sophisme passer du fait au droit ? Certes, le règne des opinions conduit à la démocratie. Mais, qu'est-ce que la démocratie sinon la tyrannie des majorités qui,

(55) SS, II, p. 299.

(56) SN, I, p. 300.

(57) SN, II, p. 331.

comme l'a écrit Proudhon, est la plus exécration de toutes ? Du moment que la majorité est souveraine, la société devient le champ clos des règlements de comptes entre opinions contradictoires ou intérêts antagonistes, et naturellement, ce sont les plus forts qui imposent leurs opinions et font prévaloir leurs intérêts. Mais Colins en veut à la démocratie pour une raison plus profonde encore. L'idée même de souveraineté du peuple lui paraît blasphématoire contre la Vérité. En effet, si la Vérité existe, elle doit être souveraine, et il n'appartient évidemment pas au peuple d'édicter le droit ni de faire les lois, mais seulement de les découvrir et de les appliquer. Aussi, la démocratie est-elle fondamentalement la négation la plus radicale de la Vérité et de la Raison absolues. C'est sans doute lorsqu'elle se réclame des droits de l'homme que la démocratie manifeste le mieux sa vacuité originelle. Ces fameux droits, elle les fonde, en effet, sur un état de nature qui n'a jamais existé ! D'ailleurs, elle prend soin de les sanctionner par le droit d'insurrection, qui n'est autre que celui de la force. Son droit, dépouillé du sophisme religieux, n'est autre que celui de la force brutale. Au demeurant, tant que le droit réel n'est pas socialement découvert et adopté, c'est toujours la force qui fonde le droit. Mais sous la souveraineté du peuple, elle apparaît enfin sans masque. L'Etat démocratique, « être fictif, sans génie, sans moralité, mais aussi passionné que possible » (58), ne peut être que l'instrument de domination politique des forts (59). En s'émancipant du pouvoir spirituel, il a avoué cyniquement sa nature véritable. Seuls les sots peuvent croire en l'efficacité de la prétendue séparation des pouvoirs, « logomachie du XVIII^e siècle » adoptée par « la niaiserie du XIX^e siècle » pour compenser la disparition du pouvoir spirituel. Par conséquent, « le règne des opinions, c'est la souveraineté du peuple, la souveraineté du nombre, la souveraineté de la force brutale. La souveraineté de la force brutale a nécessairement pour résultat : *L'anarchie* » (60).

Ainsi, de même que le triomphe des philosophes sur les théologiens a finalement abouti au règne des opinions, c'est-à-dire à la plus rigoureuse contestation de toute philosophie, de même le triomphe de la nation sur l'Eglise pourrait bien s'achever par la perte de la société. Car, Colins est loin d'attribuer au terme anarchie le sens optimiste qu'un Proudhon lui a conféré. Il y voit véritablement la dissociation de l'homme et de la cité, la confusion la plus complète, génératrice de

(58) QESS, I, p. 304.

(59) SS, V, p. 483. Cf aussi Louis DE POTTER: *Dictionnaire rationnel, op. cit.*, p. 126.

(60) QESS, II, p. 12.

heurts politiques et d'effusions de sang toujours plus atroces. Or, l'anarchie n'est-elle pas inscrite dans le règne des opinions, la souveraineté du peuple, l'individualisme, et plus encore dans le matérialisme que professe la « prétendue science officielle »? (61). Ces notions ont en effet ceci de commun qu'elles nient toutes, implicitement ou explicitement, l'existence de la Vérité absolue, donc la possibilité d'établir la communauté d'idées sur le droit, redevenu incontestable, non plus sentimentalement, mais rationnellement. Le doute a tout contaminé : « Qu'est-ce que la Vérité ? » demande l'ignorance vaniteuse ? « C'est, observe Colins, la question posée par Pilate au Christ et à laquelle le Christ n'a pas répondu. Il faut maintenant que la réponse soit donnée : ou que le genre humain périsse ; et, c'est alors la réponse qui sauvera le monde » (62). Mais une vérité n'est utile que lorsqu'elle est nécessaire ; aussi la Vérité absolue ne sera-t-elle proclamée par la société que lorsqu'elle sera devenue indispensable à l'existence de l'humanité (63). On entrevoit, à présent, la portée historique, philosophique, eschatologique même de l'universalisation de la presse et de l'incompressibilité de l'examen. Véritable boîte de Pandore, le libre examen a déchaîné les contradictions qui affligent la société et qui iront en s'aggravant, la rendant comme folle. Ballottée par ses opinions mouvantes, agitée par ses passions matérialistes, déchirée par l'anarchie spirituelle due à son scepticisme, l'humanité est promise à des guerres et des révolutions d'intensité croissante qui déboucheront sur des tyrannies toujours plus atroces, elles-mêmes génératrices d'anarchie. Ici, chez Colins, le philosophe cède le pas au prophète : « Après dix, cent, mille, dix-mille révolutions, on est aussi avancé qu'au commencement : si le mal n'a pas été porté à l'excès suffisant... Le maniaque, on le saigne ; la société se saigne elle-même. Le résultat, pour la société, est de reconnaître : qu'elle est folle ; et qu'elle a besoin de vérité » (64). Reprenant à son compte la pensée de Robespierre, l'un de ses deux personnages historiques préférés (65). Colins écrit : « De l'excès de

(61) SS, I, p. 177.

(62) SN, I, p. 85 et QESS, III, p. 171. Cf. Joh. XVIII, 38: « Dicit ei Pilatus: Quid est veritas? ».

(63) EP, II, pp. 334-335 et Louis DE POTTER: *La réalité déterminée par le raisonnement*, op. cit., pp. 21 et 371.

(64) SN, II, p. 59.

(65) L'autre est évidemment Napoléon Bonaparte sur lequel, toutefois, après 1838-1840, Colins porte des jugements plus réservés que dans le *Pacte social*: « L'Empereur avait reconnu: que la domination universelle n'était possible que par la force ou que par la raison. Et ne croyant point à la possibilité de l'établir par la raison il a voulu l'établir par la force. C'était une erreur. Il l'a expiée à Sainte-Hélène. » QESS, I, p. 407. Cf. aussi QESS, I, 383, 397, 404, 412; QESS, II, p. 48 et QESS, IV, p. CXIX.

nos maux naîtra le remède » (65 bis). L'anarchie porte donc en elle les germes du salut futur de l'humanité, car « la liberté ne peut naître que sur les ruines de l'ancien monde » (66).

CONSÉQUENCES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES.

De ce que nous avons dit des principales conséquences philosophiques et politiques de l'incompressibilité de l'examen, il est possible d'en déduire l'impact économique et social. Celui-ci tient en trois mots, selon Colins : progression du paupérisme. Certes le paupérisme a des origines anciennes. Toutes les sociétés du passé ont été fondées par les forts qui, après une éventuelle période de vie nomade, se sont appropriés le sol, jetant ainsi les masses populaires dans la pauvreté. Celle-ci d'ailleurs était une condition de l'ordre social tant que l'examen demeurait compressible. Mais même l'institution extrême de l'esclavage comportait une certaine convergence d'intérêts entre l'esclave et le maître, celui-ci ayant avantage à la survie, voire au bien-être de celui-là. Quant au droit divin, s'il justifiait la hiérarchie sociale issue de la force, il en limitait aussi les rigueurs économiques, le seigneur et le serf se croyant en définitive justiciables d'un même Dieu. A cet égard, bien sûr, les despotismes bourgeois du passé furent plus durs pour les esclaves que les despotismes nobiliaires, mais le paupérisme proprement dit ne s'est développé que récemment, comme une conséquence de l'incompressibilité de l'examen, et ce, par la conjonction de deux éléments : l'avènement du capital et celui du machinisme.

Il nous est impossible de présenter ici toute la doctrine sociologique de Colins expliquant par le développement concomitant des connaissances et des richesses le rôle historique croissant du capital mobilier par rapport au sol et donc de la bourgeoisie par rapport à la noblesse (67). Si de tous temps, le libre examen fut l'arme naturelle de la bourgeoisie contre le droit divin, c'est seulement l'incompressibilité de l'examen qui assura son triomphe décisif, supprimant la caste nobiliaire (68) et faisant apparaître le prolétariat moderne. Telle fut l'œuvre de la Révolution française qui déclara le sol aliénable, supprima l'hérédité par primogéniture et instaura la liberté du commerce et de l'industrie. Les privilèges féodaux furent donc abolis, mais ils le furent au bénéfice seulement du capital dont la domination s'exerce désormais

(65 bis) SN, II, p. 86 (ROBESPIERRE: *Défenseur de la Constitution*, mai 1792). Cf aussi SS, XVIII, pp. 5 à 11.

(66) QESS, III, p. 165.

(67) Cf SS, II, p. 132 et seq.

(68) Colins appelle caste toute classe héréditaire.

sans partage. Quant au peuple, son émancipation formelle au nom de la liberté, de l'égalité et de la fraternité s'est traduite par une exploitation réelle sans précédent, dont la « prétendue libre concurrence » fut l'instrument, comme nous le verrons plus loin. Selon Colins, l'apparition du paupérisme est donc antérieure à la révolution industrielle qui, comme lui, est due à l'incompressibilité de l'examen (69). Mais le machinisme a eu pour résultat de multiplier prodigieusement la puissance du capital, donc sa progression qui entraîne nécessairement une progression parallèle du paupérisme (70). Combiné au développement général des intelligences dû à l'incompressibilité de l'examen, le machinisme ne peut manquer de favoriser l'anarchie (71). Mais la progression du paupérisme est-elle nécessairement liée à l'existence du machinisme ? Les économistes, Jean-Baptiste Say à leur tête prétendent que « tous les ans, une partie de la population doit mourir de besoin, même au sein de la nation la plus prospère » (72). Faut-il donc condamner le machinisme ? Non, répond Colins. C'est l'ignorance sociale sur la réalité du droit qu'il faut dissiper. Pour cela, il convient de démonter cet « échafaudage monstrueux nommé économie politique ; lequel en résumé, n'est autre : que l'art d'exploiter les masses au profit des propriétaires » (73). Et il n'a pas de termes assez sévères pour dénoncer « cette prétendue science qui est, aux sciences morales, ce que l'alchimie a été aux sciences physiques » (74). Penchons-nous donc sur sa critique de l'économie politique, et tout d'abord sur son analyse de quelques notions économiques fondamentales.

On sait que, pour Colins, toute production est le résultat du travail sur de la matière. Le travail, selon lui, c'est l'expression même du raisonnement, de la liberté, visant à la satisfaction des besoins de l'individu, par une production quelconque. Fondamentalement, c'est donc la consommation (75) qui détermine la production (76). Ainsi, l'homme qui a faim (besoin), cherche, trouve et cueille (travail) une pomme (produit), qu'il consomme (salaire). Le salaire consacre une appropriation, c'est-à-dire la propriété, domination de l'homme sur la matière, prolongement matériel de l'individu, indispensable à son existence, à son bien-être et à son libre épanouissement. Au demeurant, les besoins

(69) SS, VI, p. 260.

(70) SS, V, p. 484; SS, III, p. 12.

(71) SS, VI, p. 260.

(72) QESS, III, p. 231.

(73) SS, II, p. 95. Cf aussi SS, III, p. 60; QESS, II, p. 174; EP, II, 2^e partie, p. 36 et seq.; EP, V, p. 85, etc.

(74) SS, V, p. 292.

(75) SS, VI, p. 270.

(76) QESS, I, p. 72, note 1.

présentent cette particularité remarquable de n'être pas fixes — sauf peut-être pour les besoins organiques — mais au contraire essentiellement variables, conditionnés qu'ils sont par le développement de l'intelligence (77).

De ce qui précède, il résulte que l'homme est la source active et le sol ou ce qui en est issu la source passive de toute production. Rationnellement, il en sont les deux seuls éléments indispensables. L'homme produit toujours en vue de satisfaire ses besoins au moyen d'un salaire. Toutefois, ce salaire, au lieu de le consommer tout entier immédiatement, il peut le mettre de côté en tout ou en partie, en vue d'une production ultérieure. Nous nous trouvons alors en présence d'un troisième élément, l'outil, qui n'est pas rationnellement indispensable à toute production, mais seulement utile, comme l'indique l'éthymologie. Bien entendu, l'outil, au sens courant du terme, n'est qu'un cas particulier d'une production ayant plus que suffi à la satisfaction d'un besoin, le salaire non immédiatement consommé étant susceptible de revêtir pratiquement n'importe quelle forme. Aussi convient-il de lui laisser son nom générique de capital (78). Qu'est-ce que le capital ? « Le capital est ce qui a été nommé : du travail accumulé. Dans la circonstance actuelle, la valeur du mot capital sera mieux exprimée par l'expression : *salaire accumulé*. Ce salaire accumulé est : ce qui n'aura pas été *nécessaire* : à la vie, à la conservation, au développement du travailleur tant pour le physique que pour le moral. Ainsi, salaire accumulé équivaudra à *salaire passé* ; salaire ayant plus que suffi à l'actualité... » (79). Colins n'utilise pas ici la célèbre expression marxienne de « travail mort », mais il est clair que sur ce point, il est du même avis que son illustre contemporain. Toutefois, il insiste sur le fait que ce salaire passé incorporé dans des choses produites par l'homme est essentiellement une chose lui-même. Dans la société féodale, le sol, qui n'est pas une chose produite par l'homme, n'est pas assimilé au capital ; au contraire, il domine le capital. Dans la société bourgeoise, en revanche, le sol est assimilé au capital, accusant encore ainsi le caractère matériel de ce dernier. Il est clair d'autre part que cette transformation a fait du capital une condition indispensable à toute production. Le capitalisme moderne se caractérise en outre par un accroissement sans précédent de la masse du capital qui est concentrée toute entière dans les mains de la seule bourgeoisie. En conséquence est apparue une scission sans précédent aussi entre le travail,

(77) EP, I à VI, *passim*; Louis DE POTTER: *Dictionnaire rationnel*, op. cit., p. 56.

(78) Cf Agathon DE POTTER: *Economie sociale*, tome I, p. 247.

(79) SS, V, p. 293.

qui est l'apport exclusif des uns, les prolétaires, et le capital, qui est l'apport exclusif des autres, les propriétaires. Que les uns et les autres doivent être rémunérés pour leur apport, voilà ce que Colins ne met nullement en doute. Si le propriétaire se voyait refuser le loyer de l'outil qu'il met à la disposition du travailleur, que signifierait encore son titre de propriété ? Et pourquoi placerait-il son capital ? A-t-on jamais vu quelqu'un de sensé agir sans intérêt ? Nous ferons abstraction ci-après de la différenciation entre la rente, le profit et l'intérêt, correspondant au loyer d'un capital immobilier, mobilier et financier, pour ne considérer que ce loyer lui-même, que nous désignerons sous le terme générique de revenu. Pour Colins, le problème économique fondamental réside dans la répartition du résultat de la production entre le salaire du travailleur et le revenu du capitaliste, dont, soit dit encore une fois, il ne conteste nullement le bien-fondé. Voici comment il pose le problème : « Quand dans le prix d'une chose, l'élément travail est à bon marché, l'élément capital y est cher ; et réciproquement, quand le prix du capital ou l'intérêt y est cher, le prix du travail ou le salaire y est à bon marché. Quand, dans le prix des choses, le prix du travail s'y trouve à bon marché et le prix du capital cher, le travailleur est pauvre et le capitaliste riche. Quand, dans le prix des choses, le prix du capital s'y trouve à bon marché et le prix du travail cher, le capitaliste s'appauvrit s'il ne travaille pas, et le travailleur s'enrichit... La société actuelle, c'est : l'organisation du bon marché relativement au travail ; l'organisation de la cherté relativement au capital » (80).

Jusqu'ici, l'analyse de Colins ne s'éloigne pas essentiellement des enseignements de l'économie politique de l'époque. Mais elle s'en sépare abruptement sur la notion de valeur qui, bien sûr, gouverne toute répartition entre le travail et le capital. Qu'est-ce que la valeur ? Il y a bien sûr, valeur d'utilité et valeur d'échange. La première rapporte les choses à l'homme, observe Colins, la seconde rapporte les hommes aux choses (81). Mais d'après l'économie politique, seule la seconde *doit* être prise en considération, puisque seule elle rend compte du *fait* économique. Voilà précisément ce qui est inacceptable à Colins. Que le fait ait toujours primé le droit ; c'est d'après lui la leçon fondamentale de l'histoire. Mais la logique ne tient-elle pas tout raisonnement passant de l'ordre du fait à l'ordre du droit pour un sophisme caractérisé ? Or, ce dernier est le fondement de toute l'économie politique. « Il est la base de la prétendue science économique : *La subordination*

(80) QESS, I, p. 309.

(81) EP, III, pp. 358 et 368.

du droit au fait » (82). En tenant la valeur d'échange pour la mesure de toutes choses, l'économie politique en a fait également la mesure du travail, donc de l'homme, considéré comme une utilité pour la production capitaliste, comme un objet de consommation pour le capital, pour la matière. « Parmi les denrées, dit J.B. Say, que l'on consomme en grande abondance dans presque toutes les manufactures, est la main-d'œuvre, le travail des ouvriers » (83). Et Colins de commenter : « Une fois que vous avez fait accepter que le travail, c'est-à-dire l'homme est une denrée ; et que la perfection sociale consiste à rendre les denrées au meilleur marché possible ; vous concevez que le propriétaire du capital domine nécessairement ceux que le hasard de la naissance, ou plutôt de la force, ou encore les circonstances... ont dépouillé de toute propriété » (84). D'ailleurs, le passage du fait au droit, l'assimilation de l'homme à la matière, a comme contre-partie l'assimilation non moins sophistique des choses à l'homme. Aussi bien les économistes n'hésitent-ils pas à dire et à écrire que la terre, les machines, les capitaux « produisent », alors qu'ils ne font que fonctionner, que servir à une production quelconque dont l'agent ne peut être que l'homme (85). La voilà donc démasquée « l'escobardeurie bourgeoise, sur laquelle se fonde la domination des possesseurs du capital ; et l'esclavage des travailleurs, privés de capitaux » (86). Objecte-t-on à Colins que sa critique de l'économie politique est formelle à l'excès et qu'elle relève d'un pur nominalisme ? C'est là précisément le reproche qu'il craint le moins car, pour lui, le langage est toujours le fidèle reflet de la connaissance ; comme nous le verrons plus loin, il l'identifie même totalement à la pensée. Selon lui, il n'y a pas de science digne de ce nom sans un langage précis. La logomachie est le signe infaillible de l'ignorance ; l'amphibologie, le masque habituel du sophisme (87). « A l'époque où la force chancelle et a besoin d'être fortifiée par une nouvelle espèce de sophisme, c'est en réalisant des abstractions, en faisant passer des expressions du sens figuré au sens propre que MM. les économistes justifient l'exploitation. Hélas ! ils ne font qu'augmenter les maux de la catastrophe future, en élevant de nouvelles digues, des impuissantes digues de sophismes, contre l'irrè-

(82) EP, I, 2^e partie, p. 21.

(83) EP, II, p. 278.

(84) EP, II, p. 278.

(85) QESS, II, p. 271, note 1. On relèvera l'analogie existant entre cette pensée et la thèse marxiste de l'improductivité du capital, dont la justification, toutefois, se veut purement économique.

(86) EP, III, p. 372.

(87) Cf notamment SN, I, p. 92 et SN, II, p. 251.

sistible torrent de l'examen (88). » Au fond, ce que Colins reproche à l'économie politique, comme d'ailleurs à l'ensemble des sciences dites morales, c'est précisément d'être immorales, par ignorance du droit réel, c'est aussi de se confiner dans l'étude des rapports de force — nécessairement changeants et contestables — par ignorance des rapports de droit, au sens non point positif, mais absolu du terme. Toute science fondée sur l'étude des rapports de forces n'est pour lui qu'une science illusoire. A la racine des prétendues sciences morales, il y a donc une conception vicieuse de l'homme et de l'univers qui n'est autre que le matérialisme, expression suprême de l'ignorance sociale sur la réalité du droit. Le propos de Colins fut de démontrer que le matérialisme est à la base de la soi-disant science économique, comme des réactions anarchiques en sens contraire qu'elle ne pouvait manquer de susciter en présence de l'incompressibilité de l'examen (89). D'où le titre de son ouvrage : *L'économie politique, source des révolutions et des utopies prétendues socialistes*.

Le lecteur aura peut-être retiré de ce qui précède l'impression que Colins répudie la notion de valeur d'échange. Or, rien n'est plus faux. Il se contente d'en dénoncer le contenu historique fondé sur un rapport de forces et non un rapport de droit. C'est ce qu'exprime clairement le passage suivant : « L'économie politique, ou la consécration de l'esclavage des masses, subordonne la valeur utile à la valeur en échange ; la valeur domestique à la valeur sociale ; le travail au capital. L'économie sociale, ou l'exposition de la liberté et du bien-être de tous, subordonne : la valeur en échange à la valeur utile ; la valeur sociale à la valeur domestique ; le capital au travail » (90). Nous retrouvons ici le dualisme fondamental de Colins établissant une différence de nature entre l'esprit et la matière, donc entre le travail et le capital. Entre ces éléments, il n'y a pas de commune mesure possible. Est-ce à dire que leurs rapports soient nécessairement des rapports d'hostilité ? Ce mot ne convient pas : leurs rapports, selon Colins, sont nécessairement des rapports de domination, c'est-à-dire des rapports de hiérarchie. Ainsi, la valeur d'échange aura-t-elle deux significations opposées, selon que l'ordre social dans lequel elle s'insérera sera celui de la force ou celui de la raison. Il en va de même pour la concurrence qui détermine la valeur d'échange. Dans l'absolu, « la concurrence est caractéristique de la liberté, de l'humanité », écrit-il (91). Mais voilà, il y a deux espèces

(88) EP, II, p. 38.

(89) Sur le matérialisme. Cf *infra* notre chapitre intitulé *Illusion du dilemme théologico-philosophique*.

(90) EP, III, p. 363.

(91) QESS, III, p. 266.

de concurrence, l'une au criterium de la force, l'autre au criterium de la raison. La première est une concurrence entre les forts pour exploiter les faibles ; la seconde est une concurrence entre les hommes pour exploiter la matière. L'une anime essentiellement l'offre du travail ; l'autre anime essentiellement l'offre du capital (92). Tant que pour pouvoir vivre, les travailleurs sont obligés de « courir » derrière les capitalistes, la concurrence ne sera libre que de nom, le revenu du capital, de la matière sera toujours au maximum des circonstances, et le salaire au minimum des mêmes circonstances. Lorsque, pour faire fructifier leur capital les possesseurs de la matière devront « courir » derrière les travailleurs disposant effectivement de la liberté d'accepter ou de refuser leurs offres, la concurrence pourra être dite libre, le revenu du capital sera toujours au minimum des circonstances et celui du travail au maximum des mêmes circonstances (93). Dans le premier cas, le salaire oscille nécessairement autour du taux de survie du travailleur en tant qu'homme, et c'est le paupérisme. Dans le second cas, le revenu oscille nécessairement autour du taux de survie du propriétaire en tant que capitaliste, et c'est le règne du travail. De ce que la concurrence en régime capitaliste soit un moyen d'exploitation de l'homme par le capital, il ne résulte pas qu'elle soit mauvaise en soi. C'est ce que la plupart des « socialistes utopiques » n'ont pas compris : « Pas un de ces messieurs ne s'est avisé de se demander si la libre concurrence existait. Ce sont les paysans du moyen-âge criant contre le loup garou. Certes, il y a concurrence, entre les pauvres pour avoir du travail ; mais, elle n'est pas libre, elle est forcée. Y a-t-il concurrence, chez les maîtres, pour en offrir ? Y a-t-il libre concurrence entre tous ; c'est-à-dire, tous ont-ils les mêmes moyens de travailler, autant au moins que la société peut en organiser l'égalité ? Et, jusque là, peut-il y avoir libre concurrence ? Autant vaudrait mettre des entraves à un cheval, le faire lutter pour la course avec un autre dont les membres seraient libres ; et dire : qu'entre eux il y a libre concurrence » (94). Voilà ce qui a échappé à Vidal et à plusieurs autres. « O prétendus socialistes libéraux ! qui n'ont pu distinguer la vérité de l'erreur, ni la liberté de l'esclavage ! (95). »

On comprend à présent les rapports qui existent, selon Colins, entre la fausse science économique et les utopies socialistes. Celles-ci constituent tout simplement un « protestantisme social », dénonçant les maux

(92) QESS, I, p. 242.

(93) EP, IV, p. 215. Cf aussi Agathon DE POTTER: *Economie sociale*, op. cit., tome I, p. 230 et seq.

(94) SS, III, p. 27.

(95) QESS, III, p. 267.

du capitalisme, découvrant souvent des vérités négatives, mais ignorant tout du socialisme rationnel qui doit être fondé sur la connaissance de la Vérité. Quoi de plus révélateur, par exemple, que l'attitude des « prétendus socialistes » devant le machinisme : « M. Vidal félicite M. de Sismondi de s'être prononcé contre les machines, le salariat, la concurrence. En vérité, il n'y a pas de quoi », écrit Colins (96) qui affirme que « les machines sont utiles à la production, qu'elles réduisent à presque rien le travail de force, le travail musculaire, le travail de bras, pour ne laisser subsister à la rigueur que le travail de l'intelligence ; que le seul espoir des prolétaires est dans l'augmentation des capitaux et des machines... » (97). Mais tout dépend du contexte dans lequel s'inscrit le machinisme : « Quant le criterium de la force est seul possible, plus il y a de développement d'intelligence et de développement des machines, plus les masses sont esclaves. Quand le criterium de la raison domine socialement, plus il y a de développement d'intelligence et de développement de machines, plus il y a de liberté et de richesses pour tous » (98). Colins, on le voit, ne condamne pas plus le machinisme que la concurrence et il ne s'élève pas davantage contre la propriété, l'hérédité, ni le salariat. Si elles constituent des péchés sous le capitalisme, ces institutions, dûment rationalisées, constitueront autant de moyens de salut dans la société nouvelle. Cette dernière, on le sait, doit être fondée au moral, sur la connaissance sociale de la Vérité ainsi que sur l'accès de tous à une instruction enfin rationnellement incontestable, et elle doit être fondée au matériel sur la collectivisation du sol qui, fécondé par le travail, est la source originaire de toute richesse, et dont l'aliénation est la source originaire de toute exploitation. La collectivisation du sol, auquel notre philosophe ajoute la plus grande partie des capitaux mobiliers accumulés dans le passé, c'est-à-dire sous le règne de la force, rendra tous les travailleurs propriétaires, ce qui constitue la seule réforme économique susceptible d'inverser globalement tous les rapports sociaux. Nous l'examinerons en détail dans une prochaine étude consacrée à la Société nouvelle selon Colins.

Ce que nous avons dit de la doctrine économique de notre philosophe suffit d'ores et déjà à faire apprécier l'ensemble des conséquences économiques et sociales qu'il attribue à l'incompressibilité de l'examen. De condition d'ordre qu'elle était sous le droit divin, la misère est devenue une source inextinguible de désordres sous le règne

(96) QESS, III, p. 317.

(97) JS, II, p. 477.

(98) QESS, II, p. 26.

des opinions (99). Mais cette misère n'est plus une donnée stable. Le capitalisme lui a imprimé au contraire un dynamisme fatal dont la so-disant libre-concurrence est l'instrument. « Dans notre société, il est reconnu par tous les économistes : que la richesse et le paupérisme croissent sur deux lignes parallèles (100). » Est-ce à dire que la paupérisation est absolue, selon Colins ? Plusieurs passages tendent à le faire croire, mais d'autres laissent entrevoir une doctrine plus nuancée que l'on pourrait qualifier de paupérisation psychologique, fondée qu'elle est sur la prise de conscience progressive par les masses populaires d'un écart croissant entre leurs besoins et les moyens de les satisfaire : « Ceux qui maintenant portent des sabots, écrit Colins (101), sont plus malheureux vu leur développement d'intelligence, que ne l'étaient ceux qui alors étaient obligés d'aller pieds nus ». N'oublions pas, en effet, que les besoins croissent toujours en fonction des connaissances. C'est ainsi que progressivement on arrive au point où « les désirs de ceux qui n'ont rien sont plus vastes que les moyens d'y satisfaire de ceux qui possèdent tout » (102). Le prolétariat constitue donc la tare sociale du capitalisme, dont il secouera le joug par des révolutions de plus en plus violentes, au fur et à mesure que l'oppression de l'Etat, représentant les puissants du moment, s'appesantira sur lui (103). Or, qu'est-ce qu'une révolution ? « Une révolution et une anarchie, c'est une seule et même chose, sous deux noms différents » (104). » Mais ce qu'il y a de remarquable dans la société capitaliste, c'est que tous les partis, toutes les classes sociales, le voulant ou sans le savoir travaillent également aux progrès de l'anarchie. La chose est évidente pour les réactionnaires, au premier rang desquels figure Thiers, de qui Colins écrit : « Nous lui disons même qu'à son insu, sans doute, il est le plus grand anarchiste qu'il y ait en Europe, par cela même qu'il est le plus ardent défenseur de la société ancienne ; et que cette même société est actuellement anarchique par essence » (105). Soucieux seulement de poursuivre l'exploitation du peuple, les conservateurs eux n'ont à opposer au libre examen que les frères dignes de sophismes érigées par l'économie politique. Or, en justifiant le règne de la force, celle-ci est éminemment anarchique, comme Napoléon 1^{er} l'avait reconnu à Sainte-Hélène : « Moi qui ai

(99) SS, I, p. 302.

(100) QESS, II, p. 488.

(101) QESS, III, p. 5.

(102) Louis DE POTTER : *Catéchisme social*. Bruxelles, 1850, p. 26.

(103) Cf SS, V, pp. 288, 483 et QESS, II, p. 266.

(104) SN, II, p. 51.

(105) QESS, III, p. 69.

toujours pensé, déclara-t-il, que s'il existait une monarchie de granit, il suffirait des idéalités des économistes pour la réduire en poudre » (106). Anarchistes également les réformistes, qui cherchent à soulager le paupérisme au lieu de l'abolir et qui n'ont pas remarqué que « associer le capital au travail, c'est associer le bien au mal, l'être au néant » (107). Anarchistes encore et surtout les socialistes utopiques dont les doctrines multiples et contradictoires sont toutes issues de l'économie politique dont elles partagent le vice originel consistant à confondre le fait et le droit, ce qui est l'essence du despotisme : « Le saint-simonisme : c'est le despotisme d'un homme. Le fouriérisme : c'est le despotisme des passions. Le communisme : c'est le despotisme de la folie. L'absence de communauté et de propriété : c'est le despotisme de la logomachie. Le reste : c'est le despotisme du galimatias. Que voudriez-vous que j'eusse été faire dans cette galère ? Et, cependant, les socialistes ont raison. L'avenir est à eux ; mais à aucun d'eux. L'avenir est à la vérité » (108). Est-ce à dire que faute de connaître la Vérité le socialisme utopique soit radicalement incapable d'enrayer le paupérisme ? Point forcément, répond Colins, mais « quand même les prétendus socialistes auraient trouvé le moyen d'anéantir le paupérisme, l'une des causes de l'anarchie actuelle, qu'en résulterait-il ? L'universalité des individus se mettrait nécessairement à hauteur de la prétendue instruction de l'époque, laquelle révélerait à tous l'ignorance sociale sur la réalité du droit ; et l'anarchie serait immédiatement portée à son comble » (109). C'est donc moins le paupérisme matériel que le paupérisme moral, combiné avec l'universalisation des connaissances négatives qui, en armant les intérêts matériels et les passions violentes engendrera l'anarchie. Misérable ou prospère, la société est promise à des convulsions toujours plus violentes qui la saigneront jusqu'à ce qu'elle reconnaisse enfin avoir besoin de la Vérité.

