



ARTHUR

# SCHOPENHAUER

*Parerga et paralipomena*

Fragments sur l'histoire  
de la philosophie

[www.schopenhauer.fr](http://www.schopenhauer.fr)

# **Arthur Schopenhauer**

Fragments sur l'histoire de la philosophie

**Parerga et paralipomena**

Traduit par Auguste Dietrich, 1912

Numérisation et mise en page par

**Guy Heff**

Décembre 2013

[www.schopenhauer.fr](http://www.schopenhauer.fr)

## TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE .....	5
SECTION I : SUR CELLE-CI.....	14
SECTION II : PHILOSOPHIE PRÉSOCRATIQUE.....	16
SECTION III : SOCRATE.....	25
SECTION : IV PLATON .....	28
SECTION V : ARISTOTE .....	32
SECTION VI : STOÏCIENS.....	38
SECTION VII : NÉO-PLATONICIENS .....	43
SECTION VIII : GNOSTIQUES .....	48
SECTION IX : SCOT ÉRIGÈNE .....	49
SECTION X : LA SCHOLASTIQUE .....	53
SECTION XI : BACON DE VERULAM .....	55
SECTION XII : LA PHILOSOPHIE DES MODERNES.....	57
SECTION XIII : ENCORE QUELQUES ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LA PHILOSOPHIE DE KANT.....	69
SECTION XIV : QUELQUES REMARQUES SUR MA PROPRE PHILOSOPHIE .....	119
LA LITTÉRATURE SANSCRITE .....	126
QUELQUES CONSIDÉRATIONS ARCHÉOLOGIQUES.....	135
CONSIDÉRATIONS MYTHOLOGIQUES.....	139

## NOTE SUR CETTE ÉDITION

Nous avons inséré la traduction des citations grecques, latines, anglaises et espagnoles entre crochet dans le corps du texte.

La longue préface du traducteur a été allégée et raccourcie.

Sauf indication contraire, les notes sont de Schopenhauer.

## PRÉFACE

Ces « Fragments sur l'histoire de la philosophie », qui sont avant tout une sorte de supplément ou d'appendice aux doctrines générales de l'auteur du *Monde contient comme et volonté et comme représentation*, ajoutent à celles-ci bon nombre de choses et soulèvent des questions de plus ou moins d'importance.

Schopenhauer revient avec une acrimonie plus vive et plus combative que jamais à sa bête noire, le théisme, et à l'émanation la plus caractéristique et la plus complète de celui-ci, le christianisme. Nous l'avons déjà entendu, dans le volume précédent, affirmer, avec Kant, que l'idée de Dieu n'est pas innée, que le théisme est un résultat de l'éducation, et que si l'on ne parlait jamais de Dieu à un enfant, celui-ci ne le découvrirait pas de lui-même, et ne saurait jamais rien à son sujet. Ici son argumentation est plus incisive encore, son jeu d'escrime antireligieux plus compliqué et plus redoutable. Dans la religion chrétienne, dit-il, l'existence de Dieu est une affaire entendue et au-dessus de toute discussion. Aussi est-ce une bévue, de la part des rationalistes, de prétendre démontrer l'existence de Dieu par d'autres preuves que par la Bible. Ils se livrent là à un amusement dangereux. La philosophie, par contre, est une science, et, comme telle, n'a pas d'article de foi. Rien ne peut donc y être admis comme existant, excepté ce qui est directement donné par l'expérience, ou ce qui est démontré par d'incontestables résultats. On croyait posséder ceux-ci de tout temps, lorsque Kant vint désillusionner le monde à cet égard et démontrer nettement l'impossibilité de telles preuves. C'est dire que toutes les démonstrations de l'existence de Dieu tirées du spectacle de l'univers, de l'ordre et de l'harmonie qui y règnent, du dessein intelligent qui s'y manifeste, en y ajoutant les démonstrations dites métaphysiques, déduisant, la réalité de l'être divin de l'idée même que la raison possède de ses attributs, telles que les ont données Bossuet, Fénelon, Clarke, Pluche, Chateaubriand et *tutti quanti*, ne sont aux yeux du philosophe allemand que des effusions lyriques et des puérilités sentimentales dénuées de toute valeur.

Et, se demande-t-il, où logerait ce Dieu, s'il existait ? Copernic, renversant au XVI<sup>e</sup> siècle l'antique système d'Hipparque, précurseur de celui de Ptolémée, fondés l'un comme l'autre sur l'agencement absurde de l'univers imaginé par Aristote, a démontré en même temps l'impossibilité absolue de l'existence du ciel. Or, si le ciel n'existe pas, comment pourrait-il être le séjour d'un Dieu ? L'astronomie moderne, en supprimant le ciel, a par le fait même supprimé Dieu; elle a tellement agrandi et dilaté le monde, qu'il ne reste plus de place pour un être en dehors de lui. C'est ce qu'a aussitôt reconnu l'Église catholique, qui a condamné le système de Copernic, en attendant qu'elle condamnât celui de Galilée, afin de ne pas infliger un démenti au récit de la Bible nous montrant Josué arrêtant le soleil, « au risque de casser le grand ressort tout net », ajoute ironiquement Victor Hugo. Toute l'argumentation de Schopenhauer contre l'existence de Dieu pourrait se résumer par le vers fameux de Cyrano do Bergerac sur

*Ces dieux que l'homme a faits, et qui n'ont point fait l'homme.*

Voilà son fait dit au théisme lui-même. Le christianisme, l'un des deux ou trois avatars des plus considérables de celui-là, n'obtient pas meilleure mesure. Rencontrant sur son chemin Scot Érigène, cet « homme admirable » du IX<sup>e</sup> siècle qui nous offre le spectacle intéressant de la lutte entre la vérité reconnue et saisie personnellement, et les dogmes locaux, fixés par un endoctrinement précoce et qui se sont développés, en dehors de tout doute », Schopenhauer a l'occasion d'examiner, sur ses traces, la question du péché originel, des châtiments éternels promis à l'humanité. Il souligne malignement les difficultés inextricables et les contradictions irréductibles avec lesquelles se trouve aux prises le pauvre grand homme, beaucoup plus théologien que philosophe, conformément à l'esprit de son temps. La faute du péché et du mal, conclut-il, retombe nécessairement de la nature sur son auteur. Mais si celui-ci est la Volonté se manifestant dans tous ses phénomènes, cette faute est parvenue à la bonne adresse. Si c'est au contraire un Dieu, l'origine du péché et du mal contredit sa divinité.

C'est là en effet le dilemme inexorable duquel ne peuvent sortir les croyants ; c'est, la pierre d'achoppement à laquelle se heurtent tous ceux

qui se trouvent en présence de ce formidable problème de la Grâce, qui fait le fond de la doctrine désespérée de saint Augustin.

On pourrait déduire, d'après ce rapide exposé des idées de Schopenhauer au sujet de Dieu et du dogme chrétien, que notre philosophe est absolument dépourvu du sens religieux, qu'il est un athée sec, désabusé, insensible à toutes les beautés naturelles et morales que l'humanité, dans sa grosse masse, regarde comme l'œuvre d'un être parfait qu'elle dénomme Dieu, et vers lequel elle élève sa voix reconnaissante. Sans vouloir décider, pour notre part, si l'octroi de l'existence humaine, qui finit par la mort ténébreuse, est un don si précieux, qui mérite un tel gaspillage de prières, d'hymnes et d'encens, nous reconnaissons volontiers que l'idée d'un être supérieur à nous, que l'homme appelle plus ou moins vaguement à son aide comme pouvant guider ses actes, et qui constitue pour lui un idéal nécessaire, est une force pour sa faiblesse. C'est toujours le mythe d'Antée qui, en enlaçant la Terre, sa mère, retrouve momentanément sa vigueur. Aussi Schopenhauer lui-même avait-il conscience de la grandeur de l'univers et inclinait-il plein de respect devant la manifestation majestueuse et inflexible de ses lois. Si sa raison lui défendait d'admettre un Dieu personnel, relégué derrière les nuages opaques de la scolastique et de la métaphysique, intervenant dans les moindres actes humains, il portait dans son admiration de la Nature l'enthousiasme ému d'un poète : mondes inexplorés et énigmatiques gravitant dans le firmament, faune et flore peuplant cette terre, montagnes qui détient les nues, vastes mers tour à tour paisibles et furieuses, ces spectacles variés parlaient à son cœur. C'est l'homme, son « frère en Adam », qu'il aimait le moins, il faut bien le reconnaître ; et il ressentait pour la femme, on le sait, un éloignement analogue. Il disait, avec Hamlet « L'homme n'a pas de charme pour moi, ni la femme non plus..., quoique semble dire votre sourire ». C'est qu'il n'avait pas eu beaucoup à se louer, comme c'est notre lot à presque tous, de l'un ni de l'autre sexe. Les hommes s'étaient montrés envieux de sa supériorité, et les femmes avaient déployé à son encontre les ruses perfides dont elles sont coutumières envers l'homme, et qui sont l'essence constitutive de leur être.

Ainsi, il avait pour les merveilles de la Nature une âme et des yeux largement ouverts. Mais il s'était débarrassé de bonne heure de toute entrave alourdissante et ne s'était pas laissé emprisonner dans un dogme. Il pensait qu'être de la religion d'Aristote, de Lucrèce, de Sénèque, de Spinoza et de Goethe, c'est, après tout, se trouver en assez bonne compagnie. Nous ajouterions à cette liste le nom de Renan, si celui-ci n'était pas venu après lui.

On peut résumer l'attitude de Schopenhauer vis-à-vis la religion, en disant que celle-ci a autant d'importance à ses yeux que l'art et la morale. Ces trois facteurs représentent le même violent effort de son esprit pour briser les limites de la volonté et de l'intellect finis, pour mettre en fuite l'illusion pénible et décevante qui est la compagne de la vie humaine. L'effort en chaque cas se réduit simplement à chasser, de sa pensée et de son sentiment, toute foi à la réalité séparée ou individuelle des choses et des êtres humains, et à en arriver à envisager toute individualité apparente comme une pure manifestation de la volonté conditionnée par le temps et par l'espace. Le seul point qui intéresse Schopenhauer, dans un système religieux, c'est de savoir s'il affecte, ou n'affecte pas, la volonté humaine. Il le perçoit purement par son côté formel et subjectif, et sa philosophie va donner ainsi la main à l'éthique de Goethe, pour lequel l'art et la religion étaient deux termes parallèles. Celui qui est en possession de l'art réel et de la science réelle, celui qui voit les Idées et connaît les limites du savoir ordinaire, qui sait comment ce savoir ne s'applique qu'aux choses conditionnées par notre intellect, celui-là a de la religion. Seul l'individu auquel l'art et la science font défaut, doit recourir à la religion positive. Le philosophe exprime sa pensée dernière par cette proposition : « La religion est la métaphysique du peuple ». Il ressort de tout cela, de toutes ces idées qui se heurtent parfois un peu, que la religion était pour Schopenhauer un des facteurs les plus importants de l'humanité, et quoiqu'il répète à qui veut l'entendre que « le philosophe doit être avant tout un incrédule », qu'« aucun philosophe véritable n'est religieux », et force assertions semblables, il est incontestable qu'il prenait la question religieuse tout à fait au sérieux.

La manière dont Schopenhauer traite les problèmes que soulève cet ordre de spéculations rappelle, au demeurant, bien plus celle de Voltaire que

celle de l'auteur des *Origines du christianisme* et de *l'Histoire du peuple d'Israël*. Il a recours plus souvent à l'ironie mordante jusqu'au cynisme, qu'à l'exposé sérieux, calme et objectif. Quoique contemporain de David Strauss et ayant vu paraître la *Vie de Jésus*, de celui-ci<sup>10</sup>, il n'a que faiblement subi l'influence du grave théologien wurtembergeois. En un mot, il procède bien plus en pamphlétaire qu'en exégète et en historien, et, ajoutons-le, en philosophe.

Un côté piquant de la manière de Schopenhauer, c'est la succession assez souvent imprévue du sérieux et de la plaisanterie, de l'invective personnelle à outrance et de l'agitation des idées les plus rares et les plus hautes. Les XIIe, XIIIe et XIVe sections des « Fragments sur l'histoire de la philosophie » en sont des exemples caractéristiques. Il y passe en revue la philosophie des modernes, tout particulièrement celle de Kant, fait des remarques sur sa propre philosophie, et c'est avant tout un plaidoyer *pro domo*. Il recommence son jeu de massacre, cela est à peine nécessaire à dire, contre ses trois têtes de Turcs : Fichte, Schelling et Hegel, lance de fortes ruades aux Allemands, en déclarant, à la suite de Wieland, que c'est un « malheur » de naître parmi eux, puis, immédiatement à côté de ces boutades brutales, passant à l'examen de la « dialectique transcendantale » de Kant, il se livre à des considérations métaphysiques tellement éperdues, qu'elles en sont passablement abstruses, et qu'on a parfois peine à suivre son déploiement d'ailes.

« Des charlatans rusés, lourds, gonflés par des ministres, gribouillant bravement des extravagances, dépourvus d'esprit et de mérite (allusion à Hegel), voilà ce qu'il faut aux Allemands, mais non des hommes tels que moi », c'est en ces termes qu'il s'exprime en un endroit. Nous savons de longue date que la modestie n'était pas son fait; il se rappelait à ce sujet le

---

<sup>10</sup> Les *Schopenhauer's Gespräch*, publiés par Ed. Grisebach (1898), contiennent sur le livre de Strauss un jugement succinct. Schopenhauer dit à un visiteur, Hubert von Hornstein : « J'ai fait saluer Strauss par un Américain. J'estime l'homme, sa critique a des mérites ; mais il aurait pu alléguer plus de raisons encore contre le côté historique des Évangiles. Par exemple, une de Voltaire : le Christ a chassé les esprits des possédés et les a fait entrer dans un troupeau de cinq cents truies. Comment peut-il y avoir cinq cents truies dans un pays où la chair de porc est défendue ? C'est l'omniscience poétique. Plus loin, le Christ émet à haute voix sur le Mont des Oliviers une prière qui est reproduite. D'où savons-nous cela? Les disciples dormaient, et aussitôt après le Christ fut arrêté ». Sur la réponse que Strauss avait sans doute trouvée trop frivole l'histoire des cinq cents truies, Schopenhauer riposta : « En tout cas elle est frappante... Étant donné le grand succès du livre de Strauss, ce que je ne comprends pas, c'est que les gens, auparavant, aient vraiment pu croire à toutes ces histoires-là ».

mot de son vieil ami Goethe, et n'avait nullement envie de passer pour un « gueux ». Il est d'ailleurs assez probable qu'il se serait un peu moins loué lui-même, si ses contemporains lui avaient rendu un peu plus largement justice. Quoi qu'il en soit, il pousse plus loin encore, dans ce même chapitre, l'affirmation de sa propre valeur, et on y lit, vers la fin, cette phrase lapidaire : « L'humanité a appris de moi beaucoup de choses qu'elle n'oubliera jamais, et mes écrits ne mourront point ».

C'est l'*Exegit monumentum* d'Horace. Mais, après tout, pourquoi les philosophes ne jouiraient-ils pas, en cela, des mêmes droits, que les poètes ? Si leur œuvre est de nature différente, elle n'est pas de qualité moindre, — et Schopenhauer l'affirme même supérieure. En ce cas, à qui ces droits appartiendraient-ils plus entièrement qu'au puissant constructeur du *Monde comme volonté et comme représentation* ? Il restera grand devant la postérité, ne survécût-il de lui que quelques lignes comme celles-ci, sur lesquelles le hasard d'une lecture vient de nous faire tomber : « Sitôt qu'apparaît dans le monde une vérité nouvelle, on s'oppose à elle le plus longtemps possible, et on résiste même quand on est à peu près convaincu. En attendant, cette vérité travaille en silence, et se répand comme un acide, jusqu'à ce qu'elle ait tout rongé ; alors on entend çà et là des craquements, l'ancienne erreur s'écroule, et soudainement apparaît, comme un monument dont on enlève le voile, l'édifice de la nouvelle idée, universellement approuvée et admirée ».

« Je suis convaincu que Schopenhauer est le plus génial des hommes, écrivait Tolstoï à son ami le poète Fète Chenchine, le 30 août 1869). C'est tout l'univers reflété avec une netteté et une beauté extraordinaires ». Des passages comme celui qui vient d'être cité justifient une pareille assertion.

Voilà pour le côté intellectuel ; voyons maintenant le côté moral, un critique français, lisant une traduction du *Monde comme volonté et comme représentation*, en détache cette page, que nous reproduisons à notre tour : « De même que des torches et des feux d'artifices pâlisent et s'éclipsent à l'apparition du soleil, ainsi l'esprit, comme le génie, et comme la beauté même, sont rejetés dans l'ombre et éclipsés par la bonté

du cœur. L'intelligence la plus bornée ou la laideur la plus grotesque, dès que la bonté les accompagne et parle en elles, en sont transfigurées; le rayonnement d'une beauté de nature plus élevée les enveloppe, et elles expriment une sagesse devant laquelle toute autre sagesse doit se taire. *Car la bonté du cœur est une propriété transcendante, elle appartient à un ordre de choses qui aboutit plus loin que cette vie, et elle est incommensurable par rapport à n'importe quelle perfection.* Quand elle habile un cœur, elle l'ouvre si largement qu'il embrasse le monde, tout y pénètre et rien n'en est exclu, car il identifie tous les êtres avec le sien et il communique envers les autres cette indulgence intime dont chacun n'use habituellement qu'en vers soi-même. Auprès de cela, que pèsent esprit et génie, que vaut un Bacon de Verulam ? ».

Cette citation faite, le critique la commente ainsi : « Qu'il y ait un autre Schopenhauer, je le veux bien; mordant et cynique, j'y consens bien encore : mais celui-ci aussi existe qui a écrit cette page, et, pour n'être pas le Schopenhauer de tous les jours, il n'en est pas cependant moins vrai. Car je me suis efforcé de le montrer un peu plus haut, comme cette belle page résume l'enseignement moral de tout pessimisme, de même elle est la conclusion nécessaire du système de Schopenhauer. Et je ne disconviens pas qu'il y manque peut-être quelques traits de l'homme, et des plus accentués, mais le philosophe y est, assurément tout entier. En connaissez-vous beaucoup dont la morale soit plus pure et, qui, sur une vue plus originale du monde, ait fondé un plus sévère, et, pour tout dire, un plus noble enseignement ? »

Ce critique si admiratif, nous donnerions en cent, son nom à deviner. si nous ne le nommions sans plus de façons. C'est Ferdinand Brunetière, le sage académicien, le disciple fervent du XVIIe siècle, le pieux visiteur du pape Léon XIII, l'âpre défenseur des idées conservatrices, qu'on n'a jamais taxé d'un excès de tendresse ni même d'indulgence pour les opinions morales et religieuses avancées, et, avant tout pour les philosophies sans Dieu<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Questions de critiques, pp. 158-159.

Un éminent professeur de philosophie anglais, William Galdwell, que nous avons déjà, cité dans les volumes précédents, est allé plus loin encore et a dit que, « comme on le sait très bien, il y a en Schopenhauer quelque chose d'équivalent à la *contemplation* d'Aristote, à la *raison* de Spinoza, à la *sagesse* de Renan, à la *culture* de Matthew Arnold, à la *droiture* d'un saint<sup>2</sup> ».

Les lecteurs des *Parerga et Paralipomena* ont pu constater dès le premier jour combien Schopenhauer use et abuse des citations en toute langue, particulièrement des mots grecs et latins isolés, qu'il est si simple de vulgariser. C'est là un procédé et une manie que lui reprochait déjà Goethe, et qui ne laissent pas que de devenir à la fin un peu agaçants. Pour traduire fidèlement en français notre philosophe, il faut procéder, outre l'allemand, le grec et le latin, l'anglais, l'italien et l'espagnol, voire un peu de sanscrit, puisque son texte est constamment émaillé de phrases et de mots empruntés à ces divers idiomes. Ce qui peut, jusqu'à un certain point, justifier chez lui cette manière de faire, ce sont ses connaissances linguistiques profondes, ses inlassables et vastes lectures des chefs-d'œuvre de la littérature universelle. S'il se contente souvent, comme dans le présent volume, de donner ses textes grecs et latins sans les traduire, c'est qu'il avait au plus haut degré le mépris des ignorants, de ceux qui ne connaissent pas au moins les deux vieilles langues classiques, qu'il regardait, à l'instar des humanistes de la Renaissance, comme la base de toute culture digne de ce nom : il refusait à ces gens-là le nom d'hommes vraiment instruits, eussent-ils fait leurs preuves sur d'autres terrains intellectuels. Sans doute, depuis le temps de Schopenhauer, le point de vue a changé, et l'esprit utilitaire actuel, qui emporte les activités vers le commerce, l'industrie, les professions nouvelles créées par les progrès de la science et les inventions stupéfiantes de chaque jour, menace de faire rentrer de plus en plus dans l'ombre les études désintéressées ; mais celles-ci seront toujours le lien qui rattacherait étroitement le présent au passé. Les études classiques ont été le fond solidement cimenté où puisa durant plusieurs siècles la bourgeoisie française qui, plus que le peuple proprement dit, fit la Révolution et édifia la société moderne, et nos grands révolutionnaires,

---

<sup>2</sup>Schopenhauer's System in its Philosophical Significance, p.231.

personne ne l'ignore, étaient saturés jusqu'à la moelle de la tradition grecque et latine, comme de celle de notre XVII<sup>e</sup> siècle. C'est qu'en effet l'histoire et la poésie des anciens, étudiées dans les textes mêmes, nous apportent des enseignements de sagesse pratique et de beauté, des exemples incessants d'héroïsme, de dévoilement à la patrie. La littérature ancienne est, on peut le soutenir, la source des idées générales, et nous nous rappelons avoir entendu un jour Berthelot, à la Sorbonne, affirmer que la haute éducation de l'esprit due à la culture classique était nécessaire à la poursuite de travaux tels que les siens et ceux de ses illustres confrères Claude Bernard et Pasteur ; elle établit l'harmonie parmi les innombrables matériaux épars qui servent de base aux recherches. La démocratie, plus que toute autre forme gouvernementale, a besoin d'une élite, et, pour obtenir celle-ci, il faut de toute nécessité maintenir l'idéalisme de notre culture. Il y aura toujours une différence intellectuelle et mentale profonde entre l'homme nourri des écrivains grecs et latins, et celui qui les ignore. *Humaniores litteræ*, — les lettres qui rendent plus humain, les « humanités », — c'est là un terme gros de choses. Schopenhauer, à la suite de tant d'autres, est dans le vrai sous ce rapport. Sans doute, les profanes, les gens sans études, les petits messieurs prétentieux qui s'imaginent niaisement, que la lecture superficielle d'un numéro de Revue supplée à toute discipline intellectuelle sérieuse, péniblement acquise, s'inscriront véhémentement en faux contre cette manière de voir, du droit même de leur sacro-sainte ignorance. C'est l'histoire éternelle de M. Josse. Leur protestation est trop intéressée et a trop peu de valeur pour n'être pas négligeable. Comme le dit le *picaro* espagnol Guzman d'Alfarache, qui, pour être assez coquin, ne manque pas de bon sens : « Quoi qu'il arrive, mieux vaut savoir qu'avoir : car si la fortune vous abandonne, la science reste. Les affaires se gâtent ; la science s'accroît, et le peu que sait le sage a plus de prix que tout ce que possède le riche ». Et nous concluons avec le Fabuliste, en appliquant son vers si souvent cité à notre cas spécial :

Laissons dire les sots, le savoir a son prix.

AUGUSTE DIETRICH.

31 décembre 1911.

## SECTION I : SUR CELLE-CI

Lire, au lieu des œuvres originales des philosophes, toutes sortes d'exposés de leurs doctrines, ou l'histoire générale de la philosophie, c'est comme si l'on se faisait mâcher sa nourriture par un tiers. Lirait-on l'histoire universelle, si chacun était à même de contempler de ses propres yeux les événements intéressants du monde primitif ? Mais, en ce qui concerne l'histoire de la philosophie, une pareille autopsie du sujet est réellement possible : on la trouve dans les écrits originaux des philosophes. D'autant plus qu'on peut toujours, en vue d'abrégé, se limiter aux chapitres principaux bien choisis, puisqu'ils abondent tous en répétitions qu'il vaut mieux s'épargner. De cette façon on connaîtra l'essentiel de leurs doctrines, sous une forme authentique et non falsifiée, tandis que des Histoires de la philosophie publiées maintenant chaque année par demi-douzaines, on reçoit seulement ce qui en est entré dans la tête d'un professeur, et comme la chose lui apparaît. Or, il va de soi que les idées d'un grand esprit doivent considérablement se ratatiner, pour trouver place dans le cerveau du poids de trois livres d'un tel parasite de la philosophie, d'où elles émergent de nouveau, travesties dans le jargon du jour, et accompagnées de ses sagaces jugements. Outre cela, il faut considérer qu'un homme de cette espèce, qui écrit sur la philosophie pour gagner de l'argent, peut avoir lu à peine la dixième partie des ouvrages dont il parle. Leur étude réelle exige toute une longue vie de travail, telle que l'a menée jadis, dans les temps d'application, le vaillant Brucker<sup>3</sup>. Mais ces petits messieurs, empêchés par leurs cours continuels, leurs emplois officiels, leurs voyages de vacances et leurs distractions, et qui, pour la plupart, publient des Histoires de la philosophie dans leur jeunesse, que peuvent-ils avoir recherché à fond ? Ajoutez à cela qu'ils prétendent de plus être pragmatiques, avoir approfondi et exposer la nécessité de l'origine et de la suite des systèmes, et même juger, redresser

---

<sup>3</sup> Brucker (Jean-Jacques), né à Augsbourg en 1696 et mort dans cette ville en 1770, peut-être considéré comme le créateur de l'histoire de la philosophie, que l'un des premiers il a soumise à un plan régulier et à une méthode exacte. Son principal ouvrage sur cette matière est son *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*. Leipzig, 1741-1767, 6 volumes in-4°. (Le trad.)

et traiter en petits garçons les vieux philosophes sérieux et véritables. Que peuvent-ils faire d'autre, sinon copier les anciens philosophes et se copier les uns les autres, puis, pour cacher leurs plagiats, gâter de plus en plus les choses, en s'efforçant de leur donner la tournure du *quinquennium* courant, et en les jugeant conformément à l'esprit de celui-ci? Au contraire, une collection des passages importants et des chapitres essentiels des principaux philosophes, faite consciencieusement et en commun par d'honnêtes et intelligents lettrés, arrangée dans l'ordre chronologico-pragmatique, serait très utile. Elle devrait rappeler d'assez près ce que Gedicke<sup>4</sup> d'abord, plus tard Ritter<sup>5</sup> et Preller<sup>6</sup> ont fait pour la philosophie de l'antiquité; mais il faudrait qu'elle fût beaucoup plus complète: en un mot, une chrestomathie universelle rédigée avec soin et avec la connaissance du sujet.

Les fragments que je donne ici ne sont pas du moins traditionnels, c'est-à-dire copiés. Ce sont, au contraire, des idées qui m'ont été suggérées par ma propre étude des œuvres originales.

---

<sup>4</sup> Gedicke (Frédéric), pédagogue, directeur du lycée Frédéric, de Berlin, a publié des manuels d'extraits grecs, latins, français, la traduction de quelques dialogues de Platon, et, en latin, une *Histoire de la philosophie ancienne d'après divers écrits de Cicéron*, Berlin, 1781. (Le trad.)

<sup>5</sup> Ritter (Henri), né à Hambourg en 1809, à Gottingue, à l'âge de soixante dix ans, auteur d'une *Histoire de la philosophie ancienne* (traduite en français par Tissot, 1836, 4 vol. in-8°), qu'il a fait entrer plus tard dans sa monumentale *Histoire générale de la philosophie*.

<sup>6</sup> Peller (Louis), né à Hambourg en 1809, professeur à Dorpat, puis à Iéna, mort en 1861 à Weimar, où il était directeur de la Bibliothèque. Il a publié de fort bons manuels de psychologie classique, et composé, en collaboration avec H. Ritter, une *Historia philosophiae graecae et romanae*, 1838. (Le trad.)

## SECTION II : PHILOSOPHIE PRÉSOCRATIQUE

Les philosophes éléates sont les premiers sans doute qui eurent conscience de l'opposition entre l'intuitif et le pensé, φαινόμενα et νοούμενα. Ce dernier seul était pour eux ce qui existait véritablement, le ὄντως ὄν [ce qui est]. Ils affirmaient à son égard qu'il est un invariable et immuable ; mais ils n'affirmaient pas cela des φαινόμενα, c'est-à-dire de l'intuitif, de ce qui apparaît, est empiriquement donné, car il eût été ridicule de soutenir à leur sujet une pareille proposition ; de là le principe si mal compris et réfuté par Diogène dans sa manière bien connue. Ils distinguaient donc déjà entre l'apparence, φαινόμενον, et la chose en soi. Cette dernière ne pouvait être perçue par les sens, mais seulement saisie par la pensée, et était en conséquence le νοούμενον [noumène]. (Aristote, *Metaphysica*, I, 5, p. 986, et *Scholias*, édit. de Berlin, pp. 429-430 et 509). Dans les scholies d'Aristote (pp. 460, 536, 544 et 798), l'écrit de Parménide, τὰ κατὰ δόξαν [Doctrines du sens de la vie], est mentionné. C'était donc la doctrine du *phénomène*, la physique, qui impliquait certainement une autre œuvre : τα χατ' αλήθειαν, la doctrine de la chose en soi, c'est-à-dire la métaphysique. Une scholie de Philoponos dit au sujet de Melissos : ἐν τοῖς πρὸς ἀλσειαν ἐν εἶναι λέγων τὸ ὄν, ἐν τοῖς πρὸς δόξαν δύο (il faudrait dire πολλὰ) φησὶν εἶναι [Tandis que dans sa doctrine de la vérité, Melissus déclare que ce qui existe est un, dans sa doctrine de la signification il affirme que ce qui existe est double]. L'opposition aux éléates, probablement provoquée par eux-mêmes, s'affirme par Héraclite, qui enseigna le mouvement incessant de toutes choses, comme eux enseignaient l'immobilité absolue; il prit en conséquence position dans le φαινόμενον. (Aristote, *De cælo*, III, 1, p. 298, édit. de Berlin). Il provoqua à son tour une opposition, la doctrine des Idées de Platon, ainsi que cela résulte de l'exposé d'Aristote (*Metaphysica*, p. 1078). Il est remarquable que nous trouvons nombre de fois répétés, dans les écrits des anciens, les enseignements principaux des philosophes présocratiques, qui nous sont parvenus si clairsemés; mais nous les rencontrons très peu à partir d'eux. Ainsi, les doctrines d'Anaxagore sur le νοῦς [l'esprit] et le ὁμοιομέρενον [éléments homogènes des choses]; celle d'Empédocle sur le φιλία καὶ νεῖκος [l'amour et la haine], et les

quatre éléments ; celle de Démocrite et de Leucippe sur les atomes et les εἶδωλα [doubles] ; celle d'Héraclite sur l'écoulement continu des choses ; celle des éléates, exposée plus haut ; celle des pythagoriciens sur les nombres, la métempsychose, etc. Il se peut bien que ceci ait été la somme de toute leur philosophie ; car nous trouvons aussi dans les œuvres des modernes, Descartes, Spinoza, Leibnitz et même Kant, les quelques principes fondamentaux de leur doctrine répétés un nombre incalculable de fois, de sorte que tous ces philosophes semblent avoir adopté la formule d'Empédocle, qui peut bien avoir été amateur, lui aussi, du signe de la répétition : δις καὶ τρίς τὰ καλά [ce qui est bon peut être dit deux fois, et même trois] (Voir Sturz, *Empedocles A grigentinus*, p. 504).

Les deux dogmes d'Anaxagore sont d'ailleurs en liaison intime. πάντα ἐν πασιν [tout est dans tout], notamment, est une désignation symbolique du dogme de l'*homoiomeroi*. Dans la masse chaotique primitive, conséquemment, les *partes similes* (au sens physiologique) de toutes choses existaient au complet. Pour les différencier et les combiner en choses spécifiquement distinctes (*partes dissimiles*), pour leur donner arrangement et forme, il fallut, un νοῦς qui, par une sélection des parties constitutives, ramena la confusion à l'ordre ; car le chaos contenait le mélange le plus complet de toutes les substances (*Scholia in Aristotelem*, p. 337). Cependant le νοῦς n'avait pas porté cette première séparation à sa perfection complète, et, pour cette raison, chaque chose continuait à renfermer les parties constitutives de toutes les autres, bien qu'à un moindre degré : *tout est bien sûr mêlé à tout*. (*Ibid.*)

Empédocle, d'autre part, au lieu d'*homoiomeroi* sans nombre, avait seulement quatre éléments, d'où les choses devaient procéder comme produits, et non, ainsi que chez Anaxagore, comme déduits. Le rôle de négation et de sélection, c'est-à-dire d'organisation du νοῦς, est, suivant lui, joué par le φιλία καὶ νεῖκος, l'amour et la haine. Ces deux-ci valent beaucoup mieux. Car ici ce n'est pas l'*intellect* (νοῦς), mais la *volonté* (φιλία καὶ νεῖκος), qui prend le gouvernement des choses, et les substances variées ne sont pas, comme chez Anaxagore, de simples déduits, mais de réels produits. Tandis qu'Anaxagore les fait réaliser par

une intelligence sélective, Empédocle croit à un instinct aveugle, c'est-à-dire à une volonté dépourvue de connaissance.

Empédocle est d'ailleurs un homme complet, et son *φιλία καὶ νεῖκος* a pour base un profond et véritable *aperçu*. Même dans la nature inorganique nous voyons les éléments se rechercher ou se fuir, s'unir ou se séparer, suivant les lois de l'affinité élective. Mais ceux qui montrent la plus forte disposition à s'unir chimiquement, ce qui ne peut s'effectuer qu'à l'état de fluidité, prennent une attitude d'antagonisme électrique des plus décidées, quand ils entrent, à l'état solide, en contact les uns avec les autres ; tantôt ils se séparent en polarités opposées et mutuellement hostiles, tantôt ils se recherchent et s'embrassent de nouveau. Et qu'est-ce, je le demande, que cet antagonisme polaire qui apparaît dans toute la nature sous les formes les plus diverses, sinon une querelle sans cesse renouvelée, que suit toujours la réconciliation ardemment souhaitée? Ainsi *φιλία καὶ νεῖκος* est partout présent, et, selon les circonstances, l'un ou l'autre apparaît à son tour. Aussi pouvons-nous être affectés immédiatement nous-mêmes, dans un sens amical ou hostile, par tout être humain qui s'approche de nous : cette double disposition existe et attend les circonstances. Seule la prudence nous avertit de nous en tenir au point d'indifférence de l'impartialité, bien qu'il soit en même temps le point de congélation. De même le chien étranger duquel nous nous approchons est immédiatement prêt à adopter le ton amical ou hostile, et passe aisément des aboiements et des grondements au frétillement de la queue, et *vice versa*. Ce qui réside au fond de ce phénomène universel du *φιλία καὶ νεῖκος*, c'est en réalité la grande opposition primitive entre l'unité de tous les êtres, d'après leur essence en soi et leur différence complète dans le phénomène, qui a pour forme le *principium individuationis* [principe d'individuation]. Semblablement, Empédocle a reconnu fautive la doctrine des atomes, qu'il connaissait déjà, et enseigné au contraire la divisibilité infinie des corps, comme nous le dit Lucrèce (*De naturâ rerum*, livre I, vers 747 et suiv).

Ce qui mérite le plus d'attention, dans les doctrines d'Empédocle, c'est son pessimisme décidé. Il a pleinement reconnu la misère de notre existence, et le monde est pour lui, aussi bien que pour les vrais chrétiens, une vallée de larmes, *Ατης λειμων*. Il le compare, comme le

fera plus tard Platon à une caverne sombre dans laquelle nous sommes enfermés. Dans notre existence terrestre il voit un état d'exil et de misère, et le corps est la prison de l'âme. Ces âmes se sont trouvées un jour dans un état infiniment heureux, et sont tombées, par leur propre faute et leurs péchés, dans leur misère actuelle, où elles s'enlisent de plus en plus, et sont enveloppées dans le cercle de la métempsycose; tandis que, au contraire, par la vertu et la pureté morale, dont fait aussi partie l'abstinence de la chair des animaux, et par la renonciation aux jouissances et aux désirs terrestres, elles peuvent reconquérir leur situation antérieure. Ainsi la même sagesse primitive qui constitue l'idée fondamentale du brahmanisme et du bouddhisme, et même du vrai christianisme (par lequel il ne faut pas entendre le rationalisme optimiste judéo-protestant), a été aussi révélée par cet ancien Grec, qui complète le *consensus gentium* sur ce point. Qu'Empédocle, que les anciens regardent d'ordinaire comme un pythagoricien, ait reçu cette vue de Pythagore, cela est vraisemblable; d'autant plus qu'elle est partagée au fond par Platon, qui était également sous l'influence de ce philosophe. Empédocle se range de la façon la plus décidée à la doctrine de la métempsycose, qui est liée à cette vue sur le monde.

Les passages des anciens qui attestent, avec ses propres vers, cette conception d'Empédocle, ont été réunis avec beaucoup de soin par Sturz, *Empedocles Agrigentinus*, déjà cité, pp. 448-458. L'opinion que le corps est une prison, la vie un état de souffrance et de purification, dont nous délivre la mort, si nous sommes exempts de la migration de l'âme, est partagée par les Égyptiens, les pythagoriciens et Empédocle, en même temps que par les Indous et les bouddhistes. A l'exception de la métempsycose, elle est contenue aussi dans le christianisme. Diodore de Sicile et Cicéron confirment cette vue des anciens. (Voir Wernsdorf, *De metempsychosi veterum*, p. 31, et Cicéron, *Fragmenta*, édit. de Deux-Ponts, pp. 299, 316, 319). Cicéron n'indique pas, dans ces passages, à quelle école philosophique ils appartiennent; mais ils semblent être des restes de la sagesse pythagoricienne.

Dans les autres doctrines de ces philosophes présocratiques, il y a aussi beaucoup de choses vraies, dont je veux mettre quelques-unes en relief.

Selon la cosmogonie de Kant et de Laplace, qui a reçu, grâce aux observations d'Herschel, une confirmation à *posteriori* que lord Rosse s'efforce en ce moment de rendre douteuse, à l'aide de son réflecteur géant, pour la consolation du clergé anglais, le système planétaire se forme par la condensation de brouillards lumineux qui se coagulent lentement et ensuite tournent en cercle; et cette théorie, après des milliers d'années, justifie ainsi Anaximène, qui déclarait que l'air et la vapeur sont les éléments fondamentaux de toutes choses. (*Scholia in Aristotelem*, p. 514). En même temps, les vues d'Empédocle et de Démocrite reçoivent confirmation, car ils expliquaient déjà, comme Laplace, l'origine et l'existence du monde par un tourbillon (Aristote, *Opéra*, édit. de Berlin, p. 295, et *Scholia*, p 351), idée qu'Aristophane raille comme un blasphème (*Nubes*, vers 820); juste comme la théorie de Laplace provoque aujourd'hui les railleries des prêtres anglais, qui craignent pour leurs bénéfices, ainsi que c'est leur cas chaque fois qu'une vérité nouvelle apparaît. Notre stœchiométrie chimique même nous ramène jusqu'à un certain point à la philosophie pythagoricienne des nombres : « *Les propriétés et les proportions des nombres sont la base des propriétés et des proportions des choses, comme par exemple le double, quatre tiers, un et demi* ». (*Scholia in Aristotelem*, pp. 543 et 829). On sait que les pythagoriciens ont été les inventeur du système de Copernic; ce système était même connu de celui-ci qui a tiré directement son idée fondamentale du passage souvent cité sur Hicetas, dans *les Quaestiones academiaen* (livre II, chap. XXXIX) de Cicéron, et sur Philolaos, dans Plutarque, *De placitis philosophorum* (livre III. chap. XIII). Cette cognition importante fut rejetée plus tard par Aristote, qui y substitua ses balivernes, dont il sera question plus loin. (Comparer *Le monde comme volonté et comme représentation*, 2e édit., t. II, p. 342, et 3<sup>o</sup> édit, t. II. p. 390). Même les découvertes de Fourier et de Cordier sur la chaleur à l'intérieur de la terre confirment la doctrine des anciens : « *Les pythagoriciens disaient que l'on peut trouver un feu actif au milieu et au centre de la terre, qui lui donne chaleur et vie* » (*Scholia in Aristotelem*, p. 504). Et si, en conséquence de ces découvertes, l'écorce terrestre est regardée aujourd'hui comme une couche mince entre deux *médiums* (atmosphère et métaux et métalloïdes chauds en fusion), dont le contact doit occasionner une conflagration qui anéantira cette écorce,

cela confirme l'opinion, partagée par tous les anciens philosophes et aussi par les Indous (*Lettres édifiantes*, édit. de 1819, t. VII, p. 114), que le monde sera finalement consumé par le feu. Il est intéressant aussi de faire remarquer que, comme nous l'apprend Aristote (*Metaphysica*, I, 5, p. 986), les pythagoriciens ont conçu, sous le nom de δέκα ἀρχαί [dix principes], le *yin* et *yang* des Chinois.

