Le monde comme volonté et comme représentation

Arthur Schopenhauer

0101-01-01T00 :00 :00+00 :00

Table des matières

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION **6**

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION **9**

PRÉFACE DE LA TROISIÈME ÉDITION **14**

LIVRE PREMIER : LE MONDE COMME REPRÉSENTATION **15**
Premier point de vue : la représentation soumise au principe de raison suffisante : l'objet de l'expérience et de la science 15

64
l'objectivation de la volonté 64
. 83

LIVRE TROISIÈME : LE MONDE COMME REPRÉSENTATION **102**

LIVRE QUATRIÈME : LE MONDE COMME VOLONTÉ **158**
Second point de vue : arrivant à se connaitre elle-même, la volonté de vivre s'affirme, puis se nie 158

APPENDICE : CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE KANTIENNE **237**

SUPPLÉMENT AU LIVRE PREMIER **305**
PREMIÈRE PARTIE : LA THÉORIE DE LA REPRÉSENTATION INTUITIVE 305
CHAPITRE I : LE POINT DE VUE IDÉALISTE 306
CHAPITRE II : SUPPLÉMENT A LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE OU D'ENTENDEMENT 314
CHAPITRE III : SUR LES SENS 318
CHAPITRE IV : SUR LA CONNAISSANCE A PRIORI 321
SECONDE PARTIE : LA DOCTRINE DE LA REPRÉSENTATION ABSTRAITE 335
OU DE LA PENSÉE 335
CHAPITRE V : DE L'INTELLECT IRRATIONNEL 335
CHAPITRE VI : APPENDICE A LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ABSTRAITE OU RATIONNELLE 337
[276] 341
[281] 352
[285] 358
CHAPITRE X : A PROPOS DE LA THÉORIE DU SYLLOGISME 360
[287] 367
[288] 368
[293] 373
CHAPITRE XIV : DE L'ASSOCIATION DES IDÉES 375
CHAPITRE XV : DES IMPERFECTIONS ESSENTIELLES DE NOTRE INTELLECT . . . 377
[295] 383

[296] 389

SUPPLÉMENT AU LIVRE DEUXIÈME **404**
[298] 405
[308] : OBJECTIVATION DE LA VOLONTÉ DANS L'ORGANISME ANIMAL 434
CHAPITRE XXI : REVUE ET CONSIDÉRATION GÉNÉRALE 447
[312] : VUE OBJECTIVE DE L'INTELLECT 448
[314] : DE L'OBJECTIVATION DE LA VOLONTÉ DANS LA NATURE INANIMÉE 460
CHAPITRE XXIV : DE LA MATIÈRE 466
CHAPITRE XXV : CONSIDÉRATIONS TRANSCENDANTES SUR LA VOLONTÉ COMME CHOSE EN SOI 473
[315] : DE LA TÉLÉOLOGIE 478
CHAPITRE XXVII : DE L'INSTINCT EN GÉNÉRAL ET DE L'INSTINCT D'INDUSTRIE . 486
[317] : CARACTÈRE DU VOULOIR-VIVRE 490

SUPPLÉMENTS AU LIVRE TOISIÈME **495**
[320] : DE LA CONNAISSANCE DES IDÉES 495
CHAPITRE XXX[321] : DU PUR SUJET DE LA CONNAISSANCE 497
[322] : DU GÉNIE 502
[325] : DE LA FOLIE 514
[327] 516
[328] : DE L'ESSENCE INTIME DE L'ART 517
[329] : L'ESTHÉTIQUE DE L'ARCHITECTURE 519
[330] : REMARQUES DÉTACHÉES SUR L'ESTHÉTIQUE DES ARTS PLASTIQUES . . 524
[331] : DE L'ESTHÉTIQUE DE LA POÉSIE 526
[333] : DE L'HISTOIRE 534
[335] : DE LA MÉTAPHYSIQUE DE LA MUSIQUE 539

SUPPLEMENT AU LIVRE QUATRIEME **544**
CHAPITRE XL : AVANT PROPOS 544
[337] : DE LA MORT ET DE SES RAPPORTS AVEC L'INDESTRUCTIBILITÉ DE NOTRE ÊTRE EN SOI 545
CHAPITRE XLII : VIE DE L'ESPÈCE 571
CHAPITRE XLIII : HÉRÉDITÉ DES QUALITÉS 575
CHPATITRE XLIV : MÉTAPHYSIQUE DE L'AMOUR 582
APPENDICE AU CHAPITRE PRÉCÉDENT 599
[357] : DE L'AFFIRMATION DE LA VOLONTÉ DE VIVRE 603
[359] : DE LA VANITÉ ET DES SOUFFRANCES DE LA VIE 606
[367] : DE LA MORALE 616
[369] : THÉORIE DE LA NÉGATION DU VOULOIR-VIVRE 623
CHAPITRE XLIX : L'ORDRE DE LA GRACE 639
CHAPITRE L : ÉPIPHILOSOPHIE 642



ARTHUR SCHOPENHAUER

LE MONDE

COMME VOLONTÉ

ET

COMME REPRÉSENTATION

Traduit en français par A. Burdeau

Établissement de l’édition numérique et mise en page

par

Guy Heff

Avril 2013

www.schopenhauer.fr

NOTE SUR CETTE ÉDITION

La présente édition réunie en un seul volume les trois tomes de la traduction d’Auguste Burdeau (1912). Nous avons conservé toutes les notes et références à l’exception de celles qui sont périmées.

La traduction des citations grecques, latines, anglaises, espagnoles, etc. a été réinsérée dans le corps du texte entre crochet.

Sauf indication contraire, les notes sont de Schopenhauer.

TABLE DES MATIÈRES

_____

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION.. 5

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION.. 10

PRÉFACE DE LA TROISIÈME ÉDITION.. 17

LIVRE PREMIER : LE MONDE COMME REPRÉSENTATION.. 18

Premier point de vue : la représentation soumise au principe de raison suffisante : l'objet de l'expérience et de la science. 18

LIVRE DEUXIÈME : LE MONDE COMME VOLONTÉ.. 87

Premier point de vue : l'objectivation de la volonté. 87

LIVRE TROISIÈME : LE MONDE COMME REPRÉSENTATION.. 140

Second point de vue : la représentation, considérée indépendamment du principe de raison, l'idée platonicienne. L'objet de l'art 140

LIVRE QUATRIÈME : LE MONDE COMME VOLONTÉ.. 219

Second point de vue : arrivant à se connaitre elle-même, la volonté de vivre s'affirme, puis se nie 219

APPENDICE : CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE KANTIENNE.. 330

SUPPLÉMENT AU LIVRE PREMIER.. 429

PREMIÈRE PARTIE : LA THÉORIE DE LA REPRÉSENTATION INTUITIVE.. 429

CHAPITRE I : LE POINT DE VUE IDÉALISTE.. 429

CHAPITRE II : SUPPLÉMENT A LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE OU D'ENTENDEMENT. 442

CHAPITRE III : SUR LES SENS. 447

CHAPITRE IV : SUR LA CONNAISSANCE A PRIORI. 451

SECONDE PARTIE : LA DOCTRINE DE LA REPRÉSENTATION ABSTRAITE.. 469

OU DE LA PENSÉE.. 469

CHAPITRE V : DE L'INTELLECT IRRATIONNEL.. 469

CHAPITRE VI : APPENDICE A LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ABSTRAITE OU RATIONNELLE.. 473

CHAPITRE VII : DES RAPPORTS DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE ET DE LA CONNAISSANCE ABSTRAITE.. 479