CONSÉQUENCES INTERNATIONALES.

C'est l'incompressibilité de l'examen qui a entraîné la reconnaissance par l'humanité de sa division en une pluralité de nations et de civilisations. Ce faisant, l'humanité a en quelque sorte avoué officiellement son ignorance de la réalité du droit. En effet, si le droit réel était socialement connu, à supposer qu'il existât, il serait évidemment un comme la Vérité dont il procéderait.

(106) EP, I à VI, couverture.

(107) QESS, I, p. 231. Cf aussi p. 297.

(108) SS, V, p. 387.

(109) QESS, III, p. 399.

Il convient de relever ici encore que, avant l'incompressibilité de l'examen, tel était le cas, mais illusoirement bien sûr. En effet, l'homme vivait alors le plus souvent dans une société close fondée sur l'incontestabilité sentimentale de l'anthropomorphisme. La révélation avait fondé la société qu'elle avait resserrée dans ses frontières ; elle avait fondé une souveraineté exclusive, intolérante, comme la vérité doit l'être à l'égard de l'erreur. L'étranger était l'erreur. On l'appela *barbarus*, *alienus*, *hostis*, c'est-à-dire l'ennemi. On le nia en tant que peuple élu de Dieu, en tant que civilisé, en tant qu'homme. « Jetons les yeux... successivement, sur l'Égypte, la Grèce, Rome païenne, Rome chrétienne. Chacune d'elles s'est crue l'humanité tout entière. Et, cependant, combien d'autres civilisations ont existé contemporanément ! L'Inde, la Perse, la Phénicie, Pergame, Carthage, la Chine, Constantinople, Cusco, Tombouctou, à leur tour se sont dites ; et plusieurs se disent encore : la civilisation du monde (110). » Partout les despotes s'attachèrent empiriquement à élever une muraille de Chine entre l'hostilité extérieure et leur pouvoir, afin de prémunir ce dernier des contacts générateurs de comparaison, de contestation, d'examen, donc de subversion. Le pouvoir, représentant la souveraineté, le droit, la règle des actions et sa sanction, est absolu par vocation. Aussi bien, chaque fois que, dans le passé, des contacts inévitables sont apparus entre deux ou plusieurs groupes sociaux, le plus fort en a assuré despotiquement l'unité sous l'autorité de sa révélation. C'est ainsi que les familles sont devenues une horde, les hordes une tribu, les tribus une civilisation, le droit divin servant chaque fois de ciment à la société (111). Inversement, chaque fois qu'une société a renoncé à s'assimiler les cultures qu'elle s'était annexées, en raison de son extension trop rapide par exemple, la communication inévitable des intelligences en son sein a développé l'examen, celui-ci a sapé la foi et l'autorité, le bourgeoisisme est apparu, et avec lui, le déclin aboutissant à la défaite ou à l'anarchie. Toute la première phase de l'histoire se réduit à la lutte du despotisme contre le développement des communications, puis à son adaptation audit développement au moyen d'une révélation supérieure par son universalité. Dans ce processus millénaire, la guerre a joué un rôle privilégié, étant tout à la fois l'*ultima ratio* du despotisme et son secret ennemi par les communications inévitables qu'elle occasionnait.

Les grandes découvertes du XV^e siècle ont ici encore radicalement transformé les fondements de la société, le despotisme étant désormais contraint de mener des combats d'arrière garde contre l'incompressibi-

(110) SS, II, pp. 274-275.

(111) QESS, IV, pp. CCXLVI et CCCLXXIII.

lité de l'examen. Les premiers résultats de ce dernier furent la Renaissance et la Réforme qui sapèrent définitivement l'unité de la *Res Publica Christiana*, de la cité chrétienne du Moyen-Age, dont sont issues les nations modernes qui n'en étaient que des provinces. L'événement décisif à cet égard fut sans doute le Traité de Westphalie, en 1648 (112). A la communauté d'idées sur le droit, illusoire certes, mais socialement tenu pour réel par la foi, se sont substituées peu à peu des communautés d'idées sur le droit, socialement tenu désormais pour relatif. A la société close a succédé la société fractionnée. Il est très remarquable que les premiers artisans de cette transformation furent les rois eux-mêmes qui, en se soustrayant à l'autorité spirituelle du Pape, interprète infailible du droit révélé, s'affirmèrent comme les premiers tenants du « protestantisme politique moderne » (113). Que les rois fussent les premiers révolutionnaires des temps modernes (114), que l'un de leurs apologues, Bossuet (115), fût l'un des représentants les plus typiques du « protestantisme politique », voilà qui, selon Colins, ne peut étonner que ceux qui s'en tiennent à l'écume de l'histoire au lieu d'en pénétrer les profondeurs. Toute contestation de la foi justifie en effet sa propre contestation, sauf bien sûr à être rationnellement incontestable. La révolution des rois appelait donc celles des nobles, puis celles des bourgeois, enfin celles des prolétaires. Dans le domaine qui nous occupe, la rupture de l'unité chrétienne a engendré le patriotisme. Précisons d'emblée que celui-ci a seulement pris la suite du fanatisme religieux, le premier auxiliaire du despotisme, par la substitution à la foi religieuse d'un contenu toujours plus matériel, mais non moins passionnel. « S'il était possible de placer les peuples dans le délire pathologique ; et surtout dans un délire qui les portât à l'obéissance passive, écrit Colins, nul doute, que ce moyen ne fût employé par l'empirisme » (116). Et Louis De Potter de préciser : « La véritable expression du patriotisme est la Marseillaise, ce chant de cannibales qui signala la fin du XVIII^e siècle et le commencement du XIX^e siècle » (117). Bien fol celui qui s'étonnerait de la régression morale que le patriotisme constitue par rapport au fanatisme religieux. C'est là une conséquence nécessaire de la relativisation du droit due à l'incompressibilité de l'examen. Désormais privée de masque, mais privée d'entraves

(112) SS, V, p. 653.

(113) QESS, I, p. 271.

(114) On a déjà remarqué que Colins utilise le terme « révolution » dans un sens voisin de celui de « révolte », puisqu'il l'identifie à l'affranchissement par la force d'un ordre fondé sur la force.

(115) SN, II, pp. 140-141.

(116) SS, I, p. 369. Cf aussi PS, I, p. XII et PS, II, pp. VIII, 21, 30, etc.

(117) Louis DE POTTER: *Dictionnaire rationnel*, op. cit., p. 231.

aussi, la force brutale ne peut manquer d'étendre cyniquement son emprise sur toutes les relations sociales, à commencer par les relations internationales. « Tant que la raison ne domine point la force universellement, la force protège la raison nationalement (118). » Et, en l'occurrence, il s'agit de la raison d'Etat, naturellement incompatible avec toute autre raison d'Etat. Aussi bien, la guerre, *ultima ratio regum*, toujours plus dévastatrice, progressera parallèlement au développement des moyens de communications, auxquels l'invention des chemins de fer et du télégraphe vient de donner une impulsion sans précédent ; et ce d'autant plus que l'exploitation capitaliste qui se survivra dans les Etats industrialisés grâce à la corruption (119) ne peut manquer de s'étendre aux relations internationales et de diviser le monde en nations riches et nations pauvres. « Lorsque la libre concurrence, comme on l'appelle si à tort, qui existe entre les riches et les pauvres de chaque pays existera également entre les pays pauvres et les pays riches, ceux-ci infailliblement finiront par tout engloutir avant d'être eux-mêmes entraînés dans l'abîme où ils auront précipité les autres (120). »

Bien qu'ils professent le pragmatisme et pratiquent l'empirisme, les hommes d'Etat de l'avenir, négligeant toutes les leçons de l'histoire tenteront désespérément d'éviter la catastrophe finale grâce au droit des gens, au désarmement et à l'équilibre mondial. Colins dénonce d'avance ces mirages qui, d'après lui, ne seraient propres qu'à perpétuer l'anarchie internationale, si par la même occasion, ils ne l'aggravaient à l'extrême, préparant ainsi les voies à la recherche et à l'acceptation sociales du droit réel, seul fondement possible de la Cité humanitaire. Rien ne lui paraît aussi utopique que le droit des gens, qu'il avait déjà pris à parti dans son *Pacte social* (121). Qu'est-ce qu'un droit privé de sanction ? Sera-ce la société des nations, comme le prétendent certains, qui sanctionnera le droit des gens ? Mais, « la société des nations est une bêtise, comme un triangle à quatre angles. Une société est souveraine ou n'est pas une société » (121 bis). Le désarmement lui paraît tout aussi vain. C'est là, dit-il, une invention des Saint-simoniens (122) dont l'inconvénient majeur est d'être absolument inapplicable : « Dès que les nationalités sont en contact inévitable, les armées permanentes se portent nécessairement au maximum possible. Ce ne seront point

(118) QESS, IV, p. CCXIX.

(119) SN, I, p. 272.

(120) Louis DE POTTER : *Questions sociales, op. cit.*, p. 266. Même idée chez Colins, in SS, III, p. 3.

(121) Cf *Colins précurseur... loc. cit.*, p. 374.

(121 bis) SN, II, p. 133.

(122) SN, II, p. 174.

seulement les nations industrielles que l'excès des armées permanentes fera périr ; ce sera toutes les nationalités possibles. Liberté et nationalités sont compatibles, comme l'eau et le feu » (123). Quant à « l'équilibre européen, devenu l'équilibre universel, depuis que toutes les nationalités sont en contact inévitable ; l'équilibre européen, c'est la négation de tout pouvoir spirituel, de toute balance, de tout équilibre moral entre les actions et la sanction ; en un mot ; c'est le triomphe de la force brutale. Le congrès de la paix entre les nations, invention de l'enfer, a pour base l'assurance contre les risques de guerre, au moyen des écus. C'est le dernier sanglot de la féodalité financière. Il s'exhalera dans une mer de sang » (124).

Jamais Colins ne se prononce avec plus de conviction, d'énergie et de pessimisme que dans les passages où il traite de l'avenir des relations internationales. Les guerres, dit-il, sont filles des nationalités (125). Il faut donc abolir radicalement les nationalités qui, elles-mêmes « ne sont que des opinions, des croyances géographiquement exprimées » (126). Seule la connaissance du droit réel en est capable ; elle seule pourra faire aboutir le vieux rêve de souveraineté universelle. Elle constitue la seule voie de salut, car si l'erreur est multiple, la Vérité est nécessairement une. Par malheur, depuis le triomphe du libre examen, la philosophie a capitulé devant le matérialisme prétendu scientifique (127). Il faut donc que l'humanité en passe par tous les maux du matérialisme pour qu'enfin elle se détourne de ce dernier. D'où l'exigence des fléaux de l'Apocalypse que représentent les guerres internationales et l'embrasement du monde. Ici Colins aurait pu faire sienne la vieille devise initiatique, *Igne Natura Renovatur Integra*.

2. Illusion du dilemme théologico-philosophique.

Ayant fait de l'évolution des idées sur le droit et sa sanction le moteur de l'histoire, Colins se devait de donner de l'histoire de la métaphysique — en ce inclus religion et philosophie — une interprétation globale. D'après lui, la métaphysique a toujours oscillé entre deux conceptions opposées, l'une fondée sur la transcendance de l'être impose explicitement à l'homme des principes moraux d'action, donc de vie en commun, l'autre fondée sur l'immanence de l'être dans la nature

(123) QESS, II, p. 15.

(124) QESS, IV, p. CCCLXXII.

(125) QESS, II, p. 211.

(126) SN, I, p. 324.

(127) SS, I, p. 19.

nie implicitement ces mêmes principes. La première constitue l'anthropomorphisme, la seconde le panthéisme. Tous les systèmes métaphysiques du passé se rapprochent plus ou moins étroitement de l'une ou l'autre de ces deux attitudes primitives, à moins qu'ils n'en recherchent une impossible conciliation. Nous résumerons ci-après la critique colinsienne de l'anthropomorphisme et du panthéisme, après quoi nous nous pencherons sur la novation que, d'après lui, l'incompressibilité de l'examen et le progrès sans précédent de la science moderne a apportée aux plus vieilles interrogations de l'homme.

En désignant les religions révélées sous le vocable d'anthropomorphisme, Colins se rattache volontairement à une tradition philosophique représentée dans l'Antiquité déjà, selon laquelle ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme à son image, mais au contraire l'homme qui a fait Dieu à son image. Produit empirique de l'ignorance sociale sur la réalité du droit, l'anthropomorphisme, selon lui, est tout à la fois historiquement nécessaire et rationnellement absurde. Ce dernier aspect retiendra seul notre attention ci-après. Logiquement tout d'abord, la création *ex nihilo* est impensable, la raison lui opposant l'évidence *ex nihilo nihil*. D'autre part, les qualités de toute puissance et d'infinie bonté qu'on attribue à Dieu sont incompatibles avec l'existence du mal dans le monde. Mais ce qui est plus grave, c'est que l'idée même d'un Dieu créateur et tout puissant, donc omniscient, nie radicalement la responsabilité et la liberté chez l'homme. « Ce Dieu, écrit Louis De Potter (128), punit et récompense, non d'après le mérite, mais d'après sa volonté ; non ceux qui ont fait le mal ou le bien, mais ceux qu'il choisit et ceux qu'il réprouve, les enfants de sa prédilection et ceux de sa colère, que de toute éternité il a élus ou maudits. C'est absurde devant la raison, c'est atroce devant la justice ; mais c'est ainsi, c'est conforme à l'idée de l'être Dieu, c'est une simple conséquence de cette idée. Nous sommes bons ou méchants parce que Dieu le veut. Où serait notre mérite et quels pourraient être nos droits ? Aussi Dieu, quand il lui plaît, tourne-t-il nos vices en notre faveur et nous impute-t-il nos vertus à crime. N'est-il pas le potier, ne sommes-nous pas les vases ? Hommes de foi, nous devons adorer ce mystère ; hommes de raison, nous devons rejeter cette folie. » Si Dieu est créateur, comme l'affirment les religions révélées, l'homme n'est qu'une créature, c'est-à-dire un produit, un phénomène, une illusion, en un mot : rien. Comme le despo-

(128) Luis DE POTTER : *La réalité déterminée par le raisonnement*, op. cit., p. 340. Même idée chez Colins, QESS, IV, p. V ; SN, II, p. 400, etc.

tisme dont il est l'image, l'anthropomorphisme n'est donc que la négation de l'humanité (129).

Chaque fois que le libre examen déchira le voile de sentimentalité qui masquait cette évidence rationnelle, le bourgeoisisme fit de Dieu la cause première du monde, à moins qu'il ne l'identifiât d'emblée au grand tout. Dans le premier cas on a le déisme, dans le second, le panthéisme. Pous les déistes, il y a des horloges, donc il y a un horloger. « Cela est vrai, observe Louis De Potter (130), mais aussi, s'il y a un horloger, il n'y a que des horloges. » « Alors, adieu liberté ! adieu raisonnement plus que phénoménal (130 bis). » Nous nous trouvons devant les mêmes conséquences que celles de l'anthropomorphisme, mais avec d'insolubles difficultés supplémentaires. En effet, la notion de cause première appelle celle d'effets, donc elle fait entrer Dieu dans le monde des phénomènes hors duquel la causalité n'a pas de sens. Par conséquent, le déisme est une hypothèse gratuite dont l'aboutissement logique est le panthéisme. « Toujours et toujours — écrit Colins non sans exagération — les gens instruits ont été panthéistes. Certes, le panthéisme est aussi une absurdité ; mais beaucoup moins évidemment que l'anthropomorphisme (130 ter). » Aussi bien, depuis que l'examen est devenu incompressible et que la philosophie s'est émancipée de la religion, elle tend irrésistiblement vers le panthéisme. En identifiant l'être à la nature, ce dernier a permis un essor sans précédent des sciences naturelles, mais il constitue en même temps la négation la plus radicale de toute transcendance et de toute morale, ce qui en fait une doctrine essentiellement anti-sociale. « L'anthropomorphisme a pu être base d'ordre social, et ne peut plus l'être. Le panthéisme ne l'a jamais été et ne le sera jamais », déclare Colins (131). Le panthéisme affirme la substance unique, postulée, dit-on, par l'unité de la raison, mais, ce faisant, il ramène la raison à n'être qu'un mode relatif de la substance, c'est-à-dire de la vie universelle, ou encore de la force. Si la force universelle est tout, le droit n'est qu'un rapport de forces. Il en résulte, pour le commun, que les forts sont tout, les faibles rien ; et pour ceux qui vont au fond des choses, que l'homme n'est libre qu'illusoirement puisqu'il n'agit qu'en vertu du déterminisme universel. Donc, à nouveau, l'homme n'est rien. La négation de l'homme, voilà le dernier mot de la philosophie bourgeoise comme de l'anthropomorphisme. Il n'y a d'ailleurs là rien d'étonnant : « Faire accepter aux hommes qu'ils ne sont

(129) QESS, IV, p. V.

(130) Louis DE POTTER: *La réalité déterminée par le raisonnement, op. cit.*, p. 337.

(130bis) SN, II p. 261.

(130ter) SS, IV, p. 326.

(131) EP, II, p. 116.

rien, est le vrai moyen, le seul moyen de les faire obéir à la force. Aussi, c'est le moyen, je le répète : des anthropomorphistes et des panthéistes » (132).

AVÈNEMENT DU MATÉRIALISME PRÉTENDU SCIENTIFIQUE.

Si l'histoire en général n'a fait que traduire dans les faits l'évolution de la métaphysique — au sens précisé ci-dessus — la philosophie proprement dite ne s'est constituée qu'en s'affirmant par rapport à la religion. Elle est donc, dans son principe, un « protestantisme religieux » (133). Aussi bien, dans le passé fut-elle essentiellement l'expression intellectuelle de la bourgeoisie régnante — comme à Athènes dans l'Antiquité — ou l'arme intellectuelle de la bourgeoisie montante contre la caste nobiliaire — comme dans la France du XVIII^e siècle. Elle a excellé à démontrer l'absurdité de l'anthropomorphisme, mais, stérile en vérités positives, elle tend naturellement au panthéisme dont elle n'a jamais réussi à démontrer l'erreur, pas plus d'ailleurs que le bien-fondé. Dans ces conditions, quoi d'étonnant à ce que la philosophie n'ait jamais été la connaissance, mais seulement l'amour de la sagesse, comme l'indique l'éthymologie ? L'incompressibilité de l'examen fut en quelque sorte son œuvre, mais aussi sa condamnation. En effet, la science moderne, qui en est issue, est bien basée sur le postulat fondamental du panthéisme, l'identification de l'être à la nature ; mais elle l'a élucidé, systématisé et érigé en un système qui se veut démontré, le « matérialisme scientifique » (133 bis), lequel est la répudiation de toute métaphysique, c'est-à-dire tout ce qui est au-delà du monde physique, donc de toute possibilité de philosophie véritable. Que le matérialisme soit rien moins que scientifique, c'est la conviction de Colins qui consacra l'essentiel de son œuvre — à savoir les dix-neuf volumes de sa monumentale *Science sociale* (134) — à le réfuter au nom de la raison, au nom de la science véritable. Pour lui, le matérialisme est l'expression suprême du bourgeoisisme moderne, c'est-à-dire du capitalisme qu'il justifie en assimilant le droit à la force, ce qui constitue le « choléra moral » (135) de l'humanité. Mais le droit de la force ne peut manquer de justifier également toute réaction de force contre le capitalisme. A la vérité, si le matérialisme scientifique est l'expression suprême du bourgeoisisme, l'inverse n'est

(132) SN, I, p. 364.

(133) SS, III, p. 110.

(133bis) SS, I, pp. 19, 177, etc.

(134) Et non point les sept volumes, comme nous l'avions écrit par erreur dans notre *Colins précurseur... loc. cit.*, p. 353.

(135) SS, I, p. 176.

pas vrai, en ce sens que l'expression suprême du matérialisme scientifique n'est autre que le communisme qui, lui, identifie plus encore l'homme aux bêtes, aux choses, bref à la matière. Interpelant Thiers qu'il accuse de matérialisme Colins écrit : « Mais êtes-vous sûr que ce ne soit pas là, amener l'homme à n'être lui-même qu'un animal, et faire ainsi triompher votre prince, le communisme, au dépens du socialisme » ? (136). Et plus loin, il renchérit : « L'idée du communisme est l'apogée du choléra moral. M. Vidal démontre fort bien que les prétendus socialismes, émis jusqu'à présent conduisent droit au communisme. Qu'est-ce que cela prouve ? Que l'idée du socialisme réel, de la société établie sur l'ordre réel est encore à naître » (137). La doctrine matérialiste, niant toute liberté, toute responsabilité réelle, est à la base tout à la fois du capitalisme, des socialismes utopiques et du communisme. Justifiant tout, et le contraire de tout, sophiste par nature, elle est grosse d'anarchies. Tel est d'ailleurs l'aveu loyal de Proudhon, cet enfant terrible du matérialisme scientifique, lorsqu'il déclare que toute proposition est vraie à condition que la proposition inverse le soit également (137 bis) et qu'il se réclame de l'anarchie. C'est le matérialisme qui déchaînera les fléaux qui doivent s'abattre sur l'humanité ignorante. Mais l'excès du mal social qu'il occasionnera contraindra le genre humain à le répudier au nom de la raison, de la science véritable. Colins, qui s'enorgueillissait de lui frayer cette voie était persuadé — nous l'avons vu — qu'il ne pourrait être compris que des générations futures, lorsqu'elles seraient menacées dans leur survie par les dévastations de l'anarchie.

Avant de pouvoir aborder utilement la réfutation colinsienne du matérialisme, il nous faut encore résumer les conclusions de la grande enquête que notre penseur mena sur l'état des connaissances de son temps pendant les dix années qu'il passa à l'Université et dans divers établissements d'enseignement supérieur de 1834 à 1844. Son propos alors fut triple, nous semble-t-il : En premier lieu, il s'efforça de déterminer très exactement la justification scientifique du matérialisme ; en deuxième lieu, il s'attacha à mesurer l'emprise de ce dernier et ses conséquences sur les diverses disciplines ; en troisième lieu, il voulut se mettre à la hauteur de la science de son temps, car il était persuadé que celle-ci avait atteint un degré de perfection suffisant pour lui permettre de renverser la fausse doctrine et d'édifier sur ses ruines le socialisme rationnel (138). Déjà dans son *Pacte social*, Colins avait pressenti dans

(136) QESS, III, p. 38.

(137) QESS, III, p. 391.

(137bis) JS, I, pp. 95 et 228.

(138) SS, V, p. 64.

les récentes découvertes de la biologie et de la zoologie les plus redoutables arguments en faveur du matérialisme. Or, depuis 1835, le transformisme s'était imposé à tous les esprits cultivés. Certes, Bonald pouvait encore écrire que « des faits purement matériels ne prouvent pas plus pour ou contre une vérité morale, que de simples raisonnements ne prouvent pour ou contre la certitude d'un fait physique ». (139) Mais cette dichotomie répugnait profondément aux modernes. Si l'étude de la matière, des faits physiques, est susceptible de rendre compte de tout le réel, à quoi bon la métaphysique ? Pour relever le gant cette dernière doit donc étudier les sciences naturelles et plus particulièrement leurs méthodes. En omettant de le faire, les philosophes et publicistes se sont condamnés au rôle de la mouche du coche (140). Lui, Colins, qui avait été membre correspondant de l'Académie des sciences naturelles de Philadelphie et de l'Académie d'agriculture de France, lui qui avait étudié en France l'hippiatrique et la médecine, qui avait pratiqué cette dernière à Cuba et qui s'était replongé dans ces diverses disciplines ainsi que dans quelques autres, n'était-il pas mieux que quiconque préparé à en faire la critique ?

S'il est un enseignement fondamental des sciences naturelles, c'est bien l'unité du monde phénoménal. De la matière la plus inerte à la vie la plus évoluée, de la force la plus primitive à la pensée la plus sublime, tout est manifestation d'un en-soi qui n'est connaissable que par l'intermédiaire des sens et du cerveau. Par conséquent, tous les phénomènes connus ou inconnus doivent pouvoir être répartis en une série continue qui va du plus simple au plus complexe. Les règnes minéral, végétal et animal, que l'on considérait jadis comme étanches, ne sont que des catégories arbitraires, commodes dans l'ensemble, mais n'offrant aucune solution de continuité (141). Dans cette classification, l'homme n'a d'ailleurs nul droit à une catégorie particulière, car il n'est qu'un mammifère supérieur. « La science... dit et prouve : que depuis sa conception jusqu'à sa naissance, l'homme passe par tous les états de la série animale ; et, que sur le globe, l'homme n'est apparu, qu'après l'apparition successive des animaux de cette même série (142). » Aussi bien, la science ne voit-elle aucune différence de nature entre l'homme et les autres animaux. « Il est évident disait le professeur Geoffroy Saint-Hilaire le 20 mai 1837, que refuser les facultés intellectuelles aux animaux, et attribuer toutes leurs actions à l'instinct, est totalement contre l'observation. L'intelligence des animaux est tout à fait comparable à

(139) SS, IV, p. 292.

(140) Cf SS, IV, p. 265.

(141) SS, V, p. 59.

(142) SS, IV, p. 262.

celle de l'homme et absolument de même nature (143). » D'ailleurs, la distinction entre l'homme et les animaux est elle-même sujette à caution : Linnée n'a-t-il pas classé l'orang-outang dans le genre *homo*? (144). C'est là, toutefois, une erreur selon Geoffroy Saint-Hilaire qui affirmait le 26 mai 1838 : « Le troglodyte est plus près de l'homme que l'orang. Les principaux détails du cerveau du troglodyte sont les mêmes que chez l'homme, seulement il y a moins de circonvolutions. Il en est de même pour le nègre vis-à-vis du caucasique : *et il y a plus de différence entre l'homme de la race caucasique et l'homme de la race nègre, qu'entre l'homme de la race nègre et le troglodyte* ». (145) Et ce n'était pas là une opinion isolée, car la science de l'époque tenait pour acquis qu'il y a plus de distance entre Newton et le dernier des Australasiens, qu'entre le dernier des Australasiens et le premier des singes (146).

Devant ces conclusions, Colins éclate, fulmine, et il ne trouve pas de qualificatifs assez sévères pour maudire cette fausse science, cette doctrine perverse qui conduira l'humanité « soit au despotisme le plus atroce ; soit à l'anarchie la plus effrénée » (147). Faisant preuve ici d'une étonnante clairvoyance, il discerne dans le racisme un aboutissement naturel, inévitable du matérialisme. Inévitable, surtout, voilà l'un des périls hideux qui guettent le genre humain (148). Mais dénoncer une doctrine est une chose, la réfuter rationnellement en est une autre. Colins emploiera donc toutes ses énergies à étayer cette réfutation qui, pour être efficace, doit nécessairement établir une différence de nature entre l'homme, fondamentalement un partout et toujours, et les animaux. « Le but de cet ouvrage — écrit-il en tête de son *magnum opus*, la *Science sociale* — est surtout de briser la série continue des êtres d'une manière absolue ; série continue qui se trouve à la base du matérialisme prétendu scientifique... (149). » Ainsi, le point de départ du socialisme colinsien se situe-t-il très exactement aux antipodes du marxisme.

S'il y a une différence de substance entre l'homme et les animaux, elle ne peut manifestement résider que dans la conscience psycholo-

(143) JS, III, *passim*.

(144) QESS, IV, p. LXXX.

(145) SS, I, p. 150.

(146) SS, VI, pp. 112, 263 ; JS, I, p. 114, etc.

(147) SS, I, p. 151.

(148) Lorsque vers la fin du siècle dernier, le racisme devint virulent, les socialistes colinsiens, qu'ils fussent français ou non, militèrent ardemment parmi les Dreyfusards. Cf Agathon DE POTTER: *L'antisémitisme*, in *La philosophie de l'avenir*, 1897-1898, p. 459 et seq.

(149) SS, I, p. 19.

gique. Mais, qu'est-ce que la conscience ? La perception de l'existence, dit-on. « Il n'y a premièrement qu'une vérité absolue, la perception de l'existence », disait le 5 novembre 1836 le professeur Poisson (150). C'est bien là, en effet, une donnée immédiate, concrète et évidente dont nul ne peut douter à peine de folie. Mais toute perception, comme tout raisonnement, présuppose des sensations (151). Par conséquent, si l'homme seul est doté de conscience, encore faut-il qu'il soit seul doté de la sensibilité à l'exclusion des animaux, et que la sensibilité soit immatérielle, faute de quoi la conscience ne serait qu'un effet nécessaire et illusoire du physique. C'est là déclare Colins, une vérité que Descartes a devinée, mais qu'il n'a pas su démontrer en raison de son postulat anthropomorphiste (152). D'autres, avant lui, avaient d'ailleurs défendu cette doctrine, le médecin espagnol Pereira notamment, qui l'avait empruntée peut-être à Saint-Augustin (153) — lequel l'avait envisagée seulement comme une possibilité — tandis que, plus loin dans le temps, les Stoïciens en avaient fait un article de foi (154). Répudiant toute foi, notre philosophe, lui, s'est fait fort d'apporter la démonstration de l'insensibilité radicale des animaux. Nous l'examinerons dans la seconde partie du présent travail. En attendant de l'apprécier, voyons sur quelles bases la science s'est appuyée, selon lui, pour attribuer aux animaux non seulement des sensations mais encore plusieurs facultés intellectuelles et non des moindres.

Cabanis est l'auteur de la célèbre formule « le cerveau secrète la pensée comme le foie secrète la bile » (155). « C'est une conquête immense pour l'histoire naturelle, affirmait le professeur Broussais le 17 juin 1836, d'avoir rattaché la conscience à la matière » (156). Enfin, Colins s'est penché tout particulièrement sur la doctrine positiviste : « M. Comte prétend, que les phénomènes intellectuels, moraux, sociaux dérivent exclusivement de la matière. Très bien ! Cette idée n'est pas neuve. Il s'appuie sur la réalité de la série continue des êtres. Encore, très bien ! Il prétend que la continuité de cette série, est à l'état de démonstration scientifique. Encore, très bien ! et toujours très bien ! Mais nous tenons à ce que nos lecteurs remarquent que c'est exclusivement sur la continuité de la série que ce matérialisme est établi ; et, que s'il est réel, ce qui est, si les animaux ont de la sensibilité, il faut

(150) SS, I, p. 200.

(151) SS, V, p. 30.

(152) SS, VII, p. 67.

(153) *De quantitatae animae*, Cap. 30.