Que la métaphysique de la musique, telle que je l'ai expliquée dans mon œuvre principale (t. I, § 52, et t. II, chap. XXXIX), puisse être regardée comme un exposé de la philosophie pythagoricienne des nombres, c'est ce que j'ai indiqué là brièvement. Je veux ici m'y arrêter davantage, présupposant, en même temps, que le lecteur a conservé le souvenir des passages en question.

Conformément donc à ce qui a été dit, la *mélodie* exprime tous les mouvements de la volonté telle qu'elle se manifeste dans la conscience humaine, c'est-à-dire tous les affects, sentiments, etc., tandis que l'*harmonie*, au contraire, indique la graduation de l'objectivation de la volonté dans le reste de la nature. La musique est, en ce sens, une seconde réalité, qui marche tout à fait parallèlement avec la première, tout en étant d'une nature et d'un caractère fort différents ; elle a donc une complète analogie avec elle, mais aucune similitude. La musique n'existe d'ailleurs, comme telle, que dans un nerfs auditifs et notre cerveau ; en dehors de ceux-ci, ou en soi (au sens de Locke), elle consiste en simples rapports de nombres : directement, au point de vue de la quantité, en cadence, et ensuite, au point de vue de la qualité, dans les degrés de la gamme, qui reposent sur les rapports arithmétiques des vibrations; en un mot, numérique dans son élément rythmique, elle l'est aussi dans son élément harmonique.

L'essence entière du monde, aussi bien comme microcosme que comme macrocosme, peut donc être exprimée par de purs rapports de nombres, et est réductible à ceux-ci en une certaine mesure. En ce sens, Pythagore avait raison de placer dans les nombres la véritable essence des choses. — Mais que sont les nombres ?— Des rapports de succession dont la possibilité est basée sur le *temps*.

Lorsqu'on lit ce qui est dit, dans les *Scholia in Aristotelem* (p. 829), sur la philosophie pythagoricienne des nombres, on peut être induit à supposer que l'usage du mot λόγος [logos] dans l'introduction de l'Évangile attribué à Jean, usage si étrange et si mystérieux, et touchant à l'absurde, de même que les passages antérieurs et analogue de celui-ci dans Philon, ont, celui-là et ceux-ci, leur origine dans la philosophie pythagoricienne des nombres d'après la signification du mot λόγος au sens arithmétique, comme rapport numérique, *ratio numerica*. Une relation semblable constitue, d'après les pythagoriciens, l'essence intime et indestructible de chaque être, c'est-à-dire son principe premier et originel, ἀρχή; de sorte qu'on pourrait dire de chaque chose : « *au commencement était le Verbe* ». Il faut noter aussi qu'Aristote dit : « *les émotions sont des relations numériques matérielles* », puis : « *car la relation numérique constitue la forme de la chose* ». (*De anima*, I, 1). Cela rappelle le λόγος οπερματικός [raison séminale] des stoïciens, auquel je reviendrai bientôt.

D'après Jamblique, qui nous a laissé une biographie de Pythagore, celui-ci avait reçu son éducation surtout en Égypte, où il avait séjourné de sa vingt-deuxième à sa cinquante-sixième année, et ses maîtres avaient été les prêtres. De retour dans sa patrie, il avait conçu le projet de fonder une sorte d'État sacerdotal, à l'imitation des hiérarchies égyptiennes, avec les modifications nécessaires chez les Grecs, bien entendu; et s'il n'y réussit pas dans sa patrie, Samos, il y parvint en une certaine mesure à Croton. Or, comme la culture et la religion égyptiennes provenaient sans aucun doute de l'Inde, ainsi que le prouvent la sainteté de la vache et cent autres choses (Hérodote, *Histoire*, II, 41), cela expliquerait la prescription de Pythagore relative à l'abstinence de la viande des animaux, notamment la défense de tuer des bœufs (Jamblique, *Vita Pythagoræ*, chap. VIII, § 150), et aussi les recommandations de bonté envers tous les animaux; de même, sa doctrine de la métempsycose, ses vêtements blancs, ses éternelles et mystérieuses cachotteries, qui donnèrent naissance aux discours symboliques et s'étendirent jusqu'aux théorèmes mathématiques; ensuite, la fondation d'une sorte de caste sacerdotale avec discipline sévère et cérémonial imposant, le culte du soleil et tout le reste. C'est aussi des Égyptiens qu'il tenait ses notions astronomiques les plus importantes. Voilà pourquoi la priorité de la doctrine de l'inclinaison de l'écliptique lui fut contestée par Cœnopide, qui avait été avec lui en

Égypte. (Voir à ce sujet la conclusion du chap. XXIV du livre I des *Eclogæ* de Stobée, avec une note de Heeren d'après Diodore de Sicile.) D'ailleurs, si l'on examine les notions astronomiques élémentaires de tous les philosophes grecs rassemblées par Stobée (spécialement livre I, chap. XV et suiv.), on trouve qu'ils ont produit le plus souvent des absurdités, à la seule exception des pythagoriciens, qui, en règle générale, sont très exacts. Que cela ne vienne pas d'eux-mêmes, mais de l'Égypte, ce n'est pas douteux. La prohibition bien connue de Pythagore au sujet des fèves est d'origine égyptienne pure et uniquement une superstition venue de là, puisque Hérodote (II, 37) relate qu'en Égypte la fève est considérée comme impure et est abhorrée, au point que les prêtres ni peuvent pas même supporter sa vue.

Que la doctrine de Pythagore ait été d'ailleurs un panthéisme décidé, c'est ce dont témoigne aussi nettement que brièvement une sentence pythagoricienne qui nous a été conservée par Clément d'Alexandrie, dans sa *Cohortatio ad gentes*, et dont le dialecte dorique nous garantit l'authenticité; la voici : « Cependant, nous ne pouvons passer sous silence les disciples de Pythagore lorsqu'ils déclarent : Dieu est un, mais comme certains l'imaginent, il n'est point en dehors de l'univers : il est à l'intérieur. Il est la sphère entière, souverain de toute origine, répandu en toutes choses. Il existe éternellement, il est le maître de toutes ses forces et de toutes ses œuvres, lumière au sein des paradis, père de l'univers, esprit et inspiration de l'ordre entière du monde et du mouvement de l'univers » (Voir Clément d'Alexandrie, *Opera*, t. I, p. 118, dans les *Sanctorum Patrum Opera polemica*, t. IV, Warzbourg, 1778.) Il est bon, notamment, de se convaincre en toute occasion que théisme et judaïsme sont, à proprement parler, des termes équivalents.

Selon Apulée, Pythagore serait même allé jusqu'aux Indes et aurait été instruit par les brahmanes eux-mêmes (*Florida*, édit. de Deux-Ponts, p. 130). Je crois en conséquence que la sagesse et la science assurément considérables de Pythagore consistaient moins en ce qu'il avait pensé qu'en ce qu'il avait appris; en un mot, qu'elles lui étaient plutôt étrangères que personnelles. Cela est confirmé par une assertion d'Héraclite à son sujet (Diogène Laerce, livre VIII, chap. I, § 5). Autrement, il les aurait couchées par écrit, pour sauver ses idées de la

destruction ; tandis que ce qu'il avait appris du dehors restait sain et sauf à sa source.

## SECTION III : SOCRATE

La sagesse de Socrate est un article de foi philosophique. Que le Socrate de Platon soit un personnage idéal, par conséquent poétique, qui exprime les idées de ce philosophe, cela est évident ; mais, dans le Socrate de Xénophon, par contre, on ne trouve pas beaucoup de sagesse. Selon Lucien (*Philopseudès*, §24), Socrate avait un gros ventre, ce qui n'appartient pas précisément aux signes du génie. Le même doute plane d'ailleurs sur les hautes facultés intellectuelles de tous ceux qui n'ont pas écrit, y compris Pythagore. Un grand esprit doit reconnaître graduellement sa vocation et sa situation vis-à-vis de l'humanité, et arriver conséquemment à la conviction qu'il ne fait pas partie du troupeau, mais des bergers, c'est-à-dire des éducateurs de la race humaine. Alors s'impose à lui le devoir de ne pas limiter son action immédiate et certaine au petit nombre d'hommes que le hasard rapproche de lui, mais de l'étendre à l'humanité, afin qu'elle puisse y atteindre les exceptions, les meilleurs, les élus. Or, l'unique organe par lequel on s'adresse à l'humanité, c'est l'écriture ; on ne parle verbalement qu'à un nombre restreint d'individus ; par suite, ce qui est dit ainsi demeure, par rapport à la race humaine, une affaire privée. Car lesdits individus sont le plus souvent un mauvais sol pour la noble moisson ; ou bien elle n'y pousse pas du tout, ou bien ses produits dégénèrent rapidement ; la moisson doit donc être préservée. Or, ceci s'effectue non par la tradition, qui est falsifiée à chaque pas, mais uniquement par l'écriture, cette seule conservatrice fidèle des idées. Ajoutez à cela que chaque esprit qui pense profondément éprouve le besoin nécessaire, pour sa propre satisfaction, de retenir ses pensées et de les ramener à la plus grande clarté et netteté possibles, c'est-à-dire à les incarner dans des mots. Mais ceci n'est obtenu parfaitement que par l'écriture. La parole écrite est en effet essentiellement toute différente de la parole verbale, car elle seule permet la plus haute précision et concision, la brièveté par excellence, ce qui fait d'elle le pur εκτυπος [double] de la pensée. Ce serait donc une idée bien extravagante de la part d'un penseur, de ne pas utiliser la plus importante invention de l'espèce humaine. Pour cette raison, il m'est difficile de croire à l'intelligence vraiment étendue de ceux

qui n'ont pas écrit. Je suis plutôt disposé à les tenir pour des héros surtout pratiques, qui ont plus agi par leur caractère que par leur cerveau. Les sublimes auteurs de l'*Upanishad* des *Védas* ont écrit. Quant à la *Sanhita* du même livre, qui se compose uniquement de prières, il se peut qu'au début elle n'ait été propagée que verbalement.

Entre Socrate et Kant existent bon nombre de ressemblances. Tous deux rejettent tout dogmatisme, tous deux professent une complète ignorance en matière de métaphysique, et font leur trait distinctif de la conscience claire de cette ignorance. Tous deux, affirment que le pratique, ce que l'homme doit faire et ce qu'il doit omettre, est, d'autre part, absolument certain de lui-même, sans autre fondement théorique. Tous deux ont eu cette destinée, que leurs successeurs immédiats et disciples déclarés se sont séparés d'eux précisément sur ces principes, et, élaborant une métaphysique, ont établi des systèmes absolument dogmatiques ; et enfin que ces systèmes, très différents les uns des autres, s'accordaient tous sur un point, à savoir qu'ils procédaient des doctrines de Socrate ou de Kant. Comme je suis moi-même un kantien, je veux indiquer ici en un mot mes affinités avec lui. Kant enseigne que nous ne pouvons rien savoir en dehors de l'expérience et de sa possibilité. Je concède cela, mais en soutenant que l'expérience même, dans sa totalité, est susceptible d'une explication, et j'ai tenté de donner celle-ci, en la déchiffrant comme une écriture, et non, à l'exemple de tous les philosophes précédents, en entreprenant de la dépasser au moyen de ses pures formes, — méthode dont Kant a démontré l'illégitimité.

L'avantage de la méthode socratique, telle qu'elle nous apparaît chez Platon, consiste en ce qu'on admet séparément, de la part de l'interlocuteur ou de l'adversaire, avant que celui-ci en ait aperçu les conséquences, les motifs des principes qu'on se propose de démontrer; tandis qu'au contraire, si l'exposé était didactique et le discours continu, il aurait occasion de reconnaître bien vite les conséquences et les motifs comme tels, et il ne manquerait pas de les attaquer, s'ils ne lui plaisaient pas. En attendant, parmi les choses que Platon voudrait nous faire croire, il y a ceci : c'est que, par l'application de cette méthode, les sophistes et autres fous se seraient laissés en toute innocence prouver par Socrate qu'il s'agissait d'eux-mêmes. Cela n'est pas probable. On peut plutôt croire

que, au dernier quart de la route, ou bien dès qu'ils remarquaient où les choses allaient en venir, ils gâtaient, par la dénégation de ce qui avait été dit, par des malentendus intentionnels, par des artifices et des chicanes auxquels recourt instinctivement la déloyauté ergoteuse, le jeu artificiel de Socrate et trouaient son filet; ou encore ils devenaient si grossiers et si agressifs, que celui-ci devait trouver sage de sauver sa peau à temps. Pourquoi en effet les sophistes, eux aussi, n'auraient-ils pas connu la méthode par laquelle chacun peut se rendre l'égal de chacun, et même combler pour un moment la plus grande inégalité intellectuelle, — l'insulte ? Les natures basses éprouvent un penchant instinctif pour celle-ci, dès qu'elles commencent à soupçonner une supériorité de l'intelligence.

## SECTION : IV PLATON

Chez Platon déjà, nous trouvons l'origine d'une certaine fausse dianœologie exposée dans un dessein métaphysique secret, à savoir une psychologie rationnelle et une doctrine de l'immortalité, qui s'y rattache. Cette fausse dianœologie a fait preuve d'une très puissante vitalité, puisqu'elle a traversé toute la philosophie ancienne, médiévale et moderne, jusqu'à ce que Kant, le destructeur universel, lui écrasât enfin la tête. La doctrine visée ici est le rationalisme de la théorie de la connaissance, avec son aboutissement métaphysique. On peut la résumer brièvement ainsi : ce qui connaît en nous est une substance immatérielle foncièrement distincte du corps, nommée âme; le corps, au contraire, est un obstacle à la connaissance. En conséquence, toute connaissance transmise par les sens est trompeuse ; la seule vraie, exacte et certaine, est celle qui est affranchie et éloignée de toute sensibilité (c'est-à-dire de toute perception), en d'autres termes, *pensée pure*, la mise en œuvre des notions abstraites seules. C'est ce que l'âme accomplit par ses propres moyens. Elle opérera donc le mieux lorsqu'elle sera séparée du corps, c'est-à-dire après notre mort. De telle sorte que la dianœologie s'associe à la psychologie rationnelle, au bénéfice de sa doctrine de l'immortalité. Cette doctrine, que je viens de résumer, se trouve exposée au

long et nettement dans le *Phédon*, chap. X. Elle a un caractère un peu différent dans le *Timée*, d'après lequel Sextus Empiricus la rapporte en ces termes précis et clairs : « *Une opinion ancienne a la faveur des philosophes naturels, selon laquelle l'homogène est connaissable par l'homogène.* » Et plus loin : « *Dans le Timée, Platon utilise cette méthode pour démontrer la nature incorporelle de l'âme. Car, dit-il, le visage est adapté à la lumière parce qu'il est susceptible de lumière, l'audition est de condition aérienne puisqu'elle perçoit la commotion de l'air, c'est-à-dire le son, comme l'odeur, qui perçoit les fumées et les vapeurs, est configurée en rapport avec ces événements, ainsi que le goût, pareillement adapté, puisqu'il perçoit les jus ; par suite, l'âme doit nécessairement être d'essence incorporelle puisqu'elle connaît des idées incorporelles, comme par exemple celles comprises dans les nombres, et*

*celles que l'on peut découvrir dans la forme des corps.* » (*Adversus mathematicos*, VII, 116 et 119).

Aristote lui-même admet cette argumentation, du moins comme hypothèse, dans son traité *De anima* (livre I, chap., 1), où il dit que l'existence séparée de l'âme serait établie par là, si cette dernière s'accroissait d'une manifestation quelconque à laquelle le corps n'aurait aucune part; et cette manifestation semble devoir être avant tout la pensée. Mais si même celle-ci n'est pas possible sans intuition ni imagination, elle ne peut non plus exister sans le corps (L'intellection semble éminemment propre à l'âme ; mais si cette activité est elle-même un acte de l'imagination ou ne peut s'exercer sans le concours de l'imagination, elle ne pourra, elle non plus, s'accomplir indépendamment du corps, *De anima*, I, 1). Cependant Aristote n'admet pas même la condition indiquée plus haut, c'est-à-dire la prémisse de l'argumentation, puisqu'il enseigne ce qu'on a formulé plus tard dans la proposition : *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus* (Voir à ce sujet le *De anima*, III, 8). Il vit donc déjà que tout ce qui est purement et abstraitement pensé a emprunté toute sa matière et tout son contenu à ce qui est perçu. Cela a troublé les scolastiques. Aussi s'efforça-t-on de prouver, dès le moyen âge, qu'il y a de *pure connaissances de raison*, c'est-à-dire des idées sans rapport avec une image quelconque, en un mot un penser qui tire toute sa matière de lui-même. Les efforts et les controverses sur ce point se trouvent réunis dans le livre *De immortalitate animi*, de Pomponace, qui leur emprunte son principal argument. Pour répondre aux exigences indiquées, les *universalia* et les connaissances *a priori*, conçus comme *æternæ veritates*, devaient être mis en œuvre. Quel développement fut apporté à cette matière par Descartes et son école, c'est ce que j'ai déjà exposé dans la longue remarque ajoutée au paragraphe 6 de mon Mémoire couronné sur *Le fondement de la morale*, où j'ai rapporté aussi le texte original intéressant du cartésien De la Forge<sup>7</sup>. Ce sont en effet les disciples d'un philosophe qui, en règle générale, expriment le plus clairement les

---

<sup>7</sup> Louis de la Forge, médecin du XVII<sup>e</sup> siècle, exerça son art à Saumur. Ami de Descartes, il interpréta habilement les doctrines de celui-ci, dans son *Traité de l'âme humaine, de ses facultés, de ses fonctions et de son union avec le corps*, Paris, 1664.

fausses doctrines de celui-ci ; car ils n'ont aucune raison, comme c'est le cas du maître, pour laisser le plus possible dans l'ombre les côtés de son système qui pourraient trahir sa faiblesse, vu qu'ils n'y voient pas encore malice. Mais Spinoza opposa à tout le dualisme cartésien sa doctrine : *substantia cogitans et substantia extensa una cademque est substantia, que jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur* [la substance pensante et substance étendue sont une même et seule substance, conçue tantôt sous un attribut, tantôt sous un autre], et montra par là sa grande supériorité. Leibnitz, d'autre part, resta gentiment dans le sentier de Descartes et de l'orthodoxie. Mais cela provoqua aussitôt l'effort, si salutaire à la philosophie, de l'excellent Locke, qui finit par se plonger dans l'investigation de *l'origine des concepts*, et fit de ce principe : *no innate ideas* [pas d'idées innées], soigneusement exposé, la base de son système. Les Français, à l'usage desquels Condillac adapta ledit système, tout en partant du même principe, ne tardèrent pas à aller trop loin, en affirmant que *penser, c'est sentir*. Prise au pied de la lettre, cette proposition est fautive ; mais elle est vraie en ce sens que chaque penser présuppose, d'une part, le sentiment comme ingrédient de la perception qui lui fournit sa matière, et, d'autre part, est conditionné, aussi bien que le sentiment, par des organes corporels. De même que celui-ci l'est par les nerfs sensitifs, celui-là l'est par le cerveau, et tous deux sont de l'activité nerveuse. L'école française elle-même s'attacha toutefois solidement à ce principe non pour lui-même, mais dans un dessein métaphysique, et, dans l'espèce, matérialiste, absolument comme les opposants platoniciens, cartésiens et leibnitziens, s'étaient attachés au principe faux que l'unique connaissance exacte des choses consiste dans le penser pur, c'est-à-dire avec un dessein métaphysique, en vue de prouver ainsi l'immortalité de l'âme. Kant seul nous ramène de ces deux voies fausses à la vérité, et apaise une querelle dans laquelle les deux parties, à vrai dire, n'agissent pas loyalement; toutes deux professent la dianœologie, mais elles sont préoccupées de la métaphysique, et, pour cette raison, falsifient la dianœologie. Kant dit : certainement il y a une pure connaissance de raison, c'est-à-dire des connaissances *a priori* antérieures à toute expérience, et conséquemment aussi un penser qui n'est pas redevable de sa matière à une connaissance quelconque transmise par les sens; mais précisément cette connaissance *a priori*,

quoique non tirée de l'expérience, n'a de valeur et de validité que par rapport à l'expérience; car elle n'est autre chose que la constatation de notre propre appareil de connaissance et de son organisation (fonction cérébrale), ou, selon l'expression de Kant, la forme de la conscience connaissante elle-même, qui reçoit tout d'abord sa matière de la connaissance empirique à laquelle elle est liée par l'impression sensitive, et sans laquelle elle est vide et inutile. Voilà pourquoi sa philosophie se nomme la *critique de la raison pure*. Sous elle succombe toute cette psychologie métaphysique, et avec elle toute la pure activité de l'âme platonicienne. Car nous voyons que la connaissance, sans la perception, transmise par le corps, n'a pas de matière, et que par conséquent le sujet connaissant, comme tel, sans la présupposition du corps, n'est qu'une forme vide, pour ne pas ajouter que chaque penser est une fonction physiologique du cerveau, comme la digestion en est une de l'estomac.

Si donc la recommandation faite par Platon d'isoler la connaissance et de la maintenir pure de toute communauté avec le corps, les sens et la perception, apparaît contraire au but, absurde, et, pour tout dire, impossible, nous pouvons cependant regarder ma doctrine, d'après laquelle seule la connaissance intuitive maintenue pure de toute communauté avec la volonté atteint la plus haute objectivité, et par là la perfection, comme l'analogie justifiée de celle-ci. Je renvoie à ce sujet au livre III de mon œuvre principale.

## SECTION V : ARISTOTE

Le caractère principal d'Aristote peut être défini ainsi : la plus grande perspicacité unie à la circonspection au don d'observation, à la diversité et au manque de profondeur. Sa conception du monde est plate, quoique ingénieusement élaborée. La profondeur trouve sa matière en nous-mêmes; la perspicacité doit recevoir celle-ci du dehors, pour avoir des données. Mais, à cette époque-là les données empiriques étaient en partie pauvres, en partie fausses. Pour cette raison, l'étude d'Aristote est aujourd'hui assez peu profitable, tandis que celle de Platon l'est restée au plus haut degré. Ce manque de profondeur relevé chez Aristote apparaît naturellement de la façon la plus visible dans sa *Métaphysique*, où la simple perspicacité ne suffit pas, comme ailleurs; c'est donc en cette matière qu'il est le moins satisfaisant. Sa *Métaphysique* est en majeure partie une conversation sur les systèmes de ses prédécesseurs, qu'il critique et, réfute de son point de vue, le plus souvent d'après des assertions isolées, sans entrer dans leur sens, et un peu comme quelqu'un qui brise les fenêtres du dehors, il propose peu de dogmes personnels, pour ne pas dire un seul, du moins cohérents. Si nous sommes redevables à sa polémique d'une grande partie de nos connaissances sur la philosophie ancienne, c'est un service accidentel.

Il est surtout hostile à Platon là où celui-ci a entièrement raison. Les « Idées » de Platon reviennent sans cesse dans sa bouche comme une chose qu'il ne peut digérer; il est décidé à ne pas les accepter. La perspicacité suffit dans les sciences expérimentales; aussi la tendance d'Aristote est-elle éminemment empirique. Mais aujourd'hui que, depuis ce temps-là, l'empirisme a fait de tels progrès qu'il est à l'égard de cette époque ce qu'est l'âge adulte par rapport à l'enfance, les sciences en question ne peuvent guère gagner directement à son étude, elles ne le peuvent qu'indirectement, par la méthode et le côté scientifique qui le caractérisent et qu'il a importés dans le monde. En zoologie, cependant, il est de nos jours encore d'une utilité directe, au moins dans les détails. Sa tendance empirique le porte d'ailleurs à toujours se disperser; il abandonne si aisément et si fréquemment le fil de l'idée à laquelle il s'est

attaché, qu'il est presque incapable de le suivre dans toute son étendue et jusqu'au bout ; or, c'est précisément en cela que consiste le penser *profond*. Au contraire, il soulève continuellement des problèmes, qu'il ne contente d'effleurer, et passe immédiatement à autre chose sans les avoir résolus, ni même seulement discutés à fond. Son lecteur se dit souvent : « maintenant nous y voilà » ; mais nous n'y sommes pas ; et alors il semble, quand il a abordé un problème et l'a poursuivi un instant, que la vérité plane sur ses lèvres ; mais tout à coup il aborde un autre sujet et nous laisse dans le doute. Il ne peut s'arrêter à rien et passe du sujet qu'il vient d'aborder à un autre qui se présente à l'instant même à lui, comme un enfant qui laisse tomber le jouet qu'il tient, pour en saisir un autre qu'il aperçoit. C'est là le côté faible de son esprit ; c'est la vivacité de la superficialité. Cela explique pourquoi le mode d'exposé d'Aristote, qui était un cerveau vigoureusement systématique, puisque c'est à lui qu'on doit la séparation et la classification des sciences, manque totalement d'agencement systématique, et que nous n'y trouvons pas de progrès méthodique, c'est-à-dire, la séparation du dissemblable et le groupement du semblable. Il traite les choses comme elles se présentent à son esprit, sans y avoir réfléchi au préalable et sans s'être tracé à leur sujet un plan net. Il pense la plume à la main, ce qui est un grand allègement pour l'écrivain, mais un grand mal pour le lecteur. De là le manque de plan et l'insuffisance de son exposé ; de là ses répétitions innombrables, parce que des idées étrangères à son sujet lui ont passé par la tête ; de là vient qu'il ne peut s'arrêter sur un point, et discourt à perte de vue ; qu'il conduit par le nez, comme nous l'avons dit plus haut, le lecteur anxieux, de la solution des problèmes soulevés ; qu'après avoir consacré plusieurs pages à une question, il reprend tout à coup son investigation à partir du commencement, avec *par conséquent, à ce sujet revenons à notre point de départ*, et cela six fois dans un seul traité ; de là vient que cette épigraphe : *Quid feret hic tento dignum promissor hiatu?* [A quelle matière d'importance peut-on s'attendre en le voyant ouvrir la bouche ?] s'applique à tant d'exordes de ses livres et de ses chapitres ; et, pour tout dire, qu'il est si souvent confus et insuffisant. Par exception, il est vrai, il s'est comporté différemment, comme dans les trois livres de sa *Rhétorique*, qui sont un modèle de méthode scientifique et présentent

une symétrie architectonique qui peut bien avoir été le prototype de celle de Kant.

L'opposé radical d'Aristote, aussi bien pour la manière de penser que pour celle d'exposer sa pensée, c'est Platon. Celui-ci maintient comme avec une main de fer son idée conductrice, en suit le fil, si ténu soit-il, dans toutes ses ramifications, à travers les labyrinthes des plus longs dialogues, et le retrouve après tous les épisodes. On voit qu'il a mûrement et pleinement réfléchi sur son sujet, avant de se mettre à écrire, et ordonné artistement sa façon de le présenter. Aussi chaque *Dialogue* est-il une œuvre d'art voulue, dont toutes les parties ont un rapport bien calculé, quoique souvent caché un instant à dessein, et dont les fréquents épisodes ramènent souvent d'eux-mêmes et d'une façon inattendue à l'idée principale, désormais mise en lumière par eux. Platon a toujours su, au sens complet du mot, ce qu'il voulait et entendait faire; habituellement il n'amène pas les problèmes jusqu'à leur solution définitive, mais se contente de les discuter à fond. Il ne faut donc pas nous étonner si, comme on le raconte (voir surtout *Ælien, Variæ Historiæ*, III, 19, IV, 9, etc.), la bonne harmonie personnelle était bien loin de régner entre Platon et Aristote ; le premier parlait aussi çà et là avec peu d'estime du second, dont les digressions, l'inconsistance et les sauts et bonds, même associés à sa polymathie, lui sont des plus antipathiques. La poésie de Schiller, *Largeur et Profondeur (Briete und Tiefe)*, peut aussi s'appliquer à l'opposition entre Aristote et Platon<sup>8</sup>.

En dépit de cette tendance d'esprit empirique, Aristote n'était pas cependant un empirique conséquent et méthodique ; aussi devait-il être renversé et dépossédé par Bacon de Verulam, le vrai père de l'empirisme. Pour bien comprendre en quel sens et pourquoi celui-ci est l'adversaire et le vainqueur d'Aristote et de sa méthode, on n'a qu'à lire les livres de ce

---

<sup>8</sup> Voici la traduction de cette courte pièce de vers, qui date de 1797 : « Beaucoup da gens brillent dans le monde; ils savent parler de tout, et pour trouver ce qui plaît et charme, on n'a qu'à les interroger. On croirait, tant ils ont le verbe haut, qu'ils ont vraiment conquis la mariée. Et cependant ils sortent du monde sans nul bruit ; leur vie a été perdue. Qui veut produire quelque chose d'excellent, enfanter quelque grande œuvre, doit rassembler silencieusement, sans se lasser, la plus haute force, sur le plus petit point. Le tronc s'élève dans les airs, avec ses branches richement éclatantes; les feuilles brillent et exhalent leur parfum ; mais elles ne peuvent produire de fruits. Le noyau seul recèle dans un étroit espace l'orgueil de la forêt: l'arbre. »

dernier *De generatione et corruptione*. On y trouve un fidèle raisonnement *a priori* sur la nature, qui cherche à comprendre et à expliquer ses procédés par de pures notions; un exemple particulièrement mauvais est fourni au livre II, chap. IV, où nous voyons une chimie construite *a priori*. Bacon, au contraire, afficha le dessein de faire de l'expérience intuitive, et non de l'abstraction, la source de la connaissance de la nature. Le brillant résultat de cette conception est la haute situation actuelle des sciences naturelles, qui nous fait envisager avec un sourire de pitié ces misères aristotéliennes. Sous ce rapport, il est vraiment remarquable que les livres susmentionnés d'Aristote nous révèlent très nettement même l'origine de la scolastique ; on y rencontre déjà la méthode vétilleuse et le verbiage de celle-ci.

Pour la même raison, les livres *De cælo* sont, aussi très utiles et dignes d'être lus. Les premiers chapitres sont même un bon exemple de la méthode qui consiste à reconnaître et à déterminer l'essence de la nature d'après de pures notions, et l'insuccès est, ici évident. Il nous est démontré, au chapitre VIII, par de pures notions et *locis communibus*, qu'il n'y a pas plusieurs mondes, et, au chapitre XII, on trouve une spéculation analogue sur la course des étoiles. C'est un raisonnement logique d'après de fausses notions, une dialectique de la nature toute spéciale qui entreprend de décider *a priori*, en partant de certains axiomes universels prétendant exprimer ce qui est raisonnable et séant, ce qu'est la nature et comment elle doit agir. En voyant une intelligence si grande et même stupéfiante, malgré tout ce qu'on a pu dire, si profondément enfoncée dans de pareilles erreurs, qui étaient encore en vogue il y a quelques siècles à peine, nous comprenons bien vite combien l'humanité est redevable à Copernic, Kepler, Galilée, Bacon, Robert Hook et Newton. Dans les chapitres VII et VIII du livre II, Aristote nous expose tout son agencement absurde du ciel : les étoiles sont solidement fixées sur le globe creux qui tournoie, le soleil et les planètes sur des globes semblables plus rapprochés; la terre, est-il dit expressément, demeure tranquille. Tout cela pourrait passer, si auparavant il n'y avait eu déjà mieux; mais quand lui-même nous présente, chapitre XIII, les vues très justes des pythagoriciens sur la forme, la situation et le mouvement de la terre, pour les rejeter, cela est fait pour provoquer notre indignation. Elle s'accroît, quand nous voyons, par sa fréquente polémique contre

Empédocle, Héraclite et Démocrite, comment ceux-ci ont eu des vues beaucoup plus exactes de la nature et ont mieux observé celle-ci que le sec bavard que nous avons devant nous. Empédoele avait même enseigné déjà une force tangentielle produite par le mouvement de rotation et agissant en opposition à la pesanteur (II, 1 et 13, puis les *Scholia*, p. 491).

Bien loin d'apprécier ces hypothèses à leur valeur, Aristote n'admet même pas les vues exactes de ces anciens sur la véritable signification de haut et de bas, mais ici aussi il se range à l'opinion vulgaire qui suit l'apparence superficielle (IV, 2). Maintenant il faut considérer que ses vues furent adoptées et se répandirent, écartèrent ce qui valait mieux auparavant, et devinrent plus tard la base du système d'Hipparque, puis de Ptolémée, dont l'humanité a dû s'embarrasser jusqu'au commencement du XVI<sup>e</sup> siècle, au grand profit, d'ailleurs, des dogmes religieux judéo-chrétiens, qui sont incompatibles, au fond, avec le système de Copernic : comment en effet y aurait-il un Dieu au ciel, si le ciel n'existe pas? Le théisme sérieusement compris présupposa nécessairement la division du monde en ciel et en terre ; sur celle-ci s'agitent les hommes, dans celui-là siège le Dieu qui les gouverne. Mais si l'astronomie a supprimé le ciel, elle a supprimé Dieu avec lui; elle a tellement agrandi le monde, qu'il ne reste plus de place pour Dieu. Quant à un être personnel, comme chaque Dieu doit nécessairement en constituer un, qui n'habiterait aucun lieu, mais serait partout et nulle part, on peut seulement le nommer, mais non l'imaginer et croire en lui. A mesure donc que l'astronomie physique se popularise, le théisme doit disparaître, si fortement qu'il ait été inculqué aux hommes par une prédication incessante et solennelle. C'est ce que l'Église catholique a reconnu aussitôt, et pour cette raison elle a persécuté le système de Copernic. Aussi est-il puéril de s'étonner, avec de grands cris, des tribulations de Galilée : car *omnis natura vult esse conservatrix sui* [chaque être de la nature s'efforce de se conserver]. Qui sait si la constatation secrète, ou tout au moins le pressentiment de cette congénialité d'Aristote avec les doctrines de l'Église, et du danger détourné par lui, n'a pas contribué au respect démesuré dont il a été l'objet au moyen âge ? Qui sait si plus d'un homme, stimulé par ses assertions sur les anciens systèmes astronomiques, n'a pas secrètement pénétré ces vérités longtemps avant Copernic qui, après beaucoup

d'années d'hésitation, et avec l'intention de se séparer du monde, se hasarda finalement à les proclamer ?

## SECTION VI : STOÏCIENS

Une très belle et profonde notion chez les stoïciens, celle du λόγος σπερματικός [raison séminale], bien qu'on puisse désirer à son sujet des renseignements plus complets que ceux qui nous sont parvenus (Diogène Laërce, VII, 136; — Plutarque, *De placitis philosophiæ*, 1, 7; — Stobée, *Eclogæ*, I, p. 372). Ce qui toutefois est clair, c'est qu'on maintient par là ce qui constitue et maintient, chez les individus successifs d'une espèce, la forme identique de celle-ci, en passant de l'un à l'autre; par conséquent, en quelque sorte la notion de l'espèce corporifiée dans la semence. Le λόγος σπερματικός est donc l'élément indestructible dans l'individu, ce qui l'unit à l'espèce qu'il représente et maintient. C'est en vertu de lui que la mort, qui anéantit l'individu, ne touche pas à l'espèce, grâce à laquelle l'individu est toujours présent, en dépit de la mort. Aussi pourrait-on traduire de la manière suivante les mots λόγος σπερματικός : la formule magique qui évoque incessamment cette forme mi phénomène. Très apparentée à lui est la notion de la *forma substantialis* chez les scolastiques, par laquelle le principe intérieur de l'ensemble de toutes les qualités de chaque être naturel est établi ; son antithèse est la *materia prima*, la matière pure, sans forme ni qualité. L'âme de l'homme est sa *forma substantialis*. Ce qui distingue les deux notions, c'est que le λόγος σπερματικός n'appartient qu'aux êtres vivants qui se reproduisent, tandis que la *forma substantialis* appartient aussi aux êtres inorganiques. Celle-ci se réfère avant tout à l'individu, celui-là à l'espèce; en même temps, tous deux sont manifestement liés à l'idée platonicienne. On trouve des développements sur la *forma substantialis* dans Scot Erigène, *De divisione naturae*, livre III, p. 139, édit. d'Oxford; dans Giordano Bruno, *Della causa*, dialogue III, p. 252 et suiv., et, tout an long, dans les *Disputationes metaphysicæ* de Suarez. (XV, sect. 1), ce véritable compendium de toute la sagesse scolastique, où il faut étudier celle-ci plutôt que dans les bavardages sans fin des ineptes professeurs de philosophie allemande, quintessence de la platitude et de l'ennui.

Une source capitale de notre connaissance de l'éthique stoïcienne est l'exposé très développé que nous a conservé Stobée (*Eclogæ*, livre II,

chap. VII); on peut se flatter de posséder là des extraits le plus souvent textuels de Zénon et de Chrysippe. S'ils sont exacts, ils ne sont pas de nature à nous donner une haute opinion de l'esprit de ces philosophes. C'est en effet un exposé pédantesque doctrinal délayé à l'infini et incroyablement vide, plat et inintelligent, de la morale stoïcienne ; on n'y trouve ni vigueur ni vie, nulle pensée de valeur, frappante ou fine. Tout y est déduit de pures notions, rien n'y est puisé dans la réalité et l'expérience. L'humanité y est, en conséquence, partagée en vertueux et vicieux ; aux premiers est rattachée toute chose bonne, aux seconds toute chose mauvaise, ce qui fait tout apparaître noir et blanc, comme une guérite prussienne. Aussi ces plats exercices d'école ne supportent-ils aucunement la comparaison avec les écrits de Sénèque, si énergiques, si ingénieux et si profonds.

Les *Dissertations* d'Arrien sur la philosophie d'Épictète composées environ quatre cents ans après la naissance du Portique, ne nous donnent pas d'informations définitives sur le véritable esprit et les principes spéciaux de la morale stoïcienne ; ce livre est même peu satisfaisant comme forme et comme contenu. D'abord, en ce qui concerne la forme, on n'y trouve aucune trace de méthode, d'arrangement systématique, même de progression régulière. Dans des chapitres qui se succèdent sans ordre ni lien, il est inlassablement répété qu'il ne faut prêter aucune attention à tout ce qui n'est pas l'expression de notre propre volonté, et que, par conséquent, on ne doit pas prêter le moindre intérêt à tout ce qui agite les hommes ; c'est l'*ataraxie* stoïcienne. Ce qui n'est pas *de nous* ne serait pas non plus *de notre ressort*. Mais ce colossal paradoxe n'est pas déduit de principes ; la plus étrange opinion sur le monde nous est tout simplement imposée, sans qu'une seule raison soit alléguée. Au lieu de cela, on trouve des déclamations sans fin en phrases et en tournures d'expressions toujours les mêmes. Car les résultats de ces maximes merveilleuses sont exposés de la manière la plus détaillée et la plus vive, et l'on a pu décrire fréquemment comment les stoïciens font quelque chose de rien. En attendant, tous ceux qui pensent différemment sont qualifiés d'esclaves et de fous. Mais on attend en vain une raison claire et solide à l'appui de cette étrange manière de penser ; cette raison aurait plus d'effet que toutes les déclamations et les gros mots de ce livre épais. Tel qu'il est,

avec ses descriptions hyperboliques de l'égalité d'âme stoïcienne, ses panégyriques infatigablement répétés des saints patrons Cléanthe, Chrysippe, Zénon, Cratès, Diogène, Socrate, et ses injures à l'adresse de tous ceux qui diffèrent d'avis, il constitue une véritable capucinade. Le manque de plan du livre et son décousu sont d'ailleurs bien en rapport avec celle-ci. Ce que le titre d'un chapitre indique, c'est seulement le sujet de son début; à la première occasion se produit un écart, et à partir de là il est question, suivant le *nexus idearum*, de mille et mille objets.