CHAPITRE VIII : A PROPOS DE LA THÉORIE DU RIDICULE.. 495

CHAPITRE IX : A PROPOS DE LA LOGIQUE EN GÉNÉRAL.. 504

CHAPITRE X : A PROPOS DE LA THÉORIE DU SYLLOGISME.. 508

CHAPITRE XI : A PROPOS DE LA RHÉTORIQUE.. 517

CHAPITRE XII : THÉORIE DE LA SCIENCE.. 518

CHAPITRE XIII : À PROPOS DE LA MÉTHODOLOGIE DES MATHÉMATIQUES. 526

CHAPITRE XIV : DE L'ASSOCIATION DES IDÉES. 528

CHAPITRE XV : DES IMPERFECTIONS ESSENTIELLES DE NOTRE INTELLECT. 531

CHAPITRE XVI : SUR L'USAGE PRATIQUE DE LA RAISON ET SUR LE STOÏCISME 539

CHAPITRE XVII : SUR LE BESOIN MÉTAPHYSIQUE DE L'HUMANITÉ.. 548

SUPPLÉMENT AU LIVRE DEUXIÈME.. 569

CHAPITRE XVIII : COMMENT LA CHOSE EN SOI EST CONNAISSABLE.. 570

CHAPITRE XIX : DU PRIMAT DE LA VOLONTÉ DANS LA CONSCIENCE DE SOI 577

CHAPITRE XX : OBJECTIVATION DE LA VOLONTÉ DANS L'ORGANISME ANIMAL 611

CHAPITRE XXI : REVUE ET CONSIDÉRATION GÉNÉRALE.. 629

CHAPITRE XXII : VUE OBJECTIVE DE L'INTELLECT. 631

CHAPITRE XXIII : DE L'OBJECTIVATION DE LA VOLONTÉ DANS LA NATURE INANIMÉE 647

CHAPITRE XXIV : DE LA MATIÈRE.. 657

CHAPITRE XXV : CONSIDÉRATIONS TRANSCENDANTES SUR LA VOLONTÉ COMME CHOSE EN SOI. 667

CHAPITRE XXVI : DE LA TÉLÉOLOGIE.. 674

CHAPITRE XXVII : DE L'INSTINCT EN GÉNÉRAL ET DE L'INSTINCT D'INDUSTRIE 685

CHAPITRE XXVIII : CARACTÈRE DU VOULOIR-VIVRE.. 690

SUPPLÉMENTS AU LIVRE TOISIÈME.. 697

CHAPITRE XXIX : DE LA CONNAISSANCE DES IDÉES. 699

CHAPITRE XXX : DU PUR SUJET DE LA CONNAISSANCE.. 702

CHAPITRE XXXI : DU GÉNIE.. 709

CHAPITRE XXXII : DE LA FOLIE.. 726

CHAPITRE XXXIII : REMARQUES DÉTACHÉES SUR LA BEAUTÉ NATURELLE.. 729

CHAPITRE XXXIV : DE L'ESSENCE INTIME DE L'ART. 731

CHAPITRE XXXV : L'ESTHÉTIQUE DE L'ARCHITECTURE.. 735

CHAPITRE XXXVI : REMARQUES DÉTACHÉES SUR L'ESTHÉTIQUE DES ARTS PLASTIQUES 741

CHAPITRE XXXVII : DE L'ESTHÉTIQUE DE LA POÉSIE.. 745

CHAPITRE XXXVIII : DE L'HISTOIRE.. 756

CHAPITRE XXXIX : DE LA MÉTAPHYSIQUE DE LA MUSIQUE.. 762

SUPPLEMENT AU LIVRE QUATRIEME.. 769

CHAPITRE XL : AVANT PROPOS. 770

CHAPITRE XLI : DE LA MORT ET DE SES RAPPORTS AVEC L'INDESTRUCTIBILITÉ DE NOTRE ÊTRE EN SOI. 771

CHAPITRE XLII : VIE DE L'ESPÈCE.. 807

CHAPITRE XLIII : HÉRÉDITÉ DES QUALITÉS. 813

CHPATITRE XLIV : MÉTAPHYSIQUE DE L'AMOUR.. 824

APPENDICE AU CHAPITRE PRÉCÉDENT. 847

CHAPITRE XLV : DE L'AFFIRMATION DE LA VOLONTÉ DE VIVRE.. 853

CHAPITRE XLVI : DE LA VANITÉ ET DES SOUFFRANCES DE LA VIE.. 857

CHAPITRE XLVII : DE LA MORALE.. 871

CHAPITRE XLVIII : THÉORIE DE LA NÉGATION DU VOULOIR-VIVRE.. 881

CHAPITRE XLIX : L'ORDRE DE LA GRACE.. 904

CHAPITRE L : ÉPIPHILOSOPHIE.. 909

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Si l'on veut lire ce livre de la manière qui en rend l'intelligence aussi aisée que possible, on devra suivre les indications ci-après.

Ce qui est proposé ici au lecteur, c'est une pensée unique. Néanmoins, quels qu'aient été mes efforts, il m'était impossible de la lui rendre accessible par un chemin plus court que ce gros ouvrage. — Cette pensée est, selon moi, celle que depuis si longtemps on recherche, et dont la recherche s'appelle la philosophie, celle que l'on considère, parmi ceux qui savent l'histoire, comme aussi introuvable que la pierre philosophale, comme si Pline n'avait pas dit fort sagement : « Combien il est de choses qu'on juge impossibles, jusqu'au jour où elles se trouvent faites. » (*Hist. nat.*, VII, 1.)

Cette pensée, que j'ai à communiquer ici, apparaît successivement, selon le point de vue d'où on la considère, comme étant ce qu'on nomme la métaphysique, ce qu'on nomme l'éthique, et ce qu'on nomme l'esthétique ; et en vérité, il faut qu'elle soit bien tout cela à la fois, si elle est ce que j'ai déjà affirmé qu'elle était.

Quand il s'agit d'un *système de pensées*, il doit nécessairement se présenter dans un ordre architectonique : en d'autres termes, chaque partie du système en doit supporter une autre, sans que la réciproque soit vraie ; la pierre de base supporte tout le reste, sans que le reste la supporte, et le sommet est supporté par le reste, sans supporter rien à son tour. Au contraire, lorsqu'il s'agit d'une pensée une, si ample qu'elle soit, elle doit s'offrir avec la plus parfaite unité. Sans doute, pour la commodité de l'exposition, elle souffre d'être divisée en parties ; mais l'ordre de ces parties est un ordre organique, si bien que chaque partie y contribue au maintien du tout, et est maintenue à son tour par le tout ; aucune n'est ni la première, ni la dernière ; la pensée dans son ensemble doit de sa clarté à chaque partie, et il n'est si petite partie qui puisse être entendue à fond, si l'ensemble n'a été auparavant compris. — Or il faut bien qu'un livre ait un commencement et une fin, et il différera toujours en cela d'un organisme ; mais, d'autre part, le contenu devra ressembler à un système organique : d'où il suit qu'ici il y a contradiction entre la forme et la matière.

Cela étant, il n'y a évidemment qu'un conseil à donner à qui voudra pénétrer dans la pensée ici proposée : c'est de *lire le livre deux fois*, la première avec beaucoup de patience, une patience qu'on trouvera si l'on veut bien croire bonnement que le commencement suppose la fin, à peu près comme la fin suppose le commencement, et même que chaque partie suppose chacune des suivantes, à peu près comme celles-ci la supposent à leur tour. Je dis « à peu près », car cela n'est pas exact en toute rigueur, et l'on n'a de bonne foi rien négligé de ce qui pouvait faire comprendre d'emblée des choses qui ne seront entièrement expliquées que par la suite, ni rien en général de ce qui pouvait contribuer à rendre l'idée plus saisissable et plus claire. On aurait même pu atteindre jusqu'à un certain point ce résultat, s'il n'arrivait pas tout naturellement que le lecteur, au lieu de s'attacher exclusivement au passage qu'il a sous les yeux, s'en va songeant aux conséquences possibles ; ce qui fait qu'aux contradictions réelles et nombreuses qui déjà existent entre la pensée de l'auteur, d'une part, et les opinions du temps et sans doute aussi du lecteur, d'autre part, il peut s'en venir ajouter d'autres, supposées et imaginaires, en assez grand nombre pour donner l'air d'un conflit violent d'idées à ce qui en réalité est un malentendu simple : mais on est d'autant moins disposé à y voir un malentendu, que l'auteur est parvenu à force de soins à rendre son exposé clair et ses expressions limpides au point de ne laisser aucun doute sur le sens du passage qu'on a immédiatement sous les yeux, et dont cependant il n'a pu exprimer à la fois tous les rapports avec le reste de sa pensée. C'est pourquoi, comme je l'ai déjà dit, la première lecture exige de la patience, une patience appuyée sur cette idée, qu'à la seconde fois bien des choses, et toutes peut-être, apparaîtront sous un jour absolument nouveau. En outre, en s'efforçant consciencieusement d'arriver à se faire comprendre pleinement et même facilement, l'auteur pourra se trouver amené parfois à se répéter : on devra l'excuser sur la difficulté du sujet. La structure de l'ensemble qu'il présente, et qui ne s'offre pas sous l'aspect d'une chaîne d'idées, mais d'un tout organique, l'oblige d'ailleurs à toucher deux fois certains points de sa matière. Il faut accuser aussi cette structure spéciale, et l'étroite dépendance des parties entre elles, si je n'ai pu recourir à l'usage, précieux d'ordinaire, d'une division en chapitres et paragraphes, et si je me suis réduit à un partage en quatre portions essentielles, qui sont comme quatre points de vue différents. En parcourant ces