(154) SS, I, p. 35.

(155) SS, I, p. 73.

(156) SS, I, p. 176.

en conclure, si nous étions alors capables de conclure que tout ce que M. Comte a dit, il l'a dit nécessairement ; qu'il ne pouvait pas ne pas le dire ; que nous ne pouvions point ne pas lui répondre ; et, que nos lecteurs en penseront nécessairement, ce qu'ils en penseront. Et le tout pris ensemble, ne signifiera rien du tout » (157). Cette boutade sur la pensée positiviste et les deux citations qui la précèdent donnent la mesure exacte du discrédit apparent dans lequel est tombé la doctrine cartésienne de l'automatisme des animaux. Au fond, observe Colins, les savants accorderaient volontiers que les animaux ne sont que des automates, des machines — ce qui évoque des ensembles purement matériels — à condition qu'ils fussent des machines sentantes et que l'homme en fût une lui-même, ne différant d'eux que du plus au moins. Tout dépend donc de la sensation. Mais, qu'est-ce qu'une sensation ? Le chaud et le froid, le doux et le piquant, le rose et le noir sont des sensations, mais l'individu adulte normal qui les éprouve ne peut manifestement pas les éprouver sans les comparer à des sensations antérieures dont il rappelle le souvenir et qui conditionnent la coloration de plaisir ou de souffrance qu'elles lui inspirent. C'est dire que chez un tel sujet, la sensation n'existe pratiquement pas à l'état pur, car elle est immédiatement perçue, comparée, jugée, etc. En bref, la moindre introspection révèle que si la sensation est le premier état de conscience, elle l'est abstraitement, car, dans la réalité concrète de la vie psychologique, elle appelle nécessairement une foule d'opérations intellectuelles complexes (158). Nous savons que nous sentons car la sensation est un état de conscience, donc une évidence pour le sujet qui l'éprouve. Nous savons que nos semblables sentent également car ils nous le disent. C'est là déjà une connaissance non plus immédiate, mais au contraire, médiatisée par la parole ; toutefois, en raison des innombrables nuances du langage, nous ne pouvons guère en douter. En revanche, comme les animaux ne parlent apparemment pas, nous ne « savons » qu'ils sentent que parce que leurs réactions physiques à diverses excitations sont analogues aux nôtres. Pour leur attribuer des sensations, nous opérons donc implicitement un raisonnement par analogies. Les naturalistes eux-mêmes ne procèdent pas autrement : de certains phénomènes, ils induisent la sensibilité, la conscience. Voilà démasquée l'erreur fonda-

(157) SS, VI, pp. 164-165; cf aussi SS, I, p. 21 et SN, I, p. 60 où Colins dit du *Cours de philosophie positive*: « Pour être logique, le titre de l'ouvrage de M. Comte aurait dû être: *Philosophie négative; philosophie du néant.* ».

(158) SS, VII, p. 60. Paul Chauchard écrit: « Comme l'a dit si bien, ce maître du contrôle cérébral que fut le Dr Vitoz, « avoir conscience d'un acte, ce n'est pas le penser, mais le sentir ». Paul CHAUCHARD: *Le cerveau humain organe du langage*, in *Le langage*, Actes du XIII^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française, Genève, 2-6 août 1966. A la Baconnière, Neuchâtel, p. 334.

mentale, non seulement des sciences naturelles, mais de toute une époque qui se veut scientifique ! (158 bis) Le recours à des analogies, à des inductions pour passer du domaine de la matière à celui de l'esprit, alors que, rationnellement, seuls les rapports d'identité, les déductions, sont source de certitude (159). Voyez les mathématiques qui seules procèdent par enchaînement d'identités et qui, de ce fait, aboutissent seules à des résultats absolus. Et, pas un savant, pas un philosophe contemporain, observe Colins, ne s'est avisé de mettre en doute le bien-fondé du raisonnement analogique accordant la sensibilité aux animaux sur de simples apparences. Certes, admet Colins, la terminologie de Descartes a sa part de responsabilité dans la déconsidération qui afflige la doctrine réservant à l'homme la sensibilité. Pour Descartes, en effet, la matière n'était qu'étendue, que corporéité ; donc les animaux devaient n'être que des « ressorts » ayant reçu leur mouvement d'un *deus ex machina* (160). Depuis lors, la science moderne a démontré — il faut lui rendre cette justice — que la matière peut être corporelle ou incorporelle, qu'elle n'est, somme toute, que force agglomérée, et que le mouvement lui est donc inhérent comme la vie (161). Aussi bien, le terme d'« automate », s'il traduit bien la nécessité matérielle à laquelle est assujettie la vie des animaux, ne rend-il guère compte de l'extrême complexité des opérations cérébrales accomplies en eux et donnant lieu à une sensibilité, à une spontanéité, à une intelligence, donc à une conscience apparentes. Cette réserve faite, Colins ne répudie pas la terminologie cartésienne, qui a le mérite de la clarté. L'attraction et la répulsion sont des faits biologiques, matériels, qui chez l'homme correspondent habituellement à des sensations de plaisir ou de peine. Toutefois, on l'a vu, ce n'est que par analogie, que la science comme le vulgaire, associe chez les animaux ces états de conscience aux attractions et répulsions qu'ils manifestent. « Placez donc, dans la machine, attraction et répulsion au lieu de peine et plaisir, écrit Colins (162), combinez ces conditions, avec le reste de l'innervation, et, les machines animales se conserveront identiquement *comme avec la propriété de sentir*. En effet, il est aussi facile au cerveau, de paraître juger, par suite d'attraction et de répulsion ; que de juger réellement, par suite de plaisir et de peine. Le premier mode serait une espèce d'intelligence relative au cerveau, une intelligence figurément dite ; et celle de l'homme en serait une réellement dite, relative à la sensibilité réelle.

(158bis) SS, I, p. 80. Cf *infra*. Note 335bis.

(159) Cf SS, V, p. 232 et Agathon DE POTTER: *La logique, op. cit.*, pp. 64-65.

(160) SS, VII, p. 82, note 1.

(161) SS, I, pp. 60, 108, etc.

(162) SS, I, p. 132.

Y aurait-il là rien d'extraordinaire, rien qui ne fût très compréhensible ?» A cette question, et quel que soit leur avis sur le fond du problème, les hommes de l'âge de la cybernétique ne peuvent répondre que par la négative, croyons-nous. Nul, en effet ne conteste qu'un cerveau électronique ait une « espèce d'intelligence », parfois même bien supérieure à celle de l'homme, mais exclusive de toute sensibilité réelle, de toute conscience. Or, nous ne croyons pas dénaturer la pensée de Colins en affirmant que pour lui le système cérébro-spinal des animaux n'est autre qu'un cerveau électronique naturel plus ou moins perfectionné. Lui-même d'ailleurs relève que les appareils électriques de mesure, le thermo-multiplicateur notamment, possèdent également une sensibilité apparente (163). Par conséquent, le parfum de la rose n'est pas nécessairement assimilable à telles innervations spécifiques du nerf olfactique ni aux réactions physiologiques qu'elles peuvent provoquer, si même il postule les unes et les autres (164). Si le parfum de la rose est susceptible de degrés d'intensité, en fait de sensation, il est ou n'est pas, affirme Colins. Il est trop facile de s'en tirer en accordant aux animaux une sensibilité différente de la nôtre, un degré de conscience inférieur au nôtre. Plaisante sensibilité, en vérité, que celle du polype d'eau douce que l'on peut multiplier à coups de ciseaux ! (165). A l'époque où écrivait Colins, la psychologie de l'inconscient et du subconscient n'existait pas encore, mais s'il avait pu en prendre connaissance, elle n'aurait sans doute modifié en rien son point de vue sur le fond du problème, bien au contraire. Il se pourrait donc que, à la suite du vulgaire, toute la science, toute la philosophie moderne ou presque, aient erré en considérant la sensibilité comme matérielle et en la répartissant sur la plus grande partie de la série des êtres, alors que, en réalité, elle pourrait être l'apanage de l'homme. Certes, la contestabilité du raisonnement par analogies dénoncé par Colins n'emporte pas nécessairement sa fausseté, et il en convient. Mais tant que la sensibilité des animaux n'a pas fait l'objet de preuves incontestables, il est légitime, nécessaire même de la mettre en doute. Ce faisant, la sensibilité, condition *sine qua non* de toute sensation, de toute conscience, de toute représentation du monde, apparaît sous un jour nouveau, comme une réalité peut-être inassimilable à la matière, qui, en tant que telle, aurait pu être négligée, oubliée même, par la science moderne, bien qu'elle fût une réalité plus massive, plus gigantesque, que le monde physique que nous ne connaissons que par elle. Il se pourrait donc que,

(163) SS, XVI, p. 408.

(164) SS, V, p. 247.

(165) SS, IV, p. 18.

à côté de l'ordre physique, il y eût un ordre moral, celui des sensibilités, c'est-à-dire des âmes. Peut-être le rejet de l'anthropomorphisme n'a-t-il pas fermé toutes les portes sur l'éternité. Peut-être le rejet du matérialisme ouvre-t-il celle de la Vérité.

Arrivé à ce point, il nous faut revenir au problème de l'emprise du matérialisme sur la pensée moderne. Selon Colins, cette emprise ne se limite nullement au péril raciste. Elle est presque universelle, justifiant tous les abus du règne de la force. « Pourquoi mettez-vous un cheval à votre carrosse, s'écrie-t-il (166), un cheval qui, selon vous, souffre comme vous ? Par l'arbitraire, parce que vous êtes le plus fort. Alors, pourquoi ne pas y mettre un nègre ? Pourquoi ne vous mettrai-je pas au mien, moi, si j'en ai un, et si je suis plus fort que vous ? » Pour Colins, on l'a compris, c'est moins la pensée qui fait l'homme que la sensibilité. Un être est mon semblable, mon frère, non parce qu'il démontre le carré de l'hypothénuse, mais parce qu'il souffre. Dès lors qu'un chien sent un coup de bâton, il est mon frère. Et non point mon frère inférieur : ces deux mots hurlent de se voir accouplés, déclare Colins. « Si la bête souffre, elle est un homme, et d'autant plus au-dessus de l'homme qu'elle souffre sans l'avoir mérité, d'après le système théologique », lance-t-il à un Chrétien (168). Aussi bien, dès que la sensibilité est admise chez les animaux, affirme-t-il, il est impossible de donner à la société d'autres bases que la force, la tyrannie (169). Quoi de plus immoral que le raisonnement de ces physiologistes qui justifient par les impératifs de la science la « cruauté » des expériences de vivisection (170) ? Mais rien ne l'écoeure davantage que les objections vertueuses opposées à sa doctrine par les « amis des bêtes ». « S'il est quelque chose de révoltant, écrit-il, c'est de voir tous ces zoophiles se révolter à l'idée de refuser le sentiment aux animaux. Probablement le rôti et le bouilli seraient pour eux sans saveur, s'ils pouvaient les manger sans être des assassins (171). » Toutefois, c'est une pensée de Rousseau qui, peut-être, illustre le mieux les conséquences atroces de la croyance en la sensibilité des animaux, car précisément, on ne peut mettre en doute les excellentes intentions (172) de ce « pauvre Jean-Jacques ». « Il semble en effet — a écrit Rousseau — que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible... qualité...

(166) QESS, II, p. 78.

(168) SS, VII, p. 91, note 3. Cf aussi SS, I, p. 140.

(169) SS, IV, p. 94.

(170) SS, I, p. 152.

(171) SS, VII, p. 83, note 3.

(172) SS, IV, pp. 94-95.

qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraité inutilement par l'autre (173). » « Infâme coquin », rugit Colins, comment peut-on mettre la souffrance en balance avec l'utilité ? « Vous ne pouvez avoir de semblable qu'un être sensible ; ou sinon, vous direz bientôt qu'un nègre n'est pas votre semblable ; et ensuite, si vous avez le bonheur d'être banquier : qu'un prolétaire n'est pas votre semblable (174). » En assimilant le droit au fait, le travail au capital, l'homme à la matière, l'économie politique a-t-elle fait autre chose que de suivre la logique matérialiste ?

D'ailleurs, selon Colins, le matérialisme n'a pas envahi seulement la philosophie, la science, l'économie politique, mais encore le langage, fidèle miroir de la pensée populaire, où il se trouve à l'état diffus. Il est évident, en effet, que parler d'organes des sens dans le chef des animaux, c'est à tout le moins anticiper dans le sens du matérialisme sur la solution d'un problème considérable (175). Une machine pourrait réagir aux odeurs, par exemple, sans pour cela sentir réellement. Au demeurant, le mot même d'animal, qui dérive de *anima*, l'âme, est encore plus contestable. Mais n'est-il pas bien plus criticable d'utiliser couramment des expressions telles que liberté humaine, moralité humaine, société humaine, pensée humaine, etc ? Ces expressions n'impliquent-elles pas qu'il y a liberté, moralité, société, pensée, ailleurs qu'en l'homme, chez les animaux vraisemblablement ? Si les chiens ont des pensées, observe Colins, qu'on les examine ; s'ils ont une moralité, étudions-là, elle vaudra peut-être mieux que la nôtre (176). Sur ce thème, il est inépuisable en boutades et sarcasmes, mais toujours prompt à la réplique. Qu'on ne vienne pas lui reprocher de donner dans le formalisme, dans le sophisme. C'est au contraire prendre son parti du sophisme ambiant que d'accepter ces expressions dont on a vu les implications économiques. Parler du travail humain, c'est déjà admettre que les animaux travaillent, que le capital travaille. Dès lors, si ce dernier est plus rare que l'homme, quoi d'étonnant à ce qu'il vaille infiniment plus que lui ? La confusion du langage est un effet de l'ignorance sociale ; mais elle aussi a pris des proportions catastrophiques ensuite de l'incompressibilité de l'examen, qui a multiplié à l'infini les opinions individuelles et en raison du matérialisme qui nie l'existence de toute vérité transcendante. « Nous vivons dans un babé-

(173) *Ibidem*.

(174) SS, IV, p. 78.

(175) SS, V, p. 40.

(176) QESS, I, p. 293.

lisme au sein duquel pas une expression sociale ou morale n'a le même sens pour deux individus » (177), note déjà Colins. Que dirait-il de nos jours, en entendant nos contemporains parler de démocratie, de liberté, de fédéralisme, etc..? « Notre humanité, ajoute-t-il, n'a pas eu encore besoin d'un langage précis ; et jusqu'à présent, elle a parlé une langue de fous. L'anarchie va bientôt lui faire sentir, qu'il est nécessaire de donner aux mots des valeurs, qui soient déterminées ; et non absurdes. Cette nécessité ne sera pas plutôt reconnue, que son langage deviendra mathématique (178). » Audacieuse prévision, certes, mais bien dans la logique du système !

Ces remarques sur le langage nous amènent à la conclusion de notre analyse du dilemme théologico-philosophique de l'époque d'ignorance sociale. En réalité, les deux conceptions métaphysiques fondamentales entre lesquelles l'humanité a oscillé au cours de l'histoire participent d'une seule et même attitude : l'anthropomorphisme. Les panthéistes — que Colins appelle matérialistes poltrons, tandis qu'il qualifie leurs « frères jumeaux » de matérialistes bravaches (179) — lorsqu'ils « font sentir, penser et raisonner le chien, l'huître, l'éponge, le chou, la carotte et le cristal, sont aussi des anthropomorphistes. Et voilà comment les deux grandes sectes de l'ignorance, ne font réellement qu'une seule et même secte » (180). A la base de l'une et l'autre, il y a en effet une démarche intellectuelle commune, le raisonnement par analogies, qui sous sa forme scientifique s'appelle l'induction. Certes, l'induction est un outil admirable dans l'ordre physique ; mais n'est-elle pas essentiellement contestable lorsqu'on l'utilise pour nier l'existence d'un ordre métaphysique ? Nous approchons ici des justifications profondes du dualisme colinsien : « L'ensemble des phénomènes, des apparences, des modifications des êtres sentants, est ce que les philosophes ont nommé avec raison ordre physique. Parmi ces phénomènes, ces êtres phénoménaux, y en est-il qui recouvrent des êtres plus que phénoménaux, des êtres réels, des réalités ? S'il y en a, l'ensemble de ces êtres constitue un ordre plus de physique, un ordre métaphysique. Confondre ces deux ordres dans le raisonnement, c'est déraisonner, c'est ce que la logique nomme le sophisme de passer d'un ordre à un autre » (181). Et ailleurs, Colins de préciser : « Dans l'ordre

(177) EP, V, p. 509.

(178) SS, IV, p. 36. C'est Descartes qui, en 1629, conçut le premier le projet d'une « langue artificielle basée sur des nombres, dont chacun aurait représenté un mot ou un concept déterminé. » Cf Mario PEI: *Histoire du langage*, Payot, Paris, 1954, p. 272.

(179) QESS, IV, p. VI.

(180) QESS, IV, p. IV.

(181) SS, VI, p. 244.

de nécessité, ce qui est doit dominer. Et l'expérience doit le constater. Dans l'ordre de liberté, c'est le raisonnement, c'est ce qui doit être qui doit dominer ; et l'expérience doit lui être subordonnée » (182). Si donc l'ordre métaphysique existe, tout problème philosophique, moral, social, doit faire l'objet de déductions procédant par enchaînements d'identités, par syllogismes. Mais, objecte-t-on, le syllogisme n'est-il pas un type de raisonnements dont l'histoire de la philosophie tout entière atteste la stérilité ? Bien sûr, répond Colins, et il en est nécessairement ainsi dans les sciences morales, tant que dure l'ignorance sociale, car alors, la majeure de tout syllogisme ne procède jamais que d'une induction plus ou moins explicite, et la mineure comme la conclusion peuvent toujours comporter des analogies prises pour des identités (183). Mais il en va tout autrement en mathématiques. Ici, nous ne pouvons mieux faire que de citer le passage suivant, tant il est symptomatique de la doctrine colinsienne de la connaissance : « En mathématique, rien ne serait vrai, si tout n'était point déduction de l'unité, abstraction de l'unité supposée réelle ou absolue. En morale, rien n'est encore vrai, parce que la démonstration des unités réelles, des unités morales, n'est point encore faite. Quand nous aurons ce point de départ absolu, toutes les déductions en seront aussi absolues que le sont les déductions de l'unité mathématique. Seulement, les sciences mathématiques auront alors pour base, non plus l'abstraction de l'hypothèse, mais l'abstraction de la réalité ; et les sciences morales, la réalité » (184). Comme on le voit, la métaphysique, la morale, le droit, la liberté, dépendent radicalement de la démonstration de l'immatérialité des sensibilités, c'est-à-dire des âmes, préalable nécessaire à l'avènement de l'ordre moral véritable, s'il existe. Dans l'hypothèse inverse, si les âmes étaient matérielles, si l'ordre moral réel n'existait pas, plus rien n'aurait d'importance ni de signification et « la doctrine de M. le comte de Maistre devrait être acceptée — va jusqu'à dire Colins — pour que l'humanité pût ne point se noyer dans le sang » (185).

NÉCESSITÉ DE LA VÉRITÉ.

Nous espérons que les développements qui précèdent auront fait saisir à nos lecteurs l'interprétation colinsienne du devenir social. Pour Colins, au fond, tout le drame de l'histoire tient à l'impossibilité dans laquelle l'humanité s'est trouvée dès son origine de découvrir le droit,

(182) QESS, III, p. 401.

(183) SN, II, p. 23.

(184) QESS, I, p. 256.

(185) SS, II, p. 106, note. Cf aussi SS, II, p. 308, note.

la morale, le bien et le mal, rationnellement incontestables. Cette impossibilité l'a conduite, pour survivre, à créer empiriquement des droits, des morales, des « bien » et des « mal », sentimentalement incontestables. D'où l'appel à la foi, au Dieu du cœur et non à celui de la raison ; d'où le caractère émotif des religions révélées, particulièrement des plus parfaites d'entre elles. Mais le temps arrive où les fausses religions doivent être renversées par la raison, car seul ce qui est absolu ou fondé sur l'absolu est susceptible de durer éternellement ; et toutes les religions sont socialement renversées lorsque l'examen est devenu incompressible. Entendons-nous bien : Colins ne prétend pas que le libre examen anéantit radicalement toutes les croyances religieuses, mais qu'il supprime les religions en tant que liens, que ciments sociaux. Les religions sont alors déclassées au rang des simples opinions, dont elles accroissent la confusion. D'ailleurs, c'est là pour Colins, un processus général : de moyens d'ordre qu'elles étaient pendant la compressibilité de l'examen, les institutions de droit divin se transforment en autant d'instruments d'anarchie une fois l'examen devenu incompressible. On relèvera, en passant, l'analogie frappante qui existe entre ce processus « dialectique », qui se trouve en germes déjà dans le *Pacte social* de 1835, et celui du matérialisme historique de Karl Marx, dont la pensée philosophique est si opposée à celle de Colins. Selon ce dernier, tant qu'elle restera enfermée dans le faux dilemme théologico-philosophique de l'époque d'ignorance, la raison ne découvrira que des vérités négatives, aptes à démolir l'édifice social, mais impropres à le rebâtir. La disparition de l'incontestabilité sentimentale des valeurs religieuses et morales ne peut manquer de laisser le champ libre aux passions, c'est-à-dire à la bestialité qui est en l'homme, dont les déferlements croîtront inévitablement en fonction de l'extension de l'examen et des progrès matériels. La phase d'incompressibilité de l'examen est donc inévitablement une période de nihilisme religieux, d'immoralité croissante, qui ne peut manquer d'aggraver l'anarchie spirituelle, politique, économique, sociale et internationale. Il est vain de prétendre éteindre l'incendie par telle ou telle réforme particulière ou même globale. Seule la connaissance de la Vérité est susceptible de l'arrêter. Encore, n'est-ce pas tant sa découverte qui importe que son acceptation sociale, car faussée par l'erreur, l'éducation, le préjugé et le scepticisme inhérent au règne des opinions, les esprits ne rechercheront et n'accepteront la Vérité absolue, pourtant rationnellement incontestable, que forcés et contraints. L'anarchie généralisée les y contraindra lorsqu'il en ira de l'existence de l'humanité. Ce sera alors l'aboutissement de l'histoire, ou, pour reprendre une expression marxiste, la fin de la préhistoire de l'humanité qui quittera définitivement la période

d'ignorance — fondamentalement une malgré sa division en deux phases — pour entrer dans la période de connaissance, dont elle ne sortira plus. Voici ce qu'en dit Colins : « Nous voyons que depuis l'origine sociale, le mal va en empirant sur notre globe, ne fût-ce que par le développement de l'intelligence qui fait sentir, de plus en plus l'excès de mal, toujours relatif à l'absence de vérité. Aussi, voyons-nous approcher le moment, où par excès de mal social, l'humanité ou le mal social doit disparaître. Remarquons bien, que la disparition du mal social n'anéantit point le mal moral, ce qui serait anéantir l'humanité ; mais, en faisant disparaître les maux dérivant de l'ignorance sociale, la connaissance de la vérité rend aux individus, la plénitude de leur liberté... » (186).

On comprendra à présent la position, au premier abord inattendue chez un socialiste, qui fut celle de Colins au sujet du progrès indéfini de l'humanité, article de foi du XIX^e siècle. Ici encore, notre philosophe ne trouve pas de qualificatifs assez vigoureux pour condamner cette théorie matérialiste « importée des enfers pour le malheur de l'humanité » (187). En effet, la notion de progrès dans les sciences morales n'est-elle pas la négation implicite de la Vérité absolue ? « Le progrès appartient au mouvement, à la matière ; et c'est dans les sciences physiques qu'il y aura toujours progrès. Quant aux sciences morales, jusqu'à ce qu'elles soient arrivées à l'absolu, à la vertu, il n'y en a pas. Une fois arrivées à ce point d'existence, il n'y a rien au-delà. Connaître c'est connaître. Plus connaître n'est pas possible ; moins connaître n'est pas connaître (188). »

Il est loin le temps où, dans son *Pacte social*, notre philosophe se disait libéral et réformiste ! La passion de l'absolu en a fait l'homme du tout ou rien. Désormais, selon lui, il faut trouver la morale absolue, ou accepter que l'humanité périsse. Qu'est-ce qu'une morale sans obligations ni sanctions ? Qu'est-ce qu'un droit créé par la loi ? Des calembredaines pour servir aux fripons à duper les sots (189). Et en vérité, s'ils n'avaient été indispensables à l'ordre social, c'est-à-dire à la survie de l'humanité, les droits et les morales du passé n'eussent été bons qu'à cela. La morale réelle, le droit réel, s'ils existent, ne peuvent donc être fondés que sur la survie de l'âme, sur l'inévitabilité de la sanction des actions bonnes et mauvaises, rationnellement démontrées, bref sur la religion réelle, dont toutes les religions du passé ne seraient que les

(186) SS, III, p. 95.

(187) QESS, III, p. 122.

(188) SS, VI, p. 297.

(189) QESS, IV, p. CCCLXVI.

préfigurations sentimentales empiriques. Tout dépend donc de la connaissance de la nature de l'âme. C'est à une conclusion semblable — remarquons-le — que parvenait un autre passionné de l'Absolu, plus d'un demi-siècle après : « Avouons-le sans détour — écrit Georges Sorel (190) le catholicisme renferme évidemment plus d'idéal que le socialisme parce qu'il possède une métaphysique de l'âme qui manque jusqu'ici malheureusement à celui-ci ». Au fond, tragiquement sceptique, Sorel, qui d'ailleurs semble ne jamais avoir lu notre philosophe, devait chercher dans le mythe de la Grève générale prolétarienne un ersatz de l'Absolu. Colins, en revanche, fort de la Vérité qu'il avait découverte, rejeta avant autant de hauteur la révolution que le réformisme. « La solution du problème social est une question de science et non de violence (191). » Or, une science qui appartiendrait à une classe sociale, fût-elle la classe prolétarienne, ne serait pas la science véritable. Celle-ci, on l'a compris, n'a rien à voir avec les prétendues sciences morales de l'époque d'ignorance. Il s'agit de la philosophie réelle, de la science sociale rationnelle, fondée sur le rejet des sophismes qui retiennent l'humanité prisonnière depuis son apparition sur le globe. « Aussi longtemps, que le cercle vicieux, constitué par le panthéisme philosophique et l'anthropomorphisme populaire, n'est pas brisé; tout est obscur, obscurité qui prend sa source dans la négation de la réalité du raisonnement; négation qui, alors, naît nécessairement : de l'exercice même du raisonnement. Une fois ce cercle brisé, rien n'est obscur, et, l'infini perd son voile (192). » Aussi, Colins se plaît-il à citer la parole de Saint-Jean l'évangéliste : « La Vérité vous libérera » (193). C'est à cette condition seulement que l'histoire a un sens.

Si le millénarisme a marqué plusieurs précurseurs du socialisme, nul à notre connaissance, ne lui a donné une expression plus abrupte que Colins. De même, nul n'a eu de l'histoire une vision plus apocalyptique que la sienne. Aussi bien, les petits groupes de socialistes rationnels qui subsistent en Europe et en Amérique (194) voient-ils dans les événements survenus depuis la mort de Colins et dans la confusion internationale contemporaine la confirmation des prévisions catastro-

(190) Georges SOREL: *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, 1919, p. 314.

(191) Nous n'avons pas retrouvé cette phrase sous la plume de Colins, mais elle lui est attribuée, à quelques variantes près, notamment par Frédéric BORDE dans *Le congrès ouvrier, La philosophie de l'avenir*, 1876-1877, p. 211 et Jules NOËL dans *Un philosophe belge, Colins*, édition de la société nouvelle, Mons, 1909, p. 34.

(192) JS, II, p. 632 et SS, V, p. 223.

(193) Joh. VIII, 32: *Et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos*. Cf SN, II, p. 436 et SS, VI, p. 307.

(194) Les socialistes colinsiens, dont le nombre est très limité, ne forment aucune association formelle. Néanmoins, ils sont très unis par des liens d'amitié et sont tous en relation avec celle qui leur sert d'agent de liaison, à savoir Mademoiselle Margue-

phistes de leur maître et le gage de l'« intronisation » prochaine de l'ordre moral réel.

II. DE LA REALITE DE L'ORDRE MORAL

1. Conditions de la connaissance.

Si l'histoire n'a de sens que par l'existence et l'avènement de la Vérité absolue, encore faut-il savoir si l'homme est capable de la découvrir. D'après Colins, la philosophie moderne, arguant du caractère relatif de toute connaissance, le nie complètement. Pour elle, en somme la vérité métaphysique est le grand tout, par conséquent, rien n'est la vérité, proposition que la logique a tôt fait de résoudre dans l'affirmation, la vérité n'est rien. Quant aux vérités physiques, nul ne songe à les mettre en doute, vu le développement prodigieux des sciences de la nature. Quelle est la valeur de ces vérités, et en quoi peuvent-elles servir éventuellement à la connaissance de la Vérité absolue ? — voilà ce qu'il convient de rechercher en premier lieu.

Tout d'abord, qu'est-ce que le monde physique ? Tout ce qui est susceptible d'affecter, de modifier ma sensibilité. Toute connaissance physique est donc fondée sur un rapport du non-moi au moi, de l'objet au sujet, dans lequel d'évidence seul l'objet est étudié, mais par un sujet. Cet objet, génériquement, il est convenu de l'appeler matière, terme auquel Colins adjoint l'expression *mater modificationis* pour bien marquer sa relation nécessaire avec le sujet. Hors de cette relation, il est impossible de savoir ce qu'est la matière. Par conséquent, toute matière est essentiellement phénoménalité, apparence. Elle n'en présente pas moins un certain nombre de constantes très remarquables, que l'on peut résumer par les deux mots, transformation et causalité (195).

Comme le disait Héraclite, rien dans le monde n'est stable ; tout n'est que devenir. Colins déclare : « Un corps est en équilibre, mais jamais en repos » (196). Aussi bien l'une des grandes erreurs de Descartes fut d'avoir assimilé la matière à la corporéité. Il y a matière corporelle et matière incorporelle. « Matière et force sont une seule et même

rite Tuffery (Châlet Harmonia, Chemin du Raybœuf, 83 - Solliès-Pont, Var, France), à qui nous tenons à exprimer ici notre gratitude pour les documents qu'elle nous a communiqués et les conseils qu'elle nous a prodigués dans nos recherches sur Colins.

(195) Pour un exposé complet de la doctrine colinsienne de la connaissance, cf Agathon DE POTTER: *La logique et La connaissance de la vérité*, op. cit.