Quant au contenu, il est semblable; et même sans tenir compte que la base lui fait complètement défaut, il n'est en rien vraiment stoïcien, mais est mélangé d'un fort élément étranger qui sent sa source christiano-juive. La preuve la plus indéniable en est le théisme, qu'on y trouve de toutes parts et qui est aussi le support de sa morale ; le cynique et le stoïcien agissent ici au nom de Dieu, dont la volonté est leur *Credo*; ils lui sont dévoués, espèrent, en lui, etc. Le Portique primitif et authentique est tout à fait étranger à ces choses-là; Dieu et le monde n'y font qu'un, et l'on n'y sait rien d'un Dieu qui pense, veut, commande aux hommes et veille à leurs besoins. Non seulement chez Arrien, d'ailleurs, mais chez la plupart des philosophes païens des premiers siècles chrétiens, nous voyons le théisme juif, destiné à devenir bientôt une croyance populaire sous la forme du christianisme, déjà lancer des lueurs, absolument comme aujourd'hui apparaît peu à peu, dans les écrits des lettrés, le panthéisme acclimaté dans l'Inde, qui est aussi destiné à pénétrer la croyance populaire. *Ex oriente lux* [La lumière vient de l'Orient].

Pour la raison indiquée, la morale exposée ici n'est pas non plus purement stoïcienne. Beaucoup de ses prescriptions sont incompatibles entre elles, et il serait difficile d'établir à son sujet des principes fondamentaux communs. Le cynisme, lui aussi, est complètement faussé par la doctrine que le cynique doit être tel avant tout dans l'intérêt des autres, pour agir sur eux par son exemple, comme un messager de Dieu, et s'immiscer dans leurs affaires, pour les diriger. De là il est dit : « Dans une cité où il n'y aurait que des sages, aucun cynique ne serait nécessaire » ; de même, celui-ci doit être bien portant, vigoureux et propre, pour ne pas repousser les gens. Combien cela est loin de la satisfaction personnelle des vieux cyniques authentiques ! Diogène et Cratès, il est

vrai, ont été les amis et les conseillers de maintes familles, mais c'est là un fait secondaire et accidentel, et nullement le dessein du cynisme.

Arrien a donc complètement perdu de vue les vraies idées fondamentales du cynisme, aussi bien que celles de l'éthique stoïcienne; il ne semble même pas avoir senti l'utilité de celle-ci. Il prêche la renonciation personnelle parce qu'elle lui plaît, et elle lui plaît peut-être uniquement parce qu'elle est difficile et opposée à la nature humaine, tandis que la prédication est facile. Il n'a pas cherché les raisons de ladite renonciation; aussi croit-on entendre tantôt un ascète chrétien, tantôt un stoïcien. Les maximes de tous deux concordent souvent; mais les principes sur lesquels elles reposent sont tout différents. Je renvoie à ce sujet à mon œuvre principale (t. I, § 316, et t. II, chap. XVI), où le véritable esprit du cynisme et du Portique est exposé à fond pour la première fois.

L'inconséquence d'Arrien se présente même d'une manière ridicule en ce que, décrivant un nombre incalculable de fois le stoïcien parfait, il ne manque jamais de dire : « Il ne blâme personne, ne se plaint ni des dieux ni des hommes, ne réprimande personne. » Or, son livre est à peu près tout entier écrit sur un ton de blâme, qui souvent va jusqu'à l'injure.

Malgré tout cela, on trouve çà et là dans ce livre des idées authentiquement stoïciennes, qu'Arrien, ou Épictète, a puisées chez les vieux stoïciens; et, semblablement, le cynisme est dépeint en couleurs vives et frappantes dans quelques-uns de ses traits. Il y a par endroits beaucoup de bon sens, comme de vivantes peintures de l'homme et de son activité. Le style est facile et coulant, mais très diffus.

Que l'*Encheiridion* [Manuel] d'Épictète ait été composé aussi par Arrien, comme nous l'assurait F.-A. Wolf<sup>9</sup> dans ses leçons, c'est ce que je ne crois pas. Il renferme beaucoup plus d'esprit en peu de mots que les *Dissertations*, est marqué au coin du bon sens, ne contient pas de déclamations vides, d'ostentation, est concis, expressif, et, avec cela, écrit

---

<sup>9</sup> Le célèbre philologue classique, auteur des *Prolégomènes sur Homère*, professeur à l'université de Berlin. Né à en Saxe en 1750, Wolf mourut en 1824, à Marseille, en se rendant dans le Midi de la France, pour y soigner sa santé.

sur le ton d'un ami bienveillant qui donne des conseils; tandis que les *Dissertations*, je l'ai dit, emploient le plus souvent le ton de la réprimande et de l'injure. Le contenu des deux ouvrages est, en réalité, le même, à part cette différence que *l'Encheiridion* a très peu de choses du théisme des *Dissertations*. Peut-être *l'Encheiridion* était-il le propre compendium d'Épictète, qu'il dictait à ses auditeurs, tandis que les *Dissertations* étaient le manuscrit copié d'après ses libres discours par son commentateur Arrien.

## SECTION VII : NÉO-PLATONICIENS

La lecture des néo-platoniciens réclame beaucoup de patience, car ils manquent à la fois de forme et de style. Le meilleur de tous, et de beaucoup, sous ce rapport, est Porphyre. Il est le seul qui écrive clairement et logiquement, de sorte qu'on le lit sans répugnance.

Le pire, par contre, est Jamblique, dans son livre *De mysteriis Ægyptiorum* ; il est plein d'une épaisse superstition et d'une lourde démonologie, et, de plus, obstiné. Il a encore, il est vrai, une autre vue en quelque sorte ésotérique sur la magie et la théurgie ; mais ses révélations à ce sujet sont plates et insignifiantes. En somme, c'est un mauvais écrivain qui ne donne pas satisfaction : borné, baroque, grossièrement superstitieux, confus et obscur. On voit clairement que ce qu'il enseigne ne provient en rien de ses réflexions personnelles ; ce sont des dogmes étrangers, souvent compris seulement à moitié, et, pour cette raison, affirmés avec d'autant plus d'entêtement ; aussi est-il rempli de contradictions. Aujourd'hui toutefois on ne veut plus attribuer à Jamblique le livre susmentionné, et je me rangerai volontiers à cet avis, en lisant les longs extraits de ses œuvres perdues que Stobée nous a conservés, extraits infiniment supérieurs à ce livre *De mysteriis*, et qui contiennent maintes bonnes idées de l'école néoplatonicienne.

Proclus, lui aussi, est un bavard sec, prolix, fade. Son commentaire sur l'*Alcibiade* de Platon — un des plus mauvais *Dialogues* de celui-ci, et peut-être inauthentique — est le verbiage le plus délayé et le plus diffus du monde. Chaque mot de Platon, même le plus insignifiant, y provoque un bavardage sans fin et la recherche d'un sens profond. Ce que Platon dit au sens mythique et allégorique est pris au sens propre et sévèrement dogmatique, et tout est tordu dans le sens de la superstition et de la théosophie. On ne peut cependant nier que, dans la première moitié de ce commentaire, on ne rencontre quelques très bonnes idées qui appartiennent sans doute beaucoup plus à l'École qu'à Proclus même. C'est un principe d'une haute importance, qui clôt le *Fasciculum primum partis primae* : « Les désirs des âmes (antérieurement à leur naissance)

contribuent à donner forme au parcours de la vie, et nous ne semblons pas avoir été informé par eux, car c'est du sein de nous-mêmes que nous découvrons les décisions électives d'après lesquelles nous vivons. » (*Animorum appetitus, antè hanc vitam concepti, plurimam vim habent in vitas eligendas, nec extrinsecus fictif similis sumus, sed nostra sponte facimus electiones, secundum quas deindè vitas transigimus*). Ce principe a certainement sa racine dans Platon et se rapproche aussi de la doctrine de Kant sur le caractère intelligible ; il s'élève bien haut au-dessus des doctrines bornées et plates de la liberté de la volonté individuelle, qui peut toujours faire ainsi et autrement, et dont nous bercent jusqu'à présent nos professeurs de philosophie, leur catéchisme constamment sous les yeux. Augustin et Luther, de leur côté, avaient appelé à leur secours l'élection par la Grâce. Cela était bon pour ces temps soumis aux décrets de la Providence, quand l'on était encore prêt, s'il plaisait à Dieu, à aller au diable au nom de la divinité; mais, à notre époque, on ne peut trouver de protection que dans l'aséité de la volonté, et il faut reconnaître, comme l'a fait Proclus, que « c'est du sein de nous-mêmes que nous découvrons les décisions électives d'après lesquelles nous vivons ».

Plotin, enfin, le plus important de tous, est très inégal, et ses diverses *Ennéades* sont d'une valeur extrêmement différente ; la quatrième est excellente. Son mode d'exposer et son style sont cependant le plus souvent mauvais; ses idées ne sont ni ordonnées ni étudiées à l'avance; il écrit au fur et à mesure qu'elles lui viennent. Porphyre nous renseigne, dans sa biographie, sur sa façon légère et négligente de travailler. Sa prolixité infinie et ennuyeuse, sa confusion lassent souvent toute patience, au point qu'on s'étonne comment ce fatras a pu parvenir à la postérité. Il a d'ordinaire le style d'un prédicateur, et de même que celui-ci impose platement l'Évangile, il expose platement les doctrines platoniciennes. En même temps, ce que Platon a dit en termes mystiques, même à demi métaphoriques, il le rabaisse à un sérieux prosaïque intentionnel, et remâche pendant de longues heures la même idée, sans rien ajouter de lui-même. Il procède en outre à la façon d'un révélateur, non d'un démonstrateur, parlant *ex tripode*, et raconte les choses comme il ne les imagine, sans tenter de leur assurer une base. Et cependant on trouve chez lui des vérités profondes et de grande importance, qu'il a

d'ailleurs comprises lui-même ; car il n'est nullement dépourvu d'intuition. Aussi mérite-t-il incontestablement d'être lu, et récompense-t-il amplement la patience exigée pour cela.

L'explication de ces qualités contradictoires de Plotin, je la trouve dans le fait que ni lui, ni les néo-platoniciens en général, ne sont des philosophes proprement dits, des penseurs personnels; ils exposent une doctrine étrangère traditionnelle, qu'ils ont d'ailleurs, d'ordinaire, bien comprise et bien digérée. C'est la sagesse indo-égyptienne, qu'ils ont voulu incorporer à la philosophie grecque, et ils emploient à cet effet, comme chaînon de raccord, ou mode de transition, ou *menstruum*, la philosophie platonicienne, dans celle de ses parties qui touche au mystique. De cette origine indoue, transmise par l'Égypte, des dogmes néo-platoniciens, témoigne directement et incontestablement la doctrine du Tout-Un de Plotin, comme nous la trouvons admirablement présentée dans la quatrième *Ennéade*. Le chapitre premier du livre I de celle-ci : *Sur l'essence de l'âme*, donne très brièvement la doctrine fondamentale de toute sa philosophie, celle d'une âme qui, originellement, est une, et n'est séparée en beaucoup d'âmes que par le monde corporel. D'un intérêt particulier est le livre VIII de cette *Ennéade*, qui montre comment cette âme est tombée dans cet état de multiplicité à la suite d'un effort coupable. Elle est chargée, en conséquence, d'une double faute : la première, celle de sa descente dans ce monde ; la seconde, celle de ses actions coupables dans ce même monde. Elle expie la première par l'existence temporelle, et la seconde, qui est moindre, par la migration des âmes (chap. V). C'est évidemment la même idée que le péché originel et le péché particulier chrétiens. Mais ce qu'il faut lire avant tout, c'est le chapitre III du livre IX : *Que toutes les âmes sont une*, où sont expliquées entre autres choses, par l'unité de cette âme du monde, les merveilles du magnétisme animal, spécialement le phénomène actuellement observé, qu'une somnambule perçoit à la plus grande distance un mot dit à voix basse, ce qui, il est vrai, exige une chaîne de personnes en rapport avec elle. Chez Plotin apparaît même, probablement pour la première fois dans la philosophie occidentale, l'Idéalisme qui depuis longtemps déjà était à l'ordre du jour en Orient, puisque les *Ennéades* enseignent (livre VII, chap. X) que l'âme a fait le monde, en entrant de l'éternité dans le temps, avec cette explication : car l'univers sensible n'a pas un autre lieu

que l'âme » (*Neque est atter hujus universi locus, quam anima*), tandis que l'idéalité du temps est exprimée dans ces mots : « Nous n'allons pas prendre le temps hors de l'âme, pas plus que l'éternité en dehors de l'être » (*Oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere*). Cet ἐκεῖ (au delà) est l'opposé de ἐνθάδε (en deçà), et une notion très appareillée à lui, qu'il explique de plus près par *le monde des idées et le monde des sens (mundus intelligibilis et sensibilis)*, et aussi par *l'en haut et l'en bas*. L'idéalité du temps est aussi l'objet, aux chapitres XI et XII, de très bonnes élucidations. Elle a pour corollaire la belle implication d'après laquelle nous ne sommes pas, dans notre condition temporelle, ce que nous devons et devrions être; voilà pourquoi nous attendons toujours mieux de l'avenir, et escomptons le complément de ce qui nous manque, désir qui donne naissance à l'avenir et à sa condition, le temps (chap. II et III). Une autre confirmation de l'origine indoue signalée nous est donnée par Jamblique (*De mysteriis*, section IV, chap. IV et V), dans son exposé de la doctrine de la métempsycose, où l'on trouve aussi (section V, chap. VI) la doctrine de la libération et de la rédemption finales des liens de la naissance et de la mort : « la purification, la perfection de l'âme et la délivrance de devoir être », et (chap. XII) « le feu du sacrifice nous délivre des chaînes du devoir être », en d'autres termes, la promesse contenue dans tous les livres religieux de l'Inde, qui est désignée en anglais par *final émanicipation*, ou rédemption. A ceci s'ajoute (section VII, chap. II) la mention d'un symbole égyptien représentant un Dieu créateur assis sur le lotus ; évidemment le Brahma créateur du monde, assis sur la fleur de lotus, issue du nombril de Vischnou, tel qu'on le représente fréquemment; par exemple, dans Langlès, *Monuments de l'Hindoustan*, t.1, p. 175, et Coleman, *Mythology of the Hindus*, table V, etc. Ce symbole est extrêmement important comme une preuve certaine de l'origine indoue de la religion égyptienne, ainsi que, sous le même rapport, le fait indiqué aussi par Porphyre (*De abstinentia*, livre II), qu'en Égypte la vache était sacrée et ne devait pas être tuée. Même la circonstance rapportée par Porphyre dans sa *Vie de Plotin*, que celui-ci, après avoir été plusieurs années élève d'Ammonius Saccas, eut l'intention de se rendre en Perse et dans l'Inde avec l'armée de Gordien, ce qu'il ne put effectuer par suite de la défaite et de la mort de ce dernier, cette circonstance indique que les doctrines d'Ammonius étaient d'origine

indoue, et que Plotin se proposait de les acquérir plus purement à leur source. Ce même Porphyre a fourni une théorie complète de la métempsychose, entièrement conçue dans le sens indou, quoique enjolivée de psychologie platonicienne. Elle se trouve dans les *Éclogæ* de Stobée (livre I, chap. LII, § 84).

## SECTION VIII : GNOSTIQUES

Les philosophies cabalistique et gnostique, chez les créateurs desquelles, juifs et chrétiens, le monothéisme s'affirma immédiatement, sont des tentatives en vue de supprimer la flagrante contradiction entre la production de ce monde par un être tout-puissant, infiniment bon et infiniment sage, et le caractère misérable et défectueux de ce monde même. Elles introduisent en conséquence, entre le monde et sa cause primordiale, une série d'êtres intermédiaires dont la faute a amené un déclin, qui a lui-même donné naissance au monde. Ils détournent donc en quelque sorte la faute du souverain sur ses ministres. Ce procédé était d'ailleurs déjà indiqué par le mythe de la chute, qui est point culminant du judaïsme. Ces êtres sont, chez les gnostiques, le πλήρωμα, les éons, l'ὑλη, le demiourgos, etc. La série a été allongée à plaisir par chaque gnostique.

Le procédé entier est analogue à celui par lequel, pour atténuer la contradiction impliquée par le rapport de l'action réciproque d'une substance matérielle et immatérielle chez l'homme, des philosophes physiologistes ont cherché à interposer des essences médiates, telles que la fluidité nerveuse, l'éther nerveux, les esprits vitaux, etc. Les deux choses dissimulent ce qu'elles ne sont pas capables de supprimer.

## SECTION IX : SCOT ÉRIGÈNE

Cet homme admirable nous offre le spectacle intéressant de la lutte entre la vérité reconnue et saisie personnellement, et les dogmes locaux, fixés par un endoctrinement précoce, et qui se sont développés en dehors de tout doute, au moins de toute attaque directe, côte à côte avec l'effort procédant d'une noble nature, pour ramener à l'harmonie, par tel ou tel moyen, la dissonance ainsi créée. Mais ceci ne peut s'effectuer que si ces dogmes sont tournés, dénaturés, et, en cas de besoin, tordus, jusqu'à ce qu'ils s'adaptent *nolentes volentes* à la vérité reconnue personnellement, qui demeure le principe dominant, mais est néanmoins contrainte à revêtir un habit étrange et même gênant. Érigène s'entend à mener toujours à bien cette méthode, dans son grand ouvrage *De divisione naturæ*, jusqu'à ce qu'enfin il en vienne à aborder l'origine du mal et du péché, avec la menace des tortures de l'enfer; ici sa méthode échoue contre l'optimisme, cette conséquence du monothéisme juif. Il enseigne, dans son livre V, le retour de toutes choses à Dieu, et l'unité ainsi que l'indivisibilité métaphysique de toute l'humanité, même de toute la nature. Maintenant se pose la question : Que devient le péché? Il ne peut être en Dieu. Où est l'enfer, avec l'annonce de ses tortures éternelles? Qui doit y aller ? L'humanité n'est-elle pas sauvée, et dans sa totalité? Le dogme reste ici inexpugnable. Érigène se débat piteusement à travers des sophismes diffus pour n'aboutissent qu'à des mots, et finit par tomber dans les contradictions et les absurdités, surtout depuis que la question de l'origine du péché s'est imposée inévitablement à lui. Or, celle-ci ne peut résider en Dieu ni dans la volonté créée par lui, puisque alors Dieu serait l'auteur du péché, chose qu'il aperçoit très clairement (Voir l'*Editio princeps* d'Oxford, 1681, p. 287.) Désormais il est poussé aux absurdités : le péché ne doit avoir ni une cause ni un sujet: « Le péché est sans cause... il est entièrement sans cause et insubstantiel » (*malum incausale est... penitus incausale et insubstantiale est*). La raison véritable de ce malaise est que la doctrine de l'*émancipation* de l'humanité et du monde, qui est manifestement d'origine indoue, présuppose la doctrine indoue en vertu de laquelle l'origine du monde (ce *sansara* des Bouddhistes) est le mal même procédant d'un acte coupable de Brahma ; or, ce Brahma,

c'est, nous qui le sommes en réalité, car la mythologie indoue est partout transparente. Au contraire, dans le christianisme, cette doctrine de l'émancipation du monde doit être greffée sur le théisme juif, d'après lequel le Seigneur n'a pas seulement fait le monde, mais l'a ensuite trouvé parfait : « Tout était très bien... D'où ces larmes. De là surgissent des difficultés qu'Érigène a très bien aperçues, quoiqu'il ne pût oser, à son époque, attaquer le mal par la racine. Néanmoins, il est d'une douceur indoustane. Il rejette la damnation éternelle et les châtiments décrétés par le christianisme; toute créature, raisonnable et animale, végétale et inanimée, doit, conformément à son essence intime, dans le cours nécessaire de la nature, parvenir à la félicité éternelle; car elle a pris naissance de la bonté éternelle. Mais pour les saints et les justes seuls, il y a complète unité avec Dieu : *deificatio*. Érigène est d'ailleurs assez sincère pour ne pas cacher le grand embarras dans lequel le jette l'origine du mal; il l'expose nettement dans le passage cité du livre V. En fait, l'origine du mal est l'écueil contre lequel échoue le théisme aussi bien que le panthéisme, car tous deux impliquent l'optimisme. Mais le mal et le péché, dans leur grandeur terrible, ne sont pas niables, puisque les châtiments promis à celui-ci ne font qu'accroître celui-là. Et maintenant d'où vient tout cela, dans un monde qui est lui même un Dieu, ou l'œuvre bien intentionnée d'un Dieu ? Si les adversaires théistes du panthéisme opposent à ces difficultés : « Quoi ? tous les êtres méchants, terribles, abominables, seraient Dieu ! », les panthéistes peuvent riposter : « Comment? tous ces êtres méchants, terribles, abominables, un Dieu les aurait produits de *gaieté de cœur*<sup>10</sup> ! » Nous trouvons Érigène aux prises avec la même difficulté dans une autre de ses œuvres parvenue jusqu'à nous, le livre *De prædestinatione* qui est toutefois bien inférieur au *De divisione naturae*; il s'y manifeste aussi d'ailleurs non comme philosophe, mais comme théologien. Ici aussi il se torture misérablement avec ces contradictions, dont la raison dernière est que le christianisme a reçu l'inoculation du judaïsme. Ses efforts ne font que mettre celles-ci en meilleure lumière. Dieu a tout fait, tout est en tout, cela est certain : « conséquemment aussi le péché et le mal. » Cette conclusion inévitable doit être écartée, si Érigène se voit contraint de recourir à de misérables

---

<sup>10</sup> En français dans le texte.

expédients. Alors le péché et le mal ne doivent pas exister, et ne sont donc rien ! — Diable! — Ou alors le libre-arbitre en est cause; c'est Dieu qui l'a créé, mais librement. Aussi n'a-t-il pas à s'occuper de ce que celui-ci fait par la suite, car il était *libre*, c'est-à-dire pouvait d'une façon, et aussi d'une autre, en un mot, être aussi bien bon que méchant. — Bravo ! — Mais la vérité est qu'être libre et être créé sont deux propositions qui s'excluent l'une l'autre, par conséquent contradictoires; de là l'affirmation que Dieu a créé des êtres auxquels il a donné en même temps la liberté de volonté, c'est-à-dire qu'il les a à la fois créés et non créés. Car *operari sequitur esse*, ce qui signifie que les effets, ou actes, de n'importe quelle chose ne peuvent jamais être autres que le résultat de sa propriété, laquelle même n'est reconnue que par eux. Pour être libre dans le sens exigé ici, un être devrait donc n'avoir aucune propriété, c'est-à-dire n'être rien, à la fois exister et ne pas exister. Car ce qui *est* doit être aussi *quelque chose* ; une existence sans essence ne se laisse même pas imaginer. Mais un être est-il créé : il est créé comme il est créé, par conséquent il est mal créé s'il est mal créé, et mal créé s'il agit mal, si son action est mauvaise. Aussi la faute du monde, comme le mal de celui-ci, aussi peu niable que celle-là, retombe-t-elle toujours sur son auteur; et Scot Érigène, comme Augustin avant lui, s'efforce péniblement de la détourner de lui.

Si, d'autre part, un être est moralement libre, il ne peut avoir été créé, mais doit avoir de l'aséité, c'est-à-dire une existence primordiale existant en vertu de sa force et de son omnipotence propres, et qui n'est pas subordonnée à une autre. Son existence est alors son acte personnel de création, qui se déploie et se développe dans le temps, en révélant une fois pour toutes le caractère distinct de cet être, qui est néanmoins son œuvre propre, et dont la responsabilité des manifestations pèse sur lui seul. Si, maintenant, un être est responsable de ses actes, il doit être capable de discernement et par conséquent libre. Ainsi, de la responsabilité et de l'imputabilité que notre conscience déclare, il s'ensuit très sûrement que la volonté est libre de ceci, d'autre part, qu'elle est la chose primordiale elle-même; par conséquent, non seulement l'action, mais l'existence et l'essence mêmes de de l'homme sont son œuvre propre. Je renvoie sur tous ces points à mon traité *Du libre arbitre*, où la question est examinée à fond et d'une manière irréfutable ;

aussi les professeurs de philosophie ont-ils cherché à étouffer sous le plus complot silence ce Mémoire couronné.

La faute du péché et du mal retombe nécessairement de la nature sur son auteur. Mais si celui-ci est la Volonté se manifestant dans tous ses phénomènes, cette faute est parvenue à la bonne adresse. Si c'est au contraire un Dieu, l'origine du péché et du mal contredit sa divinité.

En lisant Denys l'Aréopagite, sur lequel Érigène s'appuie si fréquemment, j'ai trouvé que celui-là a été de tout point son prototype. Le panthéisme d'Érigène, aussi bien que sa théorie du péché et du mal, existe déjà, dans les grands traits, chez Denys; celui-ci se contente toutefois d'indiquer ce que le premier a développé, exprimé avec hardiesse et exposé avec feu. Érigène est infiniment plus intelligent que Donys ; mais Denys lui a donné la matière et la direction de ses réflexions, lui préparant ainsi vigoureusement la voie. Si Denys n'est pas authentique, cela ne fait rien à l'affaire, et peu importe le nom de l'auteur du livre *De divinis nominibus*. Comme il vivait, probablement à Alexandrie, je crois que, à travers une route qui nous est inconnue, il a été le canal par lequel une petite goutte de sagesse indoue a pu parvenir jusqu'à Érigène. Colebrooke a remarqué, dans son traité *Sur la philosophie des indous (Miscellaneous Essays, t. I, p. 244)*, que la proposition III de la *Karika* de Kapila se rencontre chez Érigène.

## SECTION X : LA SCHOLASTIQUE

Le caractère distinctif de la scolastique serait, pour moi, que son *critérium* suprême de la vérité est l'Écriture sainte, à laquelle on peut en conséquence toujours en appeler de chaque conclusion de la raison. Une de ses particularités, c'est, que son ton est toujours polémique. Chaque investigation est bientôt transformée en une controverse où le *pro et contra* engendre un nouveau *pro et contra*, lui fournissant ainsi la matière sans laquelle elle cesserait bientôt. Mais l'ultime racine secrète de cette particularité, c'est l'antagonisme entre la raison et la révélation.

La justification réciproque du *réalisme* et du *nominalisme*, et, par là, la possibilité de la lutte si longue et si acharnée à ce sujet, peuvent être nettement expliquées de la façon qui va suivre.

Je qualifie de *rouges* les choses les plus différentes, si elles ont la couleur rouge. *Rouge* est manifestement un simple nom par lequel je désigne ce phénomène, peu importe où il se produit. De la même façon, toutes les notions communes sont de simples noms pour désigner des propriétés s'affirmant en différentes choses. Ces choses sont l'actuel et le réel. Le *nominalisme* est donc dans le vrai.

D'autre part, si nous observons que toutes ces choses réelles, auxquelles seules la réalité est prêtée, sont temporelles, et par conséquent passeront vite, tandis que ces propriétés, rouge, dur, mou, vivant, plante, cheval, homme, que ces noms désignent, continuent à exister indépendantes, et, en conséquence, existent toujours, nous trouvons que les propriétés que ces noms désignent par des notions communes, sont conçues grâce à leur indestructible existence, et ont beaucoup plus de réalité; celle-ci est par suite imputable aux notions, et non aux êtres particuliers. Le *réalisme* est donc, dans le vrai.

Le nominalisme mène en réalité au matérialisme, car, après la suppression de toutes les propriétés, il ne reste plus que la matière. Si les notions sont de simples noms, et les choses séparées le réel, leurs

propriétés, comme séparées en elles, sont transitoires, et il ne reste plus de durable, c'est-à-dire de réel, que la matière.

Toutefois, strictement parlant, la justification du réalisme apportée plus haut appartient non à lui, mais à la doctrine platonicienne des Idées, dont il est l'extension. Les formes et les propriétés éternelles des choses naturelles, voilà ce qui subsiste à travers tout changement, et ce à quoi il convient d'attribuer une réalité plus haute qu'aux individus dans lesquels elles se manifestent. Au contraire, cela ne peut être concédé aux pures abstractions, qui ne sont pas perceptibles. Qu'y a-t-il de réel, par exemple, dans des notions telles que : rapport, différence, séparation, préjudice, indétermination, etc. ?

Une certaine affinité, ou tout au moins un parallélisme de contrastes saute aux yeux, si l'on oppose Platon à Aristote, Augustin à Pélagé, les réalistes aux nominalistes. On pourrait affirmer qu'il se manifeste en cela une certaine répulsion polaire de la façon de penser humaine, répulsion qui, par une coïncidence tout à fait extraordinaire, s'est manifestée pour la première fois et d'une façon absolument décisive chez deux très grands hommes, qui étaient contemporains et vivaient l'un à côté de l'autre.

## SECTION XI : BACON DE VERULAM

Dans un sens autre et plus spécialement défini que celui qui vient d'être indiqué, l'opposé véritable et intentionnel d'Aristote fut Bacon de Verulam. Celui-là avait, pour la première fois, exposé à fond la vraie méthode permettant de parvenir à des vérités générales aux vérités particulières, c'est-à-dire la voie descendante : c'est, le syllogisme, l'*Organum Aristotelis*. Bacon, au contraire, indiqua la voie ascendante, en pratiquant la méthode qui consiste à parvenir des vérités particulières aux vérités générales : c'est l'induction, opposée à la déduction, et son exposé est le *Novum Organum*, impression qui, choisie par opposition à Aristote, signifie ceci : « c'est une manière toute différente d'attaquer le sujet. » L'erreur d'Aristote, et bien plus encore de ses adeptes, consistait à croire qu'ils possédaient déjà toute la vérité ; que celle-ci, par conséquent, est contenue dans leurs axiomes, c'est-à-dire dans certaines propositions *a priori*, ou qui passent pour telles, et que, pour obtenir les vérités particulières, il suffit de les déduire de celles-là. Un exemple de ce genre est donné par Aristote dans ses livres *De cælo*. Bacon, au contraire, montra à juste titre que ces axiomes n'avaient pas un tel contenu, que la vérité ne se trouvait pas encore dans le système du savoir humain alors en vogue, mais plutôt en dehors de lui ; il s'agissait donc non de la tirer de celui-ci, mais de commencer par l'introduire, et *l'induction* seule pouvait donc fournir des principes généraux et vrais, riches en conséquences.

Les scolastiques, guidés par Aristote, pensaient : « Nous voulons d'abord établir l'universel; le particulier en découlera, ou y trouvera par la suite la place qu'il pourra. Nous voulons donc établir avant tout ce qui concerne le *ens*, la chose en général. Ce qui est particulier aux choses séparées peut y être ajouté ensuite successivement, naturellement par l'expérience; mais cela ne peut jamais rien changer à l'universel. » Bacon disait, au contraire : « Nous voulons avant tout connaître les choses séparées aussi complètement que possible; ensuite nous finirons par connaître ce qu'est la chose en général. »

Quoi qu'il en soit, Bacon est inférieur à Aristote en ce que sa méthode, ascendante, n'est nullement aussi régulière, sûre et infaillible que la méthode descendante d'Aristote. Il a lui-même écarté, dans ses recherches physiques, les règles de sa méthode telles qu'il les a consignées dans le *Novum Organum*.

La grande préoccupation de Bacon était la physique. Ce qu'il fit pour elle : commencer par le commencement, Descartes le fit immédiatement après pour la métaphysique.

## SECTION XII : LA PHILOSOPHIE DES MODERNES

Dans les livres d'arithmétique, la solution exacte d'un problème est indiquée par la balance de celui-ci c'est-à-dire par le fait qu'il ne reste rien. Il en va à peu près de même avec la solution de l'énigme du monde. Tous les systèmes sont des sommes qui ne se balancent pas ; ils laissent un reste, ou, si l'on préfère une comparaison chimique, un dépôt insoluble. Celui-ci consiste en ceci que, si l'on tire une conclusion logique de leurs prémisses, les résultats, loin de s'accorder avec le monde réel qui est là devant nous, laissent bien plutôt maints de ses côtés absolument inexplicables. Ainsi, par exemple, avec les systèmes matérialistes d'après lesquels le monde émane d'une matière douée de propriétés simplement mécaniques et en accord avec leurs lois, ne concordent ni la complète et admirable adaptation des fins aux moyens dans la nature, ni l'existence de la connaissance, dans laquelle cette matière se présente en tout premier lieu. Ceci est donc leur reste. Avec les systèmes théistes, d'autre part, et non moins avec les systèmes panthéistes, les maux physiques qui l'emportent dans la balance et la corruption morale du monde, ne peuvent s'harmoniser; ils demeurent donc là à l'état de reste ou, de dépôt insoluble. Il est vrai que dans ces cas-là, les sophismes et même les simples mots et phrases ne font pas défaut, pour couvrir ces restes; mais cela ne tient pas longtemps. La somme ne se balançant point, on cherche alors dans le calcul les erreurs particulières, jusqu'à ce que l'on soit forcé de s'avouer que le point de départ même était faux. Si, au contraire, la conséquence et l'harmonie accomplies de toutes les propositions d'un système sont accompagnées à chaque pas par un accord également accompli avec le monde de l'expérience, sans qu'une seule note finisse entre les deux se fasse entendre, c'est le *critérium* de sa vérité, la balance requise de la somme arithmétique. De même, si le point de départ a commencé par être faux, cela veut dire que la chose a été mal saisie dès le début, ce qui a conduit ensuite d'erreur en erreur. Car il en est de la philosophie comme de beaucoup d'autres choses : il s'agit de la bien saisir. Le phénomène du monde qu'il faut expliquer offre de nombreuses solutions dont une seule peut être la vraie; il ressemble à un écheveau de fil entremêlé, avec un tas de faux bouts qui y pendent; ce n'est qu'en

trouvant le bout véritable qu'on peut dévider le tout. Alors l'un se déroule facilement de l'autre, et l'on reconnaît à cela que c'était le bon bout. On peut comparer aussi la chose à un labyrinthe qui offre cent entrées, ouvrant sur des corridors qui, après de longs détours entremêlés, mènent tous à son extrémité, à l'exception d'un seul, dont les détours nous acheminent réellement vers le point central, où siège l'Idole. Si l'on a trouvé cette entrée, on ne s'égarera pas en route; mais nulle autre ne peut mener au but. Je ne dissimulerai pas que, d'après moi, la *volonté* seule est en nous le bon bout de l'écheveau de fil, la véritable entrée du labyrinthe.

Descartes procéda, conformément à la métaphysique d'Aristote, de la notion de *substance*, et nous voyons tous ses successeurs se traîner sur ses traces. Il accepta cependant deux sortes de substance : la substance pensante et la substance étendue. Elles étaient supposées agir l'une sur l'autre par *influxus physicus*, et celui-ci montra bientôt qu'il était son reste. Il prenait place, non seulement du dehors en dedans, par la représentation du monde corporel, mais aussi du dedans en dehors, entre la volonté (assignée sans hésitation au penser) et les actions du corps. Le rapport direct entre ces deux sortes de substance devint alors le problème capital, qui souleva tant de difficultés, dont les conséquences engendrèrent le système des *causes occasionnelles* et de l'*harmonia præstabilita* : les *spiritus animales*, qui avaient suffi à Descartes lui-même, ne pouvaient plus servir<sup>11</sup>. Malebranche, notamment, regardait l'*influxus physicus* comme impensable ; mais en cela il ne considérait pas que celui-ci est accepté sans hésitation dans la création et la direction du monde corporel par un Dieu qui est un esprit. Il le remplaça donc par les *causes occasionnelles* et son *nous voyons tout en Dieu* : c'est là son reste. Spinoza aussi, suivant les traces de son maître, procéda de cette notion de substance, absolument comme si c'était un fait donné. Cependant il déclara que les deux sortes de substance, celle qui pense et celle qui est étendue, n'en constituaient qu'une seule et la même; il évitait ainsi la vieille difficulté. Par là sa philosophie fut principalement négative, se

---

<sup>11</sup> Les *spiritus animales* apparaissent d'ailleurs déjà chez Vanini (*De naturæ areanis*, Dialogue XLIX), comme une chose connue. Leur inventeur est peut-être Willisius (*De anima brutorum*, Genève, 1680, pp. 35 et suiv). Flourens (*De la vie et de l'intelligence*, t. II, p. 72) les impute à Galien. Jamblique, dans Stobée (*Eclogæ*, livre I, chap. LII, § 29), les cite assez clairement comme une doctrine des stoïciens.

bornant à une simple négation des deux grandes oppositions cartésiennes, car il étendit sa justification jusqu'à l'autre opposition dressée par Descartes : Dieu et le monde. Cette dernière n'était pourtant en réalité qu'une pure méthode d'enseignement, ou une forme de représentation. Il aurait été trop choquant de dire directement : « Il n'est pas vrai qu'un Dieu ait fait ce monde; mais celui-ci existe par sa propre puissance » ; il employa donc une tournure indirecte, et dit : « Le monde lui-même est Dieu. » Affirmation qui ne lui serait jamais venue à l'idée, si, au lieu de procéder du judaïsme, il avait pu procéder tout uniment de la nature même. La tournure en question sert en même temps à donner à ses doctrines l'apparence du positivisme, tandis qu'au fond elles sont purement négatives. Aussi laisse-t-il le monde sans l'expliquer, puisqu'il aboutit à cette conclusion : « le monde est parce qu'il est; et il est comme il est, parce qu'il est ainsi ». (Avec cette phrase, Fichte avait coutume de mystifier ses étudiants). La déification du monde amenée de cette façon n'admettait aucune éthique véritable, et était, en outre, en flagrante contradiction avec les maux physiques et la perversité morale de ce monde. C'est donc ici le reste de Spinoza.

Ce philosophe regarde comme un fait donné, nous l'avons dit, la notion de la substance de laquelle il part. Il la définit, il est vrai, conformément à son but ; mais il ne se préoccupe pas de son origine. C'est seulement Locke, un peu après lui, qui posa le grand principe qu'un philosophe désireux de déduire ou de démontrer quoi que ce soit d'après des notions, doit avant tout scruter l'origine de chacune de celles-ci ; car leur contenu et ses conséquences sont déterminés entièrement par cette origine, en tant que source de toute connaissance accessible grâce à cette dernière. Si Spinoza avait recherché l'origine de sa notion de substance, il aurait dû finir par trouver que c'était la matière seule ; et qu'en conséquence le véritable contenu de la notion n'est autre que les propriétés essentielles assignables *a priori* de celle-ci. En fait, tout ce que Spinoza attribue à sa substance trouve sa confirmation dans la matière, et seulement en elle; la matière est incausée, donc sans

cause, éternelle, une et unique, et ses modifications sont l'étendue et la connaissance, cette dernière comme propriété exclusive du cerveau, qui est matériel. Spinoza est par là même un matérialiste inconscient;

Cependant la matière qui, si l'on mène la chose à bonne fin, réalise et confirme empiriquement sa notion, n'est pas la matière faussement entendue et atomistique de Démocrite et des matérialistes français, n'ayant que les propriétés mécaniques ; c'est la matière exactement conçue, en possession de toutes ses qualités inexplicables. (Je renvoie, au sujet de cette distinction, à mon ouvrage principal, t. II, chap. XXIV, p. 315 et suiv.)

Cette méthode consistant à accepter sans examen la notion de substance, pour en faire le point de départ, nous la trouvons déjà chez les éléates, comme le montre en particulier le livre aristotélicien *De Xenophane*. Xénophane, lui aussi, procède de l' *ôv*, c'est-à-dire la substance, et les propriétés de celle-ci sont démontrées sans qu'il ait été demandé ou dit à l'avance d'où il tient sa connaissance. Si ceci avait eu lieu, on verrait clairement de quoi il parle au juste, c'est-à-dire quelle intuition sert finalement de base à sa notion et lui donne de la réalité; et l'on finirait sans doute par constater que c'est à la matière seule que s'applique tout ce qu'il dit. Dans les chapitres suivants, sur Zénon, l'accord avec Spinoza s'étend jusqu'au style et aux expressions. Aussi n'est-il guère douteux que Spinoza ait connu et utilisé cet écrit. Quoique attaqué par Bacon, Aristote, en ce temps-là, continuait à jouir d'une grande réputation, et on possédait de bonnes éditions de ses œuvres, avec version latine. En ce cas, Spinoza serait un simple rénovateur des éléates, comme Gassendi d'Épicure. Mais nous voyons une fois de plus de quelle excessive rareté sont, dans toutes les branches de la pensée et du savoir, les choses vraiment nouvelles et absolument originales.