quatre parties, ce à quoi il faut bien avoir garde, c'est à ne pas perdre de vue, au milieu des détails successivement traités, la pensée capitale d'où ils dépendent, ni la marche générale de l'exposition. — Telle est ma première et indispensable recommandation au lecteur malveillant (je dis malveillant, parce qu'étant philosophe il a affaire en moi à un autre philosophe). Le conseil qui suit n'est pas moins nécessaire.

En effet, il faut, en second lieu, lire, avant le livre lui-même, une introduction qui, à vrai dire, n'est pas jointe au présent ouvrage, ayant été publiée il y a cinq ans sous ce titre : *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante ; essai de philosophie* ***[1]***. Faute de connaître cette introduction et de s'être ainsi préparé, on ne saurait arriver à pénétrer vraiment le sens du livre actuel ; ce qu'elle contient est supposé par cet ouvrage-ci, comme si elle en faisait partie. J'ajoute que si elle n'avait point paru il y a plusieurs années, elle ne pourrait toutefois pas être placée comme une introduction proprement dite en tête de cet ouvrage : elle devrait être incorporée au livre premier : celui-ci comporte en effet certaines lacunes, il y manque ce qui est exprimé dans l'essai ci-dessus indiqué ; de là des imperfections auxquelles on ne peut remédier qu'en se référant à la *Quadruple racine*. Mais je répugnais à l'idée de me recopier, ou de me torturer à chercher d'autres mots pour redire ce que j'ai déjà dit, et c'est pourquoi j'ai préféré l'autre parti : ce n'est pas cependant qu'il ne m'eût été possible de fournir, du contenu de l'essai précité, un exposé meilleur, ne fût-ce que par cette raison que je l'eusse débarrassé de certains concepts que m'imposait alors un respect excessif envers la doctrine de Kant, tels que les catégories, le sens intime et la sensibilité extérieure, etc. Toutefois, il faut le dire, si ces concepts subsistaient là, c'est uniquement parce que je ne les avais pas encore examinés assez à fond ; si bien qu'ils constituaient seulement un accessoire, sans lien avec mon objet essentiel, et qu'il est par suite facile au lecteur de faire lui-même les corrections nécessaires dans les quelques passages de l'essai auxquelles je pense ici. — Cette réserve faite, il faut avant tout avoir compris, avec l'aide de cet écrit, ce que c'est que le principe de raison suffisante, ce qu'il signifie, à quoi il s'étend et à quoi il ne s'applique pas, et enfin qu'il ne préexiste pas avant toutes choses, en telle manière que le monde entier existerait seulement en conséquence de ce principe et en conformité avec lui, comme son corollaire, mais au contraire qu'il est simplement la forme sous laquelle l'objet, de quelque nature qu'il soit, est connu, du sujet, qui lui impose ses conditions en vertu de cela seul qu'il est un individu connaissant : il faut, dis-je, avoir compris ces choses, pour pouvoir entrer dans la méthode de philosopher qui se trouve essayée ici pour la première fois.

C'est encore par cette même répugnance soit à me répéter mot pour mot, soit à redire la même chose avec des expressions moins bonnes, les meilleures que j'aie pu trouver ayant été épuisées déjà, que j'ai laissé subsister dans le présent ouvrage une autre lacune encore : en effet, j'ai mis de côté ce que j'avais exposé dans le premier chapitre de mon essai *Sur la vision et sur les couleurs* et qui aurait été ici fort bien à sa place, sans un seul changement. Il est nécessaire aussi, en effet, de connaître au préalable ce petit écrit.

Enfin j'ai une troisième demande à exprimer au lecteur, mais elle va de soi : je demande en effet qu'il connaisse un fait, le plus considérable qui se soit produit depuis vingt siècles en philosophie, et pourtant bien voisin de nous je veux parler des ouvrages principaux de Kant. L'effet qu'ils produisent sur un esprit qui s'en pénètre véritablement ne peut mieux se comparer, je l'ai déjà dit ailleurs, qu'à l'opération de la cataracte. Et pour continuer la comparaison, je dirai que tout mon but ici est de prouver que j'offre aux personnes délivrées de la cataracte par cette opération, des lunettes comme on en fait pour des gens dans leur cas, et qui ne sauraient être utilisées, évidemment, avant l'opération même. — Toutefois, si je prends pour point de départ ce que ce grand esprit a établi, il n'en est pas moins vrai qu'une étude attentive de ses écrits m'a amené à y découvrir des erreurs considérables, que je devais isoler, accuser, pour en purifier sa doctrine, et, ne gardant de celle-ci que le meilleur, en mettre les parties excellentes en lumière, et les utiliser. Comme, d'autre part, je ne pouvais interrompre et embrouiller mon exposition en y mêlant une discussion continue de Kant, j'ai consacré à cette discussion un Appendice spécial. Et si, comme je l'ai dit déjà, mon ouvrage veut des lecteurs familiers avec la philosophie de Kant, il veut aussi qu'ils connaissent l'Appendice dont je parle : aussi, à ce point de vue, le plus sage serait de commencer par lire l'Appendice, d'autant qu'il a par son contenu des liens étroits avec ce qui fait l'objet de mon livre premier. Seulement, on ne pouvait non plus éviter, vu la nature du sujet, que l'Appendice ne se référât çà et là à l'ouvrage lui-même : d'où il faut conclure tout simplement que, comme partie capitale de l'œuvre, il demande à être lu à deux reprises.

Ainsi donc la philosophie de Kant est la seule avec laquelle il soit strictement nécessaire d'être familier pour entendre ce que j'ai à exposer. — Si cependant le lecteur se trouvait en outre avoir fréquenté l'école du divin Platon il serait d'autant mieux en état de recevoir mes idées et de s'en laisser pénétrer. — Maintenant supposez qu'il ait reçu le bienfait de la connaissance des *Védas*, de ce livre dont l'accès nous a été révélé par les *Oupanischads*, — et c'est là à mes yeux le plus réel avantage que ce siècle encore jeune ait sur le précédent, car selon moi l'influence de la littérature sanscrite sur notre temps ne sera pas moins profonde que ne le fut au XVe siècle la renaissance des lettres grecques, — supposez un tel lecteur, qui ait reçu les leçons de la primitive sagesse hindoue, et qui se les soit assimilées, alors il sera au plus haut point préparé à entendre ce que j'ai à lui enseigner. Ma doctrine ne lui semblera point, comme à d'autres, une étrangère, encore moins une ennemie ; car je pourrais, s'il n'y avait à cela bien de l'orgueil, dire que, parmi les affirmations isolées que nous présentent les *Oupanischads*, il n'en est pas une qui ne résulte, comme une conséquence aisée à tirer, de la pensée que je vais exposer, bien que celle-ci en revanche ne se trouve pas encore dans les *Oupanischads*.