(196) SS, V, p. 64.

chose » (197). Dans les corps, la force est centripète, dans les phénomènes énergétiques, elle est centrifuge. Donc le mouvement est inhérent à la matière (198), et non seulement le mouvement, mais la vie elle-même. « Nier les générations spontanées, écrit Colins (199), c'est nier la lumière ». Si la vie n'était pas issue de la matière, il faudrait en effet qu'elle fût créée, ce qui est absurde, comme on l'a vu. « Notre globe — poursuit Colins — a été primitivement à l'état igné. L'état igné est à la formation de l'univers ce que l'état aqueux est à la formation des organismes. L'humidité n'est apparue sur notre globe que des milliers d'années après son existence. Les végétaux et les animaux s'y sont développés successivement, en passant des plus simples aux plus composés. L'homme est le dernier des développements de l'organisme. La démonstration de ces faits scientifiques, il n'appartient qu'à l'ignorance, de la méconnaître (200). » Nous avons tenu à citer ce texte car il précise bien que, en se proposant de briser radicalement la série continue des êtres, Colins ne s'en prend pas aux données positives de la biologie, mais seulement à leur interprétation qui d'ailleurs n'est pas le fait des seuls biologistes mais encore de l'immense majorité des savants et de ce que le vulgaire considère comme étant la science. « L'absurdité de la science — écrit-il encore — ne consiste pas à avoir établi la série zoologique ; mais à n'avoir pas su distinguer, là où commençait la sensibilité réelle, là où finissait la sensibilité apparente (201). La transformation continue de toutes choses comporte plusieurs conséquences importantes (201 bis). La première c'est la temporalité du monde phénoménal. Nous n'avons connaissance de ce dernier que dans le temps, c'est-à-dire par une succession perçue de sensations ou d'idées (202). La seconde, moins évidente, c'est l'espace, l'étendue, qui loin de constituer l'essence de la matière, comme Descartes l'a cru à la suite de Lucrèce, résulte seulement de la perception du mouvement qui, on l'a vu, est inhérent à la matière. La troisième, c'est la divisibilité de tout phénomène en parties ou éléments. La quatrième, c'est l'absence d'identité absolue entre deux ou plusieurs phénomènes : une pomme n'est jamais exactement identique à une autre pomme. On conçoit, dans ces circonstances que la connaissance de la matière doive

(197) SS, I, p. 108.

(198) SS, VII, p. 101.

(199) SS, I, p. 114.

(200) SS, V, p. 215.

(201) SS, IV, p. 262.

(201 bis) Il nous faut préciser ici que c'est nous qui, pour résumer la doctrine colinsienne de la connaissance, avons opéré l'énumération que l'on va lire et qui avons distingué artificiellement les notions de transformation et de causalité.

(202) SS, IV, p. 312 et SS, V, pp. 250-253.

nécessairement procéder par analogies, par inductions, et conduite inévitablement à des conclusions approximatives. Si même leur précision est très grande, ces conclusions demeurent relatives par essence. « Il n'y a de certitudes dans les sciences physiques, que pour ce qu'elles ont de ramené aux sciences mathématiques... Quiconque affirme, d'une manière absolue, que le soleil paraître demain, est un sot. Tous les jours des étoiles disparaissent (203). » Enfin, la dernière et plus importante caractéristique de la phénoménalité n'est autre que la loi de causalité. Dans le monde physique, tout se transforme, mais par relations de cause à effet, donc nécessairement. Lorsque l'on parle de génération spontanée, par exemple, il s'agit bien entendu d'une expression figurée, car dans le monde matériel, rien n'est véritablement spontané. La vie procédant de la matière et d'elle seule ne comporte donc que spontanéité apparente, due à la complexité des phénomènes organiques. Mais l'homme qui a le sentiment de la liberté, agit-il nécessairement ou spontanément ? Question à résoudre, dit Colins. Nous y reviendrons.

Si dans le monde physique il n'y a pas d'individualité permanente, tout étant toujours en transformation, la plupart des phénomènes n'en présentent pas moins une relative stabilité qui leur confère une individualité apparente et qui permet de les différencier, de les classer, de les comparer, de les connaître. Ainsi, les métaux peuvent être distingués des métalloïdes, les végétaux des animaux, etc. On sait que les êtres phénoménaux ont été répartis en une série continue qui va du plus simple au plus complexe et qui a été divisée, plus ou moins arbitrairement, en espèces, genres et règnes. Pour ce faire, la science les a groupés en fonction de leurs caractéristiques physiques, chimiques ou organiques auxquelles elle a donné le nom de propriétés. Les propriétés des êtres phénoménaux sont l'ensemble des qualités qui constituent leur individualité phénoménale. Si l'on passe au sommet de la hiérarchie des êtres, parmi les animaux supérieurs, tels le chien ou le singe, on ne peut manquer de constater que l'individualité phénoménale se conserve, se caractérise et se différencie surtout par la mémoire, c'est-à-dire, selon le vulgaire, par la faculté de garder la trace des sensations. C'est là, bien entendu, une définition de la mémoire que Colins refuse énergiquement. Pour lui, la mémoire n'est rien d'autre que l'empreinte des modifications subies qui loin de postuler la sensibilité, est inhérente aux lois de la matière puisqu'on en trouve les germes déjà dans le règne inorganique. Ainsi, le carbonate calcaire rhomboïdal

(203) SS, IV, p. 252.

garde la mémoire pendant plusieurs jours du plus léger attouchement, comme en témoigne l'électromètre (204). Il en va de même du cristal de spath d'Islande (205), et de nombreux autres corps. Dès que l'on entre dans le règne organique, la conservation par une individualité phénoménale des modifications acquises se généralise. En botanique, par exemple, on crée ainsi des variétés nouvelles qui se perpétuent même par voie de génération. Par conséquent, la mémoire n'est nullement inhérente à la sensibilité, elle n'a même pas besoin pour se manifester d'un tissu nerveux et moins encore d'un cerveau. A la limite, elle se confond même avec les propriétés distinctives de tout être phénoménal : « Chaque molécule, chaque force même — écrit Colins — possède en soi des qualités, qui constituent son individualité phénoménale. C'est, par là, qu'elle manifeste son identité, en prenant au figuré l'expression active manifester. Cet ensemble de propriétés, manifestant l'identité, est ce que nous appellerons *mémoire*... » (206). Certes plus on s'élève dans la série des animaux, plus la mémoire se perfectionne allant parfois jusqu'à garder plus facilement l'empreinte des modifications subies que chez l'homme. Mais rien ne nous permet d'affirmer qu'elle soit jamais mémoire intellectuelle, c'est-à-dire consciente, ailleurs que chez ce dernier. Il en va de même pour ce que l'on appelle, à tort selon Colins, les sensations des animaux. Rien ne nous permet d'affirmer que les prétendues sensations éprouvées par les animaux ne soient pas purement matérielles et exemptes de conscience ou de sensibilité réelles. Lorsqu'un mouvement, appelé sensation, frappe un sens externe d'un animal, il modifie le cerveau de ce dernier de façon à produire diverses réactions physiologiques nécessaires et à y laisser éventuellement une trace, une « abstraction matérielle », dont la manifestation pourra apparaître en l'absence de sa cause efficiente. « La sensation dans ce cas, s'abstrait donc d'elle-même, et, d'elle-même, son empreinte se place dans le cerveau ; s'il est permis de donner le nom d'empreinte, à ce qui n'est que mouvement, ou incorporel ; quoique n'en étant pas moins matériel (207). » « Lorsque, par les lois de l'organisation, par les lois inhérentes à chaque espèce de mémoire matérielle ; les sensations matérielles ; les perceptions matérielles sont rappelées dans leurs abstractions matérielles ; le mouvement, résultat de ce rappel, est un signe matériel. Et, ce signe matériel, considéré comme représentant la sensation matérielle, est une idée matérielle. L'action organique, suite nécessaire de cette idée matérielle, pourra, selon les

(204) SS, V, p. 175.

(205) Agathon DE POTTER : *La connaissance de la vérité*, op. cit., p. 25.

(206) SS, V, p. 173.

besoins de l'organisation, être un mouvement de locomotion. Ce mouvement, tendant vers un but externe, aura une cause interne, inhérente à la matière. Et, comme ce mouvement, ayant une cause interne, ne sera nullement communiqué par une cause, externe, ou, tout au moins apparaîtra ne l'être point ; il apparaîtra spontané, c'est-à-dire : étranger à la matière, d'après les notions vulgaires qui rendent la matière inerte (208). » Il en va de même lorsque, dans son sommeil un chien aboie comme s'il poursuivait un lièvre, c'est-à-dire lorsqu'il est impressionné par l'abstraction matérielle d'un lièvre, constituant un rêve matériel. Toute la prétendue psychologie animale peut donc s'expliquer par des processus neuro-cérébraux purement matériels, entièrement soumis à la nécessité qui gouverne le monde phénoménal et exempts de toute sensibilité réelle, de toute conscience. A la vérité, chaque fois que la science moderne induit de tel comportement animal tel état de conscience, elle s'affranchit de son rôle pour faire de la métaphysique sans le savoir, ce qui est un sûr moyen de se tromper. Mais revenons à l'homme et à sa connaissance du monde physique : Tout d'abord, si l'homme est un animal semblable à ceux dont on vient de décrire synthétiquement les réactions neuro-cérébrales, il est en outre de toute évidence sensible réellement et non illusoirement. Il est donc un organisme, c'est-à-dire une individualité phénoménale, dotée de sensibilité réelle. Toutes ses connaissances sont issues de sa sensibilité, c'est-à-dire du sentiment qu'il a de sa propre existence dûment modifié par la vie organique. Ainsi, une sensation perçue dans le temps, c'est-à-dire en tant que phénomène, constitue une connaissance simple. Toutefois, la notion de perception dans le temps implique succession de modifications du sentiment de l'existence, de sorte que le cas d'une sensation isolée est un cas limite. En fait, l'homme raisonne moins sur des sensations que sur des abstractions de sensation ou de sensibilité, c'est-à-dire sur des idées. Comment s'opère l'abstraction ? C'est là ce que nous verrons par la suite. Pour l'instant, nous en savons déjà assez pour définir ce qu'est pour Colins un raisonnement dans l'ordre physique : c'est la recherche d'un rapport nécessaire entre diverses idées abstraites du monde phénoménal. La découverte d'un tel rapport est une vérité

(207) SS, V, pp. 195-196.

(208) SS, V, p. 201. Commentant l'expérience du canard artificiel « animé » par un barreau aimanté que J.J. ROUSSEAU relate dans l'*Emile*, Colins anticipe la cybernétique : « Le canard soumis à l'attraction de son maître aurait pu pousser un cri de jouissance, et un cri de souffrance, sous la répulsion de tout autre, sans qu'il dut y avoir en réalité : ni jouissance ni souffrance. Multipliez à l'infini les attractions et les répulsions, puis vous arriverez, avec toute apparence de raison, à faire jaillir l'*Iliade* d'Homère : sans souffrance, ni jouissance, c'est-à-dire : sans raisonnement réel. » EP, II, p. 170 et JS, II, p. 562.

physique si elle se trouve confirmée par l'expérience. Mais comme l'expérience ne peut jamais être exhaustive, une vérité physique ne sera jamais que relative, sauf, comme on l'a signalé déjà, à emprunter en quelque sorte artificiellement une valeur absolue aux mathématiques.

Le caractère absolu des vérités mathématiques mérite réflexion. On remarquera en premier lieu qu'il a été contesté par un esprit aussi distingué que Descartes qui a déclaré que Dieu aurait certainement pu faire en sorte que deux plus deux fissent cinq. Colins, évidemment, ne peut que contempler une telle opinion issue de l'anthropomorphisme. Pour lui, les mathématiques sont pendant l'époque d'ignorance, la seule science vraie, c'est-à-dire absolue, parce que tout simplement elle est la seule à se fonder sur la notion d'unité, laquelle ne pouvant être abstraite des individualités phénoménales, toujours inégales, doit l'être du sentiment de l'existence lui-même, c'est-à-dire de l'individualité supposée réelle (209). Bien sûr, ce n'est pas là une preuve du caractère absolu du sentiment de l'existence ; c'en est plutôt une conséquence abstraite et même hypothétique tant que la démonstration de l'immatérialité des âmes n'a pas été apportée. Quoique ayant axé toute sa pensée sur la démonstration en question, Colins ne se refuse pas à l'étayer par des arguments conditionnels : Si, comme il le semble, la vérité mathématique est absolue, elle est nécessairement

(209) SN, II, p. 23. Nous pensons que cette thèse de Colins n'est pas sans présenter des points de contact avec les données de la psychologie scientifique contemporaine. Parlant de la proposition arithmétique $2+2=4$, les auteurs des *Problèmes de la construction du nombre* écrivent en effet... « il est impossible de se rendre compte de ce rapport dans le cadre abstrait et impersonnel de la logique et de l'épistémologie classiques, où toute référence au sujet psychologique est interdite. Bref, pour nous, l'arithmétique concrète en tant que comportement est essentiellement une adaptation, ou plutôt une équilibration du sujet... ». Pierre GRECO, Jean Blaise GRIZE, Seymour PAPERT et Jean PIAGET: *Problèmes de la construction du nombre*, PUF, Paris, 1960, p. 120. D'autre part, il nous paraît intéressant de relever que la psycho-pédagogie actuelle semble considérer que les troubles du raisonnement mathématique tiennent très souvent à des traumatismes affectifs subis par la personnalité de l'enfant dans ses premières prises de conscience: « Si donc l'attitude fondamentale du tout jeune enfant vis-à-vis de sa mère peut, dans une certaine mesure, déterminer l'« avenir mathématique » de l'enfant — écrit Francine Jaulin-Mannoni — d'autres facteurs affectifs peuvent évidemment intervenir. La relation au père peut en particulier être d'une grande importance dans le genèse des troubles, soit que l'enfant ne veuille dépasser un père faible, soit qu'il ait peur, au contraire, d'entrer en compétition avec un père trop brillant. Ce n'est certainement pas par hasard que l'on voit souvent arriver en rééducation des fils de mathématiciens, d'ingénieurs et de polytechniciens... » Francine JAULIN-MANNONI: *La rééducation du raisonnement mathématique*, Les éditions sociales françaises, Paris, 1965, p. 181. Enfin, — est-il besoin de le préciser — on ne trouve nulle amorce de raisonnement mathématique ni de construction du nombre chez les singes anthropoïdes auxquels certains spécialistes ont cru pouvoir attribuer une fonction symbolique dont Jean-Claude Filloux conteste qu'elle soit autre chose qu'une fonction instrumentale: « Le caractère balbutiant de cette fonction symbolique, écrit-il, apparaîtra suffisamment si l'on songe que le nombre, symbole par excellence, n'a jamais pu être compris en tant que tel par aucun singe... » Jean-Claude FILLLOUX: *Psychologie des animaux*, Paris, PUF, p. 109.

intemporelle. En effet, hors l'hypothèse de la création par un Dieu personnel, il est inconcevable que la proposition deux plus deux font quatre ait eu un commencement et connaîtra une fin. A la vérité, elle transcende le temps et les vérités physiques (210). N'appartenant pas à l'ordre temporel, elle ne peut relever que l'ordre d'éternité. C'est ce que souligne Colins, en critiquant une pensée de Rousseau : « Il est bien singulier, que ces Messieurs aient toujours donné l'idée d'éternité comme difficile à comprendre, tandis qu'il est impossible de se figurer quelque chose de réel qui ne soit éternel. Rousseau vint de donner l'idée de création comme absurde. Si l'idée de création est absurde ; l'idée d'éternité est tellement naturelle, qu'il est impossible de raisonner sans l'avoir » (211). Il en va ainsi même pour le monde physique où tout est strictement déterminé par relations de cause à effet ; puisque rien ne vient de rien — *ex nihilo nihil* — la matière elle-même, la force universelle dans son ensemble, transcende le temps et relève donc de l'éternité. Selon Colins, ce qui a brouillé les idées au sujet de l'éternité, c'est l'usage irrationnel qu'en a fait l'anthropomorphisme. Il est évident que parler d'une âme créée vouée à une vie éternelle est absurde. Si l'âme est créée, si elle a eu un commencement, elle aura nécessairement une fin. Le caractère éternel des vérités absolues, si elles existent vraiment, comporte au moins deux conséquences capitales. La première consiste en l'absence totale de toute relation causale, au sens déterministe du terme, dans l'ordre d'éternité. La raison, affranchie de cette hypothèque, libre d'elle-même, procède par déductions d'identités. Si $5x = 100$, $x = 20$. La seconde d'entre elles consiste dans l'absurdité de la recherche de la raison d'être des vérités premières. « Toute chose qui n'a pas de cause n'a pas de comment », écrit Colins (212). Allez donc expliquer pourquoi et comment 1 et 1 font toujours deux, pourquoi et comment la matière universelle est éternelle ! Par conséquent, en métaphysique, il importe tout d'abord de vérifier si dans le monde phénoménal, hormis la matière, il y a aussi des unités réelles, des individualités absolues. Tout ce qui est matériel étant relatif, si ces unités existent, elles ne peuvent être qu'immatérielles, et seules les sensibilités réelles, c'est-à-dire les âmes sont susceptibles de l'être, puisque seules elles ne sont pas nécessairement que des phénomènes, mais les supports indispensables de tout phénomène. Encore une observation en marge de ces

(210) « Une opération logico-mathématique est essentiellement atemporelle — déclare l'éminent psychologue et sociologue Jean Piaget — et cela se constate entre autres à sa réversibilité: si $2 + 3 = 5$, alors $5 - 3 = 2$ par nécessité immédiate et indépendamment des ordres temporels d'écriture ou de pensée individuelle... » Jean PIAGET: *Sagesse et illusions de la philosophie*. PUF, Paris, 1965, p. 146.

(211) SS, IV, p. 231, note 1.

(212) SS, VII, p. 41, note 1.

considérations épistémologiques. Il n'y a ni responsabilité, ni morale, ni droit réels sans liberté réelle, c'est-à-dire sans possibilité effective de choisir entre différentes actions. De même, selon Colins, il n'y a ni raisonnement, ni vérité, ni logique réels, sans liberté réelle, c'est-à-dire sans possibilité effective de choisir entre différents enchaînements d'analogies ou d'identités (213). En logique, le choix est indispensable dans les raisonnements complexes pour écarter les innombrables sophismes possibles et dans tous les raisonnements pour accomplir l'opération fondamentale qui consiste à poser le problème (214). « Il y a bien moins de difficulté à résoudre un problème qu'à le poser », déclare fort justement de Maistre (215). Nous avons vu Colins affirmer l'incompatibilité absolue du déterminisme psychologique et du raisonnement scientifique dans son commentaire d'Auguste Comte rapporté ci-dessus. Mais à quelle condition l'homme peut-il être affranchi du déterminisme qui caractérise le monde physique ? Evidemment à la condition de pouvoir être lui-même une cause première. Or, qu'est-ce qu'une cause première ? C'est une cause ne relevant pas entièrement de l'ordre temporel mais également de l'ordre d'éternité et qui, en tant que telle, doit procéder d'une réalité non phénoménale, non matérielle, laquelle ne peut être que la sensibilité réelle, considérée cette fois, non sous l'angle passif de condition de toute phénoménalité, mais comme agent causal libre, c'est-à-dire comme volonté réelle (216). La liberté postule donc l'éternité, ou plus exactement l'incarnation d'une âme immatérielle, éternelle, dans un organisme, c'est-à-dire dans une individualité phénoménale. Sans cette union intime d'une immatérialité à la matière, il n'est que trop évident qu'il ne pourrait pas y avoir liberté réelle, c'est-à-dire manifestation d'une cause première. Précisons ici que Colins n'utilise pas cette expression à propos du libre arbitre, mais seulement à propos du déisme, et pour la déclarer absurde. Toutefois, son analyse de la liberté, comme possibilité pour l'âme de choisir entre différentes idées placées dans la mémoire matérielle sous un signe conventionnel et d'en actualiser l'une ou l'autre sans y être déterminé par une cause organique, évoque irrésistiblement, croyons-nous, la notion de cause première, conçue non point comme une création *ex nihilo*, mais comme un choix motivé, c'est-à-dire soumis non à une cause efficiente, mais à une cause finale. Cette réserve quant à la terminologie étant posée, revenons au fond du problème.

(213) Cf SS, I, p. 54; SS, II, p. 306, note; SS, III, p. 94; SS, V, p. 374; SS, VI, p. 122; QESS, I, p. 26; QESS, II, p. 86; QESS, IV, p. LIX; SN, I, p. 332, etc.

(214) Cf JS, I, p. 45.

(215) SS, VII, p. 89.

(216) SS, IV, p. 385; SS, V, p. 63; SS, VI, pp. 24-25, note 1; SS, VII, p. 30.

Comment expliquer l'union de deux « choses » aussi différentes qu'une immatérialité et un organisme matériel ? C'est là d'après ce que nous avons dit du raisonnement dans l'ordre d'éternité un faux problème. Il suffit de constater qu'une telle union existe, si elle existe, pour qu'elle existe nécessairement. Si les sensibilités réelles sont immatérielles, elles sont nécessairement éternelles, c'est-à-dire hors du temps par essence ; elles sont nécessairement simples, c'est-à-dire indivisibles, la divisibilité étant une marque de la matière, donc identiques les unes aux autres ; elles sont nécessairement absolues, c'est-à-dire indépendantes tout à la fois les unes des autres et de la matière ; elles sont nécessairement rationnelles, leur incarnation étant le fondement non seulement de toute phénoménalité, mais encore de toute représentation et de toute rationalité ; bref, elles sont les vérités-réalités, à la fois immanentes et transcendantes, que la philosophie a vainement recherchées au cours des âges dans l'Un et dans le tout (217). Dès lors, leurs rapports rationnels immuables constitueraient l'éternelle Raison, dont l'expression morale serait l'éternelle Justice (218). Ceci dit, précisons bien, que loin de se fier à l'intuition que chacun a de sa liberté psychologique, comme il l'avait fait dans le *Pacte social*, Colins la met systématiquement en doute, envisageant explicitement l'hypothèse de l'illusion subjective postulée par la doctrine matérialiste.

Il nous faut maintenant revenir aux conditions générales de la connaissance, selon Colins. Le sens commun indique que l'homme est double. Le problème est de savoir s'il l'est en réalité ou en apparence seulement. D'une part, l'homme possède une sensibilité réelle, la chose est certaine ; la seule question en suspens, mais elle est de taille, a trait à la nature matérielle ou immatérielle de cette sensibilité. D'autre part, l'homme possède un organisme perfectionné, doté d'une mémoire cérébrale susceptible d'emmagasiner une foule d'informations matérielles, automatiquement ou sur commande, mais dépourvue de toute connaissance innée. Est-ce à dire que l'union d'une sensibilité réelle, quelle que soit sa nature, et d'un organisme mobile, doté de mémoire suffise au développement spontané des connaissances ? Ceux de nos lecteurs qui ont suivi attentivement notre exposé des conditions de la connaissance du monde physique n'auront pas manqué d'être frappés par les notions de succession perçue, d'abstraction, de comparaison de sensations ou d'abstractions que Colins considère comme inhérentes à la sensibilité réelle, mais dont il nous faut maintenant rechercher la genèse. Ces opérations intellectuelles naissent-elles spontanément ? Con-

(217) JS, I, p. 72.

(218) Cf SS, IV, p. 237; SS, VII, pp. 25-26.

dillac avait répondu par l'affirmative : « Considérons, écrit-il, un homme au premier moment de son existence ; son âme éprouve d'abord différentes sensations... telles que la lumière, les couleurs, la douleur, le plaisir, le mouvement, le repos, voilà ses premières pensées. Suivons-le dans les moments où il commence à réfléchir sur ce que les sensations occasionnent en lui, et nous le verrons se former des idées des différentes opérations de son âme, telles qu'apercevoir, imaginer : voilà ses secondes pensées » (219). Cette thèse, qui avait été reprise par Rousseau (220) était encore très répandue à l'époque de Colins. Mais celui-ci la rejette énergiquement : « Avant le verbe, dit-il, l'animal seul est en jeu, et non point l'homme » (221). Ou encore : « Avant le développement des signes, l'homme n'a aucune espèce de pouvoir ; c'est une machine vivante, unie à un principe sentant. Alors, ce principe, l'âme est exclusivement : passif ; l'organisme fonctionne » (222). C'est ce qu'illustre le cas du sauvage de l'Aveyron, découvert à l'état de bête humaine, faute d'avoir connu le langage. Et Colins d'ironiser sur la doctrine de Condillac : « Voyez-vous, dit-il, cet enfant, dans le ventre de sa mère, qui réfléchit sur le plaisir, la douleur, le mouvement, le repos, etc. Certes, rien ne l'empêche de trouver le carré de l'hypothénuse. Et voilà ce que le dix-huitième siècle a écouté avec admiration ! » (223). Pour Colins, en revanche, « il n'y a pas de pensée, avant la communication de la pensée » (224), point d'intelligence avant le langage (225), point d'homme conscient avant la société. La pensée n'est que la parole intérieure ; toute parole est une pensée extériorisée (226). Par conséquent, aucune connaissance n'est concevable sans une

(219) SS, III, p. 393.

(220) SS, IV, p. 78.

(221) SS, IV, p. 11.

(222) SS, III, p. 400.

(223) SS, III, p. 395.

(224) SS, IV, p. 140.

(225) SS, IV, p. 6.

(226) C'est là une thèse que l'on retrouve chez nombre d'auteurs postérieurs, comme le rapporte Chauchard, et notamment chez Engels qui en concluait que « les premiers hommes... étaient en tout point essentiel aussi peu libres que les animaux eux-mêmes », et chez Staline qui écrivit : « On dit que les pensées viennent à l'esprit de l'homme avant de s'exprimer dans le discours, qu'elles naissent sans le matériau de la langue, nues pour ainsi dire. Mais c'est absolument faux. Quelles que soient les pensées qui viennent à l'esprit de l'homme, elles ne peuvent naître et exister que sur la base du matériau de la langue, que sur la base des termes et des phrases de la langue. Il n'y a pas de pensées nues, libérées des matériaux du langage... La réalité de la pensée se manifeste dans la langue. Il n'y a pas de pensée sans langage. » Cité par Paul CHAUCHARD : *Le langage et la pensée*, PUF, Paris, 5^e édition, 1965. (1^{re} édition : 1^{er} trimestre 1956.) Bakounine, quant à lui, est encore plus catégorique... « Imaginez l'homme doué par la nature des facultés les plus géniales, jeté dès son jeune âge en dehors de toute société humaine, dans un désert. S'il ne périt pas misérablement, ce qui est le plus probable, il ne sera rien qu'une brute, un singe privé de parole et de pensée, — car la pensée est inséparable de la parole : nul ne peut penser sans

langue. Aussi bien, dit-il : « Il y a diablement de conditions pour avoir même une seule connaissance.

- 1° Il faut être un être réel, un être sentant.
- 2° Il faut être uni à un organisme.
- 3° Il faut que cet organisme ait une mémoire.
- 4° Il faut que cette mémoire soit développée par l'âge.
- 5° Il faut être en société.
- 6° Il faut que le verbe soit développé.

Otez une seule de ces choses et la connaissance va se promener la canne à la main » (227).

Nous verrons dans notre conclusion que la science contemporaine paraît confirmer la conception colinsienne du langage comme condition *sine qua non* de toute vie consciente. Mais là n'est pas pour notre philosophe le problème fondamental. Son propos est autrement ambitieux que celui de défendre une théorie psychologique nouvelle, il est de fonder définitivement la métaphysique sur la démonstration rationnellement incontestable de l'immatérialité, donc de l'éternité des âmes. Le verbe, on l'a saisi, est la clef du problème.

2. Démonstration de l'immatérialité des âmes.

Nous voici arrivés au cœur de la philosophie colinsienne, c'est-à-dire dans le Saint des Saints du socialisme rationnel. Colins, après avoir longtemps refusé de rendre publique sa démonstration, s'y est résolu vers la fin de sa vie, dévoilant ainsi l'Arche de la nouvelle alliance de l'homme avec lui-même et avec l'éternelle Raison (228). Pour éviter tout malentendu, résumons tout d'abord la problématique colinsienne de toute connaissance métaphysique, telle qu'elle se dégage, croyons-nous, des développements qui précèdent. L'homme est capable de sensations, de pensées, de raisonnements qui paraissent immatériels, mais dont le matérialisme prétend qu'ils procèdent uniquement de la

langage... Mais qu'est-ce que la parole? C'est la communication, c'est la conversation d'un individu humain avec beaucoup d'autres individus. L'homme animal ne se transforme en être humain, c'est-à-dire pensant, que par cette conversation, que dans cette conversation. Son individualité, en tant qu'humaine, sa liberté, est donc le produit de la collectivité. » BAKOUNINE : *La liberté*, choix de textes présenté par François Munoz. Jean-Jacques Pauvert, éditeur, Utrecht, 1965, p. 50.

(227) SS, IV, p. 357.

(228) La formulation la plus complète de cette démonstration se trouve dans le cinquième tome de la *Science sociale*: SS, V, pp. 171 à 260. Cf aussi SS, XVI, pp. 407 à 427; JS, II, pp. 627 à 644; JS, III, pp. 365 à 368; Louis DE POTTER: *Souvenirs intimes*, op. cit., pp. 281 à 299; Agathon DE POTTER: *La logique et La connaissance de la vérité, passim*.

matière. Il n'est pas question de mettre en doute que l'homme ne puisse pas sentir, penser et raisonner sans ses nerfs, son cerveau et son corps, c'est-à-dire sans la matière ; il n'est pas question non plus de contester que les sensations, pensées et raisonnements soient des phénomènes, puisqu'ils procèdent de la matière. Le problème est de savoir s'ils ne sont que des phénomènes et si le corps humain en société est la condition nécessaire et suffisante de la sensation, de la pensée et du raisonnement. Nous avons vu qu'il n'est pas démontré scientifiquement que la sensibilité réelle soit répartie sur tous les êtres vivants et qu'il n'est pas établi qu'elle soit une propriété de la matière. Si tel n'était pas le cas, elle ne pourrait être qu'immatérialité pure, donc une substance simple, l'âme, dont l'union avec un organisme en société serait la condition *sine qua non* de toute sensation, de toute pensée, de tout raisonnement réels, c'est-à-dire conscients. Tout le problème métaphysique réside donc dans la connaissance de la nature véritable de la sensibilité. Mais n'oublions pas que la démonstration colinsienne de l'immatérialité des sensibilités se veut rationnelle, scientifique même. N'y a-t-il pas contradiction dans les termes ? Non, assure Colins : une telle démonstration serait évidemment impossible si les sensibilités, quelle que fût leur nature, ne se manifestaient pas elles-mêmes dans le monde phénoménal, au sein de la série des êtres. Comme elles s'y trouvent évidemment, il en va tout autrement. Encore faut-il, pour effectuer cette démonstration, comme toute autre d'ailleurs, admettre la véridicité du raisonnement ; mais à la différence de toute autre, la démonstration dont il s'agit en établira *a posteriori* le caractère définitivement incontestable.

Avant d'exposer dans le détail la démonstration même de Colins, il nous paraît opportun d'en présenter schématiquement le mécanisme pour en faciliter l'intelligence (229) :

1° L'axiome utilisé est celui de la sensibilité réelle de l'homme, dont la formulation est « je me sens exister », ou « je sens » ou encore plus synthétiquement « je ». L'homme est un animal doté de sensibilité réelle. Mais celle-ci n'appartient pas nécessairement aux bêtes dont la sensibilité mise en question sera dite apparente. Ce n'est qu'au terme de la démonstration que l'on saura de façon certaine si la sensibilité apparente des bêtes est réelle ou illusoire. Nous ne reviendrons pas sur cette terminologie, non plus que sur l'axiome de Colins.