Au reste, et notamment au point de vue de la forme, cette notion de la substance d'où part Spinoza repose sur la fausse idée, empruntée à son maître Descartes, et par celui-ci à Anselme de Cantorbéry, qu'*existentia* peut provenir d'*essentia*, c'est-à-dire que d'une pure notion peut s'ensuivre un être qui, en conséquence, serait nécessaire; ou, en d'autres termes, qu'en vertu de la nature, ou définition d'une chose simplement pensée, il devienne nécessaire qu'elle ne soit plus seulement pensée, mais existe réellement. Descartes avait appliqué cette fausse idée à la notion de l'*ens perfectissimum*; mais Spinoza prit celle de *substantia* ou *causa sut* (cette dernière exprimant une *contradictio in adjecto*). On peut voir

sa première définition, qui est son *premier faux pas*, dans l'Introduction de l'*Ethique*, et ensuite au livre I, propos. 7. La différence entre les notions fondamentales des deux philosophes consiste presque entièrement dans l'expression ; mais leur emploi comme point de départ, c'est-à-dire comme fait donné, est chez l'un comme chez l'autre fondé sur la sottise de dériver de la représentation abstraite la représentation intuitive; tandis que, en réalité, toute représentation abstraite naît de la représentation intuitive, et, pour cette raison, est basée sur elle. Nous avons donc ici un *fundamental ὕστερον πρότερον* [confusion de la cause et de la conséquence].

Spinoza s'est mis dans une difficulté spéciale, en qualifiant de *Deus* sa substance unique. Ce nom étant déjà en usage pour désigner une toute autre notion, il lui faut continuellement lutter contre les malentendus qui en résultent. En effet, au lieu de la notion assignée par les premières explications du philosophe, le lecteur y rattache toujours la notion différente. S'il n'avait pas employé le mot, en question, il aurait évité les longues et pénibles explications du livre I. Mais il le fit pour que sa doctrine trouvât moins d'opposition ; il manqua d'ailleurs son but. Un certain double sens pénètre ainsi tout son mode d'exposé, qu'on pourrait, pour cette raison, qualifier en quelque mesure d'allégorique, d'autant plus qu'il adopte le même plan avec quelques autres notions, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Combien son *Ethique* eût été plus claire, par conséquent meilleure, s'il s'était exprimé nettement, conformément à ses idées, et avait nommé les choses par leur nom ! et s'il avait présenté ses idées, avec leur fondement, d'une manière sincère et naturelle, au lieu de les comprimer dans les bottes espagnoles des propositions, démonstrations, scholies et corollaires, cet accoutrement emprunté à la géométrie, et qui, au lieu de donner à la philosophie la certitude de celle-là, perd au contraire toute signification dès que la géométrie, avec sa construction des notions, ne se trouve pas au fond. Ici aussi l'on peut dire : *cucullus non facit monachum* [l'habit ne fait pas le moine].

Dans le livre II il explique les deux modes de sa substance unique en tant qu'étendue et représentation (*extensio et cogitatio*), division manifestement fautive, puisque l'étendue n'existe absolument que pour la

représentation et en elle, et devait, pour cette raison, lui être non pas opposée, mais subordonnée.

Spinoza prône partout bien haut la *lætitia* [joie], dont il fait la condition et le signe de toute action louable; il rejette au contraire absolument toute *tristitia* [tristitia], quoique son Ancien Testament lui ait dit : « Il vaut mieux pleurer que rire, car les pleurs améliorent le cœur » (*Ecclésiaste*, VII, IV). Mais il fait tout cela uniquement par amour de la logique; car si ce monde est un Dieu, il est son propre but et doit se réjouir et se glorifier de son existence. Donc, *saute, marquis! semper gai, nunquam triste!* Le panthéisme est essentiellement et nécessairement l'optimisme. Cet optimisme obligé contraint Spinoza à maintes autres fausses conséquences, parmi lesquelles les propositions absurdes et souvent révoltantes de sa philosophie morale, qui, dans le chapitre XVI de son *Tractatus theologico-politicus*, s'élèvent véritablement jusqu'à l'infamie. D'autre part, il perd parfois de vue la conséquence, alors qu'elle aurait mené à des idées justes, par exemple dans ses propositions aussi indignes que fausses sur les animaux (*Ethique*, IV<sup>e</sup> partie, chap. XXVI de l'appendice, et *Scholion*, propos, 37). Ici il parle comme peut le faire un juif, conformément aux chap. I et IX de la *Genèse*, de sorte que nous autres, habitués à des doctrines plus pures et plus dignes, nous sommes envahis par le *faetor judaicus*. Il semble n'avoir pas du tout connu les chiens. A la proposition monstrueuse qui ouvre le chapitre XXVI : « *Excepté l'homme, nous ne connaissons dans la nature aucun être particulier dont l'esprit nous réjouisse et auquel l'amitié ou tout autre lien semblable puisse nous unir. Par conséquent, ce qui existe dans la nature des choses, excepté l'homme, le principe de l'utilité ne nous commande point de le conserver ; il nous enseigne, en vue d'usages variés, de le conserver, le détruire ou l'adapter à notre usage, de quelque façon que ce soit* », la meilleure réponse a été faite par un écrivain espagnol de nos jours, Larra<sup>12</sup> (connu sous le pseudonyme de Figaro), dans son roman *El doncel de Don Enrique*, chap. XXXIII : *El que non ha tenido un perro, no sabe lo que es querer y ser querido* [Celui qui n'a jamais possédé un chien, ne sait pas ce que c'est qu'aimer et être

---

<sup>12</sup> Le célèbre publiciste qui se suicida à Madrid, sa ville natale, en 1837, à l'âge de 28 ans. Lara est, avec Cervantès et Quevedo, le plus grand satirique de l'Espagne.

aimé]. Les tortures que, à en croire Colerus, Spinoza exerçait habituellement, pour s'amuser et en riant de bon cœur, contre les araignées et les mouches, ne répondent que trop bien aux propositions attaquées ici, comme aux chapitres cités de la Genèse. Tout ceci fait que l'*Éthique* de Spinoza est un mélange de faux et de vrai, de choses admirables et de choses mauvaises. A la fin de l'ouvrage, dans la seconde moitié de la première partie, nous le voyons s'efforcer vainement de devenir clair pour lui-même ; mais il n'y parvient pas. Il ne lui reste donc qu'à devenir mystique, comme c'est ici le cas. Pour ne pas être d'ailleurs injuste à l'égard de cet esprit incontestablement grand, on doit considérer qu'il avait encore trop peu de précurseurs, tout au plus Descartes, Malebranche, Hobbes, Giordano Bruno. Les notions philosophiques fondamentales n'étaient pas encore suffisamment élaborées, les problèmes convenablement ventilés.

Leibnitz partit également de la notion de substance comme un fait donné, mais ne perdit pas de vue, avant tout, qu'elle doit être indestructible. A cet effet elle doit, être simple, parce que toute chose étendue serait divisible et par conséquent destructible ; elle est donc sans extension, c'est-à-dire immatérielle. Il ne restait alors d'autres attributs à sa substance que les attributs intellectuels de perception, de pensée et de désir. Il prit en conséquence un certain nombre de ces substances simples intellectuelles qui, quoique non étendues elles-mêmes, résident au fond du phénomène de l'extension ; il les définit *atomes formels* et *substances simples* (*Opéra* édit. Erdmann, pp. 124, 686), et leur donna le nom de *monades*. Celles-ci constituent donc le fond du phénomène du monde corporel, phénomène qui n'est conséquemment qu'une simple apparent sans réalité propre ni directe, et échéant seulement aux monades qui se trouvent dedans et derrière. Ce phénomène du monde corporel est, d'autre part, effectué dans la perception des monades (du petit nombre de celles qui perçoivent réellement, car la plupart dorment d'ordinaire) par la vertu de l'harmonie préétablie, que la monade centrale produit toute seule et à ses propres dépens. Ici nous tombons quelque peu dans l'obscurité. Quoi qu'il en soit, la connexion entre les simples idées de ces substances et l'étendue réelle et en soi est amenée par une harmonie préétablie de la monade centrale. Ici l'on pourrait dire que tout reste. Cependant, il faut rappeler, pour être juste envers Leibnitz, l'idée

que Locke et Newton se faisaient alors de la matière : c'était pour eux une chose absolument morte, purement passive et sans volonté, douée seulement de force mécaniques et soumise uniquement aux lois mathématiques. Leibnitz, de son côté, rejette les atomes et la physique purement mécanique, pour lui en substituer une dynamique; en tout ceci il fut le précurseur de Kant. (*Opéra*, édit. citée, p. 694). Il rappela en premier lieu les *formae substantiales* des scolastiques et arriva ensuite à comprendre que même les forces simplement mécaniques de la matière, en dehors desquelles on n'en connaissait ou l'on n'en admettait alors guère d'autres, devaient reposer sur quelque chose d'intellectuel. Mais il ne parvint à se représenter clairement cette idée qu'à l'aide de cette fiction des plus maladroites : à savoir que la matière se compose de simples petites âmes qui sont en même temps des atomes formels et se trouvent le plus souvent en état d'engoursement, mais possèdent cependant un *analogon* de *perceptio* et de *appetitus*. Ceci l'égara, de sorte que, comme tous les autres, il fit de la connaissance, et non la volonté, la base et la *conditio sine qua non* de la chose intellectuelle ; c'est moi qui, le premier, ai revendiqué pour la volonté la primauté qui lui appartient, et ai transformé par là tout le domaine de la philosophie. En attendant, l'effort de Leibnitz pour assigner un seul et même principe à l'esprit et à la matière, mérite de la reconnaissance. On pourrait même y trouver un pressentiment aussi bien de la doctrine kantienne que de la mienne, mais *quas velut trans nebulam vidit* [ce qu'il vit à travers ce brouillard fut ainsi]. Car l'idée qui fait le fond de sa *Monadologie* est déjà que la matière n'est pas une chose en soi, mais un pur phénomène; la base dernière de son action, même mécanique, ne doit donc pas être cherchée dans ce qui est purement géométrique, c'est-à-dire dans ce qui appartient seulement au phénomène, comme étendue, mouvement, figure; c'est ainsi que l'impénétrabilité n'est pas une propriété seulement négative, mais la manifestation d'une force positive. L'idée de Leibnitz que nous venons de louer est exprimée le plus clairement dans quelques-uns de ses petits écrits en français, tels que le *Système nouveau de la matière* et d'autres, qui ont passé du *Journal des savants* et de l'édition de Dutens dans l'édition d'Erdmann, ainsi que dans les *Lettres* publiées par celui-ci, pp. 681-695. Il existe aussi une collection bien choisie de

passages de Leibnitz sur le même sujet, pp. 335 à 340 de ses *petits écrits philosophiques*, traduits par Kœhler et revus par Huth (Iéna, 1740).

Nous voyous d'ailleurs partout, dans cet enchaînement de doctrines dogmatiques étranges, une fiction appuyer une autre fiction, absolument comme dans la vie pratique, un mensonge en amène forcément beaucoup d'autres. La base en est la division cartésienne de toute existence en Dieu et en monde, et de l'homme en esprit et en matière, tout le reste échéant à cette dernière. A cela s'ajoute l'erreur commune à ces philosophes comme à tous ceux qui ont existé, de placer la base fondamentale de notre être dans la connaissance, au lieu de la placer dans la *volonté*, c'est-à-dire de faire de celle-ci la chose secondaire et de celle-là la chose principale. Telles sont les erreurs primordiales contre lesquelles la nature et la réalité protestaient à chaque pas, et dont le maintien nécessita les *spiritus animales*, la matérialité des animaux, les causes occasionnelles, la vision de toutes choses en Dieu, l'harmonie préétablie, les monades, l'optimisme et tout ce qui s'ensuit. Avec moi, au contraire, qui ai saisi les choses par leur côté exact, toutes s'arrangent d'elles-mêmes, chacune apparaît sous son vrai jour, aucune fiction n'est requise, et *simplex sigillum veri* [la simplicité et la marque de la vérité].

Kant ne fut pas touché directement par le problème de la substance; il le dépassa. Chez lui, la notion de substance est une catégorie, c'est-à-dire une pure forme de penser *a priori*. Par elle, dans son application nécessaire à l'intuition sensible, rien n'est reconnu tel qu'il est en soi; aussi l'essence qui forme la base des corps aussi bien que des âmes peut-elle être en soi une et la même. C'est là sa doctrine. Elle m'a frayé la voie vers cette idée que le corps de chacun est seulement l'intuition de sa volonté naissant dans son cerveau, rapport qui, étendu ensuite à tous les corps, a donné l'analyse du monde en volonté et en représentation.

Cette notion de la substance dont Descartes, fidèle à Aristote, avait fait l'idée fondamentale de sa philosophie, et de la définition de laquelle part aussi Spinoza, quoique à la façon des éléates, apparaît, examinée de près et sincèrement, comme un *abstractum* plus élevé, mais injustifié, de la notion de matière, qui contient, à côté de celle-ci, aussi son enfant supposé, la *substance nmatérielle*; c'est ce que j'ai expliqué en détail

dans ma *Critique de la philosophie de Kant* (2<sup>e</sup> édit., pp. 550 et suiv.). Mais en dehors de ceci, la notion de substance ne vaut rien comme point de départ de la philosophie, parce qu'en tout cas elle est objective. Tout ce qui est objectif n'est jamais pour nous qu'indirect ; le subjectif seul est direct. Ce dernier ne doit donc jamais être laissé de côté, mais il faut au contraire absolument partir de lui. C'est ce qu'a fait aussi Descartes; il fut même le premier à se rendre compte de la chose, et c'est pour cela qu'une nouvelle grande époque philosophique s'est ouverte avec lui. Mais il l'a fait d'une façon seulement préliminaire, du premier bond, après lequel il admit immédiatement la réalité objective absolue du monde, sur le crédit de la véracité de Dieu, et à partir de ce moment il continua à philosopher d'une manière entièrement objective. Il s'est en outre rendu coupable ici d'un grave *circulus vitiosus*. Il démontre en effet la réalité objective des objets de toutes nos représentations intuitives d'après l'existence de Dieu, leur auteur, dont la véracité ne permet pas de supposer qu'il nous trompe ; mais il démontre l'existence de Dieu même d'après la représentation innée que nous aurions soi-disant de lui, comme du plus parfait de tous les êtres. « Il commence par douter de tout, et finit par tout croire<sup>13</sup> », dit de lui un de ses compatriotes.

C'est Berkeley qui, le premier, a pris très au sérieux le point de vue subjectif, et irréfutablement exposé sa nécessité indispensable. Il est le père de l'idéalisme, base de toute vraie philosophie, et qui, depuis lors, a été universellement retenu tout au moins comme point de départ, quoique chaque philosophe successif y ait introduit des modifications et des changements. Ainsi Locke partit lui-même du subjectif, en assignant une grande partie des propriétés des corps à notre impression sensible. Il faut toutefois remarquer que sa réduction de toutes les différences qualitatives, comme qualités secondaires, à des différences purement quantitatives, grandeur, figure, position, etc., comme les seules propriétés primaires ou objectives, est encore au fond la doctrine de Démocrite, qui ramenait également toutes les qualités à l'aspect, la composition et la position des atomes : c'est ce que montrent clairement la *Métaphysique* d'Aristote (livre I, chap. IV) et le *De sensu* de Théophraste (chap. LXI-LXV). Locke serait, dans ces conditions, le

---

<sup>13</sup> En français dans le texte.

rénovateur de la philosophie de Démocrite, comme Spinoza de celle des éléates. Il a aussi réellement frayé la voie au matérialisme français postérieur. Par cette distinction préliminaire entre les éléments subjectif et objectif de l'intuition, il conduisit directement à Kant, qui, suivant sa direction et sa trace en un sens beaucoup plus élevé, parvint à séparer nettement le subjectif de l'objectif, opération qui profita tant au premier, que le second ne fut plus qu'un point sombre, un quelque chose à peine reconnaissable : la chose en soi. Pour moi, j'ai ramené ceci à l'essence que nous découvrons dans notre conscience personnelle comme étant la volonté, et je suis ainsi revenu à la source subjective de la connaissance. Il ne pouvait en être autrement, parce que, comme je l'ai déjà dit, l'objectif n'est jamais qu'une chose secondaire, —une représentation. Aussi devons-nous absolument chercher le noyau tout à fait intime des êtres, la chose en soi, non en dehors de nous, mais en nous, c'est-à-dire dans le subjectif, la seule chose immédiate. A ceci s'ajoute qu'avec l'objectif nous ne pouvons jamais atteindre un point de repos primordial et définitif, parce que nous sommes là dans domaine des représentations, et que celles-ci toutes ensemble et essentiellement ont pour forme le principe de la raison suffisante sous ses quatre aspects, motif pour lequel chaque objet tombe immédiatement sous son autorité, Par exemple, un absolu objectif prétendu entraîne avec lui ces questions destructives : d'où ? pourquoi ? devant lesquelles il doit céder et succomber, il en est autrement, quand nous nous enfonçons dans la profondeur silencieuse, quoique obscure, du sujet. Ici nous sommes menacés de tomber dans le mysticisme, et nous ne devons donc tirer de cette source que ce qui est effectivement vrai, accessible à tous et à chacun, et, par suite, absolument incontestable.

La *dianœologie* qui, comme résultat des investigations depuis Descartes, a duré jusqu'à la venue de Kant, est exposée « en résumé » et avec une naïve clarté dans l'ouvrage de Muratori, *Della fantasia* (chap. I-IV et XIII). Locke apparaît ici comme un hérétique. Le tout est un nid d'erreurs, qui permet de voir de quelle manière absolument différente j'ai conçu et présente le sujet, après avoir eu Kant et Cabanis pour précurseurs. Toute cette dianœologie et psychologie est appuyée sur le faux dualisme cartésien. Tout maintenant, dans l'œuvre entière, doit être ramené *per fas et nefas* à celui-ci, y compris beaucoup de faits exacts et

intéressants qu'il fournit. Le procédé dans son ensemble est intéressant comme type.

### SECTION XIII : ENCORE QUELQUES ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LA PHILOSOPHIE DE KANT

Il y a un passage de Pope, écrit environ quatre-vingts ans avant la publication de la *Critique de la raison pure*, qui pourrait servir d'excellente épigraphe à celle-ci (*Pope's works*, édit. de Bâle, t. VI, p. 374) : « *Since it is reason able to doubt most things, we should most of all doubt that reason of ours which would demonstrate all things.* » [Puisqu'il est raisonnable de douter de la plupart des choses, nous devrions avant tout douter de notre raison, qui doit démontrer toutes choses].

Le véritable esprit de la philosophie kantienne, son idée fondamentale et son sens exact peuvent être conçus et présentés de diverses façons. Ces différents modes d'exprimer la chose sont destinés à ouvrir à celui-ci ou à celui-là, suivant la différence des cerveaux, la compréhension exacte de cette très profonde et par conséquent difficile doctrine. Ce qui va suivre est une nouvelle tentative de cette espèce, en vue de projeter ma clarté dans les profondeurs de Kant<sup>14</sup>.

La mathématique est basée sur des intuitions qui servent de support à ses preuves ; mais ces intuitions étant *a priori*, et non empiriques, ses doctrines sont apodictiques. La philosophie a, par contre, comme l'élément donné duquel elle procède et qui doit départir à ses preuves une nécessité (l'apodicticité), de pures notions. Elle ne peut en effet s'appuyer directement sur l'intuition purement empirique, car elle entreprend d'expliquer les choses en général, non en particulier, son objet étant de mener au delà de ce qui est empiriquement donné. Il ne lui reste donc que les notions générales, à la condition toutefois qu'elles ne soient ni intuitives ni purement empiriques. Ces notions doivent donc lui fournir la base de ses doctrines et de ses preuves, et c'est d'elles qu'il faut partir, comme d'une chose existante et donnée. En conséquence, la philosophie est une science de pures notions, tandis que la mathématique est une

---

<sup>14</sup> Je remarque ici, une fois pour toutes, que la pagination de la première édition de la *Critique de la raison pure*, d'après laquelle je cite habituellement, est ajoutée aussi à l'édition de Rosenkranz.

science de la construction (représentation intuitive) de ses notions. A strictement parler, toutefois, c'est seulement la démonstration de la philosophie qui procède de pures notions. Celle-ci ne peut pas, comme la mathématique, partir d'une intuition, parce que cette intuition devrait être ou purement *a priori*, ou empirique. Celle-ci ne donne aucune apodicticité, celle-là ne fournit que la mathématique. Si elle veut donc appuyer ses doctrines sur une démonstration, celle-ci doit consister dans la conséquence logique exacte des notions placées à sa base. Les choses ont doucement marché dans ce sens pendant la longue période de la scolastique, et même dans la nouvelle époque fondée par Descartes, de sorte que nous voyons Spinoza et Leibnitz suivre encore cette méthode. Enfin Locke eut l'idée de rechercher l'origine des notions, et le résultat fut que toutes les notions générales, si étendues qu'elles puissent être, sont tirées de l'expérience, c'est-à-dire du monde existant, sensiblement perceptible, empiriquement réel, ou aussi de l'expérience interne, telle que l'observation personnelle empirique la fournit à chacun ; en sorte que leur contenu entier est dérivé seulement de ces deux-là et ne peut fournir plus que ce que l'expérience extérieure ou intérieure y a placé. De ceci on devrait strictement conclure qu'elles ne peuvent jamais dépasser l'expérience, c'est-à-dire mener au but ; mais Locke alla, avec les principes dérivés de l'expérience, au delà de l'expérience.

En opposition progressive aux doctrines antérieures et pour corriger celles de Locke, Kant montra qu'il y a, il est vrai, quelques notions qui font exception à la règle précédente, c'est-à-dire qui ne proviennent pas de l'expérience ; mais en même temps aussi qu'elles sont tirées en partie de l'intuition pure, c'est-à-dire de l'intuition *a priori* de l'espace et du temps, et constituent en partie les fonctions particulières de notre intelligence, au point de vue de leur usage dans l'expérience qui se règle d'après elles. Leur validité s'étend seulement à l'expérience possible dont les sens sont toujours le *medium*, en ce qu'ils n'ont d'autre but que de la produire en nous, avec sa marche régulière, sur l'incitation des sens ; en d'autres termes, sans contenu eux-mêmes, ils attendent leur matière et leur contenu de la sensibilité seule, pour engendrer par elle l'expérience ; mais, à part celle-ci, ils n'ont ni contenu ni signification, ne valant que sous la présupposition de l'intuition fondée sur l'impression des sens, et se rapportent essentiellement à celle-là. Il s'ensuit qu'ils ne peuvent nous

fournir les guides qui nous mettraient au-dessus de toute possibilité de l'expérience; et de ceci, d'autre part, que la métaphysique, comme science de ce qui existe au delà de la nature, c'est-à-dire au-dessus de la possibilité de l'expérience, est impossible.

Un des éléments de l'expérience, l'élément général, formel et régulier, étant connaissable *a priori*, repose en conséquence sur les fonctions essentielles et régulières de notre propre intellect; mais le second, l'élément particulier, matériel et accidentel, provenant de l'impression des sens, il en résulte que tous deux sont d'origine subjective. La conséquence, c'est que l'expérience, dans sa totalité, avec le monde qui se représente en elle, est un pur phénomène, quelque chose qui n'existe directement et immédiatement que pour le sujet qui la reconnaît. Ce phénomène indique cependant une *chose en soi* lui servant de base, et qui, comme telle, est absolument inconnaissable. Ce sont là les résultats négatifs de la philosophie kantienne.

Je dois rappeler à ce sujet que Kant parle comme si nous étions des êtres seulement connaissants, et n'avions ainsi aucune donnée en dehors de la représentation : tandis que nous en possédons en tout cas une autre encore dans la volonté, différente *toto genere* de celle-là. Sans doute, il a pris également celle-ci en considération, non dans la philosophie théorique, mais seulement dans la philosophie pratique, qui, chez lui, est absolument séparée de l'autre ; mais il a procédé ainsi uniquement en vue d'établir le fait de la signification purement morale de notre action et de fonder sur lui une foi morale, pour contrebalancer notre ignorance théorique, et, conséquemment, l'impossibilité de toute théologie, que nous avons démontrée.

La philosophie de Kant, à la différence et même en opposition de toutes les autres, est aussi nommée *philosophie transcendantale*, et, plus justement, *idéalisme transcendantal*. L'expression « transcendant » est d'origine non mathématique, mais philosophique, puisqu'elle était déjà courante chez les scolastiques. Elle fut introduite pour la première fois en mathématiques par Leibnitz, afin de désigner *quod algebrae vires transcendit*, c'est-à-dire toutes les opérations que l'arithmétique commune et l'algèbre ne suffisent pas à accomplir, comme, par exemple,

à trouver le logarithme d'un nombre, ou *vice versa*, ou les fonctions trigonométriques d'un arc purement arithmétique, ou *vice versa*, et, en général, tous les problèmes qu'on peut seulement résoudre par un calcul étendu à l'infini. Mais les scolastiques désignaient sous le nom de *transcendant* les notions les plus hautes de toutes, celles encore plus générales que les dix catégories d'Aristote ; Spinoza continue à employer le mot dans ce sens. Giovdano Bruno qualifie ainsi (*Della causa*, Dialogue IV) les attributs qui sont plus généraux que la différence entre les substances corporelle et incorporelle, et qui appartiennent ainsi à la substance en général. Ils concernent, suivant lui, cette racine commune dans laquelle le corporel fait un avec l'incorporel, et qui est la vraie substance primordiale ; il y voit même une preuve que celle-ci doit exister. Enfin Kant entend tout d'abord par *transcendantal* la reconnaissance de l'*a priori*, c'est-à-dire du purement formel, *comme tel*, dans notre connaissance ; en un mot, la constatation qu'une telle connaissance est indépendante de l'expérience, et qu'elle prescrit même à celle-ci la règle inaltérable suivant laquelle elle doit procéder ; cette constatation est en même temps liée à la compréhension de la raison d'être et des résultats d'une telle connaissance. C'est parce qu'elle constitue la forme de notre intellect, et est, en conséquence, d'origine subjective ; la critique de la raison pure est donc, en réalité, seule transcendantale. En opposition à ceci il nomme transcendant l'emploi, ou plutôt le mauvais usage, de cet élément purement formel dans notre connaissance en dehors de la possibilité de l'expérience ; il le qualifie aussi d'hyperphysique. *Transcendantal* signifie donc, en somme, « avant toute expérience » ; transcendant, « au delà de toute expérience ». Kant n'admet donc la métaphysique que comme philosophie transcendantale, c'est-à-dire comme la doctrine de la forme contenue, en tant que telle, dans notre conscience connaissante, et de la limitation amenée par elle, en vertu de laquelle la connaissance des choses en elles-mêmes nous est impossible, puisque l'expérience ne peut fournir que de simples phénomènes. Le mot « métaphysique » n'est cependant pas, chez lui, tout à fait synonyme de « transcendantal ». Toute chose certaine *a priori*, mais concernant l'expérience, se nomme chez lui « métaphysique » ; tandis que la doctrine d'après laquelle c'est seulement en vertu de son origine subjective, et comme purement formelle, qu'elle est certaine *a*

*priori*, est seule nommée transcendantale. *Transcendantale* est la philosophie qui prend conscience que les lois premières et les plus essentielles de ce monde qui se représente devant nous ont leurs racines dans notre cerveau, et sont, pour ce motif, reconnues *a priori*. Elle se nomme transcendantale, parce qu'elle s'élève au-dessus de toute la fantasmagorie donnée, à son origine. Dans ces conditions, comme nous l'avons dit, la critique de la raison pure, la philosophie critique (celle de Kant) est seule transcendantale<sup>15</sup> ; métaphysiques, par contre, sont les « fon-déments de la science naturelle », ceux de la « doctrine morale », etc.

La notion d'une philosophie transcendantale peut être encore conçue dans un sens plus profond, si l'on entreprend d'y concentrer l'esprit tout à fait intime de la philosophie kantienne, — à peu près de la façon suivante. Que le monde entier nous soit seulement donné d'une manière *secondaire*, comme représentation, image dans notre tête, phénomène cérébral, tandis que notre propre volonté nous est donnée directement dans la conscience, et que de là une séparation, et même une opposition, existe en notre propre existence et celle du monde, cela est une pure conséquence de notre vie individuelle et animale, avec la cessation de laquelle cette opposition disparaît. Mais jusque-là il nous est impossible de supprimer par la pensée cette forme fondamentale et primordiale de notre conscience, qui est ce qu'on nomme la division en sujet et en objet. Tout penser et toute représentation la présupposent en effet; aussi la regardons-nous comme la propriété originellement essentielle et fondamentale du monde, tandis qu'elle n'est, en réalité, que la forme de notre conscience animale et des phénomènes amenés par celle-ci. De là résultent toutes ces questions sur le commencement, la fin, les bornes et l'origine du monde, notre propre existence après la mort, etc. Elles reposent donc toutes sur une fausse présupposition qui attribue à la chose en soi ce qui n'est que des représentations amenées par une conscience cérébrale animale, et la prend pour la propriété primordiale et fondamentale du monde. Tel est le sens de l'expression kantienne : toutes les questions de cet ordre sont transcendantales. Elles ne sont donc pas, en conséquence, susceptibles d'une réponse, non seulement *subjective*, mais en elles-mêmes, ou *objective*. Car elles sont des problèmes qui

---

<sup>15</sup> La critique de la raison pure a transformé l'ontologie en dianceologie.

disparaissent complètement en même temps que notre conscience cérébrale et l'opposition reposant sur elle, et sont néanmoins posés comme s'ils étaient indépendants d'elle.

Celui qui demande, par exemple, s'il continuera à exister après sa mort, supprime, *in hypothesi*, sa conscience cérébrale animale ; il s'informe néanmoins d'une chose qui n'existe qu'en la présupposant elle-même, en ce qu'elle repose sur sa propre forme, sujet et objet, espace et temps, en un mot sur son existence individuelle. Une philosophie qui amène à la conscience claire, toutes ces conditions et limites *comme telles*, est *transcendante*, et, en tant qu'elle revendique pour le sujet les déterminations générales du monde objectif, elle est un idéalisme transcendantal. On comprendra peu à peu que les problèmes de la métaphysique ne sont insolubles, qu'autant que les questions elles-mêmes renferment déjà une contradiction.

L'idéalisme transcendantal ne conteste nullement au monde existant sa réalité empirique, mais dit seulement qu'il n'est pas inconditionné, puisqu'il a pour condition nos fonctions cérébrales, d'où naissent les formes de l'intuition, c'est-à-dire temps, espace et causalité et que cette réalité empirique elle-même n'est en conséquence que la réalité d'une apparence. S'il se manifeste en elle une multitude d'êtres dont l'un disparaît et dont l'autre naît constamment, nous savons que la pluralité n'est possible qu'au moyen de la forme intuitive de l'espace, et la disparition et la naissance qu'au moyen de celle du temps. Nous reconnaissons alors qu'un tel fait n'a pas de réalité absolue, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à l'être en soi qui se manifeste dans cette apparence. Si nous pouvions retirer ces formes de connaissance comme le verre du kaléidoscope, nous aurions devant nous, à notre étonnement, un être unique et permanent, impérissable, invariable, et, parmi toutes les modifications apparentes, identique peut-être même jusqu'à ses déterminations les plus individuelles. Conformément à cette manière de voir, on peut établir ces trois propositions :

1<sup>o</sup> La forme unique de la réalité est le présent; en elle seule on trouve directement le réel, qui y est toujours et entièrement contenu.

2° Le réel véritable est indépendant du temps, c'est-à-dire un et le même en chaque point du temps.

3° Le temps est la forme intuitive de notre intellect, et, par conséquent, étranger à la chose en soi.

Ces trois propositions sont au fond identiques. Celui qui reconnaît clairement leur identité aussi bien que leur vérité, a fait un grand progrès en philosophie, car il a saisi l'esprit de l'idéalisme transcendantal.

Combien riche en conséquences est la doctrine de Kant sur l'idéalité de l'espace et du temps, exposée par lui d'une façon si sèche et si dénuée d'ornements ! Au contraire, rien ne résulte du bavardage pompeux, prétentieux et sciemment incompréhensible des trois sophistes connus qui ont détourné de Kant sur eux-mêmes l'attention d'un public indigne de celui-là. Avant Kant, peut-on dire, nous étions dans le temps ; maintenant, le temps est en nous. Dans le premier cas, le temps est *réel*, et nous sommes, comme tout ce qui y tombe, dévorés par lui. Dans le second cas, le temps est *idéal* : il existe en nous. Alors la question relative à l'avenir après la mort disparaît par là même : car si je n'existe pas, le temps, lui aussi, n'existe plus. C'est seulement une trompeuse illusion qui me montre un temps continuant sans moi, après ma mort. Les trois divisions du temps, passé, présent et futur, sont semblablement mon produit, m'appartiennent ; mais moi, je n'appartiens pas plus à l'une qu'à l'autre. Il y aurait une autre conséquence à tirer de la proposition que le temps n'appartient pas à l'essence en soi des choses ; c'est que, en n'importe quel sens, le passé n'est pas passé, mais que tout ce qui a existé en réalité, doit au fond exister encore. Le temps, en effet, ressemble seulement à une cascade de théâtre, qui semble jaillir en bas, mais qui, n'étant qu'une roue, ne bouge pas de place. J'ai déjà comparé d'une façon analogue, dans mon ouvrage principal, l'espace à un verre taillé à facettes, qui nous montre en reproductions innombrables ce qui existe simplement. Si même, au risque de tomber dans la fantaisie, nous approfondissons plus encore la chose, il peut nous sembler que, par une très vive représentation de notre propre passé lointain, nous recevons une confirmation directe du fait que le temps ne touche pas la véritable essence des choses, mais est seulement intercalé entre celle-ci et nous

comme un simple *medium* de perception, après la suppression duquel tout existerait de nouveau ; comme aussi, d'autre part, notre faculté fidèle et si vivante de mémoire, dans laquelle ce long passé maintient une existence toujours jeune, porte témoignage qu'il y a seulement en nous quelque chose qui ne vieillit pas avec nous et qui n'est pas, par conséquent, dans le domaine du temps.

La tendance principale de la philosophie kantienne est de présenter toute la *diversité du réel et de l'idéal*, après que Locke était déjà entré dans cette voie. On peut dire en deux mots que l'*idéal* est la forme intuitive se représentant dans l'espace avec toutes les qualités perceptibles en elle, tandis que le *réel* est la chose en soi et pour soi, indépendante de sa représentation dans le cerveau d'un autre ou le sien propre. Mais la frontière entre les deux est difficile à tracer, et c'est précisément de cela qu'il s'agit. Locke a montré que tout ce qui, dans cette forme, est couleur, son, poli, rudesse, dureté, moelleux, froid, chaleur, etc. (propriétés secondaires), est purement *idéal* et n'appartient conséquemment pas à la chose en soi; parce que ce qui nous y est donné, ce n'est pas l'être et l'essence, mais seulement l'action de la chose, et une action définie très spéciale, s'exerçant sur la réceptivité spécifiquement déterminée de nos cinq organes des sens, en vertu de laquelle, par exemple, le son n'agit pas sur l'œil ni la lumière sur l'oreille. L'action des corps sur les organes des sens consiste simplement à transporter ceux-ci dans l'état d'activité qui leur est particulier, à peu près comme quand je tire le fil qui met une boîte à musique en mouvement. Comme réel, au contraire, qui appartiendrait à la chose en soi, Locke laissa subsister l'étendue, la forme, l'impenétrabilité, le mouvement ou le repos, et le nombre, qu'il nomma pour cette raison propriétés primaires. Plus tard Kant montra, avec une profondeur d'esprit infiniment supérieure, que ces propriétés non plus n'appartiennent pas à l'essence purement objective des choses, ou à la chose en soi, et ne peuvent donc nullement être réelles, puisqu'elles sont conditionnées par l'espace, le temps et la causalité, tandis que ceux-ci, d'après leur loi et leur nature, nous sont donnés avant toute expérience et exactement connus; ils doivent donc exister en nous préformés, comme l'espèce spécifique de la réceptivité et de l'activité de chacun de nos sens. J'ai en conséquence nettement dit que ces formes sont la part du cerveau dans l'intuition, comme les impressions sensibles

spécifiques sont celles des organes des sens respectifs<sup>16</sup>. Ainsi, pour Kant déjà, le purement objectif, l'essence des choses indépendante de notre représentation et de son appareil, se nomme la chose en soi, est proprement le réel par opposition à l'idéal, quelque chose de tout différent de la forme qui se présente à nous intuitivement, et à laquelle, indépendante qu'elle est de l'espace et du temps, on ne peut en réalité attribuer ni étendue ni durée, quoiqu'elle déporte la force d'exister à tout ce qui a étendue et durée. Spinoza aussi a compris cela dans ses grandes lignes, comme on peut le voir dans son *Éthique*, partie II, propos. 16, avec le second corollaire, et aussi propos. 18. scholie.

Le réel de Locke, en opposition à l'idéal, est au fond la matière, mais dépouillée de toutes les qualités qu'il écarte comme secondaires c'est-à-dire comme conditionnées par nos organes des sens; il est toutefois une chose existant en soi et pour soi comme étendue, etc., dont la représentation en nous est le simple réflexe ou copie. Je rappelle à ce sujet que j'ai expliqué (*Quadruple racine de la raison suffisante*, 2<sup>e</sup> édit., p. 77, avec moins de détails, dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, t. I. p. 9, et t. II. p. 48; 3<sup>e</sup> édit., t. I. p. 10., et t. II, p. 52) que l'essence de la matière ne consiste absolument que dans son action, que la matière n'est donc rien que causalité, et que, conçue comme telle, chaque qualité spéciale, c'est-à-dire chaque espèce spécifique d'action, est abstraite d'elle, de sorte qu'elle demeure action ou pure causalité, dépourvue de toute autre définition, causalité *in abstracto* ; je renvoie, pour l'approfondissement de cette question, aux endroits indiqués plus haut.

Kant avait d'ailleurs déjà enseigné, quoique j'aie été le premier à le démontrer exactement, que toute causalité est seulement une forme de notre entendement, et n'existe en conséquence que pour l'entendement et en lui. Nous voyons alors le réel supposé de Locke, la matière, retomber ainsi complètement dans l'idéal en même temps que dans le sujet, c'est-à-dire n'exister que dans la représentation et pour la représentation. Kant, par sa doctrine, a sans nul doute dépouillé le réel,

---

<sup>16</sup> De même que c'est notre œil qui produit le vert, le rouge, le bleu, c'est notre cerveau qui produit le temps, l'espace et la causalité (dont l'abstraction objectivée est la mature). Mon *intuition* d'un corps dans l'espace est le produit de ma fonction sensorielle et cérébrale avec *x*.

ou la chose en soi, de sa matérialité ; mais il n'est resté pour lui qu'une *x* complètement inconnue. J'ai démontré finalement que le vrai réel, ou la chose en soi, qui seule a une existence véritable, indépendante de la représentation et de ses formes, est la *volonté* en nous, rangée inconsidérément jusqu'ici dans l'idéal. On voit par là que Locke, Kant et moi sommes en parfait accord, en ce que nous représentons, dans l'espace de près de deux siècles, le développement graduel d'un *processus* cohérent et unifié de la pensée. David Hume aussi peut être considéré comme un anneau de cette chaîne, bien que seulement au point de vue de la loi de la causalité. Son influence me fait une nécessité de compléter ici ce que j'ai dit plus haut.

Locke, comme aussi Condillac et les disciples qui suivirent ses traces, montre qu'à l'impression entrant dans un organe des sens doit répondre une cause de celle-ci en dehors de notre corps, et que les différences cette action (impression sensible) présupposent aussi des différences dans la cause, quelles qu'elles puissent être; de là procède la distinction indiquée entre les propriétés primaires et secondaires. Elles finissent là, maintenant s'ouvre pour elles dans l'espace un monde objectif de simples choses en soi, dépourvues de couleurs, d'odeur, de résonance, ni chaudes ni froides, ect., mais étendues, figurées, impénétrables, mobiles et calculables. Quant à l'axiome même, en vertu duquel se sont effectués ce passage de l'intérieur à l'extérieur et toute cette dérivation et installation des choses en soi, c'est-à-dire la loi de la causalité, ils l'ont, à l'instar de tous les anciens philosophes, admis de lui-même comme évident, sans en rechercher la validité. C'est sur ce point que Hume dirigea son attaque sceptique, en mettant en doute la validité de cette loi. Car l'expérience, de laquelle, suivant cette philosophie, sont dérivées toutes nos connaissances, ne peut jamais fournir l'enchaînement causal, mais seulement la pure succession d'états dans le temps, jamais une conséquence, mais une simple suite, qui, comme telle, s'affirme toujours accidentelle, jamais nécessaire. Cet argument si opposé au bon sens, mais difficile à réfuter, incita Kant à rechercher la véritable origine de la notion de causalité. Il la trouva dans la forme essentielle et innée de notre intelligence, par conséquent dans le sujet et non dans l'objet, puisqu'elle ne nous a pas été d'abord donnée du dehors. Or, ceci ramena tout le monde objectif de Locke et de Condillac au sujet, Kant ayant démontré

que son accès est d'origine subjective. Car à la subjectivité de l'impression sensible répond maintenant aussi la subjectivité de la règle en vertu de laquelle on doit la concevoir comme l'effet d'une cause; cette cause est seulement ce qui est perçu comme monde objectif. Le sujet, en effet, accepte un objet du dehors uniquement par suite du caractère de son intellect, qui présuppose une cause à tout changement, et le projette donc seulement hors de lui, dans un espace préparé à ce dessein et qui est de même un produit de sa propre nature, aussi bien que l'impression spécifique sur les organes des sens, qui déterminent tout le *processus*. Le monde objectif des choses en soi de Locke a donc été transformé par Kant en un monde de purs phénomènes s'effectuant dans l'appareil de notre connaissance, et ceci d'autant plus complètement, que l'espace dans lequel ils se représentent, comme le temps dans lequel ils passent, ont été prouvés par lui être d'origine subjective.