Mais je vois d'ici le lecteur bouillir d'impatience, et, laissant enfin échapper un reproche trop longtemps contenu, se demander de quel front je viens offrir au public un ouvrage en y mettant des conditions et en formulant des exigences dont les deux premières sont excessives et indiscrètes, et cela dans un temps si riche en penseurs, qu'il ne se passe pas d'année où en Allemagne seulement les presses ne fournissent au public au moins trois mille ouvrages pleins d'idées, originaux, indispensables, sans parler d'écrits périodiques innombrables et de feuilles quotidiennes à l'infini ? Dans un temps où l'on est à mille lieues d'une disette de philosophes et neufs et profonds ; où la seule Allemagne peut en montrer plus de tout vivants que n'en pourraient présenter plusieurs des siècles passés en se réunissant ? Comment, va dire le lecteur fâché, comment venir à bout de tout ce monde, si, pour lire un seul livre, il faut tant de cérémonies ?

Je n'ai rien à répliquer, absolument rien, à tous ces reproches ; j'espère toutefois avoir mérité la reconnaissance des lecteurs qui me les feront, en les avertissant à temps de ne pas perdre une seule heure à lire un livre dont on ne saurait tirer aucun fruit si l'on ne se soumet pas aux conditions que j'ai dites ; ils le laisseront donc de côté, et avec d'autant plus de raison, qu'il y a gros à parier qu'il ne leur conviendrait pas : il est bien plutôt fait pour un groupe de *pauci homines*, et il devra attendre, tranquillement et modestement, de rencontrer les quelques personnes qui, par une tournure d'esprit à vrai dire singulière, seront en mesure d'en tirer parti. Car, sans parler des difficultés à vaincre et de l'effort à faire, que mon livre impose au lecteur, quel est, en ce temps-ci, où nos savants sont arrivés à cette magistrale situation d'esprit, de confondre en semble le paradoxe et l'erreur, quel est l'homme cultivé qui tolérerait d'entrer en relations avec une pensée avec laquelle il se trouverait en désaccord sur tous les points à peu près où il a son siège fait et où il croit posséder la vérité ? Et en outre, quelle ne serait pas la désillusion de ceux qui, ayant pris l'ouvrage sur son titre, n'y trouveraient rien de ce qu'ils s'attendaient à y trouver, par cette seule raison qu'ils ont appris l'art de spéculer chez un grand philosophe[2], auteur de livres attendrissants, mais qui a une seule petite faiblesse : c'est de prendre toutes les idées qu'il a apprises et reçues dans son esprit avant l'âge de quinze ans, comme autant de pensées fondamentales et innées de l'esprit humain. En vérité, la déception ici encore serait trop forte. Aussi mon avis aux lecteurs en question est bien formel : qu'ils mettent mon livre de côté.

Mais je sens qu'ils ne me tiendront pas quitte à si bon compte. Voilà un lecteur qui est arrivé à la fin d'une préface, pour y trouver le conseil ci-dessus : il n'en a pas moins dépensé son bel argent blanc ; comment pourra-t-il rentrer dans ses frais ? — Je n'ai plus qu'un moyen de m'en tirer : je lui rappellerai qu'il y a bien des moyens d'utiliser un livre en dehors de celui qui consiste à le lire. Celui-ci pourra, à l'instar de beaucoup d'autres, servir à remplir un vide dans sa bibliothèque : proprement relié, il y fera bonne figure. Ou bien, s'il a quelque amie éclairée, il pourra le déposer sur sa table à ouvrage ou sur sa table à thé. Ou bien enfin, — ce qui vaudrait mieux que tout et ce que je lui recommande tout particulièrement, — il pourra en faire un compte-rendu critique.

Ceci soit dit pour plaisanter : mais, dans cette existence dont on ne sait si l'on doit rire ou pleurer, il faut bien faire à la plaisanterie sa part ; il n'est pas un journal assez grave pour s'y refuser. Maintenant, pour revenir au sérieux, je présente ce livre au public avec la ferme conviction que

tôt ou tard il rencontrera ceux pour qui seuls il est fait ; au surplus, je me repose tranquillement sur cette pensée, qu'il aura lui aussi la destinée réservée à toute vérité, à quelque ordre de savoir qu'elle se rapporte, et fût-ce au plus important : pour elle un triomphe d'un instant sépare seul le long espace de temps où elle fut taxée de paradoxe, de celui où elle sera rabaissée au rang des banalités. Quant à l'inventeur, le plus souvent il ne voit de ces trois époques que la première ; mais qu'importe ? si l'existence humaine est courte, la vérité a les bras longs et la vie dure : disons donc la vérité.

Écrit à Dresde, août 1818.

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Ce n'est pas à mes contemporains, ce n'est pas à mes compatriotes, c'est à l'humanité que j'offre mon œuvre cette fois achevée, dans l'espérance qu'elle en pourra tirer quelque fruit : si tard que ce soit, il ne m'importe, car tel est le lot ordinaire de toute œuvre bonne en quelque genre que ce soit, d'avoir beaucoup à attendre pour être reconnue telle. Oui, c'est pour l'humanité, non pour la génération qui passe, tout occupée de son rêve d'un instant, que ma tête a, presque contre le gré de ma volonté, consacré toute une longue vie d'un travail ininterrompu à ce livre. Il est vrai que le public, tout ce temps durant, n'y a pas pris intérêt ; mais je ne vais pas là-dessus prendre le change : je n'ai cessé de voir d'autre part le faux, le mauvais, et à la fin l'absurdité et le non-sens[3], entourés de l'admiration et du respect universel ; j'ai de la sorte appris ceci : qu'il faut bien que les esprits capables de reconnaître ce qui est solide et juste soient tout à fait rares, rares au point qu'on peut passer douze années à en chercher autour de soi sans en trouver ; sans quoi il ne se pourrait pas que les esprits capables de produire les œuvres justes et solides fussent eux-mêmes assez rares, pour que leurs œuvres fissent exception et saillie au milieu du cours banal des choses terrestres, et pour qu'enfin ils pussent compter sur la postérité, perspective qui leur est indispensable pour refaire et revivifier leurs forces. — Celui qui prend à cœur, qui prend en main une œuvre sans utilité matérielle, doit d'abord n'attendre aucun intérêt de la part de ses contemporains. Ce à quoi il peut s'attendre, par exemple, c'est à voir une apparence vaine de la réalité qu'il cherche se présenter, se faire accepter, avoir son jour de succès : ce qui d'ailleurs est dans l'ordre. Car la réalité en elle-même ne doit être cherchée que pour elle-même : sans quoi on ne la trouvera pas, car toute préoccupation nuit à la pénétration. Aussi, et l'histoire de la littérature en fait foi, il n'est nulle œuvre de valeur qui, pour arriver à sa pleine valeur, n'ait réclamé beaucoup de temps, cela surtout quand elle était du genre instructif et non du genre divertissant ; et pendant ce temps, le faux brillait d'un grand éclat. Il y aurait bien un moyen : ce serait d'unir la réalité avec l'apparence de la réalité ; mais cela est difficile et parfois impossible. C'est la malédiction de ce monde de la nécessité et du besoin, que tout doit servir des besoins, faire la corvée pour eux : aussi, par sa nature même, il ne permet pas qu'un effort noble et élevé, quel qu'il soit, ainsi l'effort de l'esprit vers la lumière et la vérité, se déploie sans obstacle, ou puisse seulement s'exercer pour lui-même. Non pas : dès que pareille chose s'est manifestée, dès que l'idée en a été introduite par un exemple, aussitôt les intérêts matériels, les desseins personnels, s'ingénient à s'en servir soit comme d'un instrument, soit comme d'un masque. Il était donc naturel, dès que Kant eut rénové aux yeux de tous la philosophie, qu'elle devînt un instrument pour de certains intérêts : intérêts d'État en haut, intérêts individuels en bas ; — pour préciser, ce n'est pas elle qui a subi ce sort ; c'est celle que j'appelle son double. Tout cela ne peut nous étonner : les hommes ne sont, pour une majorité énorme, incroyable, capables par nature même que de buts matériels : ils n'en peuvent concevoir d'autres. Par conséquent, l'effort dont nous parlons, vers la vérité seule, est trop haut, trop exceptionnel, pour qu'on puisse s'attendre à voir la totalité des hommes, ou un grand nombre, ou seulement même quelques-uns, y prendre intérêt. Si, malgré cela, on voit parfois, comme il arrive aujourd'hui en Allemagne, un grand déploiement d'activité dépensée à étudier, à écrire, à discourir des choses de la philosophie, on peut de confiance affirmer que le véritable *primum mobile*, le ressort caché de tout ce mouvement, si l'on veut bien mettre de côté les grands airs et les déclarations pompeuses, c'est quelque but tout réel et nullement idéal, un intérêt individuel, un intérêt de corporation, d'Église, d'État, mais bref un intérêt matériel ; que, par suite, ce qui met en train toutes les plumes de nos prétendus savants universels, ce sont des raisons de parti, des visées, et non des vues ; et qu'enfin, dans toute cette troupe en émoi, la dernière