(229) Le présent schéma est calqué sur le raisonnement de Colins lui-même tel qu'on le trouve plus particulièrement dans JS, III, pp. 365 à 368 ; toutefois, la distinction des sept temps dudit raisonnement a été faite par nous dans un but didactique.

2° Le second temps de la démonstration est constitué par l'analyse d'un phénomène apparemment exceptionnel dans la série des êtres, à savoir le verbe, dont il n'est pas déraisonnable de penser qu'il pourrait être la manifestation caractéristique de la sensibilité réelle.

3° Le troisième temps ne consiste nullement, comme on pourrait le croire de prime abord, à tirer argument de l'existence du langage chez l'homme seulement pour en conclure à l'immatérialité de la seule sensibilité humaine. Ce faisant Colins serait passé de l'ordre du temps à celui de l'éternité, du fait au droit, alors qu'il s'est élevé avec la vigueur que l'on sait contre ce sophisme permanent du « despotisme, du bourgeoisisme et de l'économisme ». Le troisième temps de la démonstration consiste à énumérer les conditions qui doivent absolument être réunies pour permettre l'apparition du verbe. Colins les réduit au nombre de trois :

- a) Une sensibilité réelle, qu'elle soit matérielle ou immatérielle.
- b) Un organisme doté de motilité et d'une mémoire matérielle centrale : le cerveau.
- c) Le non-isolement nécessaire, dans le sens déterministe du terme, des êtres supposés capables de développer le verbe.

4° Le quatrième temps de la démonstration consiste à rechercher si, ces conditions étant remplies, le verbe se développe nécessairement ou non. Ici, bien que malaisée, l'expérimentation est possible. Mais le raisonnement, assure Colins, suffit à répondre par l'affirmative.

5° Le cinquième temps de la démonstration consiste à rechercher si le verbe se développe effectivement dans une catégorie beaucoup plus vaste d'êtres, à savoir ceux qui réunissent les conditions suivantes :

- a) Une sensibilité apparente, sans préjuger sa nature réelle ou illusoire.
- b) Un organisme doté de motilité et d'une mémoire matérielle centrale : le cerveau.
- c) Le non-isolement nécessaire, dans le sens déterministe du terme, des êtres supposés capables de développer le verbe.

6° Le sixième temps consiste à mettre en regard les résultats obtenus au terme des quatrième et cinquième temps de la démonstration. On constate que aucun des êtres appartenant aux espèces dotées de la sensibilité apparente et placés dans les conditions requises pour le développement du verbe n'a effectivement développé celui-ci.

7° Le septième et dernier temps est celui de la conclusion : Vu que les conditions matérielles requises pour le développement du verbe sont

également réunies chez les hommes et les bêtes qui ont été comparées, et vu que le verbe s'est développé chez les uns à l'exclusion absolue de toutes les autres, la sensibilité n'est réelle que chez les hommes à l'exclusion de toutes les bêtes, de plus, elle y est évidemment indépendante de la matière, donc immatérielle.

Par conséquent, la série des êtres comporte d'un côté des êtres purement matériels, de l'autre des êtres composés d'un organisme matériel ressortissant à la dite série, et d'une immatérialité, de sorte que la série est rien moins que continue. C.Q.F.D.

Nous reprendrons à présent dans le détail cette démonstration, en commençant par l'analyse colinsienne du phénomène linguistique. Comme le remarque de Maistre dans ses *Soirées de Saint-Peterbourg*, « toujours l'homme a parlé, et c'est avec une sublime raison que les Hébreux l'ont appelé âme parlante » (230). Nul ne niera que la parole caractérise l'espèce humaine. Toutefois, nous examinerons plus loin si on n'en trouve pas les germes dans les espèces animales supérieures. Mais, qu'est-ce, au juste, que la parole ? Certes, on apprend à parler aux perroquets. Cependant, tout esprit tant soit peu réfléchi conviendra que les perroquets les plus savants ne parlent pas vraiment et ne sont pas vraiment savants. Dans leur cas, le langage n'est qu'une mimique exclusive de toute signification (231). Il convient donc de s'entendre sur la signification du mot langage : c'est selon Colins, un ensemble de signes conventionnels (232). Peu importe, par conséquent, que ces signes soient transmis de l'une ou l'autre façon et perçus par l'ouïe, par la vue ou par le tact — les autres sens paraissant exclus — autrement dit, peu importe que le langage ait lieu par la parole, par des gestes ou par des attouchements. Si on n'apprend jamais à parler, au sens propre du terme, aux perroquets, bien qu'ils soient dotés de l'ouïe et d'un organe vocal, on enseigne en revanche fort bien à parler aux sourds-muets de naissance par gestes, ceux-ci étant alors évidemment des signes conventionnels. « Partout où ils existent — écrit Colins des sourds-muets — il y a entre eux et ceux qui les entourent : une véritable

(230) SS, III, p. 350.

(231) Telle n'est pas, semble-t-il l'opinion de certains spécialistes contemporains : « Comprenant, nous dit H. Roger, le sens de certains mots et de certaines phrases, les perroquets possèdent l'art de dire ce qui convient pour provoquer l'hilarité ou pour attirer les auditeurs et se faire plaindre. Comme les enfants, ils saisissent la signification de certains mots assemblés. Mais bientôt une différence capitale va se produire. L'enfant deviendra capable de séparer les divers mots d'une phrase et de les unir à d'autres; l'oiseau ne pourra agir de même. Dans l'espèce humaine les mots deviennent mobiles; dans la gent avine, ils restent toujours unis et soudés. » H. ROGER: *Physiologie de l'instinct et de l'intelligence*, Flammarion, 1941, cité par Paul CHAUCHARD in *Langage et pensée*, op. cit., p. 21.

(232) Cf notamment SS, V, p. 203 et seq.

langue ayant toutes les parties de l'oraison ; et partout différente : par la manière d'exprimer les idées ; et par la manière de les combiner » (233). Et, faisant allusion à son expérience de planteur cubain possesseur d'esclaves, il ajoute : « Nous avons possédé une sourde-muette avec laquelle il était plus facile de raisonner juste : qu'avec beaucoup d'académiciens » (234). Colins cite en outre le cas de Laura Brigman, une pauvre jeune-fille du New-Hampshire née à la fois sourde, muette, aveugle et sans odorat. Après être restée les sept premières années de sa vie dans un état de total abrutissement, elle fut prise en charge par un médecin, directeur de l'institution des aveugles de Boston. Grâce à des procédés ingénieux et compliqués, il réussit à établir avec elle un langage mystérieux mais complet fondé sur le seul toucher et il a retracé dans son journal les merveilleux progrès réalisés par son élève depuis les origines. « Aujourd'hui, écrit Colins, Laura Brigman comprend et se fait comprendre. Elle a conscience de ses actes ; elle connaît tous les attributs de l'être humain ; elle a l'idée de Dieu, de la mort, de la vie future, de l'équité, de la pudeur, de l'affection raisonnée, de la charité même, etc... (235). » Si donc, le langage implique la sensibilité réelle, il ne requiert pas nécessairement l'identité des organes des sens entre les interlocuteurs. C'est là une réfutation de l'argument selon lequel les différences sensorielles entre l'homme et les animaux supérieurs expliquerait l'absence du verbe chez ces derniers. Mais une conclusion beaucoup plus importante encore mérite d'être tirée du cas de Laura Brigman, de celui du sauvage de l'Aveyron et de plusieurs observations semblables, c'est que « l'être humain, isolé, est... incapable : de raisonnement proprement dit ; il se trouve : hors de l'état de nature intellectuelle ; il est circonscrit : dans l'état de nature matérielle ; il est réduit : au raisonnement matériel ; à l'instinct ; à l'état de brute » (235 bis). Non seulement l'homme isolé dès sa naissance est incapable de toute opération intellectuelle, mais il n'a pas même conscience de lui-même, de sa propre existence (236). C'est là une affirmation qui va à l'encontre du sens commun, et qui paraît à première vue contredire la conception colinsienne de l'homme, mais sur laquelle notre philosophe revient avec insistance (236 bis). La raison en est que, avant le développement du langage, l'individu s'identifie totalement à chacune de ses sensations, qu'il n'y a donc pas pour lui de succession perçue,

(233) SS, IV, p. 297.

(234) *Ibidem*.

(235) SS, V, p. 227.

(235bis) SS, V, pp. 206-207.

(236) SS, III, p. 379.

(236bis) SS, V, p. 63; SS. XVI, p. 408 et seq.

pas de temps. Certes, la sensibilité réelle existe bien chez lui, mais elle s'y trouve hors du temps, donc dans l'éternité, si toutefois la sensibilité est immatérielle. C'est d'ailleurs là une expérience universelle : celle de l'enfance : « Chez l'enfant — écrit Colins — (237) ce sentiment d'existence est... en dehors du temps, chaque instant de cet être est une véritable éternité... » Par conséquent : « Il y a deux manières de sentir : dans l'éternité ; et dans le temps. Sentir dans l'éternité ; c'est souffrir ou jouir sans connaître. Sentir dans le temps ; c'est s'ouvrir ou jouir et connaître » (238). Par conséquent, encore : « La sensibilité, n'empêche pas d'être automate. La sensibilité n'empêche d'être automate que, si elle est immatérielle. Et encore : pour que l'automatisme cesse, il faut : que le verbe soit développé. Un enfant est sensible, en venant au monde : et c'est un automate : même dans l'hypothèse de l'immatérialité de la sensibilité » (239). C'est par son éducation, par son contact prolongé avec la société qu'il développe le langage, qu'il entre dans le temps, qu'il prend conscience de ses sensations en apprenant à les comparer, à raisonner. Il n'y a pas de conscience sans le verbe, parce que la conscience est la sensibilité s'abstrayant des sensations et que l'abstraction n'est possible que par le verbe : « Dans le langage — écrit Colins (240) — il n'est rien qui ne soit pas une abstraction. Essayez donc de trouver une expression qui ne soit pas une abstraction ! » (241). Or, comme la liberté psychologique suppose la conscience, il n'y a pas d'action réelle, c'est-à-dire libre sans le verbe. C'est donc à tort, selon Colins, que l'on a prétendu séparer l'action du verbe. On conçoit à présent l'importance capitale que revêt pour Colins le phénomène linguistique. L'individu n'ayant jamais vécu en société ne se distingue des bêtes que par une sensibilité réelle potentielle, ou plutôt inconsciente, mais nullement par son comportement, et cela, faute de langage. « Le verbe est la lumière de l'âme (242). » Sans lui, il n'y a pas d'homme véritable ; c'est pourquoi il est la première manifestation de l'humanité. Aussi bien, Colins rejoint-il de façon inattendue le prologue célèbre : « Au commencement était le verbe... » (243). Il nous faut maintenant tirer les conclusions de l'analyse colin-

(237) SS, XVI, p. 411.

(238) SS, V, p. 63.

(239) SS, V, p. 169.

(240) SS, III, p. 374.

(241) Un savant contemporain, Mario Pei, définit le langage comme « un échange de concepts ». Cf Mario PEI: *Histoire du langage*, Payot, Paris, 1954, p. 8.

(242) SS, IV, p. 275.

(243) Cf SS, IV, p. 11; SS, V, p. 202 et surtout JS, III, p. 357 où Colins écrit : « Si la philosophie existe; si l'homme est capable de raisonner réellement; la preuve en est exclusivement: dans la démonstration de cette proposition: *In principio erat verbum.* » Joh. I, 1.

sienne du langage, relatives au deuxième temps de sa démonstration de l'immatérialité des âmes : Le verbe apparaît dans la série des êtres comme un phénomène d'autant plus exceptionnel que la science assimile davantage l'homme aux autres mammifères supérieurs. Il est l'échange de signes conventionnels (243 *bis*), donc intellectuels, entre des êtres conscients, donc réellement sensibles.

Le troisième temps de la démonstration ne requiert guère d'explications. Vu la définition du verbe donnée par Colins, il est évident que le langage ne peut apparaître que chez des êtres dotés d'une sensibilité réelle, qu'elle soit matérielle ou immatérielle, il est évident que ces êtres doivent être dotés d'un cerveau susceptible de mémoire matérielle, il est évident encore qu'ils doivent passer par un état prolongé de non isolement. Ce dernier est rendu nécessaire, chez les espèces animales supérieures par la dualité des sexes, la génération et l'élevage des petits. « Quant à la possibilité de communication de mouvements — écrit Colins — c'est presque surabondance d'en parler. Il est évident : qu'une statue ne romprait point l'isolement (244). » On aura remarqué l'expression mémoire matérielle. Colins l'utilise eu égard à la nature véritable de la mémoire et pour rendre cette deuxième condition aussi large que possible : il estime évident que la mémoire ne peut devenir intellectuelle que chez un être réellement sensible dont le verbe est développé. D'autre part, nul ne contestera que la mémoire indispensable au langage a besoin d'avoir été développée par l'âge.

Le quatrième temps de la démonstration, au cours duquel Colins cherche à prouver que le verbe se développe nécessairement lorsque les conditions sus-énumérées sont réunies, est manifestement la partie de son raisonnement où notre philosophe se sent le moins à l'aise. La raison en est facile à comprendre. Bien que se référant à des phénomènes, c'est-à-dire à un domaine où l'observation et l'induction sont légitimes, il ne peut se fier en l'occurrence ni à des faits historiquement connus ni à des expériences scientifiquement contrôlées. Toutefois, si l'on exclut l'hypothèse du langage révélé aux hommes par un Dieu créateur, n'est-il pas évident qu'il est né spontanément parmi les hommes ? Rappelons que ces derniers sont par définition les seuls animaux dont la sensibilité est indiscutablement réelle (244 *bis*). Ne croyant pas à une lente émergence de l'homme à partir des espèces

(243**bis**) « La découverte du caractère conventionnel du langage, soutenue par Démocrite dans l'Antiquité, est le fruit tardif de la réflexion », écrit Louis ROUGIER dans *La métaphysique et le langage*, Flammarion, Paris, 1960, p. 34.

(244) SS, V, p. 225.

(244**bis**) Cf axiome sous chiffre 1 supra.

dites anthropoïdes, Colins se représente les premiers hommes de la planète. « Y a-t-il eu apparition simultanée ou successive de plusieurs couples ; et, les individus étaient-ils séparés les uns des autres ? Nous ne le savons pas... (245). » Mais prenons l'hypothèse la plus défavorable : celle de leur isolement primitif. Ces individus dotés de la sensibilité réelle ne se distinguaient nullement des bêtes par leur comportement ; ils n'avaient pas conscience de leur « moi », ni du temps, ni du monde. Les événements de leur vie organique étaient enregistrés par leur mémoire matérielle, déterminaient leur comportement, mais n'étaient pas perçus, sauf peut-être par éclairs en cas de passages brusques et répétés de la peine au plaisir (246). Sans doute retombèrent-ils souvent à l'état de bestialité après même s'être rencontrés. Mais, la société, qui a nécessairement existé entre les premiers couples humains a tout changé. Ici, nous croyons devoir retranscrire le remarquable passage où Colins s'en explique, reprenant un thème immémorial dans une perspective inédite et anticipant en même temps sur certaines données de la psychologie freudienne :

« Arrive la puberté. Ils se rencontrent. Toute antipathie, s'il y en a eu, disparaît. Il n'y a pas encore raisonnement, mais attraction. Les fluides opposés s'attirent, l'éternité existe encore. Les fluides se confondent ; le cercle électrique se complète ; et, la première incarnation est la naissance : du temps ; de la raison ; des idées ; du verbe. Moi, toi, nous, disent chacun d'eux. La parole et l'idée, l'idée et la parole, naissent simultanément ; et trouvent leur source ; dans le premier éclair d'existence perçue : dans le premier embrassement.

Le moi, le toi, le nous idéés par les âmes, prononcés par l'embrassement, réflétés par les cervaux ; le signe du moi, du toi, du nous, l'étreinte se place dans les mémoires matérielles, qui deviennent instantanément intellectuelles, et, il s'y place nécessairement... De nouvelles attractions brisent l'étreinte. Deux forces s'étaient unies ; deux raisons se séparent : le temps possède son empire... Une voix s'échappe. Une voix répond. Et ces voix disent encore : moi, toi, nous.

Voilà, le langage du toucher ; le langage de la vue ; le langage de l'ouïe ; le raisonnement complet qui existe déjà ; et le temps n'a pas encore vu : la première nuit.

Moi, toi, nous... toute la grammaire, toutes les connaissances, toute l'humanité, le temps et l'éternité sont dans ces mots : implicitement ; ou explicitement (247). »

(245) SS, V, p. 217.

(246) SS, V, p. 252.

(247) SS, V, pp. 219 à 221.

Plus loin, Colins précise encore comme suit sa pensée sur l'apparition du langage : « Le verbe, pour que sa génération puisse se développer, a besoin : du contact d'un autre verbe ; et, s'il était permis de comparer deux ordres essentiellement différents, il serait possible de dire : que le verbe, non point pour naître, mais pour vivre et se développer, a besoin : du contact de deux intelligences ; comme l'humanité, pour vivre et se développer, a besoin : du contact de deux organismes » (248).

Comment ne pas reconnaître dans ces beaux passages, les seuls où Colins soit poète, un certain embarras, dont nous avons exposé les raisons ci-dessus. Heureusement, que pour confondre définitivement les anthropomorphistes, la société pourra faire élever des enfants, hors de toute communication avec l'extérieur, soit ensemble, soit isolément jusqu'à la puberté, pour vérifier que alors ils développent effectivement le verbe. D'ailleurs, conclut Colins, la société fera nécessairement ces expériences afin de « convaincre ceux qui ne peuvent être autrement convaincus » (249). Résumons les conclusions de ce quatrième temps de la démonstration : la sensibilité réelle, un organisme doté de motilité et d'une mémoire matérielle développée par l'âge, un état de société nécessaire avec des êtres semblables, constituent les conditions nécessaires et suffisantes de l'apparition du verbe.

Il nous faut à présent examiner si les êtres dotés d'une sensibilité apparente, quelle que soit sa nature profonde, réelle ou non, et réunissant les deux autres conditions énumérées ci-dessus sont capables de parler. Autrement dit, les animaux possèdent-ils le langage, ou un langage, ou des langages ? Pour rendre cet examen aussi probant que possible, Colins propose de se confiner aux espèces dites supérieures, celles dont l'organisme est le plus proche de celui de l'homme. Nul ne contestera qu'ils réunissent les trois conditions qui ont été fixées. De prime abord, il apparaît que la plupart de ces animaux échangent des signes : les chiens aboient, les singes font des gestes, les éléphants barrissent, etc. Mais s'agit-il de signes conventionnels ou de signes automatiques, c'est-à-dire émis d'instinct ou par habitude, et dépourvus de signification ? (250). Remarquons que ces signes peuvent entraî-

(248) SS, V, p. 253.

(249) SS, V, p. 260. Cf aussi SS, III, p. 363. En fait, une telle expérience fut apparemment tentée en Inde, au XVI^e siècle, par l'empereur Akbar. Cf notre conclusion.

(250) Il semble peu douteux aujourd'hui que dans les espèces inférieures et intermédiaires les signes ne soient purement automatiques. Ainsi, « un papillon mâle tente de s'accoupler avec un papier imprégné de l'odeur de la femelle, restant insensible à la vue de cette femelle privée d'odeur. L'instinct agressif du rouge-gorge mâle est déclenchée par la vue des plumes rouges de son congénère : il se jette sur ces plumes détachées et néglige le mâle qui en a été plumé. Le monde animal est un monde de

ner certaines réactions acquises par la mémoire matérielle. Ainsi, un chien accourra à l'aboïement d'un autre chien. Mais se comprennent-ils ? Comprennent-ils leur maître qui, lui, par définition, possède la sensibilité réelle. Si le maître appelle son chien en lui promettant un os sur le ton habituel de la rebuffade, l'animal fuiera ; s'il lui promet des coups de bâton sur le ton habituel de l'invitation à manger, le chien accourra. Par conséquent, les processus neuro-cérébraux et particulièrement les habitudes contractées par la mémoire matérielle de la bête sont susceptibles d'expliquer l'ensemble de ses réactions dites sociales, aussi complexes soient-elles (251). Si ces réactions avaient une signification élémentaire, n'est-il pas évident que les hommes en auraient dès longtemps percé le mystère ; qu'ils pourraient comprendre les langages des animaux et se faire comprendre d'eux ? Des observations et des réflexions que l'on vient de rapporter ainsi que des innombrables expériences que l'on peut réaliser sur le comportement animal, il résulte que les bêtes ne réagissent pas à des signes conventionnels, mais seulement à des signes matériels, qu'elles sont sensibles à la forme et jamais au fond, bref que leur fonctionnement s'apparente à celui d'un appareil électrique (252). En définitive, les bêtes ne parlent pas et ne possèdent même aucune trace de langage élémentaire ; telle est la conclusion du cinquième temps de la démonstration (253).

Le sixième temps est constitué par une comparaison de cette conclusion avec l'énoncé des conditions nécessaires et suffisantes à l'apparition du verbe. Et le septième temps de la démonstration consiste à tirer les leçons de cette comparaison. Puisque les animaux ne parlent pas, c'est qu'il leur manque l'une des trois conditions dont il

signes... » déclare Paul CHAUCHARD, in *Le langage et la pensée, op. cit.*, p. 15. Tout le problème consiste donc à savoir si les spécimens des espèces supérieures, chez lesquelles l'innéité a fait place à une réelle éducatibilité, sont capables de communiquer entre eux par des signes conventionnels même élémentaires.

(251) Cf Louis DE POTTER : *Souvenirs intimes, op. cit.*, p. 292.

(252) Cf SS, V, p. 196.

(253) Ceux des spécialistes contemporains qui, ainsi que nous l'avons déjà signalé, considèrent les perroquets comme intelligents ne sauraient évidemment souscrire à une telle conclusion. Tout dépend néanmoins de la signification que l'on confère au mot Intelligent, comme du sens que l'on accorde au terme langage. Dans la mesure où le langage animal pourrait s'expliquer entièrement par ce que nous appelons de nos jours des réflexes conditionnés, ce ne serait évidemment pas un véritable langage selon la définition précise proposée par Colins. Or, il semble que Paul Chauchard, dont la pensée apparaît bien floue en ce qui concerne l'intelligence des bêtes, incline pour cette hypothèse : « Parmi les innombrables messages qui lui viennent de ses sens aux prises avec les multiples variations du monde extérieur ou de l'organisme — écrit-il — l'animal ne réagit qu'à ceux qui ont une signification, une importance vitale, ce choix pouvant d'ailleurs être purement automatique et n'impliquant nullement obligatoirement une prise de conscience : il existe des réflexes conditionnés dans le domaine viscéral jamais conscient (Bykov) » Paul CHAUCHARD : *Le langage et la pensée, op. cit.*, p. 13.

s'agit, donc nécessairement celle qui est en question, à savoir la sensibilité réelle. Leur sensibilité apparente est donc purement illusoire, comme est illusoire le mouvement du soleil autour de la terre. De plus, puisque le verbe apparaît chez les hommes seulement et non chez les animaux même supérieurs, alors que les uns et les autres réunissent les conditions matérielles requises pour l'apparition du verbe, il faut nécessairement que la sensibilité réelle qui caractérise les premiers soit en outre immatérielle. La sensibilité est donc une immatérialité, une réalité plus que phénoménale, par conséquent non soumise aux relations de cause à effet, c'est-à-dire sans cause, incréée, éternelle enfin.

Brisée, la série dite continue des êtres. Brisée, la doctrine matérialiste prétendue scientifique telle que Diderot l'avait énoncée dans l'Encyclopédie déjà ! Selon cette dernière, l'univers serait une seule et unique machine où tout serait lié et où tous les êtres s'élèveraient au-dessus et s'abaisseraient au-dessous les uns des autres par degrés imperceptibles, en sorte qu'il n'y aurait aucun vide dans la chaîne (254). A la place de cette fausse chaîne, de ces degrés illusoire, voici dressée par la raison, découverte par une démonstration incontestablement rationnelle, l'échelle de Jacob qui permettra aux hommes d'escalader le ciel (254 bis).

3. Le verbe.

Nous avons déjà beaucoup parlé du verbe, aussi nos lecteurs s'étonneront-ils peut-être de nous voir lui consacrer encore un chapitre. Nous le faisons car, chez Colins, le problème du langage est non seulement la clef de la vérité absolue, mais encore celle de l'ignorance, celle du despotisme et de l'anarchie, donc celle de l'histoire, bref le passe-partout universel — que l'on nous pardonne cette expression ! Pour lui, on le sait, il n'y a pas de sensibilité réelle sans langage ni de langage sans sensibilité réelle, pas d'humanité sans langage ni de langage sans humanité, pas de pensée sans langage ni de langage sans pensée (254 ter). « C'est le verbe, et le verbe seul : qui est l'expression de la sensibilité ; l'expression de l'incarnation (255). » Aussi bien, le déve-

(254) Cf Jean TOUCHARD: *Histoire des idées politiques*, Collection Thémis, PUF, Paris, 1962, tome II, p. 406.

(254bis) Cf JS, III, p. 147.

(254ter) « La dépendance étroite entre la pensée et le langage qui lui sert de véhicule n'avait pas échappée aux Grecs qui en discutaient dès le Ve siècle avant J.-C. », écrit Louis Rougier qui a consacré à ce problème un ouvrage très documenté, *La métaphysique et le langage*, Flammarion, Paris, 1960, p. 7.

(255) SS, IV, p. 202.

loppement du langage n'est-il pas un phénomène progressif, mais au contraire, un fait abrupt, global, théoriquement instantané (256). « Le verbe, écrit Colins, ne s'acquiert point par parties ; mais tout d'une pièce. Toute la grammaire se trouve implicitement dans le mot *moi*. Une fois le mot *moi* pensé, le raisonnement existe ; et il n'est pas de pensée, que le raisonnement ne puisse développer de ce mot et ne développe : quand le besoin l'exige » (257). Or, l'organisme ayant nécessairement certains besoins, un langage complet se développe d'emblée nécessairement. Et que l'on ne vienne pas prétendre que grammaticalement parlant le verbe est apparu dans l'histoire après le substantif. « Comme si le verbe n'est pas, implicitement, dans toute expression possible. Il est dans le nom, il est dans le pronom ; il est dans l'adjectif, qui suppose le nom ; dans l'adverbe, qui suppose le verbe ; dans toute préposition qui suppose une existence, etc... quand on traite de l'origine du langage — lance-t-il à un adversaire — on devrait au moins avoir : une teinture de grammaire générale (258). » « L'idée de trois — poursuit-il ailleurs — est composée de moi, de toi, plus lui. Dès que l'être raisonnant a dit : moi, toi, et lui ; il a eu l'idée de trois ; et bientôt un mot est inventé, pour remplacer : les mots moi, toi et lui. Et quand nous disons mot, nous disons signe ; que ce signe soit fait : avec le geste, avec le son, ou avec le toucher sur la peau générale. Les nombres sont les premières connaissances que l'homme acquiert. Car, moi et toi sont les premières connaissances ; et moi et toi sont un et un ; ou deux. Pour aller de là, jusqu'à l'indéfini, il n'y a qu'à raisonner ; et, le développement du raisonnement est relatif aux besoins (259). » Dès que le besoin réunit deux hommes, il fait naître langage et raisonnement. Et inversement, on l'a vu (260), les besoins sont relatifs non seulement à l'organisme mais aussi et de plus en plus au raisonnement. Aussi bien, « de la parole, à l'écriture ; de l'écriture, à l'imprimerie ; de l'imprimerie, à la découverte de la vérité ; de la découverte de la vérité à son acceptation sociale ; il n'y a partout : que la distance d'un besoin (261). » De tout ceci, il résulte qu'il n'y a pas à proprement parler de langues primitives, car partout et toujours les besoins des hommes présentent un important fond commun en raison de l'identité métaphysique de leur sensibilité réelle — leurs

(256) Colins admet cependant que, pratiquement, deux générations doivent s'écouler pour qu'une langue soit parfaitement constituée. Cf SS, IV, p. 69.

(257) SS, IV, p. 163.

(258) SS, III, p. 373.

(259) Cf supra, note n° 209.

(260) Cf supra, *Conséquences économiques et sociales* de l'avènement de l'incompressibilité de l'examen.

(261) SS, V, p. 222.

sensations seules différant — et de l'analogie profonde existant au surplus entre leurs organismes respectifs. Mais, si aucune langue n'est véritablement primitive, c'est que toutes le sont réellement puisque l'humanité n'a jamais connu la vérité, puisqu'elle a toujours vécu dans l'ignorance. « Jusqu'à présent, écrit Colins, l'humanité n'a fait que bégayer des sons, qui ont suffi pour lui conserver la vie. Mais jamais encore : elle n'a parlé (262). » Ou encore : « Les demandes ont toujours été faites en kamchadale ; et les réponses en auvergnat » (263). En effet, langage et raisonnement sont synonymes, mais tant que dure l'ignorance sociale sur la réalité du droit, de la morale et de la raison, langage et erreur sont également synonymes (263 bis). Le verbe présente donc cette extraordinaire particularité d'être tout à la fois la marque et le masque de la vérité. Aussi longtemps que le fondement du raisonnement n'est pas démontré absolu, l'humanité ne peut manquer de raisonner empiriquement, de penser par analogies, en gratifiant tout d'abord de sa sensibilité les forces de la nature et les animaux, puis en l'attribuant à des fétiches et des idoles, enfin en projetant dans le ciel, sous la forme d'un Dieu personnel, l'harmonie universelle des âmes et de la matière qui constitue sa nature profonde, c'est-à-dire l'éternelle Raison et l'éternelle Justice dont elle n'a alors que la nostalgie ou le pressentiment. Quand avec le développement de l'examen, l'induction remporte des succès décisifs dans la connaissance du monde physique, elle réclame l'exclusivité et étend son empire sur l'ensemble des prétendues sciences morales. Nécessairement alors, l'incontestabilité sentimentale de l'anthropomorphisme étant renversée, l'humanité tombe dans le régime de la force brutale, sous le règne despotique des opinions individuelles d'abord, collectives ensuite, c'est-à-dire sous la domination des passions déchainées qui la livrent inévitablement à l'anarchie. « L'induction, mère d'opinions écrit Colins (264) — est le seul critérium possible en époque d'ignorance puisque la déduction appartient, exclusivement à l'époque de connaissance ; à l'époque de vérité incontestablement démontrée. » Mais, si toute l'his-

(262) SS, V, p. 264.

(263) EP, II, p. 360.

(263bis) « L'écart entre la logique et la grammaire exprime le degré d'illogisme d'une langue, son coefficient d'incohérence », écrit Louis Rougier qui ajoute :... « un des résultats les plus importants de la logique moderne est d'avoir révélé à quel point les langues courantes sont illogiques et mal faites. Elles permettent d'assembler des mots d'une façon conforme à leur syntaxe et, pourtant dénuée de toute signification, parce que inconstructible logiquement. Ces assemblages de mots, corrects grammaticalement mais absurdes logiquement, sont des pseudo-propositions, donnant lieu à des pseudo-problèmes. Il est essentiel de chercher à les classer suivant l'erreur logique qui est à leur base. » Louis ROUGIER, *op. cit.*, pp. 8 et 29.