Mais, avec tout cela, Kant, non moins que Locke, laissa subsister la chose en soi, c'est-à-dire quelque chose d'indépendant de nos représentations, qui ne nous fournissent que de purs phénomènes, et qui résiderait au fond de ceux-ci. Quelque bien fondée que fût également cette affirmation de Kant, ce n'était pas des principes posés par lui qu'il fallait tirer leur justification. C'était le talon d'Achille de sa philosophie, qui a dû expier, par la démonstration de cette inconséquence, l'hommage déjà accordé à sa valeur et à sa vérité incontestables; mais, en dernier ressort, elle fut injustement traitée. Car certainement l'admission d'une chose en soi derrière les phénomènes, d'un noyau réel sous tant d'enveloppes, n'a rien d'inacceptable ; le nier serait absurde. C'est seulement la façon dont Kant introduisit cette chose en soi et chercha à l'allier avec ses principes, qui fut défectueuse. Au fond, c'est donc seulement son exposé (ce mot pris dans le sens le plus large) de la chose, non la chose même, qui fut combattu, et l'on pourrait soutenir que l'argumentation soulevée contre lui était simplement *ad hominem*, non *ad rem*. En tout cas, le proverbe indou trouve ici son application : *pas de lotus sans tige*. Kant était guidé par l'intime vérité que derrière chaque phénomène il y a un être en soi duquel celui-là reçoit sa subsistance; en d'autres mots, que derrière la représentation il y a quelque chose de représenté. Mais il entreprit de déduire ceci de la représentation donnée même, en y ajoutant ses lois connues de nous *a priori*, et qui, justement, parce qu'elles sont *a priori*,

ne peuvent être déduites de quoique chose d'indépendant et de distinct du phénomène ou représentation ; aussi faut-il prendre à cet effet une toute autre voie. Les inconséquences dans lesquelles s'était engagé Kant, à la suite de ce départ défectueux, lui furent démontrées par G.-E. Schulze<sup>17</sup>, qui a exposé les faits dans sa manière lourde et diffuse, d'abord anonymement dans son *Aenésidème* (voir surtout les pages 374-381), puis, plus tard, dans sa *Critique de sa philosophie théorique de Kant*, mais sans succès particulier, de sorte qu'on peut appliquer ici le *haec potuisse dici, et non potuisse refelli* [cela put être affirmé, mais cela ne put être réfuté].

Je veux mettre ici une fois pour toutes clairement en évidence, à ma façon, ce qui constitue le fond essentiel de la chose, indépendamment de l'idée que s'en est faite Schulze. Kant n'a jamais donné une stricte déduction de la chose en soi, mais il l'a reçue de ses prédécesseurs, notamment de Locke; et l'a retenue comme quelque chose dont l'existence ne peut être mise en doute, puisqu'elle est évidente par elle-même; et il avait jusqu'à un certain point le droit d'agir ainsi. D'après les découvertes de Kant, notre connaissance empirique contient un élément dont on peut démontrer l'origine subjective, et un autre dont ce n'est pas le cas; ce dernier reste donc objectif, car il n'y a pas de raison pour le regarder comme subjectif. L'idéalisme transcendantal de Kant nie donc l'essence objective des choses, ou leur réalité indépendante de notre conception, aussi loin que l'*a priori* s'étend dans notre connaissance ; mais pas plus loin, parce que la raison de nier ne va pas au delà. Il laisse donc subsister ce qui gît au delà, c'est-à-dire toutes les propriétés des choses qui ne peuvent être construites *a priori*. Car l'essence entière des phénomènes donnés, c'est-à-dire du monde corporel, n'est nullement déterminable par nous *a priori*, mais est seulement la forme générale de son apparence, et celle-ci se ramène à l'espace, au temps et à la causalité, avec la totalité des lois de ces trois formes. D'autre part, le résidu indéterminé présent dans ces trois formes *a priori*, ce qui se réfère à l'accidentel, est précisément la manifestation de la chose en soi.

---

<sup>17</sup> C'est ce Schulze (1781-1833) qui, professeur de philosophie à Göttingen, où étudiait Schopenhauer, stimula chez celui-ci le goût des spéculations philosophiques, en lui recommandant par-dessus tout de s'identifier avec Platon et avec Kant, avant d'aborder aucun autre penseur, à commencer par Aristote et Spinoza.

Maintenant, le contenu empirique des phénomènes, c'est-à-dire chaque détermination plus étroite de ceux-ci, chaque qualité physique qui apparaît en eux, ne peut être reconnu autrement qu'à *posteriori*. Ces propriétés empiriques — ou plutôt leur source commune — demeurent donc la chose en soi, comme la manifestation de sa nature spéciale par le *medium* de toutes formes *a priori*. Cet *a posteriori*, qui apparaît dans chaque phénomène comme enveloppé dans l'*a priori*, mais imprime à chaque être son caractère spécial et individuel, est en conséquence la *matière* du monde phénoménal par opposition à sa *forme*. Cette matière ne peut donc nullement être tirée des *formes* du phénomène inhérentes au sujet, si soigneusement recherchées par Kant et si sûrement démontrées par le signe de l'apriorité ; elle subsiste plutôt après qu'on en a tiré tout ce qui en découle, c'est-à-dire qu'elle s'affirme comme un second élément parfaitement distinct du phénomène empirique et une addition étrangère à ces formes. D'autre part, elle ne procède pas du caprice du sujet connaissant, mais est plutôt en opposition fréquente avec lui. Pour ces raisons, Kant n'hésita pas à laisser cette *matière* du phénomène à la chose en soi, et à la regarder par conséquent comme venant entièrement du dehors ; elle doit en effet venir de quelque part, ou, selon l'expression de Kant, avoir une base. Mais comme nous ne pouvons pas isoler ces propriétés connaissables seulement *a posteriori*, ni les concevoir séparées et purifiées de celles qui sont certaines *a priori*, enveloppées toujours dans ces dernières, Kant enseigne que nous pouvons connaître l'existence des choses en soi, mais rien d'autre à leur sujet, savoir qu'elles sont, mais non ce qu'elles sont. L'essence des choses en soi demeure donc pour lui une grande inconnue, une *x*. Car la *forme* du phénomène recouvre et dissimule de toutes parts l'essence des choses en soi. Nous pouvons ajouter tout au plus encore, puisque ces formes aprioristiques, nées de notre intellect, échéent sans distinction à toutes les choses en tant que phénomènes, que les choses, elles, accusent des distinctions très importantes ; ce qui détermine celle-ci, c'est-à-dire la diversité spécifique des choses, c'est la chose en soi.

Ce point ainsi envisagé, l'admission et la présupposition des choses en soi par Kant semblent, malgré la subjectivité de toutes nos formes de connaissance, parfaitement fondées. Elles semblent néanmoins insoutenables, quand on examine de près et qu'on suit jusqu'à son

origine leur unique argument : le contenu empirique de tous les phénomènes. Il est certain qu'il y a dans la connaissance empirique et dans sa source, la représentation intuitive, une *matière* indépendante de sa forme et connue de nous *a priori*. La question suivante est de savoir si cette matière est d'origine objective ou subjective, puisque seulement dans le premier cas elle peut garantir la chose en soi. Si nous remontons jusqu'à son origine, nous ne la trouvons nulle part ailleurs que dans l'*impression de nos sens*. Car c'est une modification s'effectuant dans la rétine de l'œil, dans les nerfs de l'ouïe, dans les extrémités des doigts, qui prépare la représentation intuitive, c'est-à-dire met en jeu, pour amener la perception d'un objet extérieur, l'appareil entier de nos formes de connaissance existant déjà *a priori*. A cette modification ressentie dans l'organe des sens est tout d'abord appliquée la *loi de causalité*, par le moyen d'une fonction nécessaire et indispensable de l'esprit *a priori*. Cette loi mène, avec sa sûreté et sa certitude *a priori*, à une *cause* de cette modification, qui, n'étant pas au pouvoir arbitraire du sujet, apparaît maintenant comme quelque chose *d'extérieur* à lui. Cette propriété reçoit sa signification seulement par le moyen de la forme de l'espace, que l'intellect lui-même ajoute dans ce dessein, et alors cette cause nécessairement présupposable apparaît aussitôt intuitivement comme un objet dans l'espace qui porte en soi, en qualité de propriétés, les modifications opérée par elle dans nos organes des sens. J'ai exposé tout cela en détail et à fond dans la seconde édition de mon *Principe de la raison suffisante*, § 21. Mais l'impression des sens, qui constitue le point de départ de tout ce *processus* et fournit incontestablement toute la matière de l'intuition empirique, est quelque chose de tout à fait subjectif, et comme toutes les formes de connaissance au moyen desquelles cette matière produit la représentation intuitive objective et est projetée au dehors, sont, suivant la démonstration très exacte de Kant, également d'origine subjective, il est clair que la matière aussi bien que la forme de la représentation intuitive naissent du sujet. Toute notre connaissance empirique se résout alors en deux éléments, qui ont tous deux leur origine en nous-mêmes : les impressions des sens et les impressions données *a priori*, c'est-à-dire dans les formes impliquant les fonctions de notre intellect, ou cerveau, temps, espace et causalité, auxquelles Kant en avait ajouté onze encore, catégories de l'esprit que j'ai

démontrées être insuffisantes et inadmissibles. En conséquence, la représentation intuitive et notre connaissance empirique, fondée sur elle, ne fournissent à la vérité aucune donnée sur la conclusion des choses en soi, et les principes de Kant ne l'autorisaient pas à les admettre. La philosophie de Locke avait, comme toutes les philosophies antérieures, pris la loi de causalité à un point de vue absolu, et était ainsi en droit de conclure de l'impression des sens à l'existence de choses extérieures indépendantes de nous. Ce passage de l'effet à la cause est cependant la voie unique pour parvenir directement de l'intérieur et de ce qui est subjectivement donné, à l'extérieur et à ce qui existe objectivement. Kant, après avoir revendiqué la loi de causalité pour la forme de connaissance du sujet, ne trouva plus cette voie ouverte devant lui. Il nous a même souvent mis en garde de faire usage de la catégorie de causalité transcendante, c'est-à-dire de dépasser l'expérience et sa possibilité.

En réalité, on n'atteindra jamais la chose en soi par cette voie, non plus que par celle de la connaissance purement objective ; celle-ci, en effet, demeure toujours représentation, mais, comme telle, a sa racine dans le sujet et ne peut jamais rien fournir qui diffère vraiment de la représentation. On ne peut arriver à la chose en soi, qu'en changeant le point de vue : au lieu de partir, comme on l'a fait jusqu'ici, de ce qui *représente*, il faut partir de ce qui est *représenté*. Or, ceci n'est possible que pour une seule chose, qui peut s'effectuer aussi par le dedans, et qui, pour cette raison, nous est donnée d'une double manière : c'est notre propre corps, qui, dans le monde objectif, existe aussi comme représentation dans l'espace, et se proclame en même temps dans notre conscience comme *volonté*. Il fournit par là la clef pour la compréhension de toutes ses actions et de tous ses mouvements produits par des causes extérieures (ici, motifs) qui, sans cette inspection intérieure et directe de leur essence, nous resteraient aussi incompréhensibles et inexplicables que les modifications qui s'accomplissent, selon les lois naturelles et comme manifestations des forces naturelles, dans les autres corps qui nous sont seulement donnés dans une intuition objective; et il nous fournit ensuite la clef pour la compréhension du *substratum* restant de toutes ces actions, dans lequel les forces pour celles-ci ont leur racine, — le corps lui-même. Cette connaissance directe que chacun a de l'essence de son propre phénomène, qui ne lui est également donné, comme tous

les autres, que dans l'intuition objective, doit ensuite être transférée analogiquement aux autres phénomènes, les seuls en dernière analyse qui soient donnés, et devient finalement la clef qui permet de connaître l'essence intime des choses, c'est-à-dire les choses en soi. On ne peut donc y arriver que par une voie toute différente de la connaissance purement objective, qui reste, une simple représentation : en appelant à l'aide la conscience du sujet de la connaissance, qui apparaît toujours comme un animal individuel, et en faisant de lui l'interprète de la conscience des autres choses, c'est-à-dire de l'intellect intuitif. C'est la voie que j'ai suivie, et c'est la seule bonne, la porte étroite conduisant à la vérité.

Au lieu de suivre cette voie, on confondit l'exposé de Kant avec l'essence du sujet; on crut, en réfutant celui-ci, avoir réfuté aussi celle-ci; ce qui n'était au fond que des *argumenta ad hominem*, on le prit pour des *argumenta ad rem*, et, à la suite des attaques de Schulze, la philosophie de Kant fut déclarée sans valeur. Le champ était, désormais ouvert aux sophistes et aux charlatans. Le premier de cette espèce fut Fichte, qui, la chose en soi étant tombée en discrédit, bâcle au pied levé un système sans aucune chose en soi, rejeta donc l'idée d'un n'importe quoi qui ne serait pas uniquement notre représentation, faisant du sujet connaissant tout en tout, ou du moins le producteur de tout par ses propres ressources. Dans ce dessein, il supprima l'essentiel et le meilleur de la doctrine de Kant, la distinction entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, et par là celle entre le phénomène et la chose en soi, en déclarant que tout est *a priori*, — naturellement sans alléguer de preuves à l'appui de cette monstrueuse affirmation. Il les remplaça par des démonstrations en partie sophistiques, en partie extravagantes, dont l'absurdité se cachait sous le masque de la profondeur et de l'incompréhensibilité qui en résultait. Il invoquait ouvertement et audacieusement, l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire l'inspiration. Pour un public dépourvu de toute force de jugement, un public indigne de Kant, cela suffisait. Celui-ci prit la surenchère pour la supériorité, et déclara que Fichte était un plus grand philosophe encore que Kant. Il ne manque pas même de nos jours d'écrivains philosophiques qui prennent la tâche d'imposer à la génération nouvelle la fausse renommée de Fichte, devenue traditionnelle, et assurent très sérieusement que ce que Kant à

simplement tenté, Fichte l'a accompli, et que c'est lui en réalité le grand homme. Ces messieurs trahissent, par ce jugement de Midas, leur complète incapacité de comprendre Kant, et étalent d'une façon si palpable leur déplorable inintelligence, que la génération nouvelle, enfin désillusionnée, se gardera bien, espérons-le, de perdre son temps et de gâter son cerveau à lire toutes leurs Histoires de la philosophie et leurs autres écrivasseries. Je saisis cette occasion de rappeler un petit livre montrant quelle impression la personne et l'attitude de Fichte produisaient sur les contemporains impartiaux: il est intitulé : *Cabinet de caractères berlinois*, et a été publié en 1808, sans indication de lieu d'impression : il doit être de Buchholz<sup>18</sup>, mais je n'en suis pas certain. On peut le rapprocher de ce que le juriste Anselme von Feuerbach dit de Fichte dans ses *Lettres*, publiées en 1832 par son fils, ainsi que de la *Correspondance entre Schiller et Fichte* (1847), et l'on se fera une idée exacte de ce soi-disant philosophe.

Schelling, digne pendant de Fichte, suivit bientôt la voie de son prédécesseur, qu'il quitta cependant pour proclamer sa propre découverte : l'identité absolue du sujet et de l'objectif, ou l'idéal et le réel, impliquant que tout ce qui avait été séparé, avec un déploiement incroyable de perspicacité et de réflexion, par des esprits rares comme Locke et Kant, devait être fondu de nouveau dans la masse pâteuse de cette identité absolue. Car la doctrine de ces deux penseurs peut très bien être qualifiée celle de la diversité absolue de l'idéal et du réel, ou subjectif et objectif. Mais désormais on s'égara de fourvoiements en fourvoiements. Fichte avait substitué l'incompréhensibilité de la parole et l'apparence de la profondeur à la pensée. Il répandit ainsi la semence qui devait produire corruption sur corruption, et amener finalement la démoralisation complète de la philosophie, telle quelle s'affirme de nos jours, et, par elle, celle de toute la littérature.

---

<sup>18</sup> On connaît plusieurs écrivains de ce nom en Allemagne. Il s'agit à peu près certainement ici de Ferdinand-Paul-Friedrich Buchholz, fécond polygraphe, né en 1843 à Ait-Ruppin, mort à Berlin en 1843. Outre son *Histoire des Etats européens depuis la paix de Vienne* (22 vol., 1814-1837), ouvrage très utile au point vue documentaire, il a publié des travaux sur la Révolution française et une *Histoire de Napoléon Bonaparte* (3 vol., 1827-1830). Il a aussi écrit des romans. (Le trad.)

Dès ce moment, Schelling traînait derrière lui une créature philosophique ministérielle, Hegel, estampé d'en haut grand philosophe, dans un but politique d'ailleurs mal calculé, charlatan plat, sans esprit, répugnant, ignorant, qui, avec une effronterie, une déraison et une extravagance sans exemple, compila un système qui fut trompé par ses vénals adeptes comme étant la sagesse immortelle, et fut pris réellement pour telle par les imbéciles, ce qui provoqua un chœur admiratif tel qu'on n'en avait pas encore entendu<sup>19</sup>. La vaste influence intellectuelle ainsi violemment acquise par un tel homme a eu pour résultat la ruine de toute une génération de lettrés. L'admirateur de cette pseudo-philosophie a pour lui en perspective les railleries de la postérité, auxquelles préludent déjà celles des voisins, douces à l'oreille. Ne doivent-elles pas en effet résonner harmonieusement à la mienne, quand la nation dont la caste cultivée n'a pas daigné, pendant trente ans, honorer du moindre regard mes travaux, obtient la réputation, parmi ses voisines, d'avoir révé, même adoré pendant trente ans, comme le comble de la sagesse, une chose complètement mauvaise, absurde, extravagante, et servant en outre à des fins matérielles ? Il me faut sans doute, en bon patriote, entonner l'éloge des Allemands et du germanisme, et me réjouir d'avoir appartenu à l'Allemagne et non à une autre nation ? Seulement il en est comme dit le proverbe espagnol : *Cada uno cuenta de la feria como le va en ella* (Chacun raconte de la foire, selon ce qui lui y est arrivé). Allez trouver les démocolaques, et faites-vous louer par eux ! Des charlatans rusés, lourds, gonflés par des ministres, gribouillant bravement des extravagances, dépourvus d'esprit et de mérite, voilà ce qu'il faut aux Allemands, mais non des hommes tels que moi. C'est là le témoignage que je dois leur donner en prenant congé d'eux. Wieland regarde comme un malheur de naître Allemand (*Lettres à Merck*, p. 239). Burger, Mozart, Beethoven et d'autres auraient été de son avis ; pour moi, je le partage. Ma raison, c'est qu'il faut être un sage pour reconnaître un sage, ou « il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit<sup>20</sup> ».

---

<sup>19</sup> Voir la préface de mon *Problème fondamental de l'Éthique*.

<sup>20</sup> De nos jours, l'étude de la philosophie de Kant a l'avantage particulier de nous apprendre combien bas est tombée, depuis la *Critique de la raison pure*, la littérature philosophique de l'Allemagne. Il y a en effet un abîme entre les profondes recherches de celui-là et le grossier bavardage actuel, qui rappelle, d'une part, celui de candidats pleins d'espérance, et, de l'autre, celui de garçons perruquiers.

Aux parties les plus brillantes et les plus méritoires de la philosophie de Kant appartient incontestablement la *dialectique transcendantale*, par laquelle il a si radicalement sapé les fondements de la théologie et de la psychologie spéculatives, que, depuis, l'on a plus été en état, même avec la meilleure volonté, de les rétablir. Quel bienfait pour l'esprit humain ! Car ne voyons-nous pas, pendant toute la période qui s'étend de la renaissance des sciences à Kant, les pensées des plus grands hommes eux-mêmes prendre une fausse direction, se distordre même souvent, par suite de ces deux présuppositions absolument intangibles, paralysant tout l'intellect, dérobées à toute investigation, et, en conséquence, mortes pour celle-ci ? Nos premiers et plus essentielles idées fondamentales sur nous-mêmes et sur toutes choses ne sont-elles pas inverties et faussées, si nous partons de la présupposition que chaque chose est produite et arrangée du dehors, selon les notions et les desseins préconçus d'un être personnel, c'est-à-dire individuel ? De même, si l'essence fondamentale des hommes était pensante et s'ils se composaient de deux parties absolument hétérogènes, venues et soudées ensemble sans savoir comment, et devant s'accommoder entre elles aussi bien que possible, pour se séparer bientôt à jamais, *nolentes volantes* ? Avec quelle force la critique de Kant au sujet de ces représentations et de leurs fondements a agi sur toutes les sciences, on le voit par ce fait que, depuis lors, au moins dans la littérature allemande élevée, ces présuppositions n'apparaissent plus que dans un sens figuré, et ne sont plus prises au sérieux ; on les laisse à la littérature populaire et aux professeurs de philosophie, auxquels elles servent de gagne-pain. Nos livres sur les sciences naturelles s'en affranchissent, tandis qu'au contraire les Anglais, par des discours et des diatribes, ou des apologies en leur faveur, s'abaissent à nos yeux<sup>21</sup>. Immédiatement avant Kant, il est vrai, il en était tout autrement sous ce rapport. Nous voyons, par exemple, l'éminent

---

<sup>21</sup> Depuis que ceci a été écrit, les choses ont changé chez nous. Par suite de la résurrection de l'antique matérialisme, qui a déjà fait dix fois explosion, des philosophes sont sortis de la boutique de pharmacie et de la clinique, des gens qui n'ont rien appris, sinon ce qui se réfère à leur profession, et qui présentent en toute innocence et en tout honneur, comme si Kant était encore à naître, leur spéculation de vieilles femmes sur « le corps et l'âme », en même temps que le rapport de l'un avec l'autre, disputent à ce sujet, et (*credilite posteri !*) démontrent que le siège de ladite âme est, le cerveau. Il convient de riposter à leur impudence qu'il faut avoir appris quelque chose pour oser intervenir dans une discussion, et ils feraient mieux de ne pas s'exposer à de désagréables allusions aux cataplasmes et au catéchisme.

Lichtenberg lui-même, dont l'éducation était prékantienne, admettre sérieusement et avec conviction, dans son traité *De la physionomie*, cette distinction de l'âme et du corps, et gâter ainsi son affaire.

Ceux qui ont estimé la haute valeur de la dialectique transcendantale ne trouveront pas superflu que je parle de celle-ci un peu en détail. Je présente donc en premier lieu aux connaisseurs et amateurs de la *Critique de la raison pure* l'essai suivant sur la critique de la psychologie rationnelle, telle qu'on la trouve au complet dans sa première édition, car, dans les suivantes, elle a été châtrée. L'argument qui y est critiqué (pp. 361 et suiv.), sous la rubrique « Paralogisme de la personnalité », doit être compris, et, par conséquent, critiqué autrement. Car l'exposé profond de Kant à ce sujet n'est pas seulement très subtil et difficilement compréhensible, mais on peut lui reprocher de prendre l'objet de la conscience personnelle ou, dans le langage de Kant, du sens interne, soudainement et sans autre justification, comme l'objet d'une conscience étrangère, même d'une intuition extérieure, pour le juger ensuite d'après les lois et les analogies du monde corporel ; et aussi d'admettre deux temps différents, l'un dans la conscience du sujet jugé, l'autre dans celle du sujet jugeant, temps qui ne coïncident pas. Je donnerais donc, pour ma part, une toute autre tournure à l'argument en question de la personnalité, et je le présenterais dans les deux propositions suivantes :

1° On peut établir *a priori*, au sujet de tout mouvement en général, de quelque nature qu'il soit, qu'il ne revient perceptible que par comparaison avec une chose au repos; d'où il s'ensuit que le cours du temps, avec tout ce qui est en lui, ne pourrait être perçu, s'il s'y avait quelque chose qui n'y participe pas et au repos de laquelle nous comparons le mouvement de celui-là. Il est vrai que nous jugeons ici d'après l'analogie du mouvement dans l'espace; mais espace et temps doivent toujours servir à s'expliquer mutuellement. Aussi devons-nous nous représenter le temps sous la figure d'une ligne droite, pour le saisir intuitivement et le construire *a priori*. Nous ne pouvons donc nous imaginer que si chaque chose dans notre conscience était emportée à la fois par le flot du temps, ce mouvement en avant pourrait toutefois être perceptible ; mais nous devons presupposer à ce sujet une chose fixe devant laquelle le temps s'écoulerait avec son contenu. Pour l'intuition du

sens extérieur, ceci est accompli par la matière, substance permanente à travers le changement des accidences, comme Kant l'expose dans la démonstration de sa *Première analogie de l'expérience*, page 183 de la 1<sup>re</sup> édition. A cet endroit même, malheureusement, il commet la faute impardonnable, et contredisant ses propres doctrines, que j'ai déjà sévèrement relevée, de dire que ce qui s'écoule, ce n'est pas le temps lui-même, mais seulement ses phénomènes. Que ceci soit radicalement faux, nous en avons la preuve dans la ferme certitude, implantée en chacun de nous, que si tout, au ciel et sur la terre, venait subitement à s'arrêter, le temps, sans s'émouvoir, continuerait sa course ; de sorte que si la nature se remettait plus tard en marche, la question de la longueur de la pause intervenue serait susceptible en elle-même d'une réponse tout à fait exacte. S'il en était autrement, le temps devrait s'arrêter aussi avec la montre, ou, si celle-ci avançait, avancer avec elle. Mais précisément cette circonstance, avec notre certitude *a priori* à ce sujet, démontre incontestablement que le temps a son cours, et par conséquent son essence, dans notre tête et non en dehors de nous. Dans le domaine de l'intuition extérieure, ai-je dit, le permanent est la matière; avec notre argument de la personnalité, au contraire, il s'agit seulement de la perception du sens *intérieur*, dans laquelle est accueillie de nouveau celle du sens extérieur. J'ai dit, en conséquence, que si notre conscience, avec tout son contenu, s'avancait uniformément dans le torrent du temps, nous ne pourrions nous apercevoir de ce mouvement. Il faut donc qu'il y ait dans la conscience même quelque chose d'immobile. Mais ceci ne peut être rien d'autre que le sujet connaissant lui-même, qui contemple, immobile et inaltéré, la course du temps et le changement de son contenu. Devant son regard, la vie achève sa course comme un spectacle. Nous sentons même combien elle a peu de part elle-même à cette course, quand, dans la vieillesse, nous nous représentons vivement les scènes de la jeunesse et de l'enfance

2° Intérieurement, dans la conscience personnelle, ou, pour parler avec Kant, par le sens interne, je me reconnais seul dans le temps. Or, au point de vue objectif, il ne peut rien exister, dans le temps seul, de permanent ; car la permanence implique la durée, le sens intime la simultanéité, et la conscience personnelle l'espace. (La justification de cette proposition se trouve dans mon *Principe de la raison suffisante*, 2<sup>e</sup> édit., § 18, puis dans

*Le monde comme volonté et comme représentation*, t. I, § 4, pp- 10-11, 531 ; 3<sup>e</sup> édit., pp 10-12, 560). Néanmoins, je me trouve en réalité le *substratum* toujours permanent de mes représentations, en dépit de tous les changements de celles-ci, *substratum* qui, se comportant à l'égard de ces représentations comme la matière à l'égard de ses accidences variables, ne mérite donc pas moins que celle-ci le nom de *substance*, et, étant dépourvue d'espace, par conséquent inétendue, celui de *substance simple*. Or, maintenant, comme il a été dit, rien de permanent ne pouvant prendre place dans le simple temps par lui-même, et la substance en question n'étant pas, d'autre part, perçue par le sens externe, c'est-à-dire dans l'espace, nous devons, pour nous la représenter cependant comme permanente à l'encontre de la course du temps, admettre qu'elle est située en dehors du temps, et dire, en conséquence : chaque objet est situé dans le temps, mais le sujet connaissant proprement dit ne l'est pas. Et comme, en dehors du temps, il n'y a ni cessation, ni fin, nous aurions, dans le sujet connaissant en nous, une substance permanente, quoique ni spacieuse n temporelle, par conséquent indestructible.

Pour démontrer maintenant que cet argument de la personnalité, ainsi établi, est un paralogisme, on devrait dire que la seconde proposition de celui-ci appelle à son secours un fait empirique, auquel il peut être opposé; que le sujet, connaissant est lié à la vie et même à l'état de veille, et que sa persistance durant les deux états ne prouve donc en rien qu'elle pourrait exister en dehors d'eux. Car cette persistance de fait, durant la période de l'état conscient, est encore très éloignée, même différente *toto genere*, de la persistance de la matière (cette origine et cette unique réalisation de la notion de substance), que nous connaissons dans l'intuition, et dont nous comprenons *a priori* non seulement la durée de fait, mais l'indestructibilité nécessaire et l'impossibilité de la suppression. C'est d'après l'analogie de cette substance vraiment indestructible que nous voudrions assumer en nous-même une *substance pensante* qui serait ensuite certaine d'une continuité sans fin. Toutefois, en dehors du fait que ceci serait une analogie avec un pur phénomène (la manière), l'erreur que commet la raison dialectique, dans la preuve précédente, consiste en ce qu'elle traite la persistance du sujet, à travers le changement de toutes ses représentations dans le temps, comme la

persistance de la matière qui nous est donnée dans l'intuition, et implique en conséquence l'une et l'autre sous la notion de substance. Tout ce qu'elle peut dire *a priori* sur la matière, — bien qu'elle soit soumise à l'intuition, — notamment continuité à travers le temps, peut être attribué à la substance soi-disant immatérielle, quoique la persistance de celle-ci repose seulement sur le fait qu'elle est supposée n'exister en aucun temps, à plus forte raison dans tous les temps, et le résultat en est que les conditions de l'intuition, en conséquence desquelles l'indestructibilité de la matière est qualifiée *a priori*, sont expressément supprimées ici, à commencer par l'espace. Or, c'est sur celui-ci que repose précisément la persistance de celui-là, comme l'indiquent les passages de mes écrits cités plus haut.

Quant aux preuves de l'immortalité de l'âme d'après sa soi-disant simplicité et l'indissolubilité qui en est la conséquence, et qui exclut la seule façon possible de destruction : la dissolution des parties, on peut dire d'une manière générale que toutes les lois relatives à l'origine, la disparition, le changement, la persistance, etc., que nous connaissons *a priori* ou *a posteriori*, valent que pour le monde corporel qui nous est objectivement donné, et qui est conditionné en nous par notre intellect. Aussi, dès que nous nous détournons de celui-ci et parlons d'êtres immatériels, nous ne sommes plus autorisés à appliquer ces lois et ces règles, en vue de soutenir si la naissance et la disparition de ces êtres sont possibles ou non ; ici toute direction nous fait défaut. Toutes ces prétendues preuves de l'immortalité par la simplicité de la substance pensante n'ont ainsi aucune valeur. Car l'amphibologie consiste en ce que l'on parle d'une substance immatérielle, tandis qu'on y interpole ensuite les lois de la substance matérielle, pour appliquer celles-ci à celles-là.

En attendant, le paralogisme de la personnalité, tel que je l'ai compris, donne, dans son premier argument la démonstration *a priori* qu'il doit y avoir dans notre conscience quelque chose de persistant ; et, dans son second argument, il prouve la chose *a posteriori*. En résumé, il semble que la vérité qui, conformément à la règle, constitue le fond de toute erreur aussi bien que celui de la psychologie rationnelle, a ici sa racine. Cette vérité est que, même dans notre conscience empirique, un point éternel peut sans doute être montré, mais seulement un point, et

seulement être montré, sans qu'on puisse en tirer la matière d'une démonstration ultérieure. Je renvoie ici à ma propre doctrine, d'après laquelle le sujet connaissant est tout ce qui connaît, mais n'est pas connu; cependant nous le concevons comme le point fixe devant lequel s'écoule le temps avec toutes ses représentations, tandis que la course de celui-ci ne peut être connue que par opposition à quelque chose de permanent. J'ai nommé ceci le point de contact de l'objet avec le sujet. Le sujet de la connaissance est, chez moi, comme le corps, dont la fonction cérébrale se représente objectivement, un phénomène de la volonté qui, en sa qualité de seule chose en soi, est ici le *substratum* du corrélat de tous les phénomènes, c'est-à-dire du sujet de la connaissance.

Si maintenant nous en venons à la *cosmogonie rationnelle*, nous trouvons dans ses antinomies des expressions significatives de la perplexité née du principe de la raison suffisante, et qui a poussé de tout temps les hommes à philosopher. Mettre celle-ci en relief d'une autre manière, plus claire et moins complexe que celle de Kant, tel est le but de l'exposé suivant, qui n'opère pas seulement, comme chez ce philosophe, d'une façon dialectique avec des notions abstraites, mais s'adresse directement à la conscience intuitive.

Le temps ne peut avoir aucun commencement, et aucune cause ne peut être la première. Tous deux sont certains *a priori*, par conséquent incontestables ; tout commencement est dans le temps et le présuppose, et chaque cause doit avoir derrière elle une cause antérieure dont elle est l'effet. Autrement, comment aurait-il pu y avoir jamais un premier commencement du monde et des choses? (Le premier verset du *Pentateuque* apparaît comme une *petitio principii* [pétition de principe], au sens le plus littéral du terme). Mais, d'autre part, s'il n'y avait pas eu un premier commencement, le présent actuel ne serait pas maintenant, mais aurait, déjà été depuis longtemps ; car nous devons admettre entre lui et le premier commencement un laps de temps quelconque, déterminé et limité, qui, si nous nions le commencement, c'est-à-dire si nous le poussons dans l'infinité, y est poussé avec lui. Mais même si nous supposons un premier commencement, cela au fond ne nous sert à rien, car si nous avons par là coupé arbitrairement la chaîne causale, le simple temps nous apparaîtra comme une difficulté. La question toujours

renouvelée : « Pourquoi ce premier commencement n'a-t-il pas pris place déjà plus tôt ? », le poussera toujours plus en avant dans le temps privé de commencement, ce qui fera monter si haut la chaîne des causes qui nous unit à lui, qu'elle ne sera jamais assez longue pour atteindre jusqu'au présent, actuel, et, en conséquence, elle n'aurait *pas encore* atteint jusqu'à celui-ci. Mais ceci est contredit par le fait qu'il est réellement, et constitue même notre unique donnée pour le calcul. La justification de l'incommode question soulevée naît du fait que le premier commencement, comme tel, n'implique pas de cause qui lui soit antérieure et aurait aussi bien pu, pour cette raison, avoir lieu trois trillions d'années plus tôt. Si en effet, il n'a pas eu besoin de cause pour apparaître, il n'avait pas à en attendre une, et aurait dû en conséquence apparaître infiniment plus tôt, car rien n'était là pour l'en empêcher. Rien ne pouvant précéder le premier commencement comme étant sa cause, rien non plus ne peut le précéder comme étant son obstacle; il n'a donc absolument rien à attendre et ne vient jamais assez tôt. A quelque point du temps qu'on puisse le fixer, on ne comprend jamais pourquoi il n'aurait pas existé beaucoup plus tôt. Ceci donc le pousse toujours plus en avant, car le temps lui-même ne pouvant avoir de commencement, il y a toujours un temps infini — une éternité — qui s'est écoulé jusqu'au moment présent; la poussée en avant du commencement du monde est ainsi sans fin, ce qui rend trop courte toute chaîne causale de lui à nous, et nous empêche d'atteindre de lui jusqu'au présent. La raison en est qu'en l'absence d'un « point d'attache » fixe donné, nous prenons celui-ci n'importe où, mais qu'il se dérobe constamment à nous, en remontant dans l'infinité. Et voilà comment il arrive que, quand nous posons un premier commencement et partons de lui, nous ne parvenons jamais à parvenir de lui jusqu'au présent.

Si, d'autre part, nous partons du présent réellement donné, nous n'atteignons jamais, comme il a été déjà dit, le premier commencement; car chaque cause vers laquelle nous nous acheminons doit avoir toujours été effet d'une cause précédente, qui se trouve ensuite dans le même cas, et ceci ne peut finir. Le monde est donc maintenant sans commencement, comme le temps infini lui-même ; idée qui fatigue notre imagination et dont notre intelligence ne reçoit aucune satisfaction.

Ces deux vues opposées peuvent être comparées à un bâton dont l'un des bouts est facilement saisissable, tandis que l'autre s'éloigne toujours à l'infini. L'essentiel de la chose peut se résumer dans cette proposition, que le temps, comme absolument infini, s'affirme toujours trop grand pour un monde qu'il conçoit comme fini. Mais, au fond, la vérité de l'« anthèse » de l'antinomie kantienne est confirmée ici de nouveau. Si, en effet, nous procédons de ce qui est seul certain et vraiment donné, le présent réel, l'absence de commencement du temps en résulte ; au contraire, le premier commencement est purement une hypothèse arbitraire qui ne peut s'accorder, comme telle, avec ce que nous avons dit, à savoir que la seule chose certaine et réelle est le présent. Nous devons d'ailleurs envisager ces considérations comme de nature à révéler les absurdités qui sont la conséquence de l'hypothèse de la réalité absolue du temps, et, partant, à confirmer la doctrine de Kant.

La question si le monde est limité ou non par l'espace est en soi moins transcendante qu'empirique, puisqu'elle continue à être du domaine de l'expérience possible, dont la réduction à la réalité nous est seulement interdite par notre conformation physique. *A priori*, il n'y a pas ici d'argument certainement démontrable en faveur de l'une ou l'autre alternative, de sorte que la chose ressemble de fort près à une antinomie, les deux hypothèses présentant chacune des difficultés considérables. Un monde limité dans l'espace infini s'évanouit, si grand soit-il, jusqu'à devenir infiniment petit, et l'on demande à quoi sert le reste de l'espace? D'autre part, on ne peut comprendre qu'une étoile fixe ne soit pas la plus extrême de l'espace. Soit dit en passant, les planètes d'un tel espace n'auraient un ciel étoilé, la nuit, que pendant une moitié de l'année, tandis que ce ciel resterait sans étoiles l'autre moitié, ce qui produirait sur les habitants une très lugubre impression. Aussi la question se laisse-t-elle encore poser de cette sorte : « Y a-t-il une étoile fixe dont les planètes tombent ou non sous cette supposition? » Cette question est ici manifestement empirique.

J'ai démontré, dans ma *Critique de la philosophie de Kant*, que l'admission entière des antinomies est fautive et illusoire. Chacun reconnaîtra aussi comme imposable, en y réfléchissant bien, que des

notions qui devraient être exactement tirées des phénomènes des lois certaines *a priori* de ceux-ci, puissent combinées suivant les lois de la logique en jugements et en conclusions, conduire à des contradictions. En cas, des contradictions devraient se trouver dans le phénomène même donné intuitivement, ou dans la connexion régulière de ses membres, hypothèse impossible. Car l'intuitif comme tel ne connaît pas de contradiction ; celle-ci n'a, par rapport à celui-là, ni sens ni signification. Elle existe seulement dans la connaissance abstraite de la réflexion. On peut très bien, ouvertement, ou en secret, poser à la fois et ne pas poser quelque chose, c'est-à-dire se contredire ; mais quelque chose ne peut être à la fois réel et non réel. Zénon l'éléatique, avec ses sophismes connus, et Kant, avec ses antinomies, ont tenté de faire le contraire. Aussi je renvoie le lecteur à ma critique du dernier.

Le service rendu par Kant en matière de *théologie spéculative* a déjà été signalé par moi en termes généraux. Pour le mettre davantage en relief, je vais tenter de faire comprendre le plus clairement possible, à ma manière, très brièvement, l'essentiel de la chose.