chose dont on se préoccupe, c'est la vérité. Celle-ci ne rencontre point de partisans, et, dans l'ardeur de cette mêlée philosophique, elle peut suivre paisiblement son chemin, aussi inaperçue qu'elle l'eût été dans la froide nuit du siècle le plus ténébreux emprisonné dans les dogmes d'Église les plus étroits, dans ces âges où elle n'était transmise qu'à un petit nombre d'initiés, comme une doctrine occulte, qu'on n'osait bien souvent confier qu'au parchemin. Aucun temps, j'ose le dire, n'est moins favorable à la philosophie que celui où elle est indignement exploitée ou comme moyen de gouvernement, ou comme simple gagne-pain. Imagine-t-on que dans une telle poussée et une semblable cohue, la vérité, dont nul n'a souci, va surgir par-dessus le marché ? Mais la vérité n'est pas une fille qui saute au cou de qui ne la désire pas ; c'est plutôt une fière beauté, à qui l'on peut tout sacrifier, sans être assuré pour cela de la moindre faveur.

Tandis que les gouvernements font de la philosophie un instrument de politique, les professeurs de philosophie voient dans leur enseignement un métier comme un autre, qui nourrit son homme ; ils se poussent donc vers les chaires, protestant de leurs bonnes intentions, c'est-à-dire de leur dévouement aux projets des hommes d'État. Et ils tiennent leurs engagements : ce n'est ni la vérité, ni l'évidence, ni Platon, ni Aristote, mais uniquement la politique à laquelle ils sont inféodés qui devient leur étoile, leur critérium décisif, pour juger du vrai, du bon, du remarquable ou du contraire. Tout ce qui ne répond pas au programme accepté, fût-ce l'œuvre la plus considérable et la plus merveilleuse en telle matière, est condamné, ou, s'il y a péril à le faire, étouffé dans un silence universel. Voyez leur levée de boucliers contre le panthéisme : qui donc serait assez simple pour l'attribuer à une conviction personnelle ? Mais aussi, comment la philosophie, devenue un gagne-pain, ne dégénérerait-elle pas en sophistique ? C'est en vertu de cette nécessité, et parce que la maxime : « Je chante celui dont je mange le pain », est éternellement vraie, que les anciens voyaient dans le trafic de la sagesse la marque distinctive du sophiste. Ajoutez à cela qu'en ce bas monde il est ordinaire de rencontrer presque partout la médiocrité : elle seule peut raisonnablement s'acheter à prix d'argent ; il faut donc, ici comme ailleurs, savoir s'en contenter. Aussi voyons nous dans toutes les universités allemandes cette aimable médiocrité travailler, par des procédés à elle, à créer la philosophie qui n'existe pas encore, et cela sur un type et un plan prescrits d'avance, — spectacle dont il y aurait quelque cruauté à se moquer.

Tandis que la philosophie, depuis longtemps déjà, était ainsi asservie à des intérêts généraux ou personnels, j'ai, pour mon compte, suivi paisiblement le cours de mes méditations ; il est vrai de dire que j'y étais comme contraint et entraîné par une sorte d'instinct irrésistible. Mais cet instinct était fortifié d'une conviction réfléchie : j'estimais que la vérité qu'un homme a découverte, ou la lumière qu'il a projetée sur quelque point obscur, peut un jour frapper un autre être pensant, l'émouvoir, le réjouir et le consoler ; c'est à lui qu'on parle, comme nous ont parlé d'autres esprits semblables à nous et qui nous ont consolés nous-mêmes dans ce désert de la vie. En attendant, on poursuit sa tâche et pour elle et pour soi. Mais, privilège singulier et remarquable des conceptions philosophiques ! celles-là seules qu'on a élaborées et approfondies pour son propre compte peuvent ensuite profiter aux autres, et jamais celles qui de prime abord leur sont destinées. Les premières sont aisément reconnaissables à la parfaite sincérité dont elles sont empreintes : rarement est-on disposé à se duper soi-même, et à se servir, comme on dit, des noix vides. — Par suite, aucune trace de sophisme, aucun verbiage dans les écrits : toute phrase confiée au papier paie aussitôt de sa peine celui qui la lit. De là cet éclatant caractère de loyauté et de franchise dont mes œuvres sont comme marquées au front : par ce premier trait elles contrastent déjà vivement avec celles des trois grands sophistes de la période postkantienne. Mon point de vue est uniquement celui de la *réflexion*, consultation de la raison toujours fidèlement communiquée, jamais je ne recours à l'*inspiration*, qu'on décore du titre d'*intuition intellectuelle* ou de *connaissance absolue*, mais dont le véritable nom serait jactance vide et charlatanisme. Animé de cet esprit, et témoin en même temps de la faveur universelle que rencontraient la fausse et la mauvaise philosophie, des honneurs accordés à cette jactance[4] et à ce charlatanisme[5], j'ai depuis longtemps renoncé aux suffrages de mes contemporains. Comment une génération qui a pendant vingt ans proclamé un Hegel, ce Caliban intellectuel, le plus grand des philosophes, qui a fait retentir de ses louanges l'Europe entière, comment, dis-je, cette génération pourrait-elle rendre jaloux de ses applaudissements le spectateur d'une pareille comédie ? Elle n'a plus de couronnes de gloire à décerner ; sa faveur est prostituée, son mépris sans effet. Le sérieux de mes paroles a pour garant ma conduite : si je m'étais le moins du monde soucié de l'approbation de mes contemporains, j'aurais supprimé vingt

passages de mes écrits qui heurtent de front toutes les idées reçues, et même ont parfois quelque chose de blessant. Mais je regarderais comme un crime d'en sacrifier une syllabe, pour me concilier la faveur du public. Jamais je n'ai eu qu'un guide, la vérité : en m'attachant à la suivre, je ne pouvais compter sur une autre estime que la mienne propre ; aussi détournais-je les yeux de la décadence intellectuelle du siècle et de la corruption presque universelle de notre littérature, où l'art d'adapter aux petites pensées les grands mots a été conduit au plus haut point. Si, malgré tout, je ne puis me flatter d'avoir échappé aux imperfections et aux défaillances qui me sont naturelles, tout au moins ne les aurai-je pas aggravées par d'indignes compromis.