(264) SN, II, p. 220.

toire tient au développement progressif du raisonnement, dans un sens apparemment opposé à la recherche de la vérité, toujours et partout le verbe fut l'expression fidèle de l'ignorance sociale, le signe des contradictions de l'humanité et l'image de son calvaire, en attendant d'être l'instrument de son salut. Voyons brièvement comment Colins illustre cette pensée.

Dès l'origine sociale, l'humanité est dans l'ignorance. Incapable de découvrir la vérité, son seul critère empirique est son existence même, dont la condition *sine qua non* est l'ordre. Ce dernier ne pouvant être fondé alors sur le droit rationnellement incontestable doit l'être sur la foi rendue sentimentalement incontestable, c'est-à-dire sur le droit divin. Mais, comme toute erreur, le despotisme de droit divin est nécessairement multiple. C'est ce qu'illustre la pluralité des révélations et des nations, s'exprimant chacune par une langue. « Dans l'Écriture, observe Colins, le premier pas fait hors la voie de la justice... est signalé par la confusion des langues (265). » Loin de condamner cette confusion, Colins la considère comme nécessaire pour toute la phase de compressibilité de l'examen, puisque aussi bien elle est indispensable à l'absolutisme despotique qui est alors le seul gage d'ordre. Afin de garder le monopole des développements de l'intelligence et de conserver l'exploitation des masses le despotisme procède empiriquement à « la division des langues, entre les classes formant une même société » et à « la division des langues, entre les diverses sociétés » (266). C'est ainsi que « dans la civilisation chrétienne, la langue latine n'était parlée que par les exploitants » (267). Dans la civilisation chinoise la complexité des idéogrammes, dont l'apprentissage requiert de longues années d'étude, a joué le même rôle. Aussi bien, dans la société de droit divin, la communauté d'idées sur le droit se limite-t-elle en fait à ceux qui sont reliés entre eux par la langue ou l'écriture des classes dominantes : les exploités ne font que la subir. Quant au cloisonnement géographique des groupes linguistiques il a pour effet inévitable leur antagonisme passionnel : « La diversité des langues est à elle seule — écrit Colins (268) — une cause suffisante pour rendre les nations ennemies. Et par la raison contraire, les haines nationales s'effacent promptement : lorsqu'à la suite des communications entre deux peuples parlant des langues différentes, beaucoup d'individus de chaque nation, parlent les deux langues. L'influence

(265) SS, I, p. 363.

(266) SS, V, p. 226.

(267) SS, V, p. 263.

(268) SS, I, p. 365.

que, les différences dans l'expression de la pensée, peuvent avoir au milieu d'une circonscription, s'étend même au point : qu'au sein des peuples parlant un langage uniforme, une simple variation d'accent est souvent suffisante pour exciter les antipathies ». En effet, rien ne relie les hommes entre eux aussi profondément que leur langue. Mais tant que dure l'ignorance sociale, au lieu d'y voir ou d'en faire l'instrument de liberté qu'elle doit être, ils s'y attachent précisément par ce qu'elle les délivre du poids de leur liberté. Ne représente-t-elle pas la patrie, les souvenirs de l'enfance, l'héritage sentimental, bref tout ce qu'ils n'ont pas dû choisir ?

Loin de changer cette situation, l'incompressibilité de l'examen l'aggrave au contraire. Mais, au lieu de pouvoir servir encore au maintien du despotisme, la diversité des langues « tant entre les nations qu'au sein de chaque nation est devenue un auxiliaire de l'anarchie » (269). Désormais les hommes se comprennent de plus en plus et s'entendent de moins en moins. « Il y a communauté de langue, entre les exploités comme entre les exploités du moment : que l'examen devient incompressible. La communauté du langage ne consiste pas : à exprimer les idées avec les mêmes sons ; elle consiste : dans la communication des idées, devenue incompressible. Quand on établira l'usage de sons communs, pour exprimer des idées communes, on ne fera : que substituer un outil commode à un outil incommode. Mais cette prétendue communauté de langue, loin d'être un lien social d'une force commune, est précisément : la dissolution de tout lien social. Quand, une fois la communication des idées est devenue incompressible ; il devient impossible de ne pas reconnaître : que, toutes les idées existantes sont indéterminées ; que leurs expressions n'ont aucune valeur précise ; et, cette prétendue communauté de langue devient la confusion des langues, qui fait régner l'anarchie, jusqu'à ce que la vérité apparaisse. Jusqu'alors il n'y a eu, en réalité : ni langues, ni communauté de langue. Une fois que la vérité est trouvée, le verbe réel existe ; et, les idiomes disparaissent (270). » Qu'on nous pardonne d'avoir cité ce passage touffu : il est si représentatif de la pensée à la fois abrupte et nuancée de Colins sur le problème linguistique qu'il nous a semblé indispensable de le donner tel quel. Notre philosophe reproche à Pecqueur d'avoir songé à la transformation du français et de l'anglais, en langues universelles. Pourquoi pas l'allemand et l'espagnol ? En fait, ce ne sont là que des langues nationales. Selon Colins, la reconnaissance sociale de la vérité aura deux effets

(269) SS, V, p. 266.

(270) SS, V, p. 263; cf aussi DS, I, p. 31.

successifs en matière linguistique. Dans un premier temps, elle rationalisera les langues existantes ; dans un second temps, elle les résorbera dans une langue vraiment universelle. « Cette langue unique, en tant que rationnelle, est à faire ; et, elle se fera (271). »

En attendant, il faut bien que l'humanité continue à utiliser les langues existantes qui ne sont pas l'expression de la raison dominant l'organisme mais les reflets des passions, donc de la matière, de la force dominant l'âme. Et la vérité devra se frayer un chemin au travers des mots du dictionnaire qui étant le miroir des connaissances sociales doit être le recueil complet des sottises sociales ; c'est-à-dire : le plus sot des livres (272). Est-ce à dire que l'entreprise soit désespérée ? Non pas répond Colins, car « les mots contenus dans le dictionnaire ne sont ni sages ni sots. Mais les valeurs qu'on y attache sont sages ou sottes selon que la société elle-même est sage ou sottie. Ainsi pour arriver à la vérité, il faut d'abord attacher à chaque expression d'ordre moral, une valeur claire, précise, et ne renfermant rien d'absurde » (273). Il faut donc refaire le dictionnaire actuel qui, pour tout ce qui concerne l'ordre moral, est celui de l'ignorance ignorée et contient toutes les sources de l'anarchie, mais le refaire provisoirement, pour avoir enfin un dictionnaire de l'ignorance reconnue. « Quant au dictionnaire de la science, il appartient à l'avenir, mais à un avenir prochain : car, avant peu d'années, l'humanité doit l'avoir ou périr (274). » S'il est un mot que Colins reproche à l'ignorance vaniteuse d'avoir prostitué, c'est bien celui de science : « La prétendue science actuelle ne se contente pas de laisser en doute : la réalité de la liberté ; la réalité de l'ordre moral ; elle en est, en outre : la négation absolue » (275). Or, qu'est-ce qu'une science qui ne signifie pas connaissance, mais négation de la vérité ? Elle est le signe et l'instrument de la dégradation de l'homme et de sa perversion intellectuelle. Aussi bien, dès qu'elle se départit de la stricte constatation des faits matériels la prétendue science et son langage sont aussi ignorants que le vulgaire. Ne prononce-t-elle pas que les bêtes sont des « animaux », c'est-à-dire des âmes, qu'elles sentent, souffrent et jouissent, parce qu'elles réagissent comme l'homme aux excitations nerveuses, donc que la sensibilité est universellement répandue ? Et, ne parvient-elle pas à

(271) SS, V, p. 264.

(272) SN, II, p. 251.

(273) EP, II, p. 97. Assez curieusement, c'est une démarche analogue que précocise un sceptique contemporain déjà cité. Louis ROUGIER: « Il convient de distinguer différents ordres de langage: l'ordre formel ou logique, l'ordre physique, l'ordre psychologique, l'ordre moral... », *op. cit.*, pp. 29-30.

(274) EP, II, p. 98.

(275) JS, I, p. 50.

ces conclusions, en jugeant sur de simples apparences, en raisonnant par analogies, en anthropomorphisant le monde physique ? A la vérité, lorsqu'elle interprète les phénomènes biologiques, pour ne pas parler des faits sociaux, la science moderne ressortit encore à l'animisme c'est-à-dire à la pensée primitive. Remarquons bien, toutefois, que le développement des sciences naturelles dans un sens apparemment favorable au matérialisme est un préalable nécessaire à la découverte de la vérité : en effet, la démonstration de l'immatérialité des âmes est impossible tant que la physiologie n'a pas établi la quasi-identité organique des animaux supérieurs et des hommes. Mais, le langage, qui véhicule depuis l'origine humanitaire les notions de sensibilité animale, n'est-il pas la cause fondamentale de l'ignorance sociale ? Comment ne pas frémir à l'idée que depuis toujours les hommes sont élevés, éduqués et instruits dans des langues qui leur font admettre qu'il est légitime de faire « souffrir les animaux » lorsque cela est utile, donc qu'il peut être permis de faire souffrir son prochain quand on y a intérêt ? Et comment ne pas trembler à la pensée que, depuis le renversement du droit divin, l'intérêt égoïste, qu'il soit individuel ou collectif, est devenu le critère suprême des opinions qui dirigent le monde ? Marqué des stigmates du règne de la force, le verbe est le signe des contradictions de l'ignorance humanitaire ; il porte en lui les promesses amères de l'avènement de la violence généralisée par le fer, le feu et le sang dont heureusement les fruits seront le besoin vital, la recherche sincère et l'acceptation sociale de la vérité qu'il incarne.

Ces explications font entrevoir les obstacles psychologiques inouïs que les langues ont accumulés à l'entour de la Vérité. L'attitude immémoriale des hommes à l'égard des bêtes, (275 bis) observe Colins, est comparable à celle de ces enfants qui sont persuadés que leur poupées sent, joue et pense comme eux, et qui sont capables de souffrir davantage des coups qu'on lui porterait que de ceux qu'ils recevraient eux-mêmes. Mais, s'ils compatissent volontiers aux « souffrances » de leurs poupées vivantes apprivoisées, c'est-à-dire de leurs « animaux » domestiques, les hommes se distinguent des enfants en ce sens qu'ils admettent volontiers ces mêmes « souffrances » sur les autres « animaux » comme inévitables car utiles, justifiant ainsi d'avance tous les

(275 bis) On relèvera que d'après la *Genèse*, ce sont les *paroles mensongères* d'un animal, le serpent, qui ont provoqué l'apparition du péché sur la Terre. Dans une perspective colinsienne, l'arbre de la connaissance expérimentale du bien et du mal, dont les fruits donnent la mort, ne serait autre que l'induction, « mère d'opinions », dont l'application à l'ordre moral masque nécessairement l'éternité des âmes pour ne laisser subsister que l'animalité : d'où l'effroi de Adam et Eve devant leur nudité. Quant à l'arbre de vie, il représenterait bien entendu la déduction. Colins, cependant, s'abstient de toute herméneutique.

crimes commis contre l'homme lui-même puisque aussi bien ils ne sont jamais gratuits. Leur attitude, comme celle de la science moderne, procède de l'enfance humanitaire dont ils ne sortiront que par une révolution psychologique qui aura pour prélude indispensable l'admission sociale de la démonstration rationnellement inconstable du caractère illusoire de la sensibilité apparente des bêtes. « Dans le commencement de cette révolution, — seule révolution réelle —, écrit Colins les intelligences nouvellement émancipées, éprouvent souvent des révoltes de l'organisme, contre cette conclusion. Que, par exemple, l'homme le plus convaincu : que, les animaux n'ont point de sensibilité réelle ; mais, élevé dans le préjugé, vienne à assister à une vivisection ; qu'il voie scier les os d'un animal vivant ; lui ouvrir la poitrine, et placer le cœur à nu, pour que les palpitations puissent en être examinées ; il sera possible : que, ce spectacle de douleurs, que malgré lui, il s'imagine voir éprouver ; le force de sortir de l'amphithéâtre, malgré toute sa raison ; et, s'il était assez imprudent, pour vouloir résister à ces tendances organiques dérivant de l'éducation, il serait possible : que, cette résistance lui causât la mort. Mais, lorsque la nécessité sociale force de donner à tous, une éducation sociale, basée sur l'instruction incontestable ; l'enfant de l'état de virilité humanitaire, verra une vivisection sur un amphithéâtre, ou bien l'exécutera lui-même, avec autant de calme : qu'un jeune homme, de l'enfance humanitaire, voit mettre ou met lui-même sur le tour : la poupée qui, jadis faisait ses délices ; si, maintenant, il veut en faire une bonbonnière.

Combien, l'homme de l'état de virilité humanitaire sera donc cruel ! va s'écrier le préjugé de l'époque. C'est, cependant, le contraire, qui est la vérité : sa pitié, sa commisération, son dévouement, ne seront plus répandus sur la série zoologique tout entière ; mais concentrés sur la seule humanité (276).»

Seule la démonstration rationnellement incontestable de l'immatérialité de l'âme est susceptible de distinguer radicalement l'humanité des espèces animales et de lui reconnaître son éminente dignité. Seule elle est capable de servir de point de départ à des déductions syllogistiques qui, en démontrant la réalité de l'ordre moral, permettront à l'humanité de s'unir définitivement sous la souveraineté de la Raison. Car, seule elle fonde l'humanité sur l'Absolu. Aussi, n'est-ce pas par hasard que le premier journal socialiste belge créé par Louis De Potter à Bruxelles en 1844 portait ce beau titre : *L'Humanité* (277).

(276) SS, V, p. 233.

(277) Louise DE POTTER: *Souvenirs intimes*, op. cit., p. 234.

Mais les développements qui précèdent ont permis d'apprécier aussi les obstacles logiques considérables dressés par l'éducation et l'instruction matérialistes et perpétués par les langues de l'ignorance à l'acceptation sociale de la démonstration et de ses conséquences. Ici encore, le verbe est la clef du problème. « Rien n'afflige la dialectique — remarquait déjà de Maistre (278) — comme l'usage de ces mots vagues qui ne représentent aucune idée circonscrite. » D'où la nécessité de ce dictionnaire nouveau dont il a été fait état. Colins lui-même s'y attela en 1854 lorsqu'il consacra notamment les quatre cent trois pages d'introduction au quatrième tome de son ouvrage. *Qu'est-ce que la science sociale ?* A la définition d'un certain nombre de termes importants ? Avant lui, dès 1848, Louis De Potter avait publié en appendice à son livre *La réalité déterminée par le raisonnement* une « liste des principaux mots employés dans cet opuscule avec la détermination de la valeur qui leur est assignée », longue d'une centaine de pages ; puis il la compléta et l'amplifia pour la publier en 1859 sous la forme d'un *Dictionnaire rationnel* de quelque trois cent cinquante pages. Tel fut aussi, semble-t-il, le propos de Adolphe Hugentobler en 1871 dans son *Extinction du paupérisme* de Jules Putsage, en 1889, dans ses *Etudes de science réelle*, et en 1892 dans sa *Lettre à nos coreligionnaires sur la valeur rationnelle des expressions sensibilité, sentiment d'existence, immatérialité* et de bien des articles parus entre 1875 et 1914 dans *La philosophie de l'avenir* et la *Revue du socialisme rationnel*. Rien n'illustre donc mieux la pensée colinsienne que cet effort persévérant de clarification du langage des « prétendues sciences morales », préliminaire indispensable à l'avènement de la science des sciences, à savoir la Science sociale rationnelle. Mais, dira-t-on à nouveau, n'est-ce pas là une preuve supplémentaire du formalisme excessif de la doctrine colinsienne ? Que peuvent avoir affaire des définitions aussi cartésiennes soient-elles avec les problèmes sociaux et mêmes avec celui de la vérité métaphysique ? Pourquoi d'ailleurs y aurait-il un rapport nécessaire entre la vérité et les opérations du raisonnement ? A ces questions Colins répond que, en science sociale plus encore qu'en science naturelle, tous les problèmes sont solidaires. « Quant à l'assurance qu'il existe un rapport nécessaire, immuable, entre la vérité et les opérations du raisonnement faites par notre âme, elle résulte de ce que notre âme est elle-même vérité éternelle ; est elle-même base de notre intelligence, que l'ignorance a nommée esprit ; est elle-même base du raisonnement (279). » C'est ce qui permet à

(278) SS, V, p. 362.

(279) SN, I, p. 14.

l'humanité de conférer des valeurs parfaitement logiques aux mots du vocabulaire moral et social, à condition toutefois de distinguer toujours le genre de l'espèce, le propre du figuré, l'absurde du rationnel. Comme le disait Bonald : « Il y a mille manières de se tromper, il n'y en a qu'une d'avoir raison » (280), ce que Colins traduit : « Mille chemins conduisent à l'erreur, un seul conduit à la vérité » (281). Pour l'emprunter, déclare-t-il, il faut parler en organisation sociale comme en mathématique : démontrer ou se taire (282). Lorsque la société s'engagera dans cette voie ce sera l'intronisation du verbe véritable, du Logos, l'avènement de la logocratie fondée sur le droit réel, sur le règne du travail, sur la souveraineté de la Raison (282 bis).

4. Ontologie rationaliste.

Nous avons vu comment, en partant de l'axiome « je me sens exister » et en postulant la réalité du raisonnement, Colins en arrive à sa démonstration de l'immatérialité des âmes, justifiant à posteriori son postulat rationaliste. Il convient de poursuivre à présent l'exposé de sa métaphysique. Nous commencerons par sa définition de l'âme. L'âme étant immatérielle n'est pas soumise aux relations de cause à effet qui caractérise la matière ; elle est donc hors du temps, éternelle par essence, incréée indépendante, absolue. Pour la même raison, l'âme est simple et indivisible, la divisibilité étant le propre de la matière ; elle n'est donc pas une substance pensante, comme l'enseignait Descartes, car la pensée est évidemment complexe (283). Pour la même raison enfin, l'âme est réalité par opposition à la matière qui est phénoménalité ; or, une réalité qui différerait d'une autre réalité ne serait pas réalité absolue ; par conséquent, toutes les âmes sont identiques, sans quoi il n'y aurait d'ailleurs pas entre elles possibilité de communication. L'âme n'est donc pas un esprit ; elle est sensibilité pure, ou mieux : faculté de sentir et de vouloir ; mais cette faculté ne s'actualise que par son union avec un organisme, c'est-à-dire une vie particulière issue de la vie générale, de la matière, et par le développement du verbe. Hors de cette union, l'âme, sentiment d'existence dans l'éternité, ne sent pas dans le temps, ne connaît pas, ne se connaît pas ; bref, elle est à elle-même comme si elle n'était pas.

(280) QESS, II, p. 352.

(281) QESS, III, p. 322.

(282) QESS, III, p. 241.

(282bis) Cf Elie SOUBEYRAN: *Etudes sur la souveraineté du travail*. Extrait de la *Revue du socialisme rationnel* (261 pages), Imprimerie Vve Monnom, Bruxelles, 1910.

(283) EP, II, p. 116 et seq.

Point n'est besoin que nous revenions longuement ici sur la notion de matière que Colins assimile à celle de force et qui, en tant que perçue est pure phénoménalité, c'est-à-dire apparence, assujettie au déterminisme, c'est-à-dire aux relations de cause à effet. Cette dernière caractéristique implique que tous les phénomènes de l'ordre physique sont purement temporels, mais que la matière dans son ensemble est incréée — *ex nihilo nihil* — donc éternelle. Le problème de savoir ce que la matière est en soi est un faux problème, car la matière, *mater modificationis*, est ce qui modifie la sensibilité actualisée par son union avec un organisme. Par conséquent, s'il n'y avait pas de telles unions, la matière de même que l'âme, serait comme si elle n'était pas (283 bis).

Il résulte de tout ceci que l'homme est l'unique point de rencontre de l'âme et de la matière. Mais comment une telle rencontre est-elle possible ? C'est là, à nouveau, un faux problème, déclare Colins : « Nous ne pouvons savoir comment une âme, une chose réelle, immatérielle, est unie à une chose apparente, matérielle ; parce que toute chose, simple ou complexe, qui n'a pas de cause, n'a pas de comment. Elle est parce qu'elle est. Ce qui dépend de nous est de prouver qu'elle est. Et cette preuve existe du moment qu'il est démontré que le sentiment de l'existence, base de la pensée, n'est point matériel » (284).

Puisque les âmes incarnées sont les seules réalités, qu'elles sont toutes identiques et qu'elles sont la source de toute rationalité, il y a nécessairement entre elles et la matière des rapports ontologiques qui constituent, selon Colins, l'éternelle Raison. Rappelons ici que si nous connaissons le monde physique par la raison, celle-ci, sous sa forme inductive, ne peut jamais nous livrer que des vérités relatives, incapables qu'elle est de les étayer par l'expérience de tous les phénomènes existant ou ayant existé, et limitée qu'elle est par la nature même de la matière. En revanche, dans les mathématiques, où seules entrent en ligne de compte, même en période d'ignorance, les abstractions des individualités réelles, la raison apparaît sous son véritable jour, c'est-à-dire comme essentiellement déductive, normative et absolue. Il en va de même en métaphysique et en science sociale rationnelles, c'est-à-dire dans la connaissance de l'ordre moral où, comme en mathématiques, tout ce qui est, nécessairement ce qui doit être. Mais, cette conception n'exclut-elle pas la liberté, dont nous avons vu qu'elle est inhérente à l'humanité ? Au contraire répond Colins : Il n'y aurait pas d'ordre moral s'il n'y avait pas libre arbitre, c'est-à-dire possibilité de choix

(283bis) Louis DE POTTER: *La réalité déterminée par le raisonnement*, op. cit., p. 78.

(284) SS, VII, p. 41, note 1.

réal entre le bien et le mal. Toutefois, la faculté de choisir sans y être déterminé par l'organisme n'empêche nullement l'âme d'être assujettie à l'éternelle Raison, et c'est même lorsqu'elle s'y soumet volontairement qu'elle est réellement libre. Certes, écrit Colins, « tout se fait nécessairement, tant au moral qu'au physique ; mais ces deux nécessités se combattent continuellement, s'il est permis d'employer cette expression figurée. C'est même, dans ce combat que consiste la liberté ; et, la liberté triomphe, ou plutôt l'âme triomphe sur l'organisme : quand elle se soumet à la nécessité morale, au raisonnement ; pour ne pas subir le joug de la nécessité physique, de l'organisme. La plupart des sophismes contre la liberté n'ont de force : que par l'ignorance de cette distinction » (285). Par conséquent, l'homme individuel est libre quand il se soumet au raisonnement, et qu'il est parvenu à distinguer un syllogisme d'un sophisme ; la société est libre quand elle se soumet de la même manière » (286). Mais, il n'y aurait pas davantage d'ordre moral si l'auteur réel du choix, c'est-à-dire l'âme, n'était inévitablement sanctionné, soit dans cette vie, soit dans une autre. Et, dans l'optique colinsienne, il en est logiquement ainsi. En effet, puisque les âmes, de même que la matière, sont éternelles, puisqu'elles ne peuvent agir et penser — ce qui est tout un — que par leur union avec un organisme, puisque nous constatons le fait de cette union, et puisque rien ne saurait survenir par hasard dans l'ordre des réalités, il faut nécessairement que celles-ci soient soumises au cycle éternel des naissances et des morts qui seul permet une récompense et une punition fatales des bonnes et des mauvaises actions commises librement dans chaque vie. Une autre raison décisive confirme Colins dans cette déduction capitale : Pour lui, on le sait, les événements tels qu'ils sont ressentis par l'homme ne sauraient constituer la condition nécessaire et suffisante des souffrances et des jouissances, car ils procèdent tous plus ou moins de l'ordre physique, alors que celles-ci relèvent exclusivement des sensibilités réelles, qui seules fondent la raison, la morale et le droit. Or, comme il est impossible de passer sans sophisme du fait au droit, les souffrances et les jouissances, si même elles s'expliquent phénoménalement par des causes naturelles, ne se justifient métaphysiquement que par l'existence d'une loi suprême, la sanction religieuse rationnelle qui, toutes réserves étant faites sur la valeur des analogies, régit l'ordre moral comme le déterminisme régit l'ordre physique, mais qui transcende le déterminisme lui-même comme l'âme incarnée transcende le corps. A peine de

(285) SS, IV, p. 195.

(286) SS, VI, p. 122.

non existence, ce qui une fois les âmes démontrées immatérielles est rationnellement absurde, l'ordre moral ne peut être que « la mathématique des réalités » (287). Par conséquent, l'éternelle Raison, considérée comme norme et sanction des actions n'est autre que l'éternelle Justice, dont toutes les divinités anthropomorphiques furent les préfigurations empiriques sentimentales. Mais nous préférons laisser ici la parole à Colins :

« De l'immatérialité des âmes, dérive *nécessairement*, la réalité de la Liberté, par conséquent la réalité de l'ordre moral, en absolue opposition avec l'ordre physique, où la *liberté réelle* ne peut exister ; la où il ne peut y avoir que nécessité.

De l'immatérialité des âmes, de la réalité de leurs individualités, dérive encore et toujours *nécessairement*, la réalité de la raison : réalité qui est absurde, dans toute autre hypothèse :

De la réalité de la raison, expression de l'ordre moral, résulte *nécessairement* aussi : que, la conformité à la raison, ou ce qui est rationnel, est l'expression de l'ordre moral.

De l'immatérialité des âmes et de la réalité de la raison, résulte, *nécessairement* encore, la responsabilité des actions commises conformément ou contrairement à la conscience, à la tendance de raison.

De cette responsabilité, il résulte, toujours *nécessairement* : que, toute action commise : contrairement à la conscience ; ou conformément à la conscience et avec sacrifice de passion, avec sacrifice de tendance organique contraire à la raison ; doit être punie ou récompensée.

Il en résulte encore, et toujours *nécessairement* : que toute action coupable ou méritoire, n'ayant point été punie ou récompensée dans une vie, doit *nécessairement* : être punie ou récompensée, dans une ou plusieurs vies postérieures.

Il en résulte encore, et toujours *nécessairement* : que toute souffrance ou jouissance non méritée dans la vie actuelle est, toujours *nécessairement* : la punition ou la récompense d'actions commises dans une vie antérieure.

Et, comme l'ordre moral n'est autre que l'ordre de justice, l'ordre de raison, il s'ensuit enfin, et toujours *nécessairement* : que, toute jouissance quelconque, toute souffrance quelconque est une récompense ou une expiation.

(287) EP, II, p. 370.

Cet ensemble de propositions se résume en disant :

L'ORDRE MORAL, C'EST L'HARMONIE ETERNELLE :
ENTRE LA LIBERTE DES ACTIONS ; ET LA FATALITE
DES EVENEMENTS (288).»

Tel est le dernier mot de la philosophie socialiste rationnelle, dont Colins demanda d'ailleurs l'inscription sur sa tombe, au cimetière parisien de Montrouge (289). Le lecteur non averti sera peut-être surpris de voir notre socialiste déboucher dans la métempsychose. Nous pensons cependant que cette dernière devait être l'aboutissement d'une doctrine fondée non point sur l'immortalité mais sur l'éternité des âmes et la rationalité de la morale. Colins, d'ailleurs, est conscient de renouer avec une tradition vieille comme le monde représentée en occident par les druides et en orient par l'hindouisme (290) mais dont, bien entendu, la formulation n'avait jamais été rationnelle jusqu'à lui. Relevons que, au XIX^e siècle, les doctrines réincarnationnistes conquirent un regain de faveur en Europe, grâce peut-être aux progrès de l'orientalisme, et en France en particulier, notamment chez Fourier, Pierre Leroux, Eugène Sue et bien d'autres.

Mais, dira-t-on, l'éternité des réincarnations est démentie par les données scientifiques qui déterminent avec suffisamment de précision l'époque à laquelle est apparu le genre humain ? Certes, tel est bien le cas si on exclut l'existence d'autres humanités sur d'autres globes. Mais Colins la postule au contraire, en raison de la vie limitée de notre Terre. Pourquoi n'y aurait-il pas des hommes sur Sirius, par exemple ? Et qu'est-ce qui nous « empêche de parler avec les habitants de Sirius ? La simple difficulté d'un perfectionnement optique. Qui donc oserait dire que ce perfectionnement est impossible ? » (291). Car, pour Colins, fondamentalement, l'homme est partout le même, en raison de l'immatérialité des âmes : « Tous les hommes, de tous les mondes existants et de tous les mondes possibles ; de toutes les formes existantes, et de toutes les formes possibles ; ont, non pas un même fonds d'idées ; mais, le même fonds d'idées : parce qu'il n'y en

(288) QESS, IV, pp. CLX et CLXI. Les italiques et les capitales de ce texte sont évidemment de Colins.

(289) En *post scriptum* à notre *Colins précurseur...*, nous avons lancé un appel en vue de la restauration de la tombe en question dont nous avons appris qu'elle allait être incessamment supprimée. Cet appel a été entendu non seulement des socialistes rationnels mais de plusieurs autres personnes animées par le désir de sauver le seul monument perpétuant le souvenir de Colins. C'est maintenant chose faite. Que tous ceux qui se sont associés à nous dans cette entreprise veuillent bien trouver ici nos sincères remerciements.

(290) Cf QESS, IV, p. LI.

(291) SS, V, p. 83.

a qu'un seul ; et, qu'il ne peut y en avoir qu'un seul ; ce fonds est la sensibilité » (292). Par conséquent, il nous « serait facile de parler avec les habitants de la lune ; si même, ils ressemblaient à des chauves-souris » (293). On serait tenté de sourire si le problème du contact avec les habitants éventuels d'autres planètes n'était devenu un sujet de discussions sérieuses parmi nos contemporains, en raison de la naissance de l'astronautique (294). Pour Colins, il n'y a pas de milieu possible : ou nous pouvons établir des signes conventionnels avec les êtres extra-terrestres qui alors sont des hommes. Ou, nous ne pouvons le faire, et ce sont des bêtes.

Qu'il nous soit permis de souligner à ce propos la curieuse convergence entre la pensée du prophète de la Raison que fut Colins et celle de l'apôtre des passions que fut Fourier, qui lui aussi tenait pour certaines la réincarnation et la pluralité des humanités. A bien des égards, Colins est l'antithèse de Fourier et c'est peut-être pour cela qu'il lui ressemble dans la dissemblance et qu'il l'admire en le réfutant ; « Si le système de Fourier — écrit-il (295) — est absurde par la base ; ce système n'est pas d'un fou ordinaire. C'est le système le mieux enchaîné qu'il soit possible de voir. Il n'y avait qu'un homme de génie que fût capable d'une pareille folie ». Il y a donc entre ces deux personnalités, si différentes, de secrètes affinités qui expliquent le paradoxal rapprochement des socialistes rationnels avec les restes de l'école fouriériste en 1900 lorsque les uns et les autres décidèrent d'entreprendre une action commune limitée : la propagande pour la nationalisation du sol (296).