Dans la religion chrétienne, l'existence de Dieu est une affaire entendue et au-dessus de toute discussion. La chose est juste, car ici elle est essentielle et basée sur la révélation. Je regarde donc comme une bévue, de la part des rationalistes, de prétendre démontrer, dans leurs dogmatiques, l'existence de Dieu par d'autres preuves que par l'Écriture. Ils ne savent pas, dans leur innocence, combien cet amusement est dangereux. La philosophie, par contre, est une science, et comme telle, n'a pas d'articles de foi. Rien ne peut donc y être admis comme existant, excepté ce qui est directement donné par l'expérience, ou ce qui est démontré par d'incontestables résultats. On croyait posséder ceux-ci depuis bien longtemps, lorsque Kant vint désillusionner le monde à cet égard et même à démontrer si nettement l'impossibilité de telles preuves, que depuis lors nul philosophe allemand n'a tenté de les ressusciter. En cela Kant était parfaitement justifié et il a rendu le plus grand des services, car un dogme théorique qui pousse l'audace jusqu'à voir des coquins dans tous ceux qui ne l'admettent pas, mérite qu'on lui tâte une fois pour toutes sérieusement le pouls.

Voici ce qu'il en est de ces soi-disant preuves. La *réalité* de l'existence de Dieu ne pouvant être démontré par le raisonnement empirique, le second pas aurait dû être d'établir la *possibilité* de celle-là, ce qui aurait soulevé suffisamment de difficultés déjà. Mais on entreprit, au lieu de cela, de prouver sa *nécessité*, c'est-à-dire de faire de Dieu un *être nécessaire*.

Or, la nécessité, comme je l'ai souvent démontré, n'est autre chose que la dépendance d'une conséquence avec sa cause, c'est-à-dire l'apparition ou la présence des conséquences, parce que la cause est donnée. A cet effet, on avait donc le choix entre les quatre formes du principe de la raison suffisante démontrées par moi, et dont les deux premières seules étaient utilisables. Il s'ensuivit donc deux preuves théologiques, la cosmologique et l'ontologique, l'une d'après le principe de la raison suffisante du devenir (cause), l'autre d'après celui du connaître. Le premier veut établir, d'après la loi de la causalité, cette nécessité comme physique, en concevant le monde ainsi qu'un effet qui doit avoir une cause. A cette preuve cosmologique on ajoute ensuite le secours de la preuve physico-théologique. C'est dans l'interprétation de Wolf que l'argument cosmologique est exposé de la façon la plus vigoureuse, en ces termes : « Si une chose quelconque existe, il existe aussi un Être absolument nécessaire », — en comprenant par cette formule ou ce qui est donné lui-même, ou la première des causes par lesquelles cela est parvenu à l'existence. Ce second point est alors admis. Cette preuve a le défaut, avant tout, de conclure de la conséquence à la cause, forme de conclusion à laquelle la logique refuse tout droit à la certitude. Elle ignore de plus que, ainsi que je l'ai souvent montré, nous ne pouvons penser une chose comme nécessaire qu'autant qu'elle est l'effet, et non la cause, d'une autre chose donnée. En outre, la loi de la causalité, appliquée de cette façon, prouve trop, car si elle doit nous mener du monde à sa cause, elle ne nous permet pas d'en rester à celle-ci, mais nous mène jusqu'à la cause de la cause, et toujours ainsi impitoyablement en avant, *in infinitum*. Ceci est impliqué par sa nature. Nous sommes dans la situation de l'apprenti du magicien de Goethe, dont le lutin se met à travailler au commandement, mais ne s'arrête plus. Ajoutez à cela que la force et la validité de la loi de causalité s'étendent seulement à la forme des choses, et non à leur matière. C'est le guide du changement des formes, rien de plus ; la matière n'est en rien atteinte par leur apparition

et leur disparition, fait que nous comprenons avant toute expérience et dont nous sommes conséquemment sûrs. Finalement, la preuve cosmologique est renversée par la preuve transcendantale que la loi de causalité peut être démontrée d'origine subjective, et par conséquent simplement applicable pour notre intellect aux phénomènes, non à l'essence des choses en soi<sup>22</sup>.

Comme il a déjà été dit, la preuve physico-théologique est ajoutée subsidiairement à la preuve cosmologique, pour apporter confirmation, plausibilité, couleur et forme, à l'hypothèse introduite par celle-ci. Mais elle ne peut jamais se produire qu'en présupposant cette première preuve, dont elle est l'explication et l'amplification. Son procédé consiste à agrandir cette première cause présupposée du monde en un être connaissant voulant, en cherchant, par induction des nombreuses conséquences qui pourraient expliquer cette raison, à établir celle-ci. Mais l'induction peut donner au plus une forte probabilité, jamais la certitude. En outre, comme il a été dit, toute cette preuve est conditionnée par la précédente. Mais si l'on examine de plus près et sérieusement cette physico-théologie, et qu'ensuite on l'éprouve à la lumière de ma philosophie, elle se révèle comme la réalisation d'une fausse vue de la nature, qui rabaisse le phénomène immédiat de la volonté ou objectivation, à un phénomène médiat; c'est-à-dire que, au lieu de reconnaître dans les êtres naturels l'action originelle, primordialement puissante, dépourvue de connaissance, et, par conséquent, infailliblement sûre de la volonté, elle l'explique comme une chose simplement secondaire, qui s'est développée à la lumière de l'expérience et conformément aux motifs; elle conçoit donc ce qui est

---

<sup>22</sup> En regardant les choses d'un point de vue tout à fait réaliste et objectif, il est clair comme le jour que le monde *se maintient lui-même*. Les êtres organiques subsistent et se propagent par la vertu de leur propre force vitale interne : les corps inorganiques portent en eux-mêmes les forces dont la physique et la chimie ne sont que la description, et les planètes poursuivent leur course en vertu de forces intérieures, de par leur inertie et leur gravitation. Le monde n'a donc besoin de personne en dehors de lui pour leur existence, car il est Vishnou. Dire toutefois que ce monde, dans le temps, avec toutes forces inhérentes, n'a pas toujours existé, mais a été produit du néant par une force étrangère située en dehors de lui, c'est là une idée toute gratuite, que rien ne confirme; d'autant plus que toutes ses forces sont liées à matière, dont nous ne pouvons même pas nous imaginer l'apparition ou la destruction. Cette conception du monde s'étend jusqu'au spinozisme. Que des hommes, dans le besoin de leur cœur, aient imaginé partout des êtres qui gouvernent les forces de la nature et leur cours, pour pouvoir leur faire appel, cela est tout naturel. Les Grecs et les Romains, cependant, laissaient chaque divinité gouverner son propre domaine; et il ne leur vint jamais à l'idée d'affirmer que l'une d'entre elles avait créé le monde et les forces de la nature.

poussé du dedans comme quelque chose de charpenté, modelé et moulé du dehors. Car si la volonté comme la chose en soi, qui n'est nullement représentation, passe, dans l'acte de son objectivation, de sa spontanéité dans la représentation, et que l'on présuppose que ce qui se déploie dans celle-ci est quelque chose d'amené dans le monde de la représentation, c'est à-dire par suite de la connaissance, cela n'apparaît certainement possible que par le moyen d'une connaissance incommensurablement parfaite, qui envisage d'un seul coup d'œil tous les objets et leur enchaînement, — Comme une œuvre de la sagesse suprême. Je renvoie sur ce point à mon livre *De La volonté dans la nature*, rubrique « Anatomie comparée », et à mon œuvre principale (t. II, chap. XXVI, au commencement).

La seconde preuve théologique, l'*ontologie*, prend pour fil conducteur, comme il a été dit, non la loi de causalité, mais le principe de la raison suffisante de la connaissance : ce qui rend *logique* la nécessité de l'existence de Dieu. Il s'agit ici de déduire l'existence de Dieu de sa notion par un jugement purement analytique, de sorte qu'on ne puisse faire de cette notion le sujet d'une proposition lui refusant l'existence, ce qui contredirait le sujet de la proposition. Ceci est logiquement correct, mais aussi très naturel, et un tour de prestidigitateur facile à percer. Après avoir introduit, à l'aide de la notion « perfection » ou « réalité », employée comme *terminus medicus*, l'attribut de l'existence dans le sujet, on ne peut manquer de l'y retrouver par la suite, en l'exposant par un jugement analytique. Mais ceci ne justifie en rien l'établissement de la notion entière. Au contraire, elle a été ou conçue arbitrairement, ou introduite par la preuve cosmologique, qui ramène tout à la nécessité physique. Christian Wolf semble bien avoir compris ceci, car il fait seulement usage, dans sa *Métaphysique*, de l'argument cosmologique, ce qu'il note lui-même expressément. La preuve ontologique a été exactement étudiée et appréciée par moi dans ma *Quadruple racine du principe de la raison suffisante*, 2<sup>e</sup> édit., § 7, à laquelle je renvoie.

Les deux preuves théologiques s'appuient mutuellement, mais ne peuvent, pour cette raison même, tenir ni l'une ni l'autre. La preuve cosmologique a l'avantage de rendre compte de la manière dont elle est parvenue à la notion d'un Dieu, et par son adjointe, la preuve physico-

théologique, rend ce Dieu plausible. La preuve ontologique, par contre, ne peut pas prouver comment elle est parvenue à sa notion du plus réel des êtres, allègue en conséquence ou qu'il est inné, ou bien elle l'emprunte à la preuve cosmologique, et cherche ensuite à le maintenir par la définition élevée et sonore d'être qu'on ne peut s'imaginer autrement qu'existant, dont l'existence git déjà dans sa notion, etc. En attendant, nous ne refuserons pas à l'invention de la preuve ontologique le mérite de la subtilité, si nous considérons ce qui suit. Pour expliquer une existence donnée, nous indiquons sa cause, par rapport à laquelle cette existence apparaît alors comme nécessaire, et ceci lui sert d'explication. Seulement cette voie conduit, comme nous l'avons suffisamment montré un *regressus in infinitum*, et ne peut en conséquence jamais atteindre le point final quelconque qui fournirait une base fondamentale d'explication. Il en serait autrement, si l'existence d'un être pouvait se déduire réellement de son essence, c'est-à-dire de sa pure notion ou de sa définition. Car elle serait reconnue une chose *nécessaire*, — ce qui signifie simplement, ici comme partout, « une chose résultant de sa cause », — sans être pour cela liée à rien d'autre qu'à sa propre notion ; en d'autres termes, sans que sa nécessité soit simplement passagère et momentanée, de nouveau conditionnée elle-même et menant à des séries infinie, comme c'est toujours le cas avec la nécessité causale. La base pure de la connaissance se serait alors transformée en une base réelle, c'est-à-dire en une cause et se prêterait excellemment alors à fournir le point final et fixe d'attache pour toutes les séries causales ; on obtiendrait en ce cas ce que l'on cherche.

Mais, nous l'avons vu plus haut, tout est illusoire, et Aristote semble vraiment avoir voulu éviter une telle sophistication, lorsqu'il dit : « l'existence n'appartient à l'essence d'aucune chose » (*Analytica posteriora*, II, 7). Sans être arrêté par cela, Descartes, suivant Anselme de Cantorbéry, qui avait ouvert la voie à un courant d'idée semblable, posa la notion de Dieu comme de celles remplissant les exigences; mais Spinoza posa celle du monde comme la seule substance existante qui pût être *cause de soi*, c'est-à-dire *qui existe par et à travers lui-même, est conçu de lui-même, et ne requiert rien d'autre pour exister*; il confère de la sorte à ce monde ainsi établi, *honoris causa*, le titre Dieu, pour satisfaire chacun. C'est toujours le même « tour de passe-passe », qui

s'efforce de nous faire prendre le *logiquement* nécessaire pour le *réellement* nécessaire, et qui, à côté d'autres désillusions analogues, finit par inciter Locke à ses grandes recherches sur l'origine des notions, qui posèrent la base de la philosophie critique. Ma *Quadruple racine* (2<sup>e</sup> édit., §§ 7 et 8) renferme un exposé explicite du procédé de ces deux dogmatistes.

Après que Kant eut porté, par sa critique de la théologie spéculative, le coup de mort à celle-ci, il dut chercher à adoucir l'impression produite, en y appliquant un calmant. C'est de la même façon que procéda Hume, qui, dans le dernier de ses *Dialogues on Natural Religion*, aussi remarquables qu'irréfutables, nous révèle que le tout n'a été de sa part qu'une plaisanterie, un simple *exercitium logicum*. De la même façon Kant nous donna, comme succédané des preuves de l'existence de Dieu, son postulat de la raison pratique et la théologie morale en découlant, qui, sans droit à la validité objective pour le savoir ou la raison théorique, aurait une validité complète à l'égard de la conduite ou de la raison pratique ; et ainsi fut fondée une foi sans connaissance, afin qu'à tout événement les gens eussent quelque chose en main. Son exposé, bien compris, ne dit rien autre chose, sinon que l'hypothèse d'un Dieu juste récompensant, et punissant après la mort est un *schéma régulateur* utilisable et suffisant pour l'explication de la sérieuse importance éthique de notre conduite, comme aussi de la direction de celle-ci. C'est donc à quelque sorte une allégorie de la vérité, de sorte que, sous ce rapport, qui seul a une importance finale, cette hypothèse pourrait prendre la place de la vérité, même non justifiée théoriquement ou objectivement. Un *schéma* analogue de tendance similaire, mais renfermant infiniment plus de vérité et de plausibilité, par conséquent d'une valeur directe, est le dogme du brahmanisme sur la métempsycose qui récompense et punit, et d'après lequel nous devons renaître un jour sous la forme de chaque être auquel nous avons fait tort, pour subir à notre tour le même traitement. Il faut donc prendre la théologie morale de Kant dans le sens indiqué, en tenant compte en même temps que lui-même ne pouvait pas s'exprimer aussi ouvertement que nous le faisons ici sur l'état réel des choses, et qu'en édifiant le monstre d'une doctrine *théorique* n'ayant qu'une validité *pratique*, il comptait sur le *granum salis* des gens plus avisés. Les écrivains théologiques et philosophiques de notre époque,

étrangère à la doctrine de Kant, ont presque tous cherché à faire passer sa théologie morale pour un théisme dogmatique réel, une nouvelle preuve de l'existence de Dieu. Mais elle n'est absolument rien de tout cela. Elle n'est valable que dans le domaine de la morale, uniquement pour celle-ci, et s'arrête net là.

Les professeurs de philosophie eux-mêmes ne furent pas longtemps satisfaits, quoique mis dans un grand embarras par la critique de la théologie spéculative de Kant. Ils avaient reconnu depuis beaux jours qu'elle leur venait tout spécialement en aide pour exposer l'existence et les propriétés de Dieu, et faire de celui-ci l'objet principal de leur philosophisme ; en conséquence, si l'Écriture enseigne que Dieu nourrit les corbeaux dans les champs, il me faut ajouter : et les professeurs de philosophie dans leur chaire. Aujourd'hui encore même ils assurent effrontément que l'Absolu (titre à la mode du bon Dieu) et le rapport de celui-ci avec le *monde* sont le thème propre de la philosophie, et ils sont occupés aujourd'hui comme jadis à le définir, à le dépeindre, à le fantasmagoriser en détail. Car les gouvernements qui dépensent de l'argent pour une philosophie de cet acabit, voudraient aussi voir sortir des salles de cours de bons chrétiens et des paroissiens zélés. Quelle pénible impression ces messieurs de la philosophie lucrative n'ont-ils donc pas dû éprouver, lorsque Kant leur gâta à ce point leur concept, par la preuve que toutes les démonstrations de la théologie spéculative sont insoutenables, et que toutes les connaissances concernant leur thème de prédilection sont absolument inaccessibles à notre intellect? Ils avaient essayé de se tirer d'affaire, au début, par leur méthode bien connue : l'ignorance, puis par la contestation; mais cela ne tint pas bon longtemps. Ils se réfugièrent ensuite dans l'affirmation que si l'existence de Dieu n'était susceptible d'aucune preuve, elle n'en avait pas non plus besoin. Car il sautait aux yeux que si c'était la chose la mieux établie du monde, nous ne pourrions en douter; nous aurions une « conscience de Dieu », notre conscience serait l'organe des connaissances immédiates des choses supra-terrestres, notre instruction sur celles-ci serait directement perçue par elle, et c'est pour cette raison qu'elle se nommerait *Raison* (Je prie amicalement le lecteur de se référer à ce point à mon *Principe de la raison suffisante*, 2<sup>o</sup> édit., § 34 ; à mes *Problèmes fondamentaux de*

*l'éthique*, pp. 148-154, et enfin à ma *Critique de la philosophie de Kant*, pp. 584-585; 3<sup>e</sup> édit., pp. 617-618).

Quant à la genèse de cette conscience de Dieu, nous avons reçu récemment à ce sujet une curieuse illustration plastique, une eau-forte qui nous montre une mère dressant à la prière son enfant de trois ans, agenouillé sur son lit, les mains étendues; un fait certainement fréquent, qui constitue la genèse de la conscience de Dieu; car on ne peut douter qu'après que, dès l'âge le plus tendre, un cerveau a été ainsi moulé dans sa première croissance, la conscience de Dieu est ancrée aussi profondément en lui que si elle y était véritablement innée<sup>23</sup>.

A en croire d'aucuns, la raison ne fournit que de purs pressentiments. D'autres, par contre, ont eu même des intuitions intellectuelles ! D'autres encore ont imaginé le penser absolu, c'est-à-dire un penser n'exigeant pas des hommes qu'ils regardent les choses autour d'eux, mais qui décide, dans l'omnisagesse divine, comment elles sont une fois pour toutes. C'est incontestablement la plus commode de toutes ces inventions-là. Mais toutes se sont accrochées au mot « absolu », qui n'est autre chose que la preuve cosmologique *in nuce*, ou plutôt si fortement comprimée que, devenue microscopique, elle se dérobe aux yeux, se glisse sans être reconnue, puis passe pour une chose allant de soi ; car, sous sa vraie forme, elle n'ose plus se montrer depuis l'*examen rigorosum* de Kant, comme je l'ai déjà exposé plus longuement dans le *Principe de la raison suffisante*, 2<sup>e</sup> édit., pp. 36 et suiv., et dans ma *Critique de la philosophie de Kant*, p. 544. Quel finaud a eu le premier l'idée, voilà une cinquantaine d'années, d'introduire en contrebande, sous cet unique mot *absolu*, la preuve cosmologique explosée et proscrite, je ne me le rappelle plus ; mais le truc était exactement à la portée des capacités du public, car, jusqu'au jour actuel, l'absolu circule comme une monnaie courante.

Bref, en dépit de la *Critique de la raison* et de ses preuves, les professeurs de philosophie n'ont jamais manqué de nouvelles authentiques sur l'existence de Dieu et ses relations avec le monde, et c'est à commenter

---

<sup>23</sup> Un fait de ce genre, quel que soit l'objet auquel on l'applique, doit toujours être considéré comme l'inoculation d'une idée fixe, quelle qu'elle soit aussi et fût-elle des plus folles. Elle subsistera aussi longtemps que le fait, et le fera passer pour inné, pour une révélation directe, et Dieu sait encore quoi!

ces nouvelles que consiste tout particulièrement selon eux, la philosophie. Mais, suivant le proverbe : « monnaie de cuivre, marchandise de cuivre » ; ce Dieu qui n'a pas besoin d'explication est aussi, chez eux, du même acabit : il n'a ni mains ni pieds, et pour cette raison ils le tiennent caché derrière une montagne, ou plutôt un édifice bruyant de mots, de sorte qu'on le voit à peine faire un signe. Que ne peut-on les forcer à déclarer nettement ce qu'il faut entendre par le mot « Dieu » ! Alors nous verrions si ce dernier se comprend de lui-même. Pas même une *natura naturans*, dans laquelle leur Dieu menace souvent de passer, ne se comprend d'elle-même, puisque nous voyons Leucippe, Démocrite, Épicure et Lucrèce construire le monde sans elle ; et ces hommes, avec toutes leurs erreurs, valaient pourtant mieux qu'une légion de girouettes dont la philosophie commerciale tourne avec le vent. Mais une *natura naturans* serait encore loin d'être Dieu. Sa notion implique simplement l'idée que, derrière les phénomènes si passagers et si rapidement variables de la *natura naturata*, doit se cacher une force impérissable et infatigable, grâce à laquelle ceux-là se renouvellent sans cesse, tandis qu'elle-même n'est pas atteinte par leur destruction. De même que la *natura*

*naturata* est l'objet de la physique, la *natura naturans* est l'objet de la métaphysique. Celle-ci nous montre finalement que nous appartenions nous-mêmes à la nature, et que nous possédons conséquemment en nous, aussi bien de la *natura naturata* que de la *natura naturans*, le spécimen non seulement le plus proche et le plus clair, mais le seul accessible du dedans. Comme ensuite une sérieuse et exacte réflexion sur nous-mêmes nous fait voir dans la volonté le noyau de notre être, nous avons là une révélation directe de la *natura naturans*, que nous sommes autorisés à transmettre à tous les autres êtres qui ne nous sont connus que par un côté. Nous arrivons ainsi à cette grande vérité, que la *natura naturans*, ou la volonté en soi, est la volonté dans notre cœur, tandis que la *natura naturata*, ou le phénomène, est la représentation dans notre cerveau. Ce résultat mis à part, il est de toute évidence que la pure distinction d'une *natura naturans* et *naturata* est encore loin d'être le théisme, et même le panthéisme. Ce dernier en effet, — s'il n'est pas une simple manière de dire, — exige l'adjonction de certaines qualités

morales qui font manifestement défaut au monde : bonté, sagesse, félicité, etc.

Au reste, le panthéisme est une notion qui se supprime elle-même, car la notion d'un Dieu présuppose, comme corollaire essentiel, un monde différent de lui. Si, d'autre part, le monde lui-même doit prendre son rôle, il reste un monde absolu, sans Dieu, et alors le panthéisme n'est qu'un euphémisme aux lieu et place d'athéisme.

Mais cette dernière expression contient à son tour une subreption, en ce qu'elle admet par avance que le théisme se comprend de lui-même, ce qui lui fait éviter habilement le *affirmanti incumbit probatio* ; tandis que c'est plutôt le soi-disant athéisme qui a le *jus primi occupantis*, et doit en conséquence céder le champ au théisme. Je me permets ici de remarquer que les hommes viennent au monde incirconcis, par conséquent non juifs. Mais même l'admission d'une cause différente du monde n'est pas encore le théisme. Celui-ci exige non seulement une cause intelligente, qui reconnaît et veut, c'est-à-dire personnelle, et, bref, individuelle; c'est seulement une seule cause que le mot « Dieu » désigne.

Un Dieu impersonnel n'est pas un Dieu, mais simplement un mot mal employé, une fausse notion, une *contradictio in adjecto* [contradiction dans les termes], un *schibboleth* à l'usage des professeurs de philosophie, qui, après avoir dû renoncer à la chose, s'efforcent de ruser avec le mot. La personnalité, d'autre part, c'est-à-dire l'individualité auto-consciente qui d'abord *connaît*, puis veut conformément à ce qu'elle connaît, est un phénomène qui ne nous touche que par la nature animale présente sur notre petite planète, et est si intimement lié à celle-ci, qu'il ne nous est pas plus permis que possible de nous l'imaginer séparé et indépendant d'elle. Admettre maintenant un être de cette espèce comme l'origine de la nature et même de toute existence, c'est une idée colossale et des plus audacieuses, qui nous étonnerait si nous l'entendions exprimer pour la première fois, et si elle n'était pas devenue pour nous, par l'empreinte de la toute première éducation et par la répétition constante, familière et comme une seconde nature, je dirais une idée fixe. Le fait suivant, je le note en passant, à ce sujet, m'a confirmé mieux que tout le reste

l'authenticité de Kaspar Hauser<sup>24</sup> ; la théologie naturelle qu'on lui exposait ne parvint pas à l'éclairer aussi complètement qu'on l'avait attendu; ajoutez à cela que, d'après la lettre du comte Stanhope au maître d'école Meyer, il témoignait d'un respect extraordinaire pour le soleil. Mais enseigner, en philosophie, que cette idée théologique se comprend d'elle-même, et que la raison serait simplement l'aptitude à la saisir directement et à la reconnaître comme vraie, c'est là un procédé honteux. Non seulement la philosophie n'a pas le droit d'accepter une telle idée sans la preuve la plus valable, mais elle n'est pas même essentielle à la religion. Ceci est attesté par le culte qui compte le plus grand nombre d'adhérents sur la terre, actuellement 370 millions, et qui renferme aussi le plus grand nombre de prêtres, le bouddhisme, cette doctrine antique, si hautement morale et même ascétique; loin d'admettre une telle idée, il la stigmatise, et est athée *ex professo*, selon notre expression<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> L'enfant mystérieux dont les aventures étranges soulevèrent au plus haut degré, à partir de 1828, la curiosité et l'émotion de l'Allemagne et de l'Europe tout entière, et qui mourut tragiquement à Anspach, le 14 décembre 1833, à vingt et un ans, assassiné, prétendent les uns, de sa propre main affirmer les autres, sans qu'on ait encore apporté une preuve définitive à l'égard de l'une de ces deux assertions. Le comte Fleury, qui a écrit une étude détaillée sur Kaspar Hauser (voir les *Drames de l'histoire*, 1905, pp. 183-324), et qui croit à l'assassinat, résume ainsi la destinée du jeune homme : Hauser, changé contre un autre enfant, donné pour mort, était l'héritier légitime de Bade, le fils aîné du grand-duc Charles et de la grande duchesse Stéphanie, nièce de l'impératrice Joséphine. Pour faire place aux héritiers de la comtesse Hochberg, dame d'honneur que le grand-duc Charles avait épousémorganatiquement après la mort de sa femme, il fut éloigné du palais, élevé dans une sorte de caverne, soumis à un système d'abêtissement, etc. Mais si les uns sont persuadés de la réalité de cette histoire, les autres regardent Hauser comme un aventurier et un imposteur. Les péripéties de sa courte existence ont donné lieu à toute une « littérature », mais il est probable que l'énigme ne sera jamais résolue. (*Le trad.*)

<sup>25</sup> « Le zaradobura, le grand-prêtre des bouddhistes en Ava dans un traité sur sa religion qu'il donna à un évêque catholique, range parmi les six hérésies condamnables la doctrine d'après laquelle existe un être qui a créé le monde et toute chose dans le monde, et qui mérite seul d'être adoré ». (Francis Buchanan, *On the Religion of the Burmas*, dans les *Asiatic Researches*, t. VI, p. 268). Il convient aussi de rapporter ce fait mentionné dans le même recueil, t. XV, p. 148 : les bouddhistes ne fléchissent la tête devant aucune idole, alléguant pour raison que l'Être primordial pénètre toute la nature, et par conséquent aussi leur tête. De même, le savant orientaliste et académicien de Saint-Pétersbourg, J.-J. Schmidt, dit dans ses *Recherches sur l'histoire de l'ancienne civilisation de l'Asie centrale* (Saint-Pétersbourg, 1824, p. 180) : « Le système du bouddhisme ne connaît pas d'être divin éternel, incréé, unique, qui existait avant tous les temps et a créé tout ce qui est visible et invisible. Cette idée lui est tout à fait étrangère, et l'on n'en trouve pas la moindre trace dans les livres bouddhistes. Il n'y a pas davantage de création, etc. » Que devient, maintenant la « conscience de Dieu » des professeurs de philosophie obsédés par Kant et par la vérité. Comment la concilier avec ce fait, que le langage des Chinois, qui constituent environ les deux cinquièmes de l'humanité entière n'a aucune expression pour « Dieu » et « création? » Aussi ne peut-on traduire en chinois le premier verset même du *Pentateuque*, à la grande perplexité des missionnaires, au secours desquels sir George Staunton a essayé de venir avec son livre: *An Inquiry into the proper Mode of rendering the word God in traslating the Sacred Scriptures into the chinese language* (Londres, 1848).

Conformément à ceci, l'anthropomorphisme est une propriété absolument essentielle au théisme; mais il ne consiste pas uniquement dans la forme humaine, ni dans les effets et les passions des hommes; il consiste dans le phénomène fondamental même, celui d'une volonté douée d'un intellect pour se diriger, phénomène qui nous est connu, nous l'avons dit, par la nature animale, de la façon la plus parfaite par la nature humaine, qui se laisse seulement penser comme individualité, et si celle-ci est raisonnable, se nomme personnalité. C'est ce que confirme cette expression : « aussi vrai que Dieu vit ». Il est en réalité un être vivant, qui veut avec connaissance. A ce Dieu il faut nécessairement un ciel où il trône et gouverne. Bien plus pour cette raison qu'en vertu du passage du livre de *Josué*, le système de Copernic provoqua aussitôt la fureur de l'Église, et nous voyons, cent ans plus tard, en conformité de ceci, Giordano Bruno combattre à la fois ce système et le panthéisme. Les tentatives en vue de purifier le théisme de l'anthropomorphisme, tout en s'imaginant ne toucher qu'à l'enveloppe, pénètrent directement jusqu'à son essence la plus intime. En s'efforçant de saisir son objet abstraitement, elles le subliment en une forme nuageuse indistincte dont les contours disparaissent peu à peu dans l'effort pour éviter la figure humaine ; de sorte que toute l'idée enfantine finit par s'évaporer elle-même dans le néant. Mais on peut reprocher en outre aux théologiens rationalistes, auxquels des tentatives de ce genre sont familières, de contredire directement la Sainte Écriture, qui dit : « Dieu créa l'homme à son image ; à l'image de Dieu il le créa. » Donc, au diable le jargon des professeurs de philosophie! Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, et l'Ancien Testament est sa révélation, — surtout dans le livre de *Josué*<sup>26</sup>.

On pourrait d'ailleurs, dans un certain sens, nommer, avec Kant, le théisme un postulat pratique, mais dans un sens tout différent du sien. Le théisme est en réalité le produit non de la connaissance, mais de la volonté. Si originellement il était théorique, comment toutes ses preuves pourraient-elles alors être si insoutenables ? Mais il naît de la volonté de la façon suivante : le besoin continuel qui tantôt angoisse péniblement le cœur (volonté) de l'homme, tantôt l'émeut violemment et le maintient

---

<sup>26</sup> Les philosophes et les théologiens ont dépouillé d'une de ses enveloppes, l'une après l'autre, le Dieu qui était primitivement Jéhovah, tant qu'à la fin le nom seul est resté.

constamment dans un état de crainte et d'espérance, tandis que les choses *lesquelles* il espère et craint ne sont pas en son pouvoir, la connexion des chaînes causales qui les produit n'étant accessible à son intelligence qu'à une courte distance, — ce besoin, cette crainte et cet espoir consolants l'amènent à hypostasier les êtres personnels dont toute choses dépend.

On présuppose que ceux-ci, comme les autres personnes, sont accessibles à la prière et à la flatterie, aux hommages et aux présents, c'est-à-dire seront plus traitables que la nécessité de fer, les impitoyables et insensibles forces de la nature, et les mystérieuses puissances de l'ordre cosmique. Si au commencement, comme il est naturel, et comme les anciens l'ont très logiquement établi, ces dieux étaient nombreux, suivant la diversité des circonstances, ils furent plus tard, vu le besoin de mettre de la suite, de l'ordre et de l'unité dans la connaissance, soumis à un seul, ou même réduits à un dieu unique qui, à la vérité, comme Goethe me le faisait remarquer un jour, est très antidramatique, puisque, avec une seule personne, il n'y a rien à faire. L'essentiel, cependant, est l'impulsion de l'homme angoissé à se jeter à genoux et à implorer du secours, dans sa grande détresse fréquente et lamentable, et aussi dans son aspiration à l'éternelle félicité. L'homme compte plutôt sur la grâce du dehors que sur son propre mérite ; c'est là un des principaux supports du théisme. Pour que son cœur (volonté) ait donc le soulagement de la prière et la consolation de l'espoir, son intellect doit bien créer un Dieu ; mais, au rebours, ce n'est pas parce que son intellect a conclu logiquement à un Dieu, qu'il prie. Laissez-le sans détresse, sans désirs ni besoins, Faites de lui un être simplement intellectuel, sans volonté, alors un Dieu lui est inutile, et il n'en crée pas. Le cœur, c'est-à-dire, la volonté, éprouve le besoin, dans son désespoir, d'implorer une aide toute-puissante, par suite, surnaturelle; et comme il faut prier ainsi, on hypostase un Dieu ; mais le contraire n'a pas lieu.

Voilà pourquoi la partie théorique de la théologie de tous les peuples est très différente quant au nombre des dieux et à leur caractère ; mais qu'ils puissent venir en aide et qu'ils le fassent, lorsqu'on les sert et les adore, c'est un point qui leur est commun à tous, parce que c'est un point capital. C'est, en même temps la marque de naissance à laquelle on

reconnaît l'origine de toute mythologie, c'est-à-dire qu'elle est née de la *volonté*, du cœur, et non du cerveau ou de la connaissance, comme on le prétend. La véritable raison pour laquelle Constantin le Grand et aussi Clovis, le roi des francs, changèrent de religion, c'est qu'ils espéraient de leur nouveau Dieu un meilleur appui dans la guerre. Il y a un petit nombre de races qui, préférant en quelque sorte le ton mineur au ton majeur, possèdent à la place de dieux des esprits malins qu'ils cherchent à apaiser par des sacrifices et des prières. Au fond, le résultat n'offre pas grande différence. Les habitants primitifs de la péninsule de l'Inde et de Ceylan, avant l'introduction du brahmanisme et du bouddhisme, semblent avoir été des races de ce genre, et leurs descendants, dit-on, ont encore en partie une semblable religion cacodémonologique ; il en est d'ailleurs de même de maintes tribus sauvages. A cette source remonte aussi le cappuisme, qui est mélangé avec le bouddhisme cingalais. Les adorateurs du démon en Mésopotamie, visités par Layard, appartiennent également à cette catégorie. Cette origine véritable de tout théisme, telle que nous venons de l'exposer, a pour corollaire exact l'impulsion naturelle qu'éprouve l'homme à sacrifier à ses dieux pour acheter leur faveur, ou, s'ils l'ont déjà témoignée, assurer la durée de celle-ci et détourner de lui les maux. (Voir Sanchoniathon, *Fragmenta*, édit. Orelli, Leipzig, 1826, p. 42.) Tel est le sens de chaque sacrifice, et, par là, l'origine et le support de l'existence de tous les dieux; de sorte que l'on peut dire avec vérité que les dieux vivent de sacrifices. Oui, c'est parce que l'impulsion à invoquer et à acheter l'assistance d'êtres surnaturels, quoique fille de la détresse et de la limitation intellectuelle, est naturelle à l'homme et qu'il lui faut la satisfaire, que celui-ci se crée des dieux. De là l'universalité du sacrifice, dans tous les âges et chez les peuples les plus divers, et l'identité de la chose, en dépit de la plus grande différence de circonstances et de développement intellectuel. Ainsi Hérodote raconte, par exemple, qu'un vaisseau de Samos, ayant réalisé, par la vente excessivement avantageuse de son chargement à Tartessos, un gain sans précédent, ces Samiens en envoyèrent la dixième partie, six talents, dans un grand vase d'airain d'un travail très artistique, au temple de la déesse Hérés. Et, comme pendant à ces Grecs, nous voyons, de nos jours le misérable Lapon possesseur de rennes, au corps ratatiné jusqu'à la taille d'un nain, cacher l'argent qu'il a épargné, en différents endroits secrets

des rochers et des ravins qu'il ne laisse connaître à personne d'autre qu'à son héritier à l'heure de la mort, sauf un endroit qu'il cache aussi à celui-ci, parce qu'il y a dissimulé le trésor réservé en sacrifice au *genius loci*, au dieu protecteur de son domaine. (Albrecht Pancritius Hägringar, *Voyage en Suède, Laponie, Norvège et Danemark, en l'année 1850*, Königsberg, 1852, p. 162).

C'est ainsi que la croyance en Dieu a sa racine dans l'égoïsme. Le christianisme seul a vu disparaître le sacrifice proprement dit, bien que celui-ci existe toujours sous la forme de messes pour les âmes des morts, de construction d'églises, de cloîtres et de chapelles. Pour le reste, et surtout chez les protestants, le sacrifice est remplacé par la louange et les remerciements, qui sont poussés jusqu'au superlatif le plus extrême, même en des occasions qui, pour l'homme impartial, semblent mal s'y prêter; c'est d'ailleurs un procédé analogue à celui de l'État qui, au lieu de récompenser toujours le mérite par des présents, se borne souvent à lui décerner de purs témoignages honorifiques, et maintient ainsi son influence. Ce que le grand David Hume dit à ce sujet mérite d'être rappelé : « Si ce Dieu, en conséquence, est considéré comme leur patron particulier ou comme le souverain général des cieux, ses partisans s'efforceront, par tous les moyens, de s'insinuer dans sa faveur ; et en supposant qu'il se plait, comme eux, à la louange et à la flatterie, il n'est éloge ni exagération qu'ils lui épargneront en s'adressant à lui. En proportion de l'accroissement des craintes ou des misères des hommes, ils inventent toujours de nouveaux modes d'adulation; et même celui qui surpasse ses prédécesseurs en enflant les titres de sa divinité, est sûr d'être surpassé par ses successeurs en épithètes louangeuses plus nouvelles et plus pompeuses. C'est ainsi qu'ils procèdent, jusqu'à ce qu'ils finissent par arriver à l'infini elle-même, au delà de laquelle il n'y a plus rien » (*Essays and Treatises on several Subjects*, Londres, 1777, t. II, p. 429). Et plus loin : « Il paraît certain que, quoique les notions primordiales du vulgaire représentent la divinité comme une chose limitée, et la considèrent seulement comme la cause particulière de la santé ou de la maladie, de la richesse ou de la pauvreté, de la prospérité ou du malheur, cependant, quand on lui impose des idées plus magnifiques, il estime dangereux d'y refuser son assentiment. Voulez-vous dire que votre déité est finie et limitée dans ses perfections? Qu'elle

peut être vaincue par une force supérieure? Qu'elle est sujette aux passions, aux douleurs et aux infirmités humaines ? Quelle a un commencement et peut avoir une fin ? Ils n'osent pas l'affirmer; mais, regardant comme plus sûr de plier aux plus hauts éloges, ils s'efforcent, par un ravissement et une dévotion affectés, de se concilier sa faveur. Comme confirmation de ceci, nous pouvons observer que l'assentiment du vulgaire est, dans ce cas, purement verbal, et qu'ils sont incapables de concevoir ces qualités sublimes qu'ils attribuent en apparence à la déité. L'idée réelle qu'ils s'en font, nonobstant leur pompeux langage, est toujours aussi pauvre et frivole qu'auparavant » (*Ibid.*, p. 432).

Pour adoucir le côté fâcheux de sa critique de toute théologie spéculative, Kant ajouta à celle-ci non seulement la théologie morale, mais aussi l'assurance que, même si l'existence de Dieu devait rester non prouvée, il serait tout aussi impossible de prouver le contraire ; assurance qui a tranquilisé beaucoup de gens, sans qu'ils aient remarqué que Kant, avec une affectation de simplicité, ignorait le *affirmanti incumbit probatio* [la preuve incombe à celui qui émet une affirmation], comme aussi le nombre infini des choses dont la non-existence ne peut être prouvée. Il a naturellement pris plus grand soin encore de mettre en avant les arguments dont on pourrait réellement se servir pour une contre-démonstration apagogique, si l'on venait un jour à substituer à l'attitude purement défensive l'attitude agressive. Les procédés seraient à peu près les vivants :

1° Avant tout, la triste condition d'un monde dont les êtres vivants subsistent en se dévorant les uns les autres, la misère et l'angoisse correspondantes de tout ce qui a vie, la quantité et l'étendue colossale des maux, la diversité et l'inévitabilité des souffrances portées souvent jusqu'à l'horreur, le poids de la vie elle-même se précipitant vers la cruelle mort, toutes ces choses ne sont pas honnêtement conciliables avec l'idée qu'elles puissent être l'œuvre de l'omnibonté, de l'omnisagesse, de l'omnipuissance réunies. Au contraire, il est tout aussi aisé d'élever un cri contre cet état de choses, qu'il est difficile de le juger par des raisons concluantes.

2° Il y a deux points qui non seulement occupent chaque homme pensant, mais qui tiennent aussi le plus en cœur des partisans de chaque religion, et sur lesquelles résident la force et le maintien de celle-là : en premier lieu, la signification morale transcendante de notre conduite; en second lieu, notre continuité après la mort. Quand une religion a bien pris souci de ces deux points, le reste est accessoire. J'examinerai donc le théisme sous le rapport du premier point, puis sous celui du second.