Pour ce qui regarde cette seconde édition, je me félicite de n'avoir, après vingt-cinq années écoulées, rien à y retrancher : mes convictions essentielles ont donc, pour moi du moins, subi l'épreuve du temps. — Les changements introduits dans le premier volume[6], qui à lui seul reproduit tout le contenu de la première édition, ces changements, dis-je, ne portent jamais sur le fond, mais uniquement sur des détails accessoires ; ils consistent presque toujours en quelques brèves explications ajoutées çà et là au texte. — Seule la critique de la philosophie kantienne a été considérablement remaniée et éclaircie par de nouveaux développements ; ces additions n'auraient pu trouver place dans un supplément isolé, analogue à ceux que j'ai réunis dans le second volume, et qui forment un appendice à chacun des livres du premier, où j'expose ma doctrine personnelle. Si j'ai adopté pour ceux-ci un tel système de corrections et de développements, c'est que, durant les vingt-cinq années qui en ont suivi la première rédaction, ma méthode et ma manière d'exposer se sont tellement modifiées, qu'il m'eût été à peu près impossible de fondre en un tout unique les matières du premier et du second volume : une telle synthèse eût été aussi préjudiciable à l'un qu'à l'autre. Je donne donc séparément les deux œuvres, et souvent je n'ai rien changé à la première exposition, là où je parlerais aujourd'hui d'autre sorte ; c'est que je n'ai pas voulu gâter par la critique méticuleuse de la vieillesse l'œuvre de mes jeunes années. — Les corrections nécessaires à ce point de vue s'offriront d'elles-mêmes à l'esprit du lecteur avec le secours du second volume. Ils se complètent l'un l'autre, dans la plus entière acception du mot et offrent, au point de vue de la pensée, la même relation que les deux âges qu'ils représentent.

Ainsi, non seulement chacun des deux volumes renferme ce qu'on ne trouve pas dans l'autre, mais encore les mérites de l'un sont précisément ceux qui chez l'autre font défaut. Si donc la première partie de mon œuvre est supérieure à la seconde par les qualités qui sont le propre de l'ardeur juvénile et de la vigueur native de la pensée, en revanche la seconde l'emporte sur elle par la maturité et la lente élaboration des idées, le fruit d'une longue expérience et d'un effort persévérant. À l'âge où j'avais la force de concevoir tout d'une pièce l'idée fondamentale de mon système, puis de la poursuivre dans ses quatre ramifications pour revenir ensuite à leur tronc commun, enfin de la développer avec clarté dans son ensemble, alors j'étais incapable de parfaire toutes les parties de mon œuvre avec cette exactitude, cette pénétration et cette ampleur, que peut seule donner une méditation prolongée ; condition nécessaire pour éprouver une doctrine, pour l'éclairer de faits nombreux et de documents variés, pour en mettre en lumière tous les aspects, en faire ressortir dans un puissant contraste les perspectives diverses, enfin pour en distinguer avec netteté les éléments et les disposer dans le meilleur ordre possible. Je reconnais qu'il eût sans doute été plus agréable pour le lecteur d'avoir entre les mains un ouvrage venu d'un seul jet que deux moitiés de livre, dont on ne peut se servir qu'en les rapprochant l'une de l'autre ; mais je le prie de considérer qu'il m'eût fallu pour cela produire, à un moment donné de mon existence, ce qui ne pouvait l'être qu'à deux moments différents, autrement dit, réunir au même âge les dons que la nature a départis à deux périodes distinctes de la vie humaine. Je ne saurais mieux comparer cette nécessité de publier mon œuvre en deux parties complémentaires l'une de l'autre qu'au procédé employé pour rendre achromatique l'objectif d'une lunette, que l'on ne peut construire d'une seule pièce : on l'a obtenu par la combinaison d'une lentille concave de flint avec une lentille convexe de crown, et les propriétés réunies des deux lentilles ont amené le résultat désiré. — Au reste, l'ennui qu'éprouvera le lecteur d'avoir en main deux volumes à la fois sera peut-être compensé par la variété et le délassement que procure d'ordinaire un même sujet, conçu dans la même tête et développé par le même esprit, mais à des âges fort différents. Il y a intérêt cependant, pour celui qui n'est pas encore familiarisé avec ma philosophie, de commencer par lire le premier volume en entier, sans s'inquiéter des Suppléments, et de n'y recourir qu'après une seconde lecture ; autrement il embrasserait difficilement le système dans son ensemble, tel qu'il n'apparaît que dans le premier

volume ; le second, au contraire, ne présente que les points essentiels de la doctrine confirmés par plus de détails et de plus amples développements.

Au cas où l'on ne serait pas disposé à relire le premier volume, on ferait bien néanmoins de ne prendre connaissance du second qu'après avoir achevé le premier et de le lire à part dans l'ordre de succession des chapitres. Ceux-ci, il est vrai, ne se relient pas toujours très étroitement entre eux, mais il sera facile de suppléer à cet enchaînement par les souvenirs du premier volume, si une fois on s'en est bien pénétré ; d'ailleurs, on trouvera partout des renvois aux passages correspondants de ce premier volume, et à cet effet j'ai substitué dans la seconde édition des paragraphes numérotés aux simples traits qui marquaient les divisions dans la première.

Déjà dans la préface de la première édition, j'ai déclaré que ma philosophie procède de celle de Kant, et suppose par suite une connaissance approfondie de cette dernière ; je tiens à le répéter ici. Car la doctrine de Kant bien comprise amène dans tout esprit un changement d'idées si radical, qu'on y peut voir une véritable rénovation intellectuelle ; elle seule, en effet, a la puissance de nous délivrer entièrement de ce réalisme instinctif, qui semble résulter de la destination primitive de l'intelligence : c'est une entreprise à laquelle ni Berkeley ni Malebranche ne sauraient suffire, enfermés qu'ils sont l'un et l'autre dans les généralités : Kant, au contraire, descend dans les derniers détails, et cela avec une méthode qui ne comporte pas plus d'imitation qu'elle n'a eu de modèle ; sa vertu sur l'esprit est singulière et pour ainsi dire instantanée ; elle arrive à le désabuser absolument de ses illusions et à lui faire voir toutes choses sous un jour entièrement nouveau. Et c'est ainsi qu'il se trouve tout préparé aux solutions plus positives encore que j'apporte. D'autre part, celui qui ne s'est pas assimilé la doctrine de Kant, quelle que puisse être d'ailleurs sa pratique de la philosophie, est encore dans une sorte d'innocence primitive : il n'est pas sorti de ce réalisme naïf et enfantin que nous apportons tous en naissant ; il peut être propre à tout, hormis à philosopher. Il est au premier ce que le jeune homme mineur est au majeur. Si cette vérité a aujourd'hui un air de paradoxe, on en jugeait autrement dans les trente premières années qui ont suivi l'apparition de la *Critique de la raison pure* : c'est que, depuis cette époque, a grandi une génération qui, à vrai dire, ne connaît pas Kant. Pour le comprendre, il ne suffit pas, en effet, d'une lecture rapide et superficielle ou d'une exposition de seconde main. Ce fait, d'autre part, est le résultat de la mauvaise direction imprimée aux intelligences, à qui l'on a fait perdre leur temps sur les conceptions d'esprits médiocres et par suite incompétents, ou, qui pis est, de sophistes hâbleurs, indignement vantés. De là cette inexprimable confusion dans les principes premiers de la science, pour tout dire, cette épaisse grossièreté de pensée mal déguisée sous la prétention et la préciosité de la forme, et qui caractérise les œuvres philosophiques d'une génération élevée à pareille école. Or, c'est une déplorable illusion de croire qu'une doctrine comme celle de Kant puisse être étudiée ailleurs que dans les textes originaux. Je dois même dénoncer au public les analyses qui en ont été données, et surtout les plus récentes ; il y a quelques années à peine, j'ai découvert dans les écrits de certains hégéliens des expositions de la philosophie kantienne qui touchent au fantastique. Mais aussi, comment des esprits faussés et détraqués dès la première jeunesse par les extravagances de l'hégélianisme seraient-ils encore en état de suivre les profondes spéculations d'un Kant ? Ils sont de longue main habitués à prendre pour une pensée philosophique le plus vide des bavardages, à traiter de finesse une sophistique misérable, et de dialectique un art puéril de déraisonner ; à force d'accepter les combinaisons les plus insensées de termes contradictoires, où l'esprit se torture et s'épuise inutilement à découvrir un sens intelligible, ils en sont arrivés à se fêler le cerveau. Ce n'est pas d'une critique de la raison, d'une philosophie qu'ils auraient besoin, mais bien d'une *medicina mentis*, et d'abord, en guise de purgatif, d'un petit cours de *sens-communologie****[7]*** ; après quoi on verrait s'il y a lieu de leur parler philosophie. C'est donc en vain que la doctrine de Kant serait cherchée ailleurs que dans ses propres ouvrages, toujours féconds en enseignements, même quand ils contiennent des fautes ou des erreurs. C'est surtout de son originalité qu'on doit dire, ce qui s'applique d'ailleurs à tout vrai philosophe, qu'il ne peut être connu que par ses propres écrits, et jamais par ceux des autres. Car les pensées des intelligences d'élite ne se prêtent pas au filtrage à travers un esprit ordinaire. Conçues sous ces fronts larges, élevés et proéminents, au-dessous desquels brille une prunelle de flamme, elles perdent toute vigueur et toute vie, ne sont plus elles-mêmes, transportées entre les étroites parois de ces crânes bas, déprimés et épais, dont les regards errants semblent toujours épier quelque intérêt personnel. On ne saurait mieux comparer ces sortes de cerveaux qu'aux miroirs à surface inégale, où les objets apparaissent tout contournés