Après cette échappée sur les étoiles et le fouriérisme, il nous faut revenir à l'étude de l'ordre moral réel. L'essence de l'homme, selon Colins, c'est la pensée qui est l'acte par lequel l'âme incarnée rapporte à elle sensations, idées, souvenirs, ou le travail, qui est l'acte par lequel elle exerce sa puissance sur ce qui n'est pas elle. Comme l'indiquent ces définitions, pensée et travail sont action. Fondamentalement, ces trois termes sont d'ailleurs synonymes : ils ne sont les uns

(292) SS, V, p. 84.

(293) SS, V, p. 85. Cf à ce sujet J. DUBOUL: *La pluralité des mondes habités in La philosophie de l'avenir*, 1875-1876.

(294) Nous lisons dans l'Introduction au compte rendu des *Rencontres internationales de Genève sur Le robot, la bête et l'homme*, tenues en 1965, le texte suivant : « Et aujourd'hui que l'idée de la pluralité des mondes habités fait son chemin, si les astronautes rencontraient effectivement un jour dans un astre quelconque des vivants qui nous ressemblent, à quels critères recourraient-ils pour décider si ce sont ou non des hommes?... » Les éditions de la Baconnière, Boudry, Neuchâtel, 1966, p. 9.

(295) SS, III, p. 70. Cf aussi p. 67.

(296) F. BORDE: Le banquet de la Revue in *Revue du socialisme rationnel*, 1900-1901, pp. 1 à 10.

ni les autres un droit ni un devoir mais au contraire, la source de tous les droits et de tous les devoirs (297). Mais, si toute action est un acte égocentrique, comme il ressort encore des définitions ci-dessus, que peut bien signifier la notion de devoir moral ? Selon Colins, ne l'oublions pas, l'homme est l'union de deux principes irréductibles l'un à l'autre, qui sont toujours à l'origine de deux tendances opposées : celle de la raison et celle des passions. Le devoir moral consiste donc évidemment à donner la préférence à la vérité sur l'erreur, c'est-à-dire à la raison sur les passions. Par conséquent, l'homme n'a à proprement parler de devoir à remplir qu'envers lui-même, envers ce qui, en lui, est la réalité, l'absolu. Dans la société nouvelle, fondée sur la démonstration de l'immatérialité de l'âme, tous les hommes sauront qu'il est rationnel de se dévouer pour tous les êtres sensibles, c'est-à-dire pour l'humanité, puisqu'ils participent tous également de l'ordre moral et que celui-ci postule la récompense des bons et la punition des méchants sinon dans cette vie du moins dans une ou plusieurs autres. L'intérêt bien compris de chacun se confondra alors avec l'intérêt de tous, chacun étant porté au bien par la connaissance de l'inévitabilité de la sanction religieuse rationnellement démontrée. Aussi bien Colins dénonce-t-il comme absurdes les idées de gratuité morale et de désintéressement.

« Désintéressé et sans raison, c'est absolument la même chose », écrit-il (298). Et encore : « La justice privée de sanction ne contient que les imbéciles... Et, en présence de l'incompressibilité de l'examen, le nombre des imbéciles, en donnant ce nom à ceux qui raisonnent contre leurs propres intérêts, diminue de plus en plus. Aussi, en présence de l'instruction actuelle, le nombre des crimes est en raison directe, des développements de l'intelligence. Si vous en doutez, consultez les statistiques officielles (299). » Est-ce à dire que la société nouvelle sera celle du bien moral universel ? Non point, répond Colins, car ce serait l'anéantissement de la liberté, donc de l'homme. Ce dernier étant mortel aura toujours la faculté de préférer ses passions du moment à son âme éternelle. Mais la réalité de l'ordre moral et l'inévitabilité de la sanction religieuse ayant été rendues rationnellement incontestables, ce serait folie de sa part que de persévérer dans la voie du mal. Et si cette folie devait mettre l'ordre en péril, la société désormais fondée non plus sur la force mais sur la raison n'entreprendrait pas de le châtier, puisque cela appartient à l'éternelle justice, mais

(297) Louis DE POTTER: *La réalité déterminée par le raisonnement*, pp. 474-475.

(298) EIP, II, p. 310.

(299) SN, II, p. 277.

de le guérir : « Heureuse l'humanité — soupire Louis de Potter (300) — quand il n'y aura plus que des maisons de santé pour ceux qui ne comprendraient pas que la société est enfin organisée conformément à la justice ». Cette citation est révélatrice non seulement du rôle mais encore de la nature de l'Etat selon Colins. A proprement parler, l'Etat n'a ni droits ni devoirs car seuls les êtres réels et libres, c'est-à-dire les hommes, peuvent être et sont titulaires de droits et de devoirs. Mais tant que les relations sociales ne sont pas rendues rationnelles donc justes absolument par leur adaptation à l'ordre moral, l'Etat, composé alors des seuls exploitants, ne peut manquer de s'arroger tous les droits, ce qui transforme en choses les exploités. Il faut alors des prêtres, « des soldats, des gendarmes, des bourreaux et des bastilles, pour contenir ceux dont le sentiment serait de ne pas se laisser exploiter » (301). Mais, dans cette conception, dira-t-on, en quoi peut bien consister la morale tant que dure l'ignorance sociale, c'est-à-dire l'ignorance de la réalité de la raison qui précisément fonde le bien véritable ? Selon Colins, la lutte entre la tendance de raison et la tendance de passions est une lutte éternelle, inhérente à l'être humain. Certes, l'ignorance sociale en a voilé la réalité rationnelle, allant même jusqu'à confondre l'une et l'autre, dégradant ainsi la dignité de l'homme, mais ce dernier n'en a pas moins toujours commis des actions par lesquelles il a sacrifié ce qu'il considérait être mal à ce qu'il considérait être bien, selon les normes morales de l'époque et du lieu ou même selon son jugement isolé. Ayant toujours raisonné, s'étant toujours proposé des motifs, des finalités, et ce nécessairement de par son essence d'être libre, il a toujours pu agir moralement, non point d'une façon absolue c'est-à-dire en pleine connaissance de cause mais d'une façon relative. C'est pourquoi il a toujours été justiciable, si l'on peut dire, de l'éternelle Justice. Mais, dira-t-on encore, comment l'existence de cette dernière est-elle compatible avec celle du mal ? Bien sûr répond Colins, rien n'existe sans raison absolue dans l'ordre moral, or, la raison absolue est toujours le bien absolu de sorte que, dans l'absolu le mal n'existe pas : il n'est que l'expiation absolument juste de fautes commises dans des vies antérieures : « Il y a un ordre moral ; ou, il n'y en a pas — écrit-il (303). S'il y en a un, tout est nécessairement bien : sous peine de non-existence de l'ordre moral. S'il n'y en a pas, il n'y a ni bien ni mal. C'est peu flatteur pour l'ignorance, qui aimerait à pouvoir critiquer la justice éternelle ; et surtout,

(300) Louis DE POTTER : *La réalité déterminée par le raisonnement*, op. cit., p. 56.

(301) SS, VI, p. 149.

(303) QESS, III, p. 346.

à se mettre à sa place. Mais, que voulez-vous que j'y fasse ?... ». Déconcertante conclusion que celle de ce socialiste qui en vient à juger que même les souffrances issues de tous les crimes commis par le capitalisme sont nécessairement justes dans l'absolu ! (304). Certes, répond Colins, mais il faut se garder de confondre l'ordre moral qui appartient à l'éternité comme la Raison absolue dont elle est l'expression avec la morale qui n'a de sens que dans le temps. Quel que soit le contexte social ou historique, l'être libre est toujours responsable de ses actes et nul ne saurait se faire l'interprète de l'éternelle Justice, impersonnelle par essence. Mais, il y a plus : C'est seulement lorsque l'immatérialité des âmes a été démontrée d'une façon rationnellement incontestable que les hommes sont à même de connaître la morale et le droit véritables fondés précisément sur la réalité de l'ordre moral. Une fois les religions anthropomorphiques socialement déchues, c'est-à-dire incapables de servir de ciment à la société, c'est exclusivement l'existence de l'ordre moral rationnel qui est capable de fonder la morale nouvelle, la seule morale absolue car reposant en définitive sur la démonstration rationnellement incontestable de l'immatérialité et de l'éternité des âmes. Bien entendu c'est sur cette même base que se fonde le droit réel, qui ne diffère de la morale réelle que dans la mesure où la règle sociale des actions doit se distinguer de la règle individuelle. Autrement dit : « Dès que la loi éternelle ; la loi formulant d'une manière absolue la distinction entre le bien et le mal ; la loi proprement dite ; la loi réelle enfin ; est révélée par la science ; et que la nécessité sociale a imposé cette loi à l'humanité, sous peine d'anarchie ; ce qui n'appartient au bien et au mal que relativement ; en un mot : ce qui reste en dehors de cette règle absolue ; et qui, cependant doit être réglementé par la société ; appartient alors à l'administration ; et non à la législation » (305). Ce passage, on le voit pose tout le problème de l'organisation de la société nouvelle ; nous exposerons dans une prochaine étude les solutions positives qu'y a proposées Colins. Remarquons en passant quelle conception haute, impérieuse et transcendante notre philosophe se fait de la loi réelle, édictée par l'éternelle Raison elle-même à l'humanité enfin délivrée de l'ignorance sociale. Car, est-il besoin de le rappeler, une fois le droit réel socialement reconnu, les nationalités s'évanouissent et la communauté d'idées sur le droit désormais fondée sur l'incontestabilité rationnelle s'établit entre les peuples les unissant tous au sein de l'humanité. Alors et alors seulement l'ordre et la liberté, enfin réconciliés sous le règne de

(304) QESS, III, p. 305.

(305) JS, I, p. 669.

la Raison assureront aux humains un bonheur social imperturbable. Précisons cependant que l'avènement du bonheur social ne signifie pas que tous les hommes connaîtront le bonheur individuel, mais que la société ne fera plus obstacle à la réalisation de leur bonheur individuel et même qu'elle les y aidera tous également. Si le bonheur social peut être imperturbable, parfait, il n'en va pas de même du bonheur individuel, et cela précisément en raison de la dualité des principes constituant l'homme. C'est ce qu'affirme Louis De Potter dans le passage suivant, particulièrement représentatif de l'eschatologie colinsienne : « Si les tendances de l'égoïsme passionnel et celles de l'égoïsme rationnel étaient les mêmes, l'homme serait invinciblement dominé par la raison seule ; il n'y aurait plus de liberté pour lui ni d'intelligence ; ce ne serait plus un homme, c'est-à-dire un être sentant et par conséquent se sentant nécessairement heureux ou malheureux selon qu'il a mérité le bonheur ou le malheur. Il faut donc que l'homme lutte et lutte sans fin ; il succombe dans le combat s'il ne remporte la victoire ; et le prix de cette victoire est un combat nouveau, moins rude, il est vrai, mais toujours le combat. Telle est son essence, telle est sa destinée ; ce n'est que par là qu'il est homme, qu'il fait partie de l'ordre moral, qu'il a droit à ce qui sanctionne cet ordre, qu'il a droit à la justice éternelle » (306). Un perpétuel combat pour le vrai et le bien, se poursuivant de vie en vie éternellement, tel est d'après Colins, ancien baroudeur de la Grande Armée, héros d'Austerlitz, de Waren, de Closternbourg, de Waterloo et devenu prophète de la Raison, le contenu spiritualiste du socialisme et de la religion rationnels.

Il ne nous paraît pas inutile d'aborder ici une objection dirimante que la philosophie dont nous venons d'exposer les grandes lignes n'aura pas manqué de soulever dans l'esprit de plusieurs de nos lecteurs. Colins, dira-t-on, prétend fonder la morale et le droit sur une démonstration incontestablement rationnelle de l'identité absolue de l'une et l'autre avec l'intérêt bien compris de chaque individu, qui devra rendre compte de ses actions dans une ou plusieurs vies ultérieures. Mais, la mémoire disparaissant à chaque mort et avec elle la personnalité, n'est-il pas évident que, même si l'on admettait la démonstration de l'éternité des âmes, celle-ci ne pourrait avoir aucune efficacité pratique. Au fond n'y a-t-il pas contradiction à prétendre justifier par la raison l'un des dogmes les plus irrationnels du christianisme, à savoir celui du péché originel, même si on l'assortit de la notion de mérite originel ? Comment une âme pourrait-elle se sentir

(306) Louis DE POTTER: *Cathéchisme social, op. cit.*, p. 145.

concernée par une félicité « ultra-vitale » dont elle jouirait dans un avenir auquel aucun souvenir ne la relierait et par les méfaits dont elle se serait rendue responsable dans une existence antérieure tombée dans un oubli définitif ? Littré, à qui Louis De Potter et Ramón de la Sagra avaient présenté la doctrine de Colins, écrivit le 29 mars 1846 à ce dernier une lettre d'une parfaite courtoisie et d'une grande hauteur de vues dans laquelle il lui présentait cette objection sous la forme suivante : « L'avenir est nul aussi bien que le passé pour un être qui ne se souvient que du présent ; il importe peu à X que Z ait été heureux ou malheureux dans le passé et que Y doive l'être dans le futur si X est bien dans le présent. Il n'y a de véritable existence que par le souvenir de l'individualité ; une existence dont on ne se souvient pas est à chaque fois une existence anéantie ; l'individu à chaque fois est réellement nouveau... » (307). « Et autant vaudrait que la philosophie matérialiste voulût nous convaincre de notre immortalité et établir aussi sa base immuable, en nous faisant voir qu'en définitive, les éléments qui entrent dans notre corps sont indestructibles (308). » Nous ignorons malheureusement la réponse que Colins fit à Littré et si même il en fit une. Aussi bien rapporterons-nous ici la réfutation qu'un colinsien contemporain opposa à cette objection capitale : « A chaque existence organique nouvelle — écrit Jacques Delrez (309) — la personnalité change, nous l'avons vu. Mais seul l'organisme est nouveau. La sensibilité, l'âme, l'être qui, dans la personnalité, sent, éprouve de la douleur ou des jouissances, reste elle-même, en vertu de son immatérialité, immodifiée à travers toutes les vies possibles. L'organisme ne sent pas la douleur ou le plaisir, il n'est que l'instrument de la jouissance et de la souffrance ; il ne sent pas ; c'est l'âme et l'âme seule qui jouit des récompenses ou subit la peine de ses fautes passées. Et qu'importe que le corps change puisque c'est toujours la même sensibilité qui, sous les incarnations successives, porte le poids de ses propres fautes ou récolte les fruits de sa bonne conduite. Elle n'a pas, objectez-vous, le souvenir de ce qu'elle a été ou de ce qu'elle a fait, pas même celui d'avoir déjà vécu... Eh quoi ! s'ensuit-il que ce n'est pas elle-même et elle seule qui jouit et souffre des conditions heureuses ou malheureuses de sa nouvelle existence organique ? Qui serait-ce, puisqu'elle est dans la personnalité consciente, le seul élément qui sent,

(307) Jacques DELREZ: *La Raison, justice éternelle ou existence d'un Ordre moral*, Le Travail, Verviers - L'Eglantine, Bruxelles, 1926, p. 38. Ce passage reproduit avec quelques variantes de nature formelle le texte intégral de la lettre en question inséré dans *La philosophie de l'avenir*, 1875-1876, p. 117 et seq.

(308) Cf *La philosophie de l'avenir*, 1875-1876, p. 117 et seq.

(309) Jacques DELREZ, *op. cit.*, p. 39.

c'est-à-dire qui rapporte à soi, et exclusivement à soi, toutes les modifications éprouvées ». Aussi bien, « pour être plus correct, les symboles X, Y et Z par lesquels Littré figure les personnalités successives, devraient logiquement être remplacés par ceux-ci : SX, SY, SZ. L'âme invariable, l'éternelle sensibilité, le S fait naturellement partie intégrante de la personnalité et en est même la base ; X, Y et Z figurent seulement les organismes successifs.

Il est vrai qu'ainsi correctement présentée, l'objection tomberait d'elle-même.

Aux organismes successifs X, Y et Z, en effet, jamais rien n'importe, puisqu'ils ne sentent pas. A l'âme, par contre, tout à chaque fois importe forcément, le passé comme l'avenir, l'avenir comme le passé et le présent » (310).

L'esprit non prévenu ne peut manquer de rester sceptique devant cette logique formelle appliquée à l'âme. Que lui importe en effet que l'individualité demeure éternellement si la personnalité périt, et avec elle la conscience ? Pour Colins, cependant, il en va tout autrement, et ce pour deux raisons profondes dont il nous faut faire état.

La première tient à la notion de liberté. Si le souvenir ne disparaissait pas à chaque mort, l'âme n'aurait pas à proprement parler plusieurs vies, mais une seule, et l'expérience qu'elle aurait évidemment du rapport nécessaire entre ses actions et son bien-être d'une incarnation à l'autre supprimerait son libre-arbitre, donc sa dignité d'être libre. « En dehors de la liberté, la réalité de l'homme disparaît », écrit Colins, (311) de sorte que pour lui cette objection ne peut arrêter que des esprits chagrins fatigués du fardeau de leur liberté (312).

La seconde est plus fondamentale encore car elle tient à ce qu'il aurait pu appeler figurément les droits de la vérité. En effet, Colins estime avoir démontré de façon incontestablement rationnelle que l'âme est immatérielle et éternelle, qu'elle ne peut devenir consciente que par son union avec un organisme nécessairement temporel possédant le verbe, et que cette union exclusivement peut lui permettre d'une part de sentir dans le temps grâce aux excitations sensorielles, d'autre part de développer le souvenir, grâce à la mémoire cérébrale, essentiellement matérielle, comme on l'a vu. Si donc les hommes refusent les

(310) Jacques DELREZ, *op. cit.*, p. 38. On doit à cet auteur plusieurs autres publications colinsiennes : *La logocratie, régime social du proche avenir*, Le Travail, Verviers, 1945 ; *Dieu n'est pas un homme*, Liège, 1947 ; *La prétendue intelligence des animaux et la définition exacte de l'âme*, Liège, 1951.

(311) SS, III, p. 94.

(312) SS, II, p. 142.

conséquences de ces prémisses, et plus encore, s'ils refusent les prémisses en raison de leurs conséquences, ce ne peut être que pour des motifs sentimentaux ou passionnels et parce que, somme toute, l'ignorance sociale les a habitués depuis l'enfance à préférer leur obscur égoïsme personnel à leur individualité réelle et à la lumière de la Vérité, impersonnelle par essence. Celle-ci ne triomphera que lorsque l'anarchie généralisée l'aura rendue nécessaire à la survie de l'humanité et qu'elle aura provoqué, par une revision intellectuelle déchirante, l'apparition d'un homme nouveau dans une société nouvelle, enfin soumis à l'éternelle Raison.

Il nous reste, pour terminer cet exposé de la philosophie de Colins à dire quelques mots de son attitude face au problème de Dieu. Attitude surprenante au premier chef car notre penseur, après avoir opéré un divorce radical entre les notions de Dieu et de religion, opte sans hésitation pour cette dernière, comme Maurras le fera plus tard, pour d'autres raisons bien entendu. Colins se proclame athée (312 bis) car : « Le mot Dieu, dit-il, est de tous le plus dépourvu de rigueur, de raison. Que ceux qui ne veulent pas se soumettre à la raison ; s'en servent, rien de mieux. Avec ces gens-là, il ne faut pas raisonner. Mais, que ceux qui prétendent raisonner, se servent de cette expression, dont la conséquence est l'anéantissement du raisonnement réel ; c'est, à sourire de pitié » (313). L'anthropomorphisme n'a été inventé, dit-il, que pour servir de base à l'immatérialité des âmes et à la sanction des actions ; mais du moment que l'une et l'autre ont été démontrées exister par elle-mêmes, le Dieu anthropomorphe s'évanouit comme « superfétation sociale » (314). Toutefois, nos lecteurs auront compris que Colins est en réalité un faux athée. Il n'en disconvient pas d'ailleurs, comme le prouve sa fréquente référence au mot de Fénelon : « O raison ! raison ! n'est-tu pas le Dieu que je cherche ? » (315). Ici encore, tout dépend de la définition que l'on donne du mot Dieu. Le Dieu tout puissant, omniscient, créateur du ciel et de la terre n'est, pour lui, que l'image du despotisme, la négation de la liberté, de l'humanité. Prier Dieu pour lui demander telle ou telle faveur, intercéder auprès de lui, n'est-ce pas refaire le geste immémorial de l'esclave devant le maître, du serf devant le seigneur ? Pour Colins, la prière, dans le sens habi-

(312bis) Cf à ce sujet l'ouvrage du socialiste colinsien Jules NOËL : *L'athéisme, base rationnelle de l'ordre*. Edition de La Société nouvelle, Marcel Rivière, Paris et Imprimerie générale, Mons, 1910, 207 pages.

(313) SS, IV, p. 231, note 4. On lit dans ce passage le mot « vigueur ». Nous croyons qu'il s'agit d'une erreur typographique ; c'est pourquoi nous avons transcrit « rigueur ».

(314) SS, II, p. 159, note 1.

(315) SS, II, p. 265, note 4.

tuel du terme, et l'intercession sous toutes ses formes, sont des insultes à l'éternelle Justice, absolue et infinie, parfaite et immuable (315 bis). Si Dieu est absolu et infini, il est nécessairement impersonnel. La notion de personne implique celle d'organisme, donc elle évoque une existence temporelle, relative. Un Dieu personnel est une contradiction dans les termes. C'est de plus la marque irréfragable du despotisme, du règne de la force. Si donc Colins se dit volontier athée c'est parce qu'il ne croit pas en Dieu — la foi n'est-elle pas toujours l'aveu de l'ignorance ? — mais parce qu'il sait Dieu véritablement infini et absolu. Notre philosophe est donc athée par respect pour l'éternelle Justice, c'est-à-dire pour le Dieu réel, dont la majesté est si haute et si grande. Aussi bien rarement âme fut plus emplie que la sienne de l'amour du Divin, comme en témoigne le passage qui suit : « Et quel est donc l'homme de raison qui ait jamais proféré le blasphème horrible qu'il faut anéantir le sentiment ? la raison doit le dominer, mais aussi longtemps qu'elle le domine, plus le sentiment se développe et plus l'homme est grand... Et pourquoi donc vouloir refuser au sentiment l'explosion d'amour de Dieu ? Parce qu'elle est irrationnelle ? S'adressant à l'anthropomorphe, oui ; mais à la justice éternelle, non. Sous l'empire de la raison, cette justice au contraire est incontestablement démontrée. Mais la justice éternelle, nous direz-vous encore, ce n'est pas un être réel, immatériel. Qui vous l'a dit ? La raison n'en sait rien. Elle sait seulement qu'il est impossible et inutile de le savoir... » (316).

CONCLUSION

Au seuil de cette conclusion, précisons, à toutes fins utiles, l'esprit dans lequel nous avons entrepris la présente étude. Il n'est de science véritable que dans l'objectivité. Mais, si cette dernière est d'une application relativement simple dans les sciences physiques, il n'en va pas de même pour les sciences morales et plus particulièrement pour l'histoire des doctrines politiques. Dans ce domaine, auquel ressortit notre travail, l'objectivité exige, croyons-nous, la présentation et l'explicitation de la pensée que l'on étudie de façon à faire valoir toute la vérité qu'elle peut contenir, sans en masquer pour autant les faiblesses, mais en laissant toujours au lecteur le soin d'en juger par lui-même

(315bis) Cf JS, II, p. 355 et seq.

(316) SS, VI, p. 105.

(317). Nous croyons avoir observé jusqu'ici cette règle fondamentale et comptons bien ne point nous en départir dans les pages qui suivent.

Quelle que soit la valeur intrinsèque de la métaphysique colinsienne, elle a le mérite considérable, croyons-nous, d'aborder le problème crucial du langage dans ses rapports avec la nature de l'homme et de mettre ainsi en question un certain nombre de notions admises par consentement universel, mais dont les fondements scientifiques paraissent des plus contestables. C'est du moins ce que nous voudrions établir dans la présente conclusion, en citant quelques savants dont l'autorité suppléera, espérons-nous, à notre propre ignorance dans les domaines de la biologie et de la psychologie.

Tout d'abord, signalons que l'interprétation cartésienne des phénomènes vitaux, dont nous avons vu qu'elle fut reprise par Colins, loin d'être abandonnée, semble connaître un regain de faveur dans le monde scientifique. « Le fonctionnement de la cellule est « cartésien » et non pas « hégélien » (318) déclare carrément Jacques Monod, prix Nobel de médecine. Même affirmation de la part de Julian Ajuria-guerra (319), professeur à l'université de Genève et de John Eccles (320), prix Nobel de physiologie et de médecine. Aussi bien, la notion colinsienne de « mémoire matérielle » qui procède du cartésianisme nous paraît-elle largement corroborée par la neuro-physiologie moderne qui parle volontiers de « mémoire génétique » et qui décrit les mécanismes cérébraux comme un échange de « messages nerveux » entre les quelque dix milliards de cellules que compte le cortex cérébral

(317) Sauf à sortir de son rôle scientifique, l'historien des doctrines politiques est donc astreint à faire abstraction de ses options personnelles pour exposer celles d'autrui, comme l'explique fort éloquemment le passage suivant de H. MICHEL: « Il conserve... par devers soi ses préférences intimes, ses partis-pris sur le sens et le but de la vie individuelle et sociale, mais il sait s'en affranchir au moment d'exposer une doctrine, fût-elle radicalement hostile à la sienne propre, il sait présenter cette doctrine dans toute sa force, sans d'ailleurs s'imaginer qu'il accomplisse ainsi un acte méritoire. N'a-t-il pas pour règle unique le respect de la vérité? Ses partis-pris personnels eux-mêmes sont-ils autre chose qu'un hommage à la vérité? Il adhère à certaines idées non comme bienséantes ou bienfaisantes, mais parce qu'il les croit vraies. Il ne lui en coûtera donc pas de présenter dans leur vérité des idées qu'il juge fausses, et j'entends par la vérité d'une idée qui me paraît fausse, son aspect le plus plausible, le plus avantageux, le plus capable d'avoir séduit les esprits qui s'y sont arrêtés. » H. MICHEL: *De l'histoire des doctrines politiques, sa méthode, son esprit*, in *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, VIII, Paris, 1897, p. 231, cité par Sven STELLING-MICHAUD: *Objet, méthode et problèmes de l'histoire des doctrines politiques* in *Cahiers Vilfredo Pareto*, Genève, no 4, de 1964, p. 187.

(318) Rencontres internationales de Genève, 1965: Jacques MONOD: *L'être vivant comme machine*, in *Le robot, la bête et l'homme*, op. cit., p. 45.

(319) Julian AJURIAGUERRA: *L'homme se fait en se faisant*, Ibid., p. 50.

(320) John C. ECCLES: *Le cerveau et le développement de la personne humaine*, in *Impact. Science et société UNESCO*, vol. XVI (1966), no 2, p. 112.

humain. « Chacune de ces cellules, écrit John Eccles (321), reçoit des « informations » de centaines d'autres cellules nerveuses, sous forme d'influx ou messages acheminés le long de la fine fibre connectrice, ou axone, qui part de chaque cellule et qui est en fait la seule voie de communication des cellules entre elles. Cette communication se réalise aux points de contacts appelés synapses, où les axones touchent la surface des cellules nerveuses. » Ainsi, la mémoire cérébrale suppose-t-elle une mémoire cellulaire et même moléculaire (321 bis).

En ce qui concerne la définition colinsienne du langage comme un système de signes conventionnels, il semble à nouveau que la science contemporaine n'y fasse nulle objection. Nous avons vu que Mario Pei définit le langage comme « un échange de concepts », ce qui est plus restrictif mais non point différent (322). De même, le caractère essentiellement social du phénomène linguistique paraît ne plus faire de doute, en raison notamment des observations faites sur les divers cas d'enfants abandonnés : « Nous connaissons Peter, trouvé près de Hanovre en 1723, Victor, le sauvage de l'Aveyron, découvert en 1799, ainsi que Amala et Kamala trouvées à Midnapur (Inde) en 1920. Aucun de ces enfants ne parlait et leur répertoire vocal, comme tout leur comportement, était modelé sur ceux des animaux qui les avaient élevés. Les enfants n'ont donc pas tendance à créer un langage s'ils n'entendent pas parler. Kroeber (1952) signale qu'au XVI^e siècle, en Inde, l'empereur Akbar fit élever un groupe d'enfants sans qu'ils entendent jamais parler, afin de vérifier si le langage était inné ou acquis. Ces enfants ne parlaient pas et s'exprimaient uniquement par gestes... » (323). Il est donc maintenant admis que l'isolement de l'en-

(321) John C. ECCLES: *Le cerveau et le développement de la personne humaine*, loc. cit., p. 110.

(321bis) Cf Ernest HUAN: *Inscription et restitution d'une information électrique au niveau d'une structure moléculaire ADN « Mémoire moléculaire »*, in *Thérapie*, revue de la Société française de thérapeutique et de pharmacodynamie, Paris, juillet-août 1966, pp. 1043 à 1052.

(322) Mario PEI: *Histoire du langage*, op. cit., p. 8. Cf aussi J. de AJURIAGUERRA, B. INHELDEEN et H. SINCLAIR: *L'ontogénèse du langage*, in *Revue du praticien*, Tome XV, n° 17, p. 2241 à 2250.

(323) John C. ECCLES: *Le cerveau et le développement de la personne humaine*, loc. cit., pp. 103-104. Il semble donc que l'expérience préconisée par Colins ait eu lieu trois siècles avant son œuvre! Si les enfants en question s'exprimaient par gestes c'est donc qu'ils parlaient, aurait dit Colins. Nous n'avons évidemment aucune garantie quant au caractère scientifique de l'expérience réalisée par Akbar. On relèvera par ailleurs qu'un autre savant contemporain, Norbert Wiener, estime que, une telle expérience, si elle était tentée ne pourrait conduire qu'à un résultat positif: « Si une communauté d'enfants, écrit-il, était isolée de tout contact avec le langage de leurs aînés durant les années critiques où se forme la parole, ces enfants en sortiraient avec quelque chose qui, si informe soit-il, n'en constituerait pas moins, sans erreur possible, un langage. » Robert WIENER: *Cybernétique et société*. Le monde en 10/18. Union générale d'éditions, Paris, 1962, p. 101.

fant dès son plus jeune âge et pour une période quelque peu prolongée entraîne nécessairement sa « déshumanisation » (324). Enfin, le mystère qui existait il y a un siècle quant à l'origine et à la nature du langage paraît ne pas être éclairci : « Sur un point au moins tous les linguistes sont unanimes — écrit Mario Pei (325) — c'est que le problème des origines du langage n'est pas encore résolu ».