Avec la moralité de notre conduite, le théisme a donc une double connexion : une *a parte ante* et une *a parti post*, c'est-à-dire par rapport aux causes et par rapport aux conséquences de nos actions. Pour prendre d'abord le second point, il est entendu que le théisme donne un appui à la morale, mais un appui des plus grossier, qui supprime fondamentalement la vraie et pure moralité de la conduite, en ce que chaque acte désintéressé s'y transforme aussitôt en un acte intéressé, au moyen d'une lettre de change à longue échéance, mais sûre, qu'on reçoit à la place en paiement. Le Dieu qui, au commencement, était le créateur, apparaît à la fin comme un vengeur et un rémunérateur. La prise en considération d'un pareil Dieu peut d'ailleurs provoquer des actions vertueuses ; mais celles-ci ne sont pas purement morales, puisqu'elles ont pour motif la crainte du châtement ou l'espoir d'une récompense, vertu réductible au fond à un égoïsme prudent et bien raisonné. En dernière instance, il s'y agit seulement de la fermeté de la foi dans les choses indémonstrables. Si celle-ci existe, on n'hésitera pas à accepter une courte période de souffrance en échange d'une éternité de joies, et le principe dirigeant de la morale sera : « Nous pouvons attendre. » Mais celui qui cherche une récompense de ses actions, soit en ce monde, soit dans un monde à venir, est un égoïste. Si la récompense espérée lui échappe, peu importe que cela arrive par le hasard qui gouverne ce monde, ou par la vanité de l'illusion qui lui bâtissait le monde à venir. Pour ces raisons, la théologie morale de Kant mine en réalité la morale.

*A parte ante*, d'autre part, le théisme est également en contradiction avec la morale, parce qu'il supprime la liberté et la responsabilité. Car avec un être qui, par son *existentia* et son *essentia*, est l'œuvre d'un autre, ni faute ni mérite ne sont concevables. Vauvenargues à déjà dit très justement : « Un être qui a tout reçu, ne peut agir que par ce qui lui a été

donné; et toute la puissance divine, qui est infinie, ne saurait le rendre indépendant ». (*Œuvres complètes*, Paris, 1823, t. II, p 331 : *Discours sur la liberté*). Il ne peut donc, comme chaque être simplement imaginable, agir que conformément à sa nature et manifester ainsi celle-ci, telle cette nature, telle cette manifestation. S'il agit mal, cela vient de ce qu'il est mauvais, et alors la faute n'est pas à lui, mais à celui qui l'a fait. L'auteur de son existence et de sa nature, en y ajoutant les circonstances dans lesquelles il a été placé, est inévitablement aussi l'auteur de ses actions et de sa conduite, qui sont aussi sûrement déterminées par celles-là que le triangle l'est par deux angles et un côté. L'exactitude de cette argumentation a été très bien reconnue et admise par saint Augustin, Hume et Kant, tandis que les autres l'ont malignement et lâchement ignorée, comme je l'ai montré au long dans mon *Mémoire couronné sur La liberté de la volonté*, page 67 et suivantes. Pour éluder cette difficulté terrible et exterminatrice, on a imaginé la liberté de la volonté le *liberum arbitrium indifferentæ*, qui renferme une fiction monstrueuse, et a toujours été combattu et depuis longtemps rejeté par tous les cerveaux pensants, mais n'a jamais peut-être été réfuté si systématiquement et à fond que dans le *Mémoire* indiqué. Si le vulgaire continue à se contenter de la liberté de la volonté, et s'il en est même ainsi du vulgaire littéraire et philosophique, que nous importe. L'affirmation qu'un être donné est libre, c'est-à-dire que, dans telles circonstances, il peut agir de telle manière et

aussi d'une autre, implique qu'il est une *existentia* sans *essentia*, c'est-à-dire qu'il est sans être *quelque chose*, en un mot qu'il n'est *rien*, tout en étant ; par conséquent, qu'il est en même temps et n'est pas. C'est donc le comble de l'absurdité. Cela toutefois n'en est pas moins bon pour les gens qui aspirent non à la vérité mais au pain quotidien, et n'admettront, en conséquence jamais rien qui ne s'accorde avec leur métier, avec la « fable convenue » qui les fait vivre; leur impuissance se trouve mieux d'ignorer, que de réfuter. Et il faudrait attacher du poids à de tels βροκνηματα [bestiaux], qui s'incline vers la terre et se remplit le ventre ? Tout ce qui est est aussi *quelque chose*, a une essence, une nature, un caractère; c'est conformément à eux que cela doit agir, se conduire (c'est-à-dire agir en vertu de motifs), quand se présentent les occasions extérieures qui provoquent ses manifestations particulières. D'où il tire l'*existentia*, de là

aussi il tire le comment, la nature, l'*essentia*, car si toutes deux diffèrent par la notion, elles ne sont pas séparables dans la réalité. Ce qui a une *essentia*, c'est-à-dire une nature, un caractère, une manière d'être, ne peut jamais agir que conformément à elle, et non autrement; seuls le moment ainsi que la forme et la nature spéciales des actions particulières sont déterminés par les motifs qui interviennent. Que le créateur ait créé l'homme *libre*, qu'il lui ait prêté une *existentia* sans *essentia* c'est-à-dire donné l'existence seulement *in abstracto*, en la lui laissant être ce qu'il veut, c'est là une impossibilité. Je prie le lecteur de se référer à ce propos à mon traité *Sur le fondement de la morale*, § 20. La liberté et la responsabilité morales, ou discernement des actes, présupposent absolument l'*aséité*. Les actes résulteront toujours nécessairement du caractère, c'est-à-dire de la nature particulière et partant immuable d'un être, sous l'influence et selon la mesure des motifs; donc cet être, s'il est responsable, doit exister originellement et en vertu de sa toute-puissance. Il doit, d'après son *existentia* et son *essentia*, être lui-même sa propre œuvre et son propre créateur, s'il veut être le véritable créateur de ses *actes*. Ou, comme je l'ai exprimé dans mes deux Mémoires couronnés, la liberté ne pouvant exister dans l'*operari*, doit exister dans le *esse*, car elle existe certainement.

Tout ceci n'est pas seulement démontrable *a priori*, mais l'expérience quotidienne elle-même nous enseigne clairement que chacun apporte avec lui au monde son caractère moral déjà complet et lui reste irrévocablement fidèle jusqu'à la fin. Cette vérité est présupposée tacitement, mais sûrement, dans la vie réelle et pratique, puisque chacun base sa confiance ou sa méfiance envers un autre d'après les traits de caractère manifestés par celui-ci. Aussi pourrait-on s'étonner que, depuis environ seize cents ans, le contraire est affirmé en théorie et qu'il est enseigné que tous les hommes sont, sous le rapport moral, originellement les mêmes, et que la grande diversité de leurs actes résulte non de la diversité innée de leurs dispositions et de leur caractère, non davantage des circonstances et des occasions, mais en réalité de rien, lequel rien prend ensuite le nom de « volonté libre ». Cette doctrine absurde est d'ailleurs nécessairement réduite aussi à l'état de pure théorie par une autre, avec laquelle elle concorde exactement : celle qui affirme que la naissance de l'homme est le commencement absolu de son

existence, celui-ci ayant été *créé* de rien (un *terminus ad hoc*). Si maintenant, sous cette présupposition, la vie doit continuer à avoir une signification et une tendance morales, celles-ci trouvent certainement leur origine dans le cours de celle-là, et venant de rien, juste comme l'homme ainsi imaginé est venu de rien; car tout rapport avec une condition antérieure, une existence précédente ou un acte hors du temps, qu'indique clairement, cependant, la diversité incommensurable, primordiale et innée des caractères moraux, reste ici exclu une fois pour toutes. De la l'absurde fiction d'une volonté libre. Toutes les vérités, on le sait, se tiennent mutuellement; mais les erreurs aussi sont nécessaires l'une à l'autre, comme un premier mensonge en exige un second, ou comme deux cartes, appuyées l'une contre l'autre, se prêtent un appui mutuel, tant que rien ne les renverse toutes deux.

3° Avec le théisme, notre continuité après la mort n'est pas en posture beaucoup meilleur que la liberté de la volonté. Ce qui est créé par un autre a eu un commencement d'existence. Que maintenant celle-ci qui n'a pas été pendant un temps infini, doive désormais durer toute l'éternité, c'est là une assertion d'une audace sans bornes. Si, à ma naissance, je suis venu et ai été créé de rien, il est de la plus haute vraisemblance que, dans la mort, je serai de nouveau rien. Durée infinie *a parte post*, et rien *a parte ante*, cela ne va pas ensemble. Seul ce qui est primordial, éternel, inncréé, peut être indestructible. (Voir Aristote, *De Coelo*, I, 12, 282 a, 25 ff., et Priestley, *On Matter and Spirit*, Birmingham, 1782, 1.1, p. 234).

En tout cas, ils peuvent désespérer à l'heure de la mort, ceux qui croient avoir été, il y a trente ou soixante ans, un pur néant duquel ils sont sortis comme l'œuvre d'un autre néant, car ils ont maintenant la tâche difficile d'admettre qu'une existence ainsi produite, nonobstant son tardif commencement, qui n'a eu lieu qu'au bout d'un laps de temps infini, sera néanmoins d'une durée sans fin. D'autre part, comment craindrait-il la mort, celui qui se reconnaît comme l'essence primordiale et éternelle, la source de toute existence même, et sait qu'en dehors de lui rien n'existe réellement? qui termine son existence individuelle avec la parole du saint

Upanishad dans la bouche ou du moins dans le cœur : *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* [Je suis toutes ces créatures, chacune d'elles, et en dehors de moi nul autre être n'existe]. Il ne peut donc, si sa pensée procède logiquement, que mourir tranquille. Car, nous l'avons dit, l'aséité, qui est la condition de la responsabilité, est aussi celle de l'immortalité. Voilà pourquoi, dans l'Inde, le mépris de la mort et la plus complète indifférence à ce sujet, même la joie de mourir, sont chose habituelle. Le judaïsme, par contre, originellement la seule et unique religion purement monothéiste, enseignant un Dieu créateur réel du ciel et de la terre, n'a pas, avec une logique parfaite, de doctrine d'immortalité, par conséquent de sanctions après la mort, mais seulement des châtiments et des récompenses temporels ; il se distingue ainsi de toutes les autres religions, quoique pas à son avantage<sup>27</sup>. Les deux religions sorties du judaïsme, en empruntant à

---

<sup>27</sup> La véritable religion juive, telle quelle est présentée et enseignée dans la Genèse et tous les livres historiques, jusqu'à la fin de la *Chronique*, est la plus grossière de toutes les religions, parce qu'elle est la seule qui n'ait absolument ni doctrine d'immortalité ni mortalité ni même une trace de celle-ci. Chaque roi, héros ou prophète est enterré, lorsqu'il meurt à côté de ses pères, et alors tout est dit. Nulle trace d'une existence quelconque après la mort: toute idée de ce genre semble même écartée à dessein. Par exemple, Jéhovah adresse au roi Josias un long panégyrique qu'il termine par cette promesse de récompense : « *c'est pourquoi je vous ferai reposer auprès de vos pères. Vous serez mis en paix dans votre tombeau, et vous ne verrez point les maux que je dois faire tomber sur cette ville et sur ses habitants* » (*Chronique II*, XXXIV, 28). Il ne verra donc pas Nabuchodonosor. Mais il n'y a pas d'idée d'une autre existence après la mort et d'une récompense positive; il n'y a qu'une idée purement négative : mourir et ne plus souffrir. Quand le Seigneur Jéhovah a suffisamment utilisé et tourmenté son œuvre, qui est son jouet, il la jette au loin, sur le fumier; c'est la récompense de celle-là. La religion juive ne connaissant pas l'immortalité, ni, par suite, les châtiments après la mort, Jéhovah ne peut qu'adresser une seule menace au pécheur qui prospère sur la terre : c'est que ses méfaits seront châtiés dans la personne de ses enfants et de ses petits-enfants jusqu'à la quatrième génération, comme en témoignent l'*Exode*, chap. XXXIV, verset 7, et les *Nombres*, chap. XIV, verset 18. Ceci prouve l'absence de toute doctrine sur l'immortalité. De même un passage de *Tobie*, chap. III, verset 6, où le patriarche implore de Jéhovah la mort, « *Commandez que mon âme soit reçue en paix, car il m'est plus avantageux de mourir que de vivre plus longtemps* » ; rien de plus, aucune idée d'une existence après la mort. Dans l'Ancien Testament, la récompense promise à la vertu est de vivre très longtemps sur la terre par exemple, voir le *Deutéronome*, chap. V, versets 16 et 33) ; dans le *Véda*, au contraire, c'est de ne pas renaître. Le mépris dont les juifs furent constamment l'objet parmi les peuples contemporains, peut être dû en partie au pitoyable caractère de leur religion. Le *Kohelèth* [l'Écclésiaste] exprime fidèlement (chap. III, versets 19-20) le véritable sentiment de la religion juive. Si parfois, comme dans *Daniel* (chap. XII, verset 2), il est fait allusion à une immortalité, c'est une doctrine importée du dehors, comme l'indique ce même livre (chap. I, versets 4 et 6), Dans les *Macchabées* (livre II, chap. VII), la doctrine de l'immortalité apparaît, nettement comme d'origine babylonienne. Toutes les autres religions, celles des Indous, qu'elles soient brahmaniques ou bouddhistes, des Égyptiens, des Perses, même des druides, enseignent l'immortalité, et, à l'exception du *Zend Aventa* persan, la métempsycose. D.-G. von Ekendahl, dans son compte rendu de la *Svenka Siare och Skalder* d'Atterbom (*Blätter für litterarische Unterhaltung*, 25 août 1843), prouve que l'*Edda*, notamment la *Voluspa*, enseigne la migration des âmes. Même les Grecs et les Romains avaient quelque chose *post letum*, le Tartare et l'Élysée, et disaient : *Sunt aliquid manes, letum non omnia finit Luridaque evictos*

des doctrines meilleures venues d'autres sources le principe de l'immortalité et en conservant en même temps le Dieu créateur, ont agi illogiquement.

Que le judaïsme, comme il a été dit, soit la seule religion purement monothéiste, c'est-à-dire enseignant qu'un Dieu créateur est l'origine de toutes choses, c'est là un service qu'on s'est efforcé de dissimuler d'une manière incompréhensible, en soutenant et en répandant l'idée que tous les peuples adoraient le vrai Dieu, quoique sous d'autres noms. Cette assertion est plus qu'inexacte, elle est entièrement fautive. Que le bouddhisme, c'est-à-dire la religion qui, par le nombre prépondérant de ses adhérents, est la plus importante de la terre, soit complètement et expressément athée, c'est ce qui est mis hors de doute par tous les témoignages et les documents authentiques. Les *Védas* non plus n'enseignent pas un Dieu créateur, mais une âme du monde nommée Brahm (au neutre), dont le Brahma sorti du nombril de Vischnou, avec ses quatre visages et comme partie de la *trimourti*, n'est qu'une personnification populaire dans la mythologie indoue si transparente. Il représente manifestement la génération, la naissance des êtres, comme Vischnou leur point culminant et Shiva leur destruction. Son enfantement du monde est aussi un acte coupable, de même que l'incarnation dans le monde du Brahm. L'Ormazd du *Zend Avesta* est,

---

*effugit umbra rogos* [Les ombres des disparus sont encore quelque chose, la mort ne conclut pas tout : l'ombre macabre surgit triomphante des flammes ardentes] (Properce, *Élégies*, livre IV, I.

L'élément essentiel d'une religion, comme telle, consiste dans l'assurance qu'elle nous donne que notre existence proprement dite n'est pas limitée à notre vie, mais est infinie. La misérable religion juive non seulement ne le fait pas, mais ne le tente même pas. Aussi est-elle la plus grossière et la plus mauvaise de toutes les religions; elle consiste seulement dans un théisme absurde et révoltant, dont l'aboutissement est que le *Seigneur* qui a créé le monde veut être adoré. Voilà pourquoi il est avant tout jaloux de ses camarades, les autres dieux; si on leur sacrifie, il s'irrite, et ses juifs s'en ressentent. Toutes les autres religions et leurs dieux sont outragés dans la *Septuaginte* comme étant des abominations; mais le grossier judaïsme dépourvu de la notion d'immortalité mérite lui-même ce nom. Qu'il soit devenu le fondement des religions régnant en Europe, cela est tout à fait regrettable; car c'est une religion sans aucune tendance métaphysique. Tandis que toutes les autres religions cherchent à présenter au peuple la signification métaphysique de la vie en symbole et en parabole, la religion juive est entièrement immanente et ne fournit qu'un simple cri de guerre en combattant les autres peuples. L'*Éducation du genre humain* de Lessing devrait s'appeler l'*Éducation de la race juive*, car tout le genre humain était convaincu de cette vérité, sauf ces élus du Seigneur. Les juifs ne sont-ils pas le peuple élu de leur *Dieu*, et celui-ci n'est-il pas le Dieu élu de son peuple? Et cela ne doit gêner personne. « *Je serai leur dieu et ils seront mon peuple* », c'est là un passage d'un prophète, d'après Clément d'Alexandrie. Quand j'observe, toutefois, que les peuples européens actuels se regardent en quelque sorte comme les héritiers de ce peuple choisi de Dieu, je ne puis dissimuler mon chagrin. Par contre, on ne peut refuser au judaïsme la gloire d'être la seule religion vraiment monothéiste sur la terre : aucune autre ne peut montrer un Dieu objectif, créateur du ciel et de la terre.

comme nous le savons, l'égal d'Ahriman, et tous deux sont sortis du temps incommensurable, « zer-vane akerene », — si ceci est exact. De même, dans la très belle et très intéressante *Cosmogonie des Phéniciens*, écrite par Sanchoniathon, qui nous a été conservée par Philon Byblius, et qui est peut-être le modèle de la cosmogonie de Moïse, nous ne trouvons aucune trace de théisme ou de création du monde par un être personnel. Nous voyons là aussi, comme dans la *Genèse* mosaïque, le chaos primitif plongé dans la nuit ; mais nul Dieu n'apparaît, ordonnant : « Que la lumière soit ! Que ceci soit ! Que cela soit ! » Oh non ! mais « *L'esprit tomba amoureux de sa propre origine* ». L'esprit fermentant dans la masse s'éprend d'amour pour lui-même, d'où naît un mélange de parties constitutives du monde ; et de ce monde se développe, d'une façon tout à fait significative, en conséquence de l'aspiration, qui, suivant la remarque exacte du commentateur, est l'Eros des Grecs, le limon primitif, duquel procèdent à leur tour d'abord les plantes, puis finalement les êtres connaissants, c'est-à-dire les animaux. Jusqu'à ce temps, comme cela est expressément indiqué, chaque chose se développa sans connaissance : « Mais il ne reconnut pas lui-même sa propre création ». Ainsi est-il dit, ajoute Sanchoniathon, dans la *Cosmogonie* écrite par Taaut l'Égyptien. Sa cosmogonie est suivie d'une zoogonie plus détaillée. Certains faits atmosphériques et terrestres, qu'on y trouve décrits, rappellent réellement les hypothèses logiques de notre géologie actuelle : une pluie torrentielle violente est suivie d'éclairs et de coups de tonnerre dont les éclairs effraient les animaux intelligents, qui ; éveillent à l'existence ; « et maintenant s'agitent sur la terre et dans la mer le mâle et la femelle ». Eusèbe, auquel nous sommes redevables de ces fragments de Philon Byblius (voir *Præparatio evangelica*, livre II, chap. x), accuse à juste titre, cette cosmogonie d'athéisme ; et elle est incontestablement athée, comme toute doctrine de l'origine du monde, à la seule exception de la doctrine juive.

Dans la mythologie des Grecs et des Romains nous trouvons à la vérité des dieux pères de dieux et parfois aussi d'hommes (quoique ceux-ci soient primitivement le travail de potier de Prométhée), mais pas de Dieu créateur. Que plus tard, en effet, quelques philosophes au courant du judaïsme aient voulu transformer Père Zeus en un tel Dieu, ce n'est pas l'affaire de celui-ci ; pas plus qu'il ne se soucie que Dante, dans son *Enfer*,

l'ait identifié, sans lui en demander la permission, avec Domeneddio, dont la soif de vengeance et la cruauté inouïes y sont célébrées et dépeintes (par exemple, chant XIV, vers 70, et chant XXXI, vers 92). Enfin, — car on s'est servi de tout, — la nouvelle mille fois répétée que les sauvages de l'Amérique du Nord adorent, sous le nom du « Grand Esprit », Dieu, le créateur du ciel et de la terre, et sont en conséquence de purs théistes, cette nouvelle est absolument fausse. Cette erreur a été récemment réfutée dans un Mémoire, sur lesdits sauvages, lu par John Scouler, en 1846, dans une séance de la Société ethnographique de Londres, et dont *L'Institut, journal des Sociétés savantes*, donne un extra (section II, juillet 1847). Voici ce qu'il dit: « Quand on nous parle, dans les rapports sur les superstitions des Indiens, du *Grand Esprit*, nous sommes enclins à admettre que cette expression désigne une idée qui concorde avec celle que nous y relions, et que leur foi est un simple théisme naturel. Mais cette explication est très éloignée de la véritable. La religion de ces Indiens est plutôt un pur fétichisme, consistant en sortilèges et en enchantements. Dans le rapport de Tanner, qui, dès son enfance, a vécu parmi eux, les détails sont fidèles et curieux, mais très éloignés des découvertes de certains écrivains; il en résulte notamment que la religion de ces Indiens n'est réellement qu'un fétichisme, semblable à celui qu'on trouvait jadis chez les Finnois, et qu'on trouve aujourd'hui encore chez les peuplades sibériennes. Chez les Indiens demeurant à l'est de la montagne, le fétiche consiste dans le premier objet venu, auquel on attribue des propriétés mystérieuses », etc.

Par suite de tout ceci, l'opinion que nous venons d'exposer doit faire place à l'opinion contraire : à savoir que seul un très petit peuple insignifiant, méprisé de tous les peuples ses contemporains et vivant isolé parmi tous les autres, sans la moindre foi en la continuation de l'existence après la mort, mais néanmoins élu dans ce dessein, a possédé un pur monothéisme, ou la connaissance du vrai Dieu ; et cela non par la philosophie, mais seulement par la révélation, comme il convenait ; car quelle valeur aurait une révélation qui enseignerait que ce que l'on sait aussi sans elle ? Nul autre peuple n'a jamais conçu une telle idée et cela doit contribuer à notre estime de la révélation.

#### SECTION XIV : QUELQUES REMARQUES SUR MA PROPRE PHILOSOPHIE

Il n'y a guère de système philosophique aussi simple et construit avec aussi peu d'éléments que le mien ; aussi l'embrasse-t-on et le comprend-on à première vue. Ceci résulte de l'unité et de la concordance complètes de ses idées fondamentales, et milite certainement en faveur de sa vérité, qui est parente de la simplicité : « *Celui qui doit dire la vérité s'exprime simplement* ». *Simplex sigillum veri* [la simplicité étant le sceau de la vérité]. On pourrait qualifier mon système : un *dogmatisme immanent*, car ses doctrines, quoique dogmatiques, ne dépassent pas le monde donné de l'expérience, et expliquent simplement *ce qu'il est*, en analysant dans ses ultimes éléments. Le vieux dogmatisme renversé par Kant, et aussi les gasconnades des trois sophistes universitaires modernes, cela est *transcendant*, en ce sens que cela dépasse le monde, pour expliquer par autre chose ; ce dogmatisme fait du monde le résultat d'une cause qui est induite par lui. Ma philosophie, au contraire, débute par la proposition que cause et effet ont seulement une signification dans le monde, et que celui-ci n'existe qu'en présupposant ceux-là. Car le principe de la raison suffisante, sous ses quatre aspects, est seulement la forme la plus générale de l'intellect, et c'est uniquement en ce dernier, comme le vrai *locus mundi*, que le monde objectif existe.

Dans d'autres systèmes philosophiques, la conséquence est obtenue par un enchaînement de propositions. Mais ceci demande nécessairement que le contenu proprement dit du système soit présent dès les premières propositions ; aussi le reste, comme dérivé d'elles, ne peut-il guère être que monotone, pauvre, vide et ennuyeux, parce qu'il ne fait que développer et répéter ce qui était déjà renfermé dans les prémisses. Ce triste résultat de la déduction démonstrative est surtout sensible chez Christian Wolf ; mais même Spinoza, qui suivit strictement cette méthode, n'a pu échapper complètement à cet inconvénient, quoique son riche esprit ait su trouver une compensation. Mes doctrines, au contraire, ne reposent pas, en général, sur une chaîne de syllogismes, mais directement sur le monde intuitif même, et leur sévère conséquence,

aussi visible dans mon système que dans tout autre, n'en découle pas par une voie simplement logique, mais est plutôt cette concordance naturelle des propositions résultant de ce qu'elles sont basées dans leur totalité sur la cognition intuitive, c'est-à-dire sur la perception sensible du même objet successivement considéré sous des aspects divers ; en d'autres mots, sur le monde réel qui, dans tous ses phénomènes, est soumis à la conscience dans laquelle il se présente lui-même.

Pour cette raison, j'ai toujours été rassuré sur la consistance de mes doctrines, même lorsque certaines d'entre elles, comme ce fut le cas pendant quelque temps, me parurent inconciliables; car la concordance exacte s'établit ensuite d'elle-même, à mesure qu'elles se complétaient numériquement. Chez moi, en effet, cette concordance est tout simplement celle de la réalité avec elle-même, qui ne peut jamais, faillir. C'est ainsi que, lorsque nous regardons une construction pour la première fois et d'un seul côté, nous ne comprenons pas encore la symétrie de ses parties, mais sommes certains que celle-ci n'est pas absente et apparaîtra dès que nous aurons fait le tour de l'édifice. Une concordance de cette espèce est parfaitement certaine, par suite de son caractère primordial et parce qu'elle est soumise à un contrôle perpétuel de l'expérience. Au contraire, celle qui est déduite et dont la validité dépend du syllogisme, peut aisément être trouvée fautive; un anneau de sa longue chaîne pourrait, par exemple, ne pas lui appartenir, être trop lâche, mal assujetti. Ma philosophie a en conséquence une large base sur laquelle tout s'appuie directement et sûrement; les autres systèmes, au contraire, ressemblent à de hautes tours : qu'un seul support cède, et tout l'édifice s'écroule. Ce que je dis ici peut se résumer dans cette proposition, que ma philosophie est née et exposée par voie analytique, et non synthétique.

Je puis ajouter, comme étant son caractère spécial, que je cherche partout à arriver au fondement des choses, et que je ne suis pas satisfait tant que je n'ai pas atteint la suprême réalité donnée. Cela provient d'un instinct naturel qui me met à peu près dans l'impossibilité de me contenter d'une connaissance générale et abstraite, par conséquent indéterminée, de me satisfaire avec de simples notions, à plus forte raison avec de simples mots; il me pousse en avant, jusqu'à ce que j'aie

devant moi, dans sa nudité, la base finale toujours intuitive de toutes les notions et propositions. Je dois alors ou la laisser subsister comme phénomène primordial, ou, s'il est possible, la résoudre en ses éléments, poursuivant en tout cas son essence jusqu'à son extrême limite. A ce point de vue on reconnaîtra un jour, mais pas de mon vivant, naturellement, que la façon dont les philosophes antérieurs ont traité ce sujet est plate auprès de la mienne. L'humanité a appris de moi beaucoup des choses qu'elle n'oubliera jamais, et mes écrits ne mourront point.

Le théisme aussi fait naître le monde d'une *volonté* ; c'est une volonté qui guide les planètes dans leurs orbites et évoque une nature sur leur surface. Mais le théisme, d'une façon enfantine, place cette volonté au dehors, et ne la fait agir sur les choses indirectement, par l'intervention de la connaissance et de la matière, suivant le mode de procéder humain. Chez moi, au contraire, la volonté agit moins sur les choses qu'en elles; celles-ci même ne sont rien d'autre que sa manifestation visible.

Cette concordance prouve cependant qu'il nous est impossible de nous imaginer la primordialité des choses autrement que comme volonté. Le panthéisme nomme « Dieu » la volonté agissant dans les choses, — une absurdité que j'ai assez souvent et vigoureusement relevée ; moi, je la nomme la « volonté de vivre », parce que ceci exprime la finalité de notre connaissance par rapport au sujet. Cette relation du médiat à l'immédiat se présente aussi dans la morale. Les théistes veulent une compensation entre les actions et les souffrances d'un être humain, et je la veux aussi. Mais ils l'admettent seulement par le moyen du temps et d'un juge rémunérateur; moi, au contraire, je l'admets directement, en démontrant que l'auteur de l'acte et celui qui souffre, est le même être. Les résultats moraux du christianisme, jusqu'à l'ascétisme suprême, se trouvent, chez moi, basés sur la raison et sur la connexion des choses, tandis que, dans le christianisme, ils le sont sur de pures fables. La foi en celles-ci disparaît toujours davantage ; aussi devra-t-on se tourner vers ma philosophie. Les panthéistes ne peuvent avoir de morale sérieuse, puisque, chez eux, tout est divin et excellent. On m'a beaucoup blâmé d'avoir, en philosophant, est-à-dire en théorie, représenté la vie comme douloureuse et nullement désirable. Pourtant, on loue et l'on admire

même celui qui témoigne, en pratique, le mépris le plus avoué pour elle, tandis qu'on méprise celui qui se préoccupe trop de sa conservation.

A peine mes écrits avaient-ils éveillé l'attention de quelques personnes, qu'on souleva déjà la question de priorité au sujet de mon idée fondamentale, et qu'on rappela que Schelling avait dit une fois : « Vouloir, c'est exister primordialement », ainsi que beaucoup d'autres choses semblables. Il faut dire, à ce sujet même, que les racines de ma philosophie se trouvent déjà dans celle de Kant, spécialement dans sa doctrine du caractère empirique et intelligible, mais avant tout dans le fait que, chaque fois qu'il examine de plus près la chose en soit, elle apparaît toujours à travers son voile sous forme de volonté. C'est un point sur lequel j'ai expressément attiré l'attention dans ma *Critique de la philosophie de Kant*, et j'ai dit en conséquence que ma philosophie n'est que l'achèvement de la pensée de la sienne. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si les philosophèmes de Fichte et de Schelling, qui dérivent également de Kant, offrent aussi des traces de la même idée fondamentale ; il est vrai que, chez eux, ils apparaissent sans suite, sans lien ni développement, et ne peuvent donc être regardés que comme un prélude fantastique de ma doctrine. Il faut d'ailleurs dire en général, sur ce point, que chaque grande vérité, avant d'être trouvée, s'annonce par un pressentiment, un instinct, une image indécise comme dans un brouillard, un effort vain pour la saisir, parce que le progrès du temps l'a tout simplement préparée. Il y est en conséquent présumé par des assertions isolées. Mais celui-là seul qui a dégagé une vérité de ses causes et l'a pénétrée jusque dans ses conséquences, qui a développé tout son contenu, envisagé l'étendue de son domaine, et l'a ensuite exposée clairement et logiquement avec la pleine conscience de sa valeur et de son importance, celui-là seul en est l'auteur ? Si, par contre, dans les temps anciens ou modernes, il arrive qu'elle ait été exprimée une fois par hasard dans une demi-conscience, presque comme des mots balbutiés dans le sommeil, et ne se laisse trouver que si on la recherche sérieusement, il n'importe guère plus qu'elle existe là *totidem verbis* ou *totidem litteris*. C'est ainsi que le trouveur d'une chose est celui qui, reconnaissant sa valeur, l'a ramassée et conservée, non celui qui l'a prise par hasard dans sa main et ensuite rejetée ; c'est ainsi également que l'Amérique a été découverte par Colomb, et non par le premier naufragé

déposé par les flots sur son rivage. C'est exactement le sens de l'adage de Donat : *pereant qui ante nos nostra dixerunt!* [A bas ceux qui avant nous ont exprimé nos idées!] Si l'on voulait faire valoir contre moi la priorité de pareilles assertions accidentelles, on aurait pu remonter beaucoup plus en arrière et citer, par exemple, cette phrase de Clément d'Alexandrie (*Stromates*, livre II, chap. XVII) : *Velle ergo omnia antecedit ; rationales enim facultates sunt voluntatis ministræ.* [Donc le vouloir précède tout ; car les forces de la raison sont les services du vouloir](Voir *Sanctorum Patrum Opera polemica*, édit. citée, t. V; *Clementis Alexandrini Opéra*, t. II. p. 304). Spinoza a dit aussi (*Éthique*, partie III. propos. 57) : *Cupiditas est ipsa unius cujusque natura, seu essentia*, [le désir est la nature même ou l'essence de chaque individu] et plus haut (partie III, propos. 9. scholie, et, finalement, même partie, définit. 1, explic.) : *Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, Voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essential.* [Cet effort, quand il se rapporte exclusivement à l'esprit, s'appelle volonté ; mais quand il se rapporte à l'esprit et au corps tout ensemble, il se nomme appétit, qui n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme]. Helvétius a dit avec beaucoup de raison : « Il n'est point de moyens que l'envieux, sous l'apparence de la justice, n'emploie pour dégrader le mérite... C'est l'envie seule qui nous fait trouver dans les anciens toutes les découvertes modernes. Une phrase vide de sens, ou du moins inintelligible avant ces découvertes, suffit pour faire crier au plagiat » (*De l'esprit*, IV, 7). Et je demande au lecteur qu'il me permette de citer encore à ce sujet un autre passage du même auteur, non par vanité ni par arrogance, mais simplement pour qu'il se rappelle la justesse de l'idée qui y est exprimée et considère si quelque chose peut ou non s'y appliquer à moi : « Quiconque se plaît à considérer l'esprit humain voit, dans chaque siècle, cinq ou six hommes d'esprit tourner autour de la découverte que fait l'homme de génie. Si l'honneur en reste à ce dernier, c'est que cette découverte est, entre ses mains, plus féconde que dans les mains de tout autre; c'est qu'il rend ses idées avec plus de force et de netteté; et qu'enfin on voit toujours, à la manière différente dont les hommes tirent parti d'un principe ou d'une découverte, à qui ce principe ou cette découverte appartient » (Ouvrage cité, IV, I).

Par suite de la vieille guerre irréconciliable que partout et de tout temps l'incapacité et la sottise ont menée contre l'esprit et l'intelligence, — des légions contre quelques individus, — celui qui apporte une chose de valeur doit soutenir une pénible lutte contre l'inintelligence, la veulerie, le mauvais goût, les intérêts privés et l'envie, tous formant la belle alliance de laquelle Chamfort a dit : « En examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres. » Dans mon cas, il y avait en outre en jeu un ennemi peu ordinaire. Un grand nombre de ceux auxquels aurait incombé la tâche de guider le jugement du public dans ma spécialité, étaient appointés et payés pour propager, vanter, exalter jusqu'au ciel la machine hégélienne, la pire de toutes les inventions. Mais ce sont là des choses qui ne peuvent réussir, si l'on veut en même temps accorder ses droits à ce qui est bon, ne fût-ce qu'en une certaine mesure. Ceci éclaircira pour mes futurs lecteurs le fait, sans cela énigmatique, que je suis resté aussi étranger à mes propres contemporains que l'homme dans la lune. Il faut reconnaître, cependant, qu'un système d'idées qui, même en l'absence de toute participation de la part d'autrui, est capable d'occuper sans relâche et ardemment son auteur pendant une longue vie et de l'éperonner à un travail persistant et sans récompense, possède en lui-même un témoignage de sa valeur et de sa vérité. Privé de tout encouragement du dehors, l'amour seul de mon œuvre a maintenu mes efforts pendant les nombreux jours de mon existence et ne m'a pas permis de me fatiguer; j'ai pu envisager alors avec mépris la gloire bruyante acquise par ce qui ne vaut rien. Car, à mon entrée dans la vie, mon génie m'avait laissé le choix : ou reconnaître la vérité, mais ne plaire ainsi à personne, ou, comme les autres, enseigner le faux, aux applaudissements de la coterie qui vous entoure. Le choix ne me fut pas difficile. En conséquence, la fortune de ma philosophie fut le contraire de celle des hégéliens, et tellement le contraire, qu'on peut les regarder l'une et l'autre comme le côté opposé de la même feuille, vu la différence de leur nature. La machine hégélienne, dépourvue de vérité, de clarté, d'esprit, même de bon sens, s'enveloppant en outre dans le plus répugnant galimatias qu'on ait jamais entendu, fut une philosophie universitaire octroyée et privilégiée, par suite un non-sens, qui nourrissait son homme. Ma philosophie, apparaissant en même temps qu'elle, avait toutes les

qualités manquant à celle-ci; mais elle n'était pas façonnée en vue de fins supérieures, elle ne convenait nullement, en ce temps-là, à la chaire, et, comme l'on dit, elle n'était bonne à rien. Il s'ensuivit alors, comme le jour suit la nuit, que la machine hégélienne fut le drapeau auquel tout le monde courut, tandis que ma philosophie ne trouva ni applaudissements ni adhérents ; elle fut même, de propos délibéré, complètement ignorée et passée sous silence, voire même étouffée, quand la chose était possible ; car sa présence aurait troublé le misérable jeu en question, comme la lumière du jour vient troubler les ombres sur le mur. Je devins en conséquence le masque de fer, ou, comme dit le noble Dorguth<sup>28</sup>, le Kaspar Hauser des professeurs de philosophie ; on m'interdit l'air et la lumière, afin que personne ne me vît, et que mes aspirations innées ne pussent se faire jour. Mais maintenant l'homme que les professeurs de philosophie ont tué par le silence est ressuscité, à la grande consternation desdits professeur, qui ne savent désormais quelle figure prendre.

---

<sup>28</sup> Conseiller de justice à Magdebourg, philosophe plutôt amateur, Dorguth s'éprit, avant tout autre, des idées de Schopenhauer. Dès 1843 il le proclamait « le premier penseur systématique réel dans toute l'histoire littéraire », et lui marqua dès lors le dévouement d'un apôtre. Schopenhauer lui sut constamment gré de son zèle à toute épreuve. « L'École a subi une perte douloureuse, écrivait-il à un ami, en novembre 1854; notre premier évangéliste Dorguth est mort du choléra, à soixante-dix-sept ans... La dernière lettre que j'ai reçue de lui, six jours avant sa mort, m'annonce qu'il a conquis à ma cause un privat-docent de Göttingue. Ainsi, fidèle jusqu'au tombeau! » (*Le trad.*)

## LA LITTÉRATURE SANSCRITE

Si je vénère à un très haut degré les œuvres religieuses et philosophiques de l'Inde, je n'ai trouvé que rarement quelque plaisir à ses œuvres poétiques; il m'a même semblé parfois qu'elles sont aussi dépourvues de goût et aussi monstrueuses que la sculpture de ce pays. J'estime même avant tout ses œuvres dramatiques pour les renseignements très instructifs et les documents sur la croyance religieuse et sur les mœurs qu'elles nous fournissent. Mon jugement peut provenir de ce que la poésie, par sa nature, est intraduisible. Les idées et les mots y sont aussi intimement et solidement entremêlés que *pars uterina* et *pars foetalis placentæ*; de sorte qu'on ne peut, sans nuire à celles-là, en substituer d'étrangers à ceux-ci. Tout ce qui est métrique et rimé est en réalité un compromis entre l'idée et le langage ; mais ceci, par sa nature, ne peut être accompli que sur le terrain indigène de l'idée, non sur un terrain étranger où il faudrait le transplanter, et sur un terrain aussi infertile que le sont en général les cerveaux des traducteurs. Quoi de plus opposé, en effet, que le libre épanchement de l'enthousiasme d'un poète, qui se manifeste spontanément et par instinct déjà revêtu de la mesure et de la rime, et la douloureuse torture, calculatrice et froide, du traducteur, qui compte les syllabes et cherche les rimes? Comme ce qui nous fait défaut, en Europe, ce ne sont nullement les œuvres poétiques qui s'adressent directement à nous, mais les vues métaphysiques exactes, je suis d'avis que les traducteurs du sanscrit devraient consacrer leur labeur bien moins à la poésie qu'aux *Védas*, aux *Upanishads* et aux œuvres philosophiques.