et déprimés, et présentent, au lieu d'une figure aux belles proportions, une image grimaçante. Les conceptions philosophiques ne peuvent être communiquées que par les génies mêmes qui les ont créées ; et si l'on se sent attiré vers la philosophie, c'est dans l'intime sanctuaire de leurs œuvres qu'il faut aller consulter les maîtres immortels. Les chapitres essentiels des livres d'un véritable penseur jettent cent fois plus de jour sur ses doctrines que les languissantes et confuses analyses, produits d'intelligences médiocres et presque toujours entêtées du système à la mode ou d'opinions à elles. Ce qu'il y a de vraiment étonnant, c'est l'avidité et la préférence marquée du public pour ces productions de seconde main. On dirait qu'il existe une affinité élective qui attire l'un vers l'autre les êtres vulgaires ; il semble que la parole d'un grand homme leur soit plus agréable, lorsqu'elle passe par la bouche d'un de leurs pareils. Peut-être aussi pourrait-on voir là une explication du principe de l'enseignement mutuel, en vertu duquel les leçons dont les enfants profitent le mieux sont celles qu'ils reçoivent de leurs camarades.

Un dernier mot aux professeurs de philosophie. J'ai toujours admiré la pénétration, la sûreté et la délicatesse de tact qui leur ont fait envisager dès son apparition ma philosophie comme une chose absolument étrangère à leur manière de voir, et même comme une invention dangereuse, ou, pour employer une expression triviale, comme un article qu'ils ne tiennent pas dans leur boutique ; j'ai aussi beaucoup admiré la remarquable sagacité politique avec laquelle ils ont du premier coup trouvé la seule tactique praticable à mon endroit, l'ensemble parfait avec lequel ils l'ont adoptée, la fidèle persévérance qu'ils ont mise à la suivre. Ce procédé, qui se recommande d'ailleurs par sa simplicité, consiste, suivant le mot heureux de Gœthe, à affecter d'ignorer ce qu'on veut faire ignorer (*im Ignoriren und dadurch sekretiren*), à supprimer purement et simplement tout ce qui a quelque mérite et quelque importance. Le succès de cette tactique du silence est encore favorisé par les cris de corybantes dont les membres de la ligue philosophique saluent à tour de rôle les nouveau-nés de leur intelligence. Cela force le public à regarder de leur côté, et à remarquer de quel air d'importance ils se congratulent mutuellement. Comment méconnaître l'opportunité d'une telle conduite ? Qui donc peut trouver à redire à la maxime : *Primum vivere, deinde philosophari* ? Ces messieurs veulent vivre avant tout, et vivre de la philosophie, ils n'ont qu'elle pour nourrir femme et enfants, et ils courent les risques de l'aventure, malgré l'avertissement que leur donne Pétrarque : « *Povera e nuda vai filosofia*. » Or, ma doctrine n'est guère propre à servir de gagne-pain ; elle manque des éléments les plus essentiels à toute philosophie d'école bien rétribuée ; elle n'a pas de théologie spéculative, ce qui doit former (quoi qu'en dise cet importun de Kant dans sa *Critique de la raison*) le thème principal de tout enseignement philosophique ; ce qui, il est vrai, oblige aussi à parler sans cesse de choses tout à fait inconnaissables. Bien plus, je ne prends même point parti sur cette fiction si utile et aujourd'hui indispensable, qui est la découverte propre des professeurs de philosophie, je veux dire l'existence d'une raison possédant l'intuition immédiate et la connaissance absolue : il suffit pourtant d'en bien faire entrer tout d'abord l'idée dans l'esprit du lecteur pour pouvoir ensuite se lancer avec la plus grande aisance, à quatre chevaux de front, comme on dit, sur ce terrain que Kant a entièrement et définitivement interdit à l'intelligence humaine, sur ce domaine situé au-delà de toute expérience possible, où se trouvent, dès l'entrée, révélés naturellement et disposés dans le meilleur ordre, les dogmes essentiels du christianisme moderne, mêlé de judaïsme et d'optimisme. Qu'y a-t-il, je vous prie, de commun entre ma philosophie, dépourvue de ces données fondamentales, qui ne connaît aucun égard, qui ne fait pas vivre, qui se perd dans la spéculation, n'ayant pour étoile que la vérité toute nue, sans rémunération, sans amitiés, le plus souvent en butte à la persécution, et poursuivant néanmoins sa marche, sans regarder à droite ou à gauche, qu'y a-t-il de commun, je le répète, entre elle et cette bonne *alma mater*, cette philosophie universitaire d'excellent rapport, qui, chargée de cent intérêts et de mille ménagements divers, s'avance avec circonspection et en louvoyant, sans jamais perdre de vue la crainte du Seigneur, les volontés du ministère, les dogmes de la religion d'État, *les exigences de l'éditeur*, la faveur des étudiants, la bonne amitié des collègues, la marche de la politique quotidienne, l'opinion du jour et mille autres inspirations du même genre ? En quoi ma recherche calme et sévère du vrai ressemble-t-elle aux discussions dont retentissent les chaires et les bancs des écoles, et dont le secret mobile est toujours quelque ambition personnelle ? Ce sont là, j'ose le dire, deux formes radicalement distinctes de la philosophie. Aussi ne trouve-t-on chez moi aucune espèce d'accommodement, aucune camaraderie : ce qui n'arrange personne, sauf peut-être celui qui cherche uniquement la vérité. Mais ce n'est pas l'affaire des sectes philosophiques actuelles, toujours à la poursuite de quelque but utilitaire ; je n'ai à leur offrir, moi, que des vues désintéressées, qui ne peuvent en aucune façon cadrer avec leurs

desseins personnels, ayant été formées en l'absence de tout dessein préconçu. Pour que ma doctrine devînt une philosophie d'école, il faudrait la venue de temps nouveaux. Il ferait beau voir aujourd'hui qu'une philosophie comme la mienne, qui ne rapporte rien, eût une place au soleil et fût un objet d'attention générale. C'est ce qu'il fallait prévenir à tout prix, et, pour cela, tous devaient marcher contre elle comme un seul homme. Mais contester et contredire des idées n'est pas toujours chose aisée, et le procédé est d'autant plus scabreux qu'il a l'inconvénient d'attirer l'attention du public sur la chose en litige : qui sait si la lecture de mes écrits ne l'eût pas dégoûté des élucubrations des professeurs de philosophie ? Car, lorsqu'une fois on a tâté des œuvres sérieuses, rarement continue-t-on à se plaire à la farce, surtout celle du genre ennuyeux. La conspiration du silence universel à laquelle on s'est arrêté était donc le seul système de défense possible ; je conseille fort de s'y tenir et de le faire durer aussi longtemps qu'il se pourra, c'est-à-dire tant que cette ignorance affectée ne sera pas soupçonnée d'être une ignorance réelle ; il sera toujours temps alors de changer de front. En attendant, il demeure loisible à chacun de dérober çà et là quelque petite plume pour s'en parer au besoin, l'exubérance de la pensée n'étant pas le mal dont nos gens ont à souffrir. La méthode du silence et de l'ignorance systématiques peut réussir assez longtemps encore, et durer au moins tout le temps qui me reste à vivre. Si, par hasard, quelque voix indiscrète a déjà protesté, elle s'est bientôt perdue dans le tapage de l'éloquence professorale, très habile à leurrer, avec des airs de gravité, le bon public, et à détourner ailleurs son attention. Je conseillerais pourtant le maintien sévère de l'union dans la défense et une active surveillance à l'égard des jeunes gens, qui sont parfois terriblement indiscrets. Je n'oserais d'ailleurs garantir l'éternel succès d'une tactique si admirable, et je ne puis répondre du dénouement final. Car c'est chose souvent bien étrange que le gouvernement de cet excellent public, si facile à mener en général. Sans doute, les Gorgias et les Hippias, maîtres de l'opinion, ont pu à peu près dans tous les temps faire triompher l'absurde, et les voix isolées sont d'ordinaire couvertes par le chœur des dupeurs et des dupés ; et pourtant, l'œuvre de bonne foi conserve toujours je ne sais quelle action extraordinaire, calme, lente et profonde ; aussi, arrive-t-elle bientôt, par une sorte de miracle, à dominer ce grand tumulte : comme on voit un ballon se dégager peu à peu des épaisses vapeurs du sol pour planer dans les pures régions, d'où aucune force humaine ne saurait le faire redescendre.