Ceci dit les spécialistes se séparent radicalement dès que l'on aborde, par exemple le problème du langage animal. Mais ce qui nous paraît grave c'est que, lorsqu'il traitent ce thème, certains hommes de science n'hésitent pas à abandonner toute rigueur de pensée et d'expression, comme si l'étude des bêtes devait les affranchir du principe de non-contradiction. Pense-t-on que nous exagérons ? Qu'on en juge : Paul Chauchard, Directeur de laboratoire à l'École des Hautes études, à Paris, a écrit un ouvrage sur *Le langage et la pensée* dont le premier chapitre s'intitule *Le langage animal*. Rien d'étonnant à cela car l'auteur se dispense de donner du langage en général une définition claire et précise. Voici d'ailleurs comment il conclut le chapitre en question : « La seule différence qui sépare les espèces supérieures des inférieures réside dans le degré de prise de conscience et de maîtrise des signaux sonores et leurs possibilités d'adaptation à une vie de plus en plus complexe ; à la simple exécution automatique et passive de réflexes et de tropismes fait suite la compréhension intelligente de la situation et la possibilité dans une certaine mesure de maîtriser l'instinctif : le langage est déjà au service de l'intelligence mais ne peut que faiblement contribuer à son perfectionnement, car limitée par les possibilités nerveuses réduites, l'intelligence animale n'est que peu perfectible et reste à un niveau pratique très élémentaire, du même ordre mais moins développée que la pensée humaine par images non verbales » (326). Il y a évidemment dans cette longue période autant d'idées contestables que de mots ; mais enfin elle traduit la thèse dominante en la matière et nul ne s'étonnera de la voir exposer par un homme de science. Ce qu'on est en droit de lui reprocher, par contre, c'est d'écrire dans la conclusion du même ouvrage : « Nous ne savons pas exactement aujourd'hui quel degré d'intelligence et de conscience réfléchie est possible en l'absence du langage. Insuffisance théorique de nos moyens de communication intellectuels avec un être sans langage (toute la difficulté de connaître la psychologie animale à travers le

(324) Paul CHAUCHARD: *Le langage et la pensée*, op. cit., p. 81 et seq.

(325) Mario PEI: *Histoire du langage*, op. cit., p. 15.

(326) Paul CHAUCHARD: *Le langage et la pensée*, op. cit., pp. 21-22.

seul comportement...) (327).» Par conséquent, les animaux ont perdu le langage entre le début et la fin du livre de Paul Chauchard, et dans le même temps ce dernier ne sait plus rien des degrés de « prise de conscience » animale qu'il décrivait si éloquemment dans son premier chapitre. Il est vrai que cet auteur, auquel nous avons emprunté une citation significative de Staline (328), confesse pour terminer son « parfait accord avec la théorie matérialiste de la connaissance » (329), ce qui, d'après Colins, est un gage certain de sophisme permanent. Nous pourrions multiplier les exemples de cet ordre, mais il nous paraît préférable d'aborder le problème sous d'autres angles.

S'il est une manifestations à l'occasion de laquelle on pouvait espérer que le problème de la nature respective de l'homme et de l'animal ferait l'objet d'une discussion approfondie, c'est bien celle que constituèrent les Rencontres internationales de Genève, de 1965, dont le thème était *Le robot, la bête et l'homme*. Malheureusement, il n'en fut rien : autant les idées émises sur les relations de l'homme avec le robot furent passionnantes, autant celles exprimées sur les rapports de l'homme avec l'animal furent conformistes. Relevons toutefois la remarque suivante de Julian Ajuriaguerra : « Un sujet peut avoir toutes les préformes d'organisation cérébrale du langage sans que celui-ci puisse être ni émis ni compris hors d'une relation communicative. Par ailleurs, ce qu'on appelle les « centres du langage » peuvent être détruits à un âge précoce sans que cela empêche complètement l'organisation du langage. Ces faits montrent l'importance de la plasticité du tissu cérébral » (330). Certes, il ne faut pas conclure qu'il y a indépendance entre la pensée et le cerveau mais sans doute peut-on dire que le volume de ce dernier et le nombre de cellules nerveuses ne sont pas déterminants dans l'apparition du langage (330 bis).

(327) Paul CHAUCHARD: *Le langage et la pensée, op. cit.*, pp. 118-119.

(328) Cf supra, note n° 226.

(329) Paul CHAUCHARD: *Le langage et la pensée, op. cit.*, p. 121.

(330) Rencontres internationales de Genève: Julian AJURIAGUERRA: *L'homme se fait en se faisant*, in *Le robot, la bête et l'homme*, p. 59.

(330bis) Lorsque nous parlons du volume cérébral comme d'un facteur non décisif, nous ne visons pas seulement le volume absolu de l'encéphale, mais également le rapport entre la capacité crânienne et le poids vif du corps. « Par exemple, écrivent Achille Urbain et Paul Rode, l'homme dont le poids moyen est de 65 kilos a une capacité de 1.550 cm³, soit pour 100 kilos de poids: 2.380 cm³ environ. On a le tableau comparatif suivant: pour 100 kilos de poids:

| | |
|--|-----------------------|
| L'homme a une capacité cérébrale de | 2.380 cm ³ |
| Le chimpanzé a une capacité cérébrale de | 760 cm ³ |
| Le gorille a une capacité cérébrale de | 340 cm ³ |
| L'orang-outang a une capacité cérébrale de | 640 cm ³ |
| Le gibbon a une capacité cérébrale de | 1.580 cm ³ |

Le développement cérébral du gibbon est donc comparativement plus important que celui des grands anthropoïdes. Il ne s'agit là que d'un fait purement anatomique car

Telle est d'ailleurs l'impression que l'on retire du compte rendu des innombrables interventions chirurgicales au cerveau décrites dans le remarquable ouvrage intitulé *Langage et mécanisme cérébraux*. Mais si le volume du cortex cérébral n'est pas le critère décisif quant à l'apparition du verbe, qu'en est-il de son organisation interne ? « Le cerveau humain, lit-on dans la publication que nous venons de citer, (331), n'est pas très différent de celui du chien ou du singe quant à sa forme extérieure, mais il renferme un autre dispositif qui rend possible le langage. C'est cet équipement structural qui constitue le sujet de notre monographie. » Mais il faut croire que les auteurs ne sont pas trop convaincus d'être sur la bonne piste car ils écrivent un peu plus loin : « Les phrénologistes étaient plus ambitieux que nous. Ils cherchaient où se cache l'amour maternel, et aussi la cupidité, la passion. Ainsi, ils étaient en quête de choses pour lesquelles il n'existe pas de cachette. Ils posaient de mauvaises questions. Les savants, aussi, peuvent commettre cette faute, particulièrement aujourd'hui dans cette ère de progrès scientifique » (332). Mais revenons aux débats sur *Le robot, la bête et l'homme*. À côté des innombrables lieux communs que l'on y entendit sur l'intelligence des abeilles, popularisée déjà par Maeterlinck, et celle des autres animaux, il fut fait état d'une expérience sortant enfin de l'ordinaire, dont nous avons eu connaissance par le

le gibbon, comme nous le verrons... n'est certainement pas le plus doué des singes. » Achille URBAIN et Paul RODE: *Les singes anthropoïdes*, Paris, PUF, 1948, pp. 48-49.

Cette conclusion nous paraît confirmée par les données les plus récentes de l'anthropologie et de la paléontologie. En effet, comme l'écrit Yvonne REBEYROL d'après le professeur P.V. Tobias, « L'homme de Néanderthal avait un cerveau de 1.600 à 1.800 centimètres cubes. Celui des premiers *homo sapiens*, apparu il y a vingt-cinq mille ans, ne mesurait que 1.500 à 1.700 centimètres cubes. La moyenne interraciale actuelle n'est plus que de 1.350 à 1.450 centimètres cubes. » *Les progrès de la paléontologie*, in *Le Monde* du 8 septembre 1966, p. 8.

Sans avancer des chiffres aussi élevés que ceux de Tobias, Camille Arambourg concède à l'homme de Néanderthal un volume cérébral moyen de 1.450 cm³, certains crânes néanderthaliens atteignant 1.600 cm³, ce qui, compte tenu de la taille moyenne de cette race — 155 cm — doit nécessairement lui assurer un rapport de la capacité crânienne au poids du corps nettement supérieur à celui de l'*homo sapiens*. Cf Camille ARAMBOURG: *La genèse de l'humanité*, Paris, PUF, 1965, pp. 65 à 67. Or, si une relation nécessaire existait entre cette capacité ou ce rapport et l'intelligence, comment expliquer dans le cadre de la sélection naturelle que les plus aptes n'aient pas survécu ?

(331) Wilder PENFIELD et Lamar ROBERTS: *Langage et mécanismes cérébraux*, PUF, Paris, 1963, p. 208.

(332) *Ibidem*, p. 241. C'est là un exemple de lucidité philosophique assez rare chez les scientifiques qui souvent posent de mauvaises questions et parfois même donnent des réponses d'ordre magique sans même le soupçonner. Ainsi, Norbert WIENER écrit-il à propos de l'absence de langage chez les bêtes: « Ce n'est pas une question de pure intelligence, car la cervelle de certains animaux humains défectueux ferait honte aux chimpanzés (sic). Mais tout simplement, la parole et la volonté de parole sont étrangères à la nature de l'animal. » Une telle explication n'évoque-t-elle pas la « vertu dormitive » que nos ancêtres attribuaient à l'opium ? Cf Norbert WIENER, *op. cit.*, p. 100.

journal *Le Monde* quelque temps auparavant, et selon laquelle un savant américain aurait pu déceler un véritable langage chez un couple de dauphins : « On sait, déclara Vercors (333), que l'encéphale occupe, chez cet animal, un volume proche de celui de l'homme et comporte des circonvolutions presque aussi nombreuses. L'intelligence paraît, à de nombreux égards, supérieurs à celle du chimpanzé. Le dauphin comprend et apprend encore plus vite que lui, par exemple sur quelle palette de couleur il doit appuyer pour obtenir sa récompense. Or, on a mis dans un bassin un mâle et une femelle. A tel signal lumineux précédé d'un coup de sonnette, chacun devait de son côté appuyer, selon le signal sur une palette rouge, ou verte, et ainsi de suite. Ils réussissaient parfaitement tous les deux. Puis on a mis entre eux un obstacle. Le mâle ne pouvait plus voir ni le signal, ni la femelle, mais il pouvait encore entendre la femelle, et il a continué d'appuyer sur les bonnes palettes avec une très faible marge d'erreurs ; tandis que lorsque l'obstacle a été doublé d'un autre, cette fois imperméable aux sons venus de l'autre côté, quand, en d'autres termes, au coup de sonnette le mâle ne pouvait plus ni voir le signal, ni entendre sa femelle, il n'a plus appuyé qu'au hasard. Qu'en conclure, sinon que le mâle interrogeait, et que la femelle renseignait le mâle, en usant de sons ou d'ultra-sons particuliers, autrement dit : de vocables ? » Cette expérience est-elle aussi « troublante » (334) que le déclara l'auteur des *Animaux dénaturés* ? Nous ne le croyons pas et regrettons qu'il ne se fût pas trouvé dans l'assistance un socialiste colinsien pour animer un peu le débat (335). Il n'aurait pas manqué de faire observer que les animaux de cette expérience ayant été soumis ensemble aux mêmes excitations ont pu acquérir ensemble un certain nombre de réflexes conditionnés notamment sonores susceptibles de déclencher chez l'animal séparé après coup des excitations initiales, mais non de son congénère qui leur reste soumis, les mêmes réactions que chez ce dernier. Il aurait fait valoir aussi que des expériences aussi peu probantes peuvent très vraisemblablement être menées à bien sur des chiens et d'autres animaux domestiques. Enfin, il aurait peut-être suggéré que pour vérifier expérimentalement l'apparition de signes conventionnels inassimilables aux seuls réflexes conditionnés sur un couple

(333) *Le robot, la bête et l'homme*, pp. 95-96.

(334) VERCORS: Ibidem, p. 95. Tel est également l'avis du savant américain en question, J.C. Lilly, qui semble s'être entièrement consacré depuis quelque dix ans à l'étude des dauphins, mais dont les conclusions d'ordre linguistique sont, paraît-il, vivement contestées par d'autres savants.

(335) Il n'est rien de plus curieux dans l'histoire du socialisme que les interminables algarades entre les Sociétés protectrices des animaux et les colinsiens, telles qu'elles sont rapportées dans *La philosophie de l'avenir, Revue du socialisme rationnel*.

de dauphins ou de chiens, il conviendrait de ne jamais les soumettre ensemble aux mêmes excitations mais toujours séparément.

A la vérité, bien des savants contemporains renoncent à affirmer, comme certains l'ont fait trop légèrement, que les animaux parlent (335 bis). Tel est le cas de John C. Eccles qui cite le remarquable passage suivant de Suzanne Langer (336) : « Le langage est sans aucun doute, le produit le plus important, et, en même temps, le plus mystérieux, de l'esprit humain. Un jour entier de la création, ou en termes modernes, tout un chapitre de l'évolution, sépare le cri d'amour, d'avertissement ou de colère, le plus évident lancé par un animal, et le mot le plus modeste, le plus banal, prononcé par un être humain. Le langage nous permet de jouer librement de toutes les possibilités du symbolisme et d'exprimer une pensée conceptuelle articulée ; sans langage, il n'y a, semble-t-il, aucune espèce de pensée explicite. Tous les êtres humains, de quelque race soient-ils, même les plus primitifs dispersés dans les profondeurs de la jungle et les brutes cannibales qui vivent depuis des siècles sur des îles lointaines, ont une langue constituée et articulée. Il ne semble pas qu'il existe de langue élémentaire, amorphe ou imparfaite comme on serait naturellement porté à le croire lorsqu'il s'agit des civilisations les plus primitives. Des peuples qui

(335bis) Cf à ce sujet Achille URBAIN et Paul RODE: *Les singes anthropoïdes*, op. cit., p. 111 et seq. et Jean-Claude FILLOUX: *Psychologie des animaux*, op. cit., p. 111. Ce dernier ouvrage nous paraît particulièrement représentatif de la réaction de certains zoopsychologues modernes contre l'anthropomorphisme biologique: « Les actes et les attitudes des animaux ne permettent-ils point aussi d'inférer analogiquement ce qui se passe dans leur esprit? — demande Jean-Claude Filloux — ...Certes, beaucoup d'observateurs se sont laissés glisser sur cette pente dangereuse, et l'époque n'est pas si lointaine où l'on dissertait avec grand sérieux sur l'« âme des bêtes », en leur prêtant à plaisir toutes nos émotions, toutes nos facultés intellectuelles et notre propre vision du monde. Or, il est avéré que, déjà en psychologie humaine, la méthode analogique et projective est extrêmement aléatoire; elle l'est bien davantage en psychologie animale. D'abord, pour être correct, un raisonnement par analogie doit porter sur des termes présentant la plus grande identité possible; et quelle identité existe-t-il entre l'être humain et l'insecte ou le batracien, à part le fait que tous deux vivent, se nourrissent et se reproduisent!... aussi, comme toute la hiérarchie zoologique est, pour la psychologie animale, objet d'étude, elle s'en tient à une méthode objective et certaine. Tout au plus se permet-elle, en ce qui concerne un petit groupe de vertébrés supérieurs, des hypothèses sur la *pensée* animale, mais sans affirmation péremptoire et avec toute la prudence désirable. » *Op. cit.*, pp. 5 et 6. Voilà assurément une déclaration de principe circonspecte qui tranche avec la méthode de Chauchard. Relevons toutefois que Filloux écarte la thèse extrême de l'automatisme des animaux parce que, dit-il, « conscience est d'abord synonyme de sensibilité », et qu'il lui paraît évident que les animaux sont sensibles, *op. cit.*, pp. 116-117. Aussi bien, leur reconnaît-il en définitive une conscience sensitive, en réservant la conscience cognitive (ou conscience savoir) à l'homme seulement, *op. cit.*, p. 122. Mais, qu'est-ce qu'une conscience qui ne sait pas et qui ne saura jamais qu'elle sent? Il ne nous le dit pas.

(336) S. LANGER: *Philosophy in a new key*. Londres. Oxford University Press, 1951, cité par John C. ECCLES: *Le cerveau et le développement de la personne humaine*, loc. cit., pp. 102-104.

n'ont pas inventé le tissage, qui vivent sous des toits de branchage... s'exprimeront cependant... dans une langue aussi fluide que le français et dotée d'une structure grammaticale aussi complexe que le grec ! En revanche, aucun des animaux n'est doué de la parole. Les sons qu'ils émettent ont été soumis à des études approfondies, mais tous les observateurs systématiques s'accordent à dire qu'aucun de ces sons ne correspond à des mots rudimentaires... Alors que même la plus élémentaire des techniques, comme le vêtement, la cuisine ou la poterie, fait défaut dans certains groupes humains ou du moins n'y existe qu'à l'état très rudimentaire, nulle par le langage n'est absent ni archaïque ». On relèvera combien Suzanne Langer est proche des idées de Colins sur l'indissociabilité du verbe et de la pensée et l'inexistence des langues primitives. Dans ces conditions, la thèse de l'insensibilité radicale des animaux n'est-elle pas mieux qu'aucune autre à même de rendre compte de la différence de nature qui pourrait exister entre eux et nous ? Et la convergence extraordinaire de la biologie et de la cybernétique n'y incite-t-elle pas ? Parlant de l'acide désoxyribonucléique (ADN) qui joue un rôle si important dans l'hérédité, Jacques Monod déclare : «... Une conséquence très remarquable de ces découvertes est d'avoir montré que le fonctionnement d'un être vivant est en réalité très proche du fonctionnement des machines telles que les conçoivent les cybernéticiens, avec leurs réseaux d'alertes et d'interconnexions dont on commence à comprendre les éléments. L'ADN est une macro-cellule de très grande dimension — par rapport aux molécules et aux protéines. Entre l'ADN, qui joue un rôle analogue à celui de la mémoire dans une machine électronique, et la protéine qui serait l'agent d'exécution, c'est-à-dire qui réaliserait le contenu informatif de cette mémoire, il y a une mécanique qui a presque les caractéristiques d'une machine de transfert » (337). Or, personne ne croit que les machines électroniques soient sensibles. Par quel mystère les animaux le seraient-ils donc ?

Mais il y a plus. Qu'on nous permette de faire une dernière citation de John C. Eccles qui nous paraît avoir une portée considérable : « Les exemples les plus remarquables d'expériences sur les fonctions cérébrales et la conscience, écrit-il, ont été signalés par Sperry (1964) : on a procédé à la séparation chirurgicale des commissures reliant les deux hémisphères cérébraux pour soigner des épilepsies opiniâtres et cette thérapeutique a bien réussi. Les sujets opérés ne présentent pas de signes notables d'incoordination des réponses et ne manifestent aucun signe de dédoublement qui pourrait être qualifié de diplopie

(337) Jacques MONOD: *L'être vivant comme machine*, in *Le robot, la bête et l'homme*, op. cit., p. 44.

mentale. Mais les essais auxquels ils ont été soumis ont permis de faire des constatations tout à fait remarquables. L'hémisphère dominant est celui qui intéresse le langage ; à toute les excitations sensorielles transmises à cet hémisphère, le sujet répond normalement et rend compte d'expériences conscientes normales. Par contre, les excitations orientées vers l'autre hémisphère, ou hémisphère secondaire, ne provoquent aucune expérience consciente chez le sujet, qui est d'ailleurs incapable de motricité volontaire à partir de cet hémisphère, alors que la motricité volontaire commandée à partir de l'hémisphère dominant est normale. L'hémisphère secondaire est cependant capable de s'acquitter de tâches très complexes et spécialisées en réponse à un message des organes sensoriels qui l'informent sélectivement, comme peuvent le faire des sensations provenant du champ visuel ou du champ récepteur cutané approprié. Le cas de ces malades peut se résumer ainsi : ce qui se passe dans l'hémisphère secondaire ne parvient jamais à leur conscience et ne peut être modifié par leur volonté. Essentiellement, le dédoublement du cerveau a laissé le sujet conscient en relation normale avec l'hémisphère dominant, le « va-et-vient » entre le cerveau et la conscience continuant de s'effectuer normalement, tandis qu'il ne se fait pas dans l'hémisphère secondaire, lequel fonctionne comme un ordinateur inconscient capable d'actions complexes en réponse à une information et capable également d'apprentissage. Je fais brièvement allusion à ces constatations extraordinaires pour montrer comment la recherche neurologique donne lieu aux découvertes les plus étonnantes d'une grande portée philosophique et psychologique » (338).

Si ces découvertes se confirmaient, ne se pourrait-il pas que la doctrine de l'insensibilité radicale des animaux, et avec elle, Descartes et Colins, connussent un jour une éclatante revanche ?

Pour terminer, nous voudrions répondre à ceux de nos lecteurs qui ayant lu notre *histoire d'un oubli de l'histoire* dans notre première étude sur Colins (339) nous ont fait observer que si nous avons bien exposé l'oubli progressif de ce dernier, nous n'en avons pas donné les raisons. C'est là assurément une lacune qu'il nous faut combler. Certes, nous pourrions alléguer de nombreuses raisons, mais elles ne convainquent alors jamais totalement, si même elles sont toutes vraies. Aussi nous en tiendrons-nous à celle qui fut sans doute déterminante.

(338) John C. ECCLES: *Le cerveau et le développement de la personne humaine*, loc. cit., p. 118. Les expériences en question sont relatées en détail par R.W. SPERRY: *The great cerebral commissure*, in *Scientific American*, 210, pp. 42-52.

(339) *Colins, précurseur...* op. cit., pp. 352 à 357.

Imaginez un théologien du Moyen-Âge pour lequel le seul vrai problème métaphysique serait la querelle des universaux, mais un théologien qui aurait fait sienne la devise de Cicéron : « partout où la raison me conduira, je la suivrai » (340);

imaginez-le atteignant les frontières extrêmes du nominalisme en identifiant totalement l'âme à la sensibilité, mais les débordant incontinent en découvrant la sensibilité immatérielle et éternelle et rejoignant ainsi paradoxalement certaines des thèses les plus extrêmes du réalisme, c'est-à-dire, dans notre jargon philosophique moderne, de l'idéalisme;

imaginez ce théologien transporté avec armes et bagages au XIX^e siècle après avoir successivement assimilé la plus grande partie de la production intellectuelle occidentale intervenue entre son époque et le siècle dernier;

imaginez-le interprétant tous les problèmes modernes, du machinisme au scepticisme, du paupérisme au transformisme, à travers sa solution de la querelle des universaux;

imaginez-le déclarant à la société, qui depuis longtemps croit avoir dépassé cette problématique, qu'elle est frappée de folie, qu'elle ira directement à la catastrophe si elle n'accepte la Vérité absolue, mais que en définitive tout est bien dans l'Ordre moral réel.

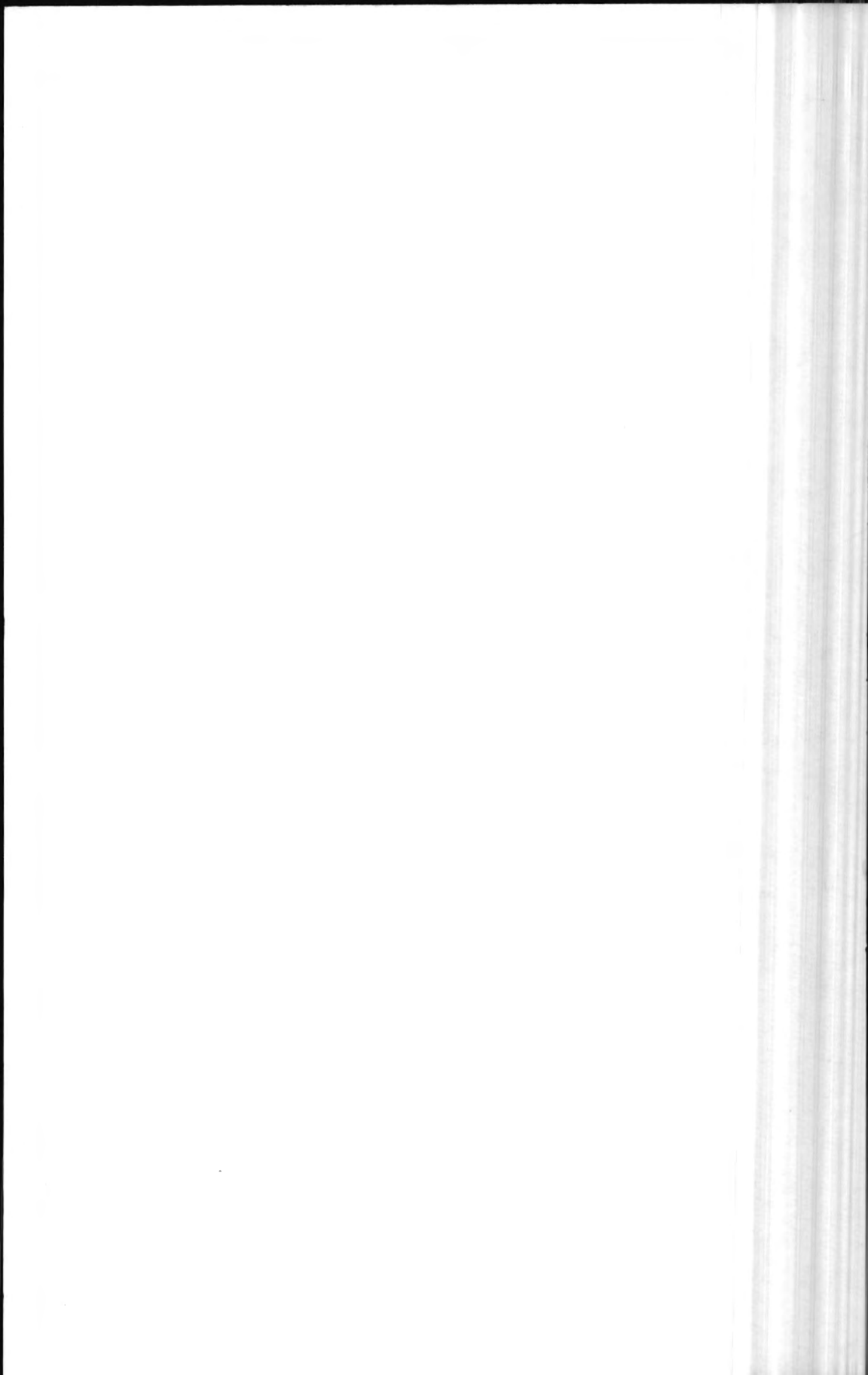
Pensez-vous que le XIX^e siècle aurait compris ce langage ?

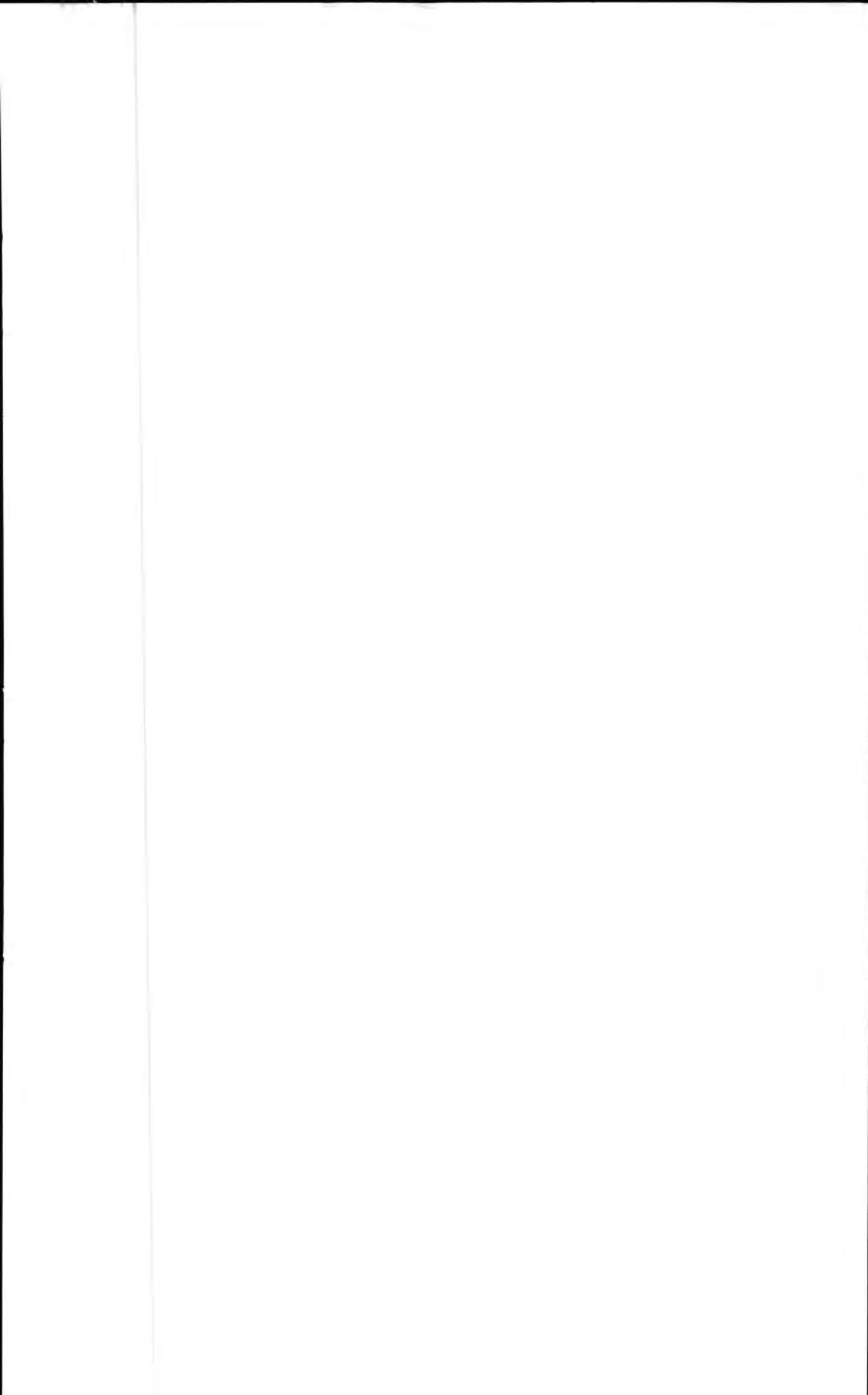
Ce fut celui de Colins.

(340) Cf JS, p. 62 et JS, II, p. 622: *Sic nunc rationem, quo ea me cumque ducet, sequar.* Tusc., II, 5.

TABLE DES MATIERES

| | Pages |
|---|-------|
| <i>Introduction</i> | 1 |
| I. Du sens de l'histoire | 6 |
| 1. Les deux phases de l'ignorance sociale | 6 |
| Compressibilité de l'examen | 9 |
| Avènement de l'incompressibilité de l'examen | 15 |
| Conséquences philosophiques et politiques | 17 |
| Conséquences économiques et sociales | 21 |
| Conséquences internationales | 30 |
| 2. Illusion du dilemme théologico-philosophique. | 34 |
| Avènement du matérialisme prétendu scientifique | 37 |
| Nécessité de la vérité | 48 |
| II. De la réalité de l'ordre moral | 52 |
| 1. Conditions de la connaissance | 52 |
| 2. Démonstration de l'immatérialité des âmes | 62 |
| 3. Le verbe. | 72 |
| 4. Ontologie rationaliste | 81 |
| <i>Conclusion</i> | 94 |





IMPRIME EN BELGIQUE

par

L'IMPRIMERIE DES SCIENCES S. A.



Dir. : Jos. HILGERS
75, avenue Emile de Beco
Bruxelles 5