Il est bien difficile, même avec l'aide des meilleurs maîtres soigneusement formés en vue de cette tâche, et celle des excellentes ressources philologique créées au cours des siècles, de parvenir à la compréhension juste, exacte et vivante des auteurs grecs et romains, dont les langues sont pourtant celles de nos prédécesseurs en Europe et les mères des langues actuelles. Or, le sanscrit, lui, est une langue qu'on parlait dans l'Inde lointaine il y a des milliers d'années, et les moyens de

l'apprendre sont relativement encore très imparfaits. Quand, pour ma part, je songe à l'impression que les traductions du sanscrit par des lettrés européens — très peu exceptées — font sur moi, il me vient le soupçon que ces lettrés ne peuvent pas comprendre beaucoup mieux leurs textes que les élèves de seconde de nos écoles ne comprennent les textes grecs. Seulement, comme ces lettrés ne sont pas des enfants, mais des hommes instruits et intelligents, ils donnent à peu près le sens général de ce qu'ils comprennent, travail dans lequel beaucoup de choses peuvent se glisser *ex ingenio*. Il en va beaucoup plus mal encore du chinois des sinologues européens, qui tâtonnent souvent dans l'obscurité. On en est convaincu, lorsque l'on constate comment même les plus savants d'entre eux se rectifient les uns les autres et se démontrent des erreurs colossales. On trouve de fréquents exemples de ce genre dans le *Foe-Kue-ki* d'Abel Rémusat.

Si je considère, d'autre part, que le sultan Mohammed Daraschakoh, le frère d'Aureng-Zeb, né et élevé dans l'Inde, instruit, penseur et avide de savoir, devait par conséquent connaître son sanscrit à peu près aussi bien que nous notre latin, sans parler qu'il avait pour collaborateurs un certain nombre des pundits les plus lettrés, tout cela me donne déjà par avance une haute opinion de sa traduction des *Upanishads* du *Véda* en persan. Si je considère ensuite avec quel profond respect, tel qu'il convient à la matière, Anquetil Duperron a traité cette traduction persane, en la rendant mot à mot en latin, en conservant de plus exactement la syntaxe persane, nonobstant la grammaire latine, ainsi que les mots sanscrits non traduits par le sultan, pour ne les expliquer que dans le glossaire, alors je lis cette traduction avec une pleine confiance, qui se confirme bientôt à ma grande satisfaction. Combien l'*Oupnekhat* respire, en effet, l'esprit saint des *Védas* ! Combien celui qui, par une lecture attentive, a fini par s'assimiler le latin-persan de ce livre incomparable, n'est-il pas saisi par cet esprit au plus profond de lui-même ! Comme chaque ligne est remplie d'une signification ferme, déterminée, habituellement cohérente ! Et de chaque page se présentent à nous des pensées profondes, originales, sublimes, tandis qu'un sérieux sacré plane sur l'ensemble. Tout respire ici l'air indou et l'existence primordiale apparentée à la nature. Et comme l'esprit est ici purifié de toute la superstition juive qui lui a été inoculée de bonne heure, et de

toute la philosophie dévouée à celle-ci ! C'est la lecture du monde la plus sublime et, la plus féconde en résultats. Elle a été la consolation de ma vie et sera celle de ma dernière heure. En ce qui concerne certains doutes élevés contre l'authenticité de l'*Oupnekhat*, je renvoie à mon *Éthique*, note de la page 271<sup>29</sup>.

Si maintenant je compare à ce livre les traductions européennes de textes sacrés de l'Inde ou de philosophes de cette nation, celles-ci produisent sur moi, à part quelques très rares exceptions, telles que le *Bhagavat Gîta* de Schlegel et quelques passages de la traduction des *Védas* par Colebrooke, l'impression tout opposée. Elles m'offrent des périodes dont le sens, général et abstrait, est souvent indécis et indéterminé, et dont le lien est lâche ; je ne perçois que des contours des idées du texte original, avec des remplissages dont je remarque le caractère étranger ; des contradictions apparaissent aussi ; tout est moderne, vide, fade, plat, pauvre de sens et occidental ; c'est européenisé, anglicisé, francisé, ou même, ce qui est le pire, sublimé et embrouillardé à la manière allemande, c'est-à-dire qu'au lieu d'un sens clair et net, on ne trouve que des mots, mais longuement délayés. Telle est, par exemple, la plus récente de ces traductions, publiée par Roer dans la *Bibliotheca Indica*, Calcutta, 1853, numéro 41 ; on y reconnaît tout aussitôt l'Allemand déjà habitué, comme tel, à coucher sur le papier des périodes dans lesquelles il laisse à d'autres le soin de trouver quelque chose de clair et de précis. On n'y sent aussi que trop souvent, quelque chose du *fœtor judaïcus*. Tout cela diminue ma confiance en de telles traductions, surtout quand je pense en outre que leurs auteurs pratiquent ce travail pour gagner leur pain. Le noble Anquetil Duperron, au contraire, n'a pas été poussé vers ces études par la nécessité de vivre, mais uniquement par l'amour de la science ; et la récompense du sultan Daraschakoh fut que sa tête tomba à ses pieds, par ordre de son frère impérial Aureng-Zeb, — *in majorem Dei gloriam*. C'est ma ferme conviction qu'on ne peut obtenir jusqu'à présent que par l'*Oupnekhat* la véritable connaissance des *Upanishads*, et, par

---

<sup>29</sup> Voici cette note : « On a contesté l'authenticité de l'*Oupnekhat*, en ce fondant sur certaines gloses marginales ajoutées par des copistes musulmans, puis introduites dans le texte. Mais cette authenticité a été parfaitement établie par les indianistes F.-H.-F. Windischmann (le fils), dans son *Sancare, sive de theologumenis Vedanticorum*, 1833, p. XIX, et Boehinger, *De la vie contemplative chez les Indous*, 1831, p.12 »

suite, de la dogmatique ésotérique réelle des *Védas* ; on peut avoir parcouru les autres traductions, et l'on n'a aucune idée de la chose. Le sultan Daraschakoh semble aussi avoir eu sous les yeux des manuscrits sanscrits beaucoup meilleurs et plus complets que Ceux des lettrés anglais.

La *Sanhita* du *Véda* ne peut être des mêmes auteurs ni du même temps que l'*Upanishad* ; on s'en convainc pleinement, en lisant le livre I<sup>er</sup> de la *Sanhita* du *Rig-Véda*, traduit par Rosen, et la traduction du *Sama-Véda*, par Stevensen. Tous deux se composent de prières et de rituels qui respirent un sabaïsme passablement grossier. Indra y est le Dieu suprême invoqué, et avec lui le soleil, la lune, les vents et le feu. Ceux-ci sont l'objet, dans tous les hymnes, des plus serviles flagorneries, avec des prières pour obtenir des vaches, des aliments, de la boisson, la victoire, et des sacrifices. Les sacrifices et les cadeaux faits aux prêtres sont les uniques vertus qui soient louées. Ormazd, d'où est sorti plus tard Jéhovah, étant en réalité Indra (d'après J.-J. Schmidt) et aussi Mithra le soleil, le culte du feu s'est sans doute introduit chez les Guêbres avec Indra. L'*Upanishad* est, comme je l'ai dit, le produit de la sagesse suprême humaine ; il n'est destiné ainsi qu'aux brahmanes instruits; voilà pourquoi Anquetil traduit ce nom par *secretum tegendum*. La *Sanhita*, par contre, est ésotérique; elle est, quoique indirectement, destinée au peuple, puisqu'elle a pour contenu la liturgie, c'est-à-dire des prières publiques et des rites sacrificatoires; aussi sa lecture est-elle des plus insipides, à en juger par les échantillons cités. Car Colebrooke a traduit, dans son traité *Sur les cérémonies religieuses des Indous*, des hymnes d'autres livres de la *Sanhita*, qui respirent un esprit apparenté à celui de l'*Upanishad*; tel, par exemple, le bel hymne du second Essai : « *The embodied spirit* », etc., dont j'ai donné ailleurs une traduction<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Dans le chapitre des *Parerga* consacré à l'« Éthique ». On trouve cet hymne traduit dans notre volume *Éthique, droit et politique*, p. 31, et nous le reproduisons ici : « L'esprit incarné, qui a mille têtes, mille yeux, mille pieds, a sa racine dans la poitrine humaine et pénètre à la fois toute la terre. Cet être est le monde et tout ce qui a été et sera. C'est ce qui s'accroît par la nourriture et confère l'immortalité. C'est là sa grandeur, et pour cela, il est l'esprit incarné le plus noble. Les éléments de ce monde constituent *une* part de son être, et trois parts sont l'immortalité dans le ciel. Ces trois parts se sont élevés du monde ; mais l'autre part est resté en arrière et est ce qui (par la migration des âmes) jouit et ne jouit pas des fruits des bonnes et des mauvaises actions, etc. » (Le trad.)

A l'époque où les grands temples de l'Inde furent taillés dans les rochers, l'art d'écrire n'était peut-être pas encore inventé, et les nombreuses troupes de prêtres qui habitaient ces temples étaient les réservoirs vivants des *Védas*, dont chaque prêtre ou chaque école savait par cœur et propageait une partie. C'est ce qu'ont fait aussi les druides. C'est sans doute plus tard que, dans ces temples, c'est-à-dire dans le plus digne entourage, ont été composés les *Upanishads*.

La *philosophie Sankhya*, considérée comme l'antécédente du bouddhisme, telle qu'elle nous apparaît *in extenso* dans la *Karika* de l'*Iswara Krischna*, traduite par Wilson, — quoique toujours comme à travers un brouillard, par suite de l'insuffisance de cette traduction, — est intéressante et instructive, en ce qu'elle nous expose les dogmes principaux de la philosophie indoue, la nécessité de la délivrance d'une existence pénible, la transmigration suivant les actes, la connaissance comme condition fondamentale de la délivrance, etc., avec l'abondance et le haut sérieux dont ils sont l'objet dans l'Inde depuis des milliers d'années.

En attendant, nous voyons toute cette philosophie gâtée par une idée fondamentale fautive, le dualisme absolu entre Prakriti et Pourouscha. C'est justement le point où la *Sankhya* s'écarte des *Védas*. Prakriti est manifestement la *natura naturans* et en même temps la matière en soi, c'est-à-dire sans aucune forme, seulement pensée et non perçue; celle-ci, ainsi conçue, peut, toute chose naissant d'elle, être réellement regardée comme identique avec la *natura naturans*. Mais Pourouscha est le sujet de la connaissance, car elle est perceptible, inactive, simple spectatrice. Cependant tous deux sont envisagés comme absolument différents et indépendants l'un de l'autre ; aussi l'explication pourquoi Prakriti se torture pour délivrer Pourouscha, est-elle insuffisante (verset 60). L'ouvrage entier enseigne ensuite que la délivrance de Pourouscha est le but final ; au contraire, c'est tout à coup Prakriti qui doit être délivrée. Toutes ces antinomies disparaîtraient, si l'on avait pour Prakriti et Pourouscha une racine commune que tout indique, même contre la volonté de Kapila ; ou Pourouscha serait une modification de Prakriti, et

le dualisme se romprait en tout cas. Pour introduire de La raison dans cela, il m'est impossible de voir en Prakriti autre chose que la volonté, et en Pourouscha autre chose que le sujet de la connaissance.

Un trait de petitesse et de pédantisme propre à la *Sankhya*, c'est sa méthode du calcul, son dénombrement et son énumération de toutes les qualités, etc. Ce trait semble d'ailleurs être particulier au pays, puisque les écrits bouddhistes procèdent de la même façon.

Le sens moral de la métempsycose, dans toutes les religions indoues, n'est pas seulement que nous expions, dans une seconde naissance, toute injustice commis par nous ; mais aussi que nous regardions toute injustice dont nous sommes la victime comme bien méritée par nos méfaits dans une existence antérieure.

L'appellation de « régénérés », donnée aux membres des trois castes supérieures, peut s'expliquer, comme cela a lieu habituellement, par le fait que l'investiture du saint cordon, qui met les jeunes gens hors de tutelle est pour eux comme une seconde naissance. Mais la véritable raison, c'est que par suite seulement de remarquables mérites dans une vie antérieure, on prend naissance dans ces castes, et qu'on doit, en conséquence, avoir déjà existé dans cette vie en tant qu'être humain ; tandis que l'être né dans la dernière caste, ou une plus infime encore, peut avoir été auparavant un animal.

Parmi les indices qui révèlent que les Égyptiens (Éthiopiens), ou du moins leurs prêtres, sont venus de l'Inde, on peut lire aussi, dans la *Vie d'Apollonius de Thyane*, les passages des livres III, chap. xx, et livre VI, chap. II.

Vous raillez les *éons* et les *kalpas* du bouddhisme! Le christianisme, lui, a pris une position de laquelle il embrasse un court espace de temps. Le bouddhisme en a pris une d'où l'infinité lui apparaît dans le temps et dans l'espace, et qui devient son thème.

De même que la *Lalitavistara*, assez simple et naturelle au début, est devenue plus compliquée et plus merveilleuse dans chaque nouvelle rédaction qu'elle a subie de la part de chaque concile successif, ainsi le

dogme lui-même a vu ses quelques doctrines simples et grandioses se compliquer confusément peu à peu de commentaires détaillés, d'exposés de temps et d'espace, de personnifications, de localisations empiriques, etc. C'est la faute de la tournure d'esprit de la multitude, qui veut occuper son imagination, et ne trouve pas de plaisir à ce qui est simple et abstrait.

Les dogmes brahmaniques et les distinctions de Brahm et Brahma, de Paramatma et de Djivatma, de Hiranya-Garbha, Pradjapati, Pourouscha, Prakriti, etc.,<sup>31</sup> ne sont au fond que des fictions mythologiques imaginées en vue de faire apparaître comme *objectif* ce qui n'a essentiellement qu'une existence *subjective* ; aussi Bouddha y a-t-il renoncé et ne connaît-il que le *sansara* et le *nirvana*. Plus en effet les dogmes sont devenu confus, bigarrés et compliqués, et plus ils ont revêtu d'un aspect mythologique. C'est ce que comprend mieux le *yogui* ou *saniassi*, qui, prenant sa position, concentre tous ses sens en lui-même, puis oublie tout le monde et sa propre personnalité. Une seule chose reste encore dans sa conscience : l'essence primordiale. Seulement la chose est plus facile à dire qu'à faire.

L'état de dégradation des Indous, autrefois si hautement cultivés, est le résultat de l'épouvantable oppression que, pendant sept cents ans, ils ont subie de la part des mahométans, qui voulaient les convertir par la violence à l'islamisme. Aujourd'hui il n'y a de mahométans qu'un huitième de la population de l'Inde. (*Edinburgh Review*, janvier 1858).

Il est vraisemblable que la mythologie des Grecs et des Romains est apparentée juste d'aussi loin à celle des Indous, que le grec et le latin le sont au sanscrit, et la mythologie égyptienne à toutes deux. Zeus, Poséidon et Hadès sont peut-être brahma. Vischnou et Schiva; ce dernier a un trident, dont le sens est inexplicable chez Poséidon. La clef du Nil, *crux ansata*, symbole de la Vénus ♀, est exactement le *Lingam* et le *yoni* des schivaïtes. Osiris ou Isiris est peut-être Isvara, Seigneur et Dieu. Les Égyptiens et les Indous adoraient le lotus.

---

<sup>31</sup> On les trouvera très bien résumés dans l'excellent livre de J -B. Obry, *Du Nirvana indien*, 1856.

Janus signifierait « le chaos comme unité primordiale » (Explication de Janus par Schelling, à l'Académie de Berlin). Walz, *De religione Romanorum antiquissima* (Programme de l'Université de Tubingue, 1845), donne une explication beaucoup plus profonde : Janus serait Yama, le dieu de la mort, qui a deux visages, et parfois quatre. En temps de guerre, les portes de la mort sont ouvertes. Et Pradjavati ne serait-il pas par hasard Japet ?

La déesse Anna Purna des Indous (Langlès, *Monuments de l'Inde*, t. II, p. 107) est certainement l'Anna Perenna des Romains; Ce point a été depuis longtemps constaté et élucidé (*Asiatic Researches*, t. VIII, pp. 69-73). Baghis, un surnom de Schiva, rappelle le voyant Bakis (*Ibid.*, t. I, p. 178). Dans *Sakontala* (acte VI, à la fin), Indra est surnommé Divespiter : évidemment Diespiter.

Un point qui parle fort en faveur de l'identité du Bouddha avec le Wodan, c'est que, d'après Langlès, (ouvrage cité, t. II), le mercredi (Wodan-day) est sacré pour le ♀ (Mercure) et le Bouddha. — Le mot « korban », que l'*Oupnekhat* traduit par *sacrificium*, apparaît chez l'évangéliste Marc (7. II) : « Tout don que je fais à Dieu vous soit utile, il satisfait à la loi » ; en latin, corban, c'est-à-dire *munus Den dicatum*. Mais le plus important est ce qui suit : la planète Mercure est sacrée pour le Bouddha, est identifiée en une certaine mesure avec lui, et le mercredi est le jour de Bouddha. Mercure est le fils de Maia, et Bouddha le fils de la reine Maïa. Cela ne peut être un hasard. « Ici, disent les Souabes, est enterré un minnesinger ». (Voir cependant *Manual of Buddhism*, p. 354, note, et *Asiatic Researches*, t. I, p. 162).

Spence Hardy raconte (*On Eastern Monachism*, p. 122) que talars à offrir aux prêtres dans une certaine solennité doivent être tissés et terminés en un seul jour. C'est ce que dit également Hérodote (*Histoire*, chap. CXXI) au sujet d'un vêtement offert à un prêtre en une occasion solennelle).

L'autochtone des Allemands est Mannus, son fils est Thuiskon. Dans l'*Oupnekhat* (t. II, p. 347. et t. 1, p. 96), le premier homme s'appelle Man.

On sait que Satyavatri est identique à Menou ou Manou, comme, d'autre part, à Noé. Or, le père de Samson se nomme Manoé (*Les Juges*, chap. XIII) : donc Manou, Manoé, Noé. La *Vulgate* écrit Μανωέ et Νωέ. Noé ne serait-il pas justement Manoé, en omettant la première syllabe?

Chez les Étruriens, Jupiter se nommait Tina (Moreau de Jonnés, séance de l'Académie des sciences morales et politiques, décembre 1850). Y aurait-il là un rapport avec le chinois Tien ? En tout cas, les Etruriens avaient l'Anna Perenna des Indous.

Toutes ces analogies sont étudiées d'une façon très approfondie par Wilford et Burr dans les *Asiatic Researches*.

## QUELQUES CONSIDÉRATIONS ARCHÉOLOGIQUES

Le nom de Pélasges, apparenté sans aucun doute à celui de Pelagus, est la désignation générale des petites tribus asiatiques isolées, dispersées, égarées, qui arrivèrent les premières en Europe, où elles ne tardèrent pas à oublier complètement la tradition, la religion et la civilisation de leur patrie. Favorisées par l'influence du beau climat tempéré et du bon sol comme par celle des côtes de la Grèce et de l'Asie-Mineure, elles acquirent d'elles-mêmes, sous le nom d'Hellènes, un développement tout naturel et une culture purement humaine, comme on n'en avait vu nulle part avant elles. En accord avec ceci, elles n'avaient non plus qu'une religion enfantine à moitié plaisante; le sérieux se réfugiait dans les mystères et la tragédie. A cette nation grecque toute seule nous devons la conception exacte et la représentation naturelle du visage et de l'extérieur humain, la découverte des rapports architecturaux seuls réguliers et à jamais établis par elle, le développement de toutes les formes véritables de poésie, avec l'invention de la mesure métrique vraiment belle, l'exposition de systèmes philosophiques d'après toutes les directions fondamentales de la pensée humaine, les éléments des mathématiques, les bases d'une législation raisonnable, et, d'une manière générale, la conception normale d'une existence humaine réellement belle et noble. Car ce petit peuple choisi des Muses et des Grâces était doué, on peut le dire, de l'instinct de la beauté. Cet instinct s'étendait à tout : aux visages, aux formes corporelles, aux postures, aux vêtements, aux armes, aux bâtiments, aux vases, aux ustensiles, à tout, et ne l'abandonna jamais. Aussi nous éloignerons-nous toujours d'autant plus du bon goût et de la beauté, que nous nous éloignons des Grecs, surtout en sculpture et en architecture ; et les anciens ne vieilliront jamais. Ils sont et restent l'étoile polaire qui doit guider tous nos efforts, en littérature, dans les arts plastiques, et qu'il ne nous faut jamais perdre des yeux. Honte à l'époque qui aurait l'audace de laisser les anciens de côté! Si un « temps présent » corrompu, misérable et purement matériel se risquait à quitter leur école

pour se sentir plus à l'aise dans sa propre présomption, il sèmerait la honte et le déshonneur<sup>32</sup>.

Par contre, dans les arts mécaniques et techniques, les Grecs sont très en arrière de nous; c'est que ces choses-là exigent plus de temps, de patience, de méthode et d'expérience que de hautes forces intellectuelles. Aussi la plupart des œuvres scientifiques des anciens ne peuvent-elles guère nous renseigner que sur ce que ceux-ci n'ont pas su. Pour se rendre compte jusqu'à quel point les anciens ont poussé l'ignorance en physique et en physiologie, on n'a qu'à lire les *Problèmes* d'Aristote ; c'est là un vrai spécimen *ignorantiæ veterum*. Les problèmes eux-mêmes sont le plus souvent exacts et en partie bien conçus; mais les solutions en sont en général pitoyables, parce que l'auteur ne connaît pas d'autres éléments d'explication que le perpétuel *chaud et froid, sec et humide*.

L'ode d'Orphée, dans le livre I des *Eclogæ* de Stobée, est du panthéisme indou embelli par le sens plastique des Grecs. Elle n'est certainement pas d'Orphée, mais est pourtant vieille, puisqu'un passage en est déjà cité dans le pseudo-Aristote *De mundo*, livre qu'on a voulu récemment attribuer à Chrysippe. Une inspiration vraiment orphique pourrait très bien en faire le fond ; on se sent en réalité tenté de la regarder comme un document sur le passage de la religion indoue au polythéisme hellénique. En tout cas; on peut la prendre comme le contre-poison de l'hymne de Cléanthe à Zeus, que nous a conservé le même livre, et qui, vu son odeur juive méconnaissable, plaît tellement aux gens. Il m'est impossible de croire que Cléanthe le stoïcien, conséquemment panthéiste, ait écrit cette

---

<sup>32</sup> Les Grecs étaient, comme les Germains, une tribu — ou horde — émigrée d'Asie; et ces deux peuples, éloignés de leur patrie, se sont tirés d'affaire uniquement par leurs propres ressources. Mais que devinrent d'une part les Grecs, de l'autre les Germains? Il suffit de comparer la mythologie des uns et des autres. Car C'est sur celle-ci que les Grecs fondèrent plus tard leur poésie et leur philosophie; leurs premiers éducateurs furent les anciens chanteurs, Orphée, Musée, Amphion, Linus, finalement Homère. Ils furent suivis par les sept sages, puis par les philosophes. Ainsi les Grecs traversèrent en quelque sorte les trois classes de leur école, chose dont il n'est nullement question chez les Germains, avant la migration des peuples. Dans les lycées on ne devrait pas enseigner l'ancienne littérature germanique, telle que les *Nibelunyen* et autres poètes du moyen âge. Ces productions-là sont à la vérité excessivement curieuses et méritent d'être lues, mais elles ne contribuent pas à la formation du goût et prennent le temps qui appartient à la vieille littérature vraiment classique. Si vous substituez, nobles germains et patriotes allemands, de méchants vieux vers allemands aux classiques grecs et romains, vous n'élèverez que des porteurs de peaux d'ours. Comparer même lesdits *Nibelungen* à l'*Iliade*, c'est là un véritable blasphème qu'il convient d'épargner aux oreilles de la jeunesse avant tout.

flagornerie répugnante; à mon avis, l'auteur en est un juif d'Alexandrie. Quoi qu'il en soit, il ne convient pas de profaner ainsi le nom du Kronide.

Clothon, Lachésis et Atropos expriment la même idée que Brahma, Vischnou et Schiva ; mais cette idée est trop naturelle pour que nous puissions en conclure à une parenté historique.

Dans Homère, les phrases, tropes, images et tournures revenant indéfiniment, sont si raides, si rigides, d'allure si mécanique, qu'on les croirait taillés sur des patrons.

La poésie est plus ancienne que la prose, puisque Phérécyde et Hécatee de Milet ont été les premiers à écrire en prose, l'un la philosophie, l'autre l'histoire, fait qui a été noté par les anciens comme une curiosité. En voici l'explication. Avant l'existence de l'écriture, on cherchait à perpétuer dans leur authenticité les faits et les idées dignes d'attention, en les fixant en vers. Lorsque l'écriture fut connue, il devint naturel qu'on écrivît tout en vers, puisque tout ce que l'on savait, c'est que les choses mémorables étaient conservées en vers. C'est de là que naquirent ces premiers prosateurs, qui rompirent ainsi avec une forme devenue superflue.

Tout ce qui reste des mystères des Grecs, ou plutôt leur seule analogie, c'est la franc-maçonnerie. La réception dans celle-ci est le « *celui qui est initié* » et l'« *initiation* » ; les enseignements, ce sont les « *mystères* », et les différents degrés sont les « *les petits, les grands et les plus grands mystères* ». Une telle analogie n'est ni accidentelle ni traditionnelle, mais vient de ce que la chose a sa racine dans la nature humaine. Chez les mahométans, le soufisme, rappelle les mystères. Les Romains n'ayant pas de mystères à eux, étaient initiés à ceux des dieux étrangers, particulièrement d'Isis, dont le culte à Rome remonte aux premiers temps.

Notre vêtement a une certaine influence presque sur toutes nos postures et nos gestes. Il n'en était pas ainsi de ceux des anciens, que leur goût esthétique prémunit peut-être contre un tel mal, et qui gardèrent leur ample vêtement non ajusté. Voilà pourquoi un acteur revêtu du costume antique doit éviter tous les mouvements et toutes les postures amenés

par notre vêtement moderne et qui sont passés à l'état d'habitude. Ce n'est pas une raison pour qu'il se carre et se boursoufle comme un polichinelle français qui déclame son Racine en toge et en tunique.

Il conviendrait peut-être de caractériser l'esprit des anciens, en disant qu'ils s'efforçaient en général et en toutes choses de rester aussi près que possible de la nature ; et, au contraire, l'esprit de la génération nouvelle, en disant qu'il s'efforce de s'éloigner le plus possible de celle-ci. Comparez simplement le vêtement, les mœurs, les ustensiles, l'habitation, les vases, l'art, la religion, la manière de vivre des anciens et des modernes.

## CONSIDÉRATIONS MYTHOLOGIQUES

C'est peut-être une conséquence de la parenté originelle de tous les êtres de ce monde de phénomènes, par suite de son unité dans la chose en soi : mais ce qui est incontestable, c'est que tous, dans leur ensemble, ont un type semblable, et que certaines lois, quoique assez générales, se manifestent les mêmes chez tous. Cela explique qu'on peut rapprocher les unes des autres ou rendre sensibles non seulement les choses les plus opposées, mais que l'on trouve aussi des allégories frappantes même dans des sujets qui ne les recherchaient pas. Le conte incomparablement beau de Goethe sur le « serpent vert » et autres personnages en donne une preuve exquise. Chaque lecteur se sent presque contraint à y chercher un sens allégorique; et c'est ce que firent aussitôt beaucoup de gens avec un grand déploiement de zèle et de sérieux, de la façon la plus diverse, au grand amusement du poète, qui n'y avait poursuivi aucune allégorie. Les *Eudes sur les œuvres de Goethe*, de Duntzer, 1849, relatent cette histoire. Pour ma part, je la connaissais depuis longtemps, Goethe lui-même m'en ayant longuement entretenu.

C'est à cette analogie universelle et à cette identité typique des choses que la fable ésopique doit son origine, et c'est en vertu d'elles que l'histoire peut devenir allégorie, et l'allégorie histoire.

Plus que tout le reste, cependant, la mythologie des Grecs a fourni de tout temps matière à des interprétations allégoriques. Elle y invite, parce qu'elle offre des schémas pour l'intuition de presque chaque idée fondamentale, renferme en quelque sorte les types primordiaux de toutes les choses et de toutes les circonstances, types qui, comme tels, sont toujours et partout transparents; et n'est-elle pas issue, en réalité, de l'instinct qui pousse les Grecs à tout personnifier? Aussi, dès les temps les plus anciens, avant Hésiode, ces mythes revêtirent-ils une forme allégorique. C'est, par exemple, une allégorie morale que nous présente ce poète, quand il énumère les enfants de la Nuit, puis les enfants d'Eris,

qui sont : le Travail, la Peine<sup>33</sup>, La Faim, la Douleur, la Lutte, le Meurtre, la Discorde, le Mensonge, l'Injustice, le Mal et le Serment (*Théogonie*, vers 211 et suiv.) Comme allégorie physique, il faut citer sa description de la Nuit et du Jour, du Sommeil et de la Mort, tous personnifiés (*Ibib.*, ver; 746-765).

Chaque système cosmologique, et même métaphysique, recélera, pour la raison alléguée, une allégorie existant dans la mythologie. D'ailleurs, la plupart des mythes expriment plutôt des vérités simplement soupçonnées que nettement conçues. Car ces Grecs primitifs étaient comme Goethe dans sa jeunesse : il leur était impossible d'exprimer leurs idées autrement qu'en images et en symboles. Par contre, pour ce qui est des sérieux et pénibles commentaires de Creutzer sur la mythologie, dans laquelle il voit le dépositaire de vérités physiques et métaphysiques qui lui ont été confiées à dessein, — thèse qu'il développe avec un verbiage qui n'en finit pas et une prolixité accablante, — je les expédierai par cette phrase d'Aristote (*Métaphysique*, II, 4 ) : *Sed ea, quæ mythice blaterantur, non est operæ pretium serio et accurate considerare* [Pour ce qui est du radotage mythologique, cela ne vaut pas la peine de le prendre au sérieux en considération]. En cela aussi, d'ailleurs, Aristote se montre l'antipode de Platon, qui s'intéresse volontiers aux mythes, mais par voie allégorique.

Les significations allégoriques suivantes de quelques mythes grecs, tentées par moi, peuvent donc être prises dans le sens que je viens d'indiquer.

Dans les premiers grands traits fondamentaux du système mythologique, on peut voir une allégorie des principes ontologiques et cosmologiques supérieurs. Ouranos est l'espace, la condition première de toute l'existence, c'est-à-dire le premier géniteur, avec Géo, la déesse qui renferme les choses. Kronos est le temps. Il châtre le principe engendrant : le temps anéantit toute force génératrice, ou, plus exactement, la faculté d'engendrer de nouvelles formes ; la procréation primitive des sexes

---

<sup>33</sup> Je lis pour ma part, d'après ma conjecture personnelle, non λήθην mais λώβην.

vivants cesse après la première période du monde. Zeus, qui est dérobé à la voracité de son père, est la matière : elle seule échappe à la puissance du temps, qui anéantit tout le reste : elle persiste. C'est d'elle que procèdent toutes les choses : Zeus est le père des dieux et des hommes.

Examinons les choses de plus près. Ouranos ne laisse pas voir le jour aux enfants qu'il a engendrés avec la Terre, mais les cache dans les profondeurs de celle-ci (Hésiode, *Théogonie*, vers 156 et suiv.). Ceci peut s'appliquer aux premiers produits zoologiques de la nature, qui ne nous apparaissent qu'à l'état fossile. Mais on peut aussi bien voir dans les os des mégathériens et des mastodontes les géants précipités par Zeus dans les enfers. N'a-t-on pas prétendu, même au siècle dernier, y reconnaître les ossements des anges déchus ? En réalité, la théogonie d'Hésiode semble recéler à sa base une obscure notion des premières transformations du globe terrestre et de la lutte entre la surface oxydée susceptible de vie et les forces naturelles indomptables et dominant les matières oxydables, bannies par elle à l'intérieur.

Kronos le rusé, châtre donc Ouranos par ruse. Ceci peut s'interpréter ainsi : le Temps qui s'avance à pas de loup, qui vient à bout de tout, qui nous enlève secrètement une chose après l'autre, finit aussi par ravir au Ciel, qui engendra avec la Terre, c'est-à-dire à la Nature, la force de produire de nouvelles formes originelles; mais celles déjà produites persistent dans le temps, comme espèce. Kronos cependant dévore ses propres enfants : le Temps, qui ne produit plus de familles, mais seulement des individus, n'engendre que des êtres mortels. Zeus seul échappe à ce destin; comme lui également, les héros et les sages sont immortels. Entrons dans les détails.

Après que le Ciel et la Terre, c'est-à-dire la Nature, ont perdu leur force reproductrice, qui fournissait de nouvelles formes, cette force se transforme en Aphrodite, qui naît de l'écume des parties génitales d'Ouranos coupées et tombées dans la mer, et qui est la procréation sexuelle des individus isolés en vue du maintien de l'espèce existante, puisque de nouvelles espèces ne peuvent plus apparaître. Éros et

Himeros accompagnent Aphrodite et lui viennent en aide dans ce but (Hésiode, *Théogonie*, vers 173-201).

Le lien et l'unité de la nature humaine avec la nature animale et le reste de la nature, par conséquent du microcosme avec le macrocosme, parle par le sphinx mystérieux au sein gros d'énigmes, par les centaures, par l'Artémise d'Éphèse aux formes animales variées sous ses nombreuses mamelles, comme par les corps humains égyptiens à têtes d'animaux et au *ganesa* indou, enfin par les taureaux et les lions ninivites à têtes d'hommes, qui nous rappellent l'avatar du lion-homme.

Les japétides représentent quatre propriétés fondamentales du caractère humain, avec les souffrances qui y sont attachées. Atlas, le patient, doit porter. Menœtius, le vaillant, est dompté et précipité dans l'abîme. Prométhée, le prudent et l'avisé, est enchaîné, c'est-à-dire entravé dans son activité, et le Vautour, c'est-à-dire le souci, lui ronge le cœur. Épiméthée, le cerveau vide, l'étourdi, est puni par sa propre folie.

Prométhée personnifie tout particulièrement la prévision humaine, la pensée du lendemain, supériorité que possède l'homme sur l'animal. Voilà pourquoi il a le don de prophétie : celui-ci indique le pouvoir de la prévision réfléchie. Voilà pourquoi aussi il procure à l'homme l'usage du feu, que l'animal ne connaît pas, et jette la base des arts de la vie. Mais ce privilège de la prévision, l'homme doit l'expier par la torture incessante du souci, que l'animal ne connaît pas non plus; c'est le vautour qui dévore le foie de Prométhée enchaîné. Épiméthée, qui sera imaginé ultérieurement, comme corollaire, représente la prévision trop tardive, la récompense de la légèreté et de l'étourderie.

Plotin donne (*Ennéades*, livre IV, I, chap. XIV) une interprétation toute différente, métaphysique et d'ailleurs suggestive, de Prométhée. Il est, à ses yeux, l'âme du monde, crée les hommes, est pour cela enlacé dans les chaînes qu'un Hercule seul peut briser, etc.

L'interprétation suivante serait du goût des ennemis actuels de l'Église : le *Prométhée enchaîné* est la raison enchaînée par les dieux (la religion); seule la chute de Zeus peut la délivrer.

La fable de Pandore n'a jamais été claire pour moi; elle nous est certainement parvenue sous une forme incohérente et travestie. Je soupçonne qu'Hésiode lui-même l'a déjà mal comprise et mal interprétée. Ce ne sont pas tous les maux du monde, mais tous ses biens, que Pandore, comme son nom seul l'indique, détient dans sa boîte. Lorsque Épiméthée ouvre celle-ci intempestivement, les biens s'envolent dans tous les sens ; l'espérance seule demeure sauve et reste à l'homme. J'ai fini par avoir la satisfaction de trouver chez les anciens quelques passages qui confirment ma manière de voir, notamment une épigramme de l'*Anthologie* (*Delectus epigrammatum græcorum*, édit. Jacobs, chap. VII, épigr. 84), et un passage de Babrios cité là même et qui commence ainsi « Zeus rassemblant en un vase toutes les bonnes choses » (Fable 57).

L'épithète spéciale λιγύφωνοι [voix claires], qu'Hésiode applique aux Hespérides, en deux endroits de sa *Théogonie* (vers 275 et 518), a éveillé en moi l'idée d'ailleurs étrange, étant donné leur nom et leur séjour relégué si loin vers l'Occident, si par les Hespérides il ne fallait pas entendre des chauve-souris. Cette épithète répond très bien au ton bref et sifflant de ces animaux<sup>34</sup>, qui seraient du reste plus justement dénommés ἑσπέριδες [*filles du soir, hespéridés*] que νυκτερίδες [*filles de la nuit, nyctérides*], vu qu'ils volent beaucoup plus le soir que la nuit, pour capturer les insectes, et que le mot ἑσπέριδες a précisément le même sens que le *vespertiones* latin. Je ne veux donc pas celer mon idée, puisqu'il pourrait se faire que quelqu'un, dont elle éveillerait l'attention, trouvât d'autres appuis de sa confirmation. Si les chérubins sont des bœufs ailés, pourquoi les Hespérides ne seraient-elles pas des chauve-souris ? Peut-être s'agit-il d'Alcithoé et de ses sœurs, qui, dans les *Métamorphoses* d'Ovide (livre VI, vers 391 et suiv.), sont changées en chauve-souris.

Si le hibou est l'oiseau de Minerve, la raison peut s'en trouver dans les études nocturnes des lettrés.

---

<sup>34</sup> Piauler, elles piaulent comme des chauves-souris (Hérodote, IV, 183)

Ce n'est ni sans motif ni sans signification, que le mythe fait avaler et digérer des pierres par Kronos. Car tout ce qui ne peut être digéré, chagrins, ennuis, pertes, mortifications, le temps seul le digère.

La chute des géants, que Zeus foudroie et précipite dans les enfers, semble être la même histoire que la chute des anges révoltés contre Jéhovah.

L'histoire d'Idoménée, qui sacrifie son fils *ex voto*, et celle de Jephthé, sont au fond la même histoire.

De même que la racine de la langue gothique, comme celle de la langue grecque, se trouve dans le sanscrit, n'y a-t-il pas une mythologie plus ancienne d'où sont sorties les mythologies grecque et juive ? On pourrait même prétendre, si l'on voulait faire de l'esprit, que la longue nuit jumelle dans laquelle Zeus engendra Héraclès avec Alemène, vint de ce que, plus à l'est devant Jéricho, Josué arrêta le soleil. Zeus et Jéhovah jouaient ainsi ensemble à cache-cache ; car les dieux du ciel, comme ceux de la terre, sont toujours secrètement amis. Mais combien innocents étaient les amusements de Père Zeus, en comparaison des menées sanglantes de Jéhovah et de son peuple élu de brigands !

Pour finir, je donnerai encore mon interprétation allégorique, très subtile et très étrange, d'un mythe connu, mis en valeur surtout par Apulée ; cette interprétation toutefois, vu la matière du sujet, est exposée à la raillerie de tous ceux qui voudront prendre avantage de ce mot : « Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas. »

Du point culminant de ma philosophie, qui est, on le sait, le point de vue ascétique, l'affirmation de la volonté de vivre se concentre dans l'acte de la génération, et celui-ci en est l'expression la plus complète. Quant à la signification de cette affirmation, c'est que la volonté, qui est originairement dépourvue de connaissance, c'est-à-dire qui est un instinct aveugle, une fois qu'elle a pris conscience, grâce au monde comme représentation, de son propre être, ne se laisse ni troubler ni entraver dans ses exigences et ses appétits, mais veut désormais, au contraire, de parti délibéré, précisément ce qu'elle a voulu jusque-là sous

forme d'instinct et d'impulsion dépourvus de connaissance. (Voir *Le monde comme volonté et comme représentation*, livre IV, § 54). En conséquence, nous trouvons que celui qui, par chasteté volontaire, nie ascétiquement la vie, diffère empiriquement de celui qui l'affirme par l'acte de la génération, en ce que les faits qui s'effectuent chez celui-là sans connaissance et comme fonction physiologique aveugle, notamment dans le sommeil, s'accomplissent chez celui-ci avec conscience et réflexion, c'est-à-dire à la lumière de la connaissance. Or, c'est chose très curieuse que ce philosophème abstrait, qui ne répond en aucune façon à l'esprit des Grecs, soit exposé, avec le *processus* empirique qui le revêt, d'une manière allégorique exacte dans la belle fable de Psyché. Elle devait connaître l'Amour sans le voir, mais, en dépit de tous les avertissements, elle voulut absolument le voir. Après cela, à la suite d'un arrêt inexorable des puissances mystérieuses, elle tomba dans des calamités sans bornes, auxquelles seul put mettre fin son séjour aux enfers, avec les pénibles tribulations qui l'accompagnèrent.

FIN

-----

[www.schopenhauer.fr](http://www.schopenhauer.fr)

*Cet ouvrage a été numérisé, adapté et mise en page le 09 décembre 2013 par Guy Heff.*