Francfort-sur-le-Mein, février 1844.

PRÉFACE DE LA TROISIÈME ÉDITION

Le vrai et le bien feraient plus aisément leur chemin dans le monde, si ceux qui en sont incapables ne s'entendaient pour leur barrer la route. Combien d'œuvres utiles ont été déjà ou retardées ou ajournées, quand elles n'ont pas été entièrement étouffées par cet obstacle ! Cette cause a eu pour effet, en ce qui me concerne, de ne me permettre de publier qu'à l'âge de soixante-douze ans la troisième édition du présent ouvrage, dont la première remonte à ma trentième année. Je me console de ce malheur en répétant le mot de Pétrarque : « *Si quid tota die currens, pervernit ad vesperam, satis est*. » (*De vera sapientia*, p. 140.)

Et moi aussi me voilà enfin arrivé au but, et j'ai la satisfaction de voir qu'au moment où finit ma carrière, mon action commence ; j'ai aussi l'espoir que, selon une loi bien vieille, cette action sera d'autant plus durable qu'elle a été plus tardive.

Le lecteur pourra constater que rien de ce que renfermait la seconde édition n'a été supprimé dans celle-ci : elle a été, au contraire, assez considérablement augmentée, puisque, imprimée dans le même caractère, elle contient 136 pages de plus que la seconde.

Sept ans après l'apparition de cette dernière, j'ai publié deux volumes intitulés : *Parerga et Paralipomena*. Tous les morceaux réunis sous le second mot de ce titre ne comprennent que des additions à l'exposé systématique de ma philosophie ; ils auraient donc trouvé leur place naturelle dans les deux présents volumes ; mais force m'a été de les imprimer alors n'importe où, incertain que j'étais de vivre assez pour voir cette troisième édition. Ils se trouvent dans le deuxième volume des *Parerga*. On les reconnaîtra aisément aux titres mêmes des chapitres.

Francfort-sur-le-Main, septembre 1859.

LIVRE PREMIER : LE MONDE COMME REPRÉSENTATION

Premier point de vue : la représentation soumise au principe de raison suffisante : l'objet de l'expérience et de la science

Sors de ton enfance, ami, réveille-toi !

(J.-J. Rousseau)

§ 1

Le monde est ma représentation. — Cette proposition est une vérité pour tout être vivant et pensant, bien que, chez l'homme seul, elle arrive à se transformer en connaissance abstraite et réfléchie. Dès qu'il est capable de l'amener à cet état, on peut dire que l'esprit philosophique est né en lui. Il possède alors l'entière certitude de ne connaître ni un soleil ni une terre, mais seulement un œil qui voit ce soleil, une main qui touche cette terre ; il sait, en un mot, que le monde dont il est entouré n'existe que comme représentation, dans son rapport avec un être percevant, qui est l'homme lui-même. S'il est une vérité qu'on puisse affirmer *a priori*, c'est bien celle-là ; car elle exprime le mode de toute expérience possible et imaginable, concept de beaucoup plus général que ceux même de temps, d'espace et de causalité qui l'impliquent. Chacun de ces concepts, en effet, dans lesquels nous avons reconnu des formes diverses du principe de raison, n'est applicable qu'à un ordre déterminé de représentations ; la distinction du sujet et de l'objet, au contraire, est le mode commun à toutes, le seul sous lequel on puisse concevoir une représentation quelconque, abstraite ou intuitive, rationnelle ou empirique. Aucune vérité n'est donc plus certaine, plus absolue, plus évidente que celle-ci : tout ce qui existe existe pour la pensée, c'est-à-dire, l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, perception que par rapport à un esprit percevant, en un mot, il est pure représentation. Cette loi s'applique naturellement à tout le présent, à tout le passé et à tout l'avenir, à ce qui est loin comme à ce qui est près de nous ; car elle est vraie du temps et de l'espace eux-mêmes, grâce auxquels les représentations particulières se distinguent les unes des autres. Tout ce que le monde renferme ou peut renfermer est dans cette dépendance nécessaire vis-à-vis du sujet et n'existe que pour le sujet. Le monde est donc *représentation*.

Cette vérité est d'ailleurs loin d'être neuve. Elle fait déjà le fond des considérations sceptiques d'où procède la philosophie de Descartes. Mais ce fut Berkeley qui le premier la formula d'une manière catégorique ; par là il a rendu à la philosophie un immortel service, encore que le reste de ses doctrines ne mérite guère de vivre. Le grand tort de Kant, comme je l'expose dans l'Appendice qui lui est consacré, a été de méconnaître ce principe fondamental.

En revanche, cette importante vérité a été de bonne heure admise par les sages de l'Inde, puisqu'elle apparaît comme la base même de la philosophie védanta, attribuée à Vyâsa. Nous avons sur ce point le témoignage de W. Jones, dans sa dernière dissertation ayant pour objet la philosophie asiatique : « *Le dogme essentiel de l'école védanta consistait, non à nier l'existence de la matière*, c'est-à-dire de la solidité, de l'impénétrabilité, de l'étendue (négation qui, en effet, serait absurde), mais seulement à réformer sur ce point l'opinion vulgaire, et à soutenir que cette matière n'a pas une réalité indépendante de la perception de l'esprit, existence et perceptibilité étant deux termes équivalents[8]. »

Cette simple indication montre suffisamment dans le védantisme le réalisme empirique associé à l'idéalisme transcendantal. C'est à cet unique point de vue et comme pure représentation que le monde sera étudié dans ce premier livre. Une telle conception, absolument vraie d'ailleurs en elle-même, est cependant exclusive et résulte d'une abstraction volontairement opérée par l'esprit ; la meilleure preuve en est dans la répugnance naturelle des hommes à admettre que le monde ne soit qu'une simple représentation, idée néanmoins incontestable. Mais cette vue, qui ne porte que sur une face des choses, sera complétée dans le livre suivant par une autre vérité, moins évidente, il faut l'avouer, que la première ; la seconde demande, en effet, pour être comprise, une recherche plus

approfondie, un plus grand effort d'abstraction, enfin une dissociation des éléments hétérogènes accompagnée d'une synthèse des principes semblables. Cette austère vérité, bien propre à faire réfléchir l'homme, sinon à le faire trembler, voici comment il peut et doit l'énoncer à côté de l'autre : « Le monde est ma volonté. »

En attendant, il nous faut, dans ce premier livre, envisager le monde sous un seul de ses aspects, celui qui sert de point de départ à notre théorie, c'est-à-dire la propriété qu'il possède d'être pensé. Nous devons, dès lors, considérer tous les objets présents, y compris notre propre corps (ceci sera développé plus loin), comme autant de représentations et ne jamais les appeler d'un autre nom. La seule chose dont il soit fait abstraction ici (chacun, j'espère, s'en pourra convaincre par la suite), c'est uniquement la volonté, qui constitue l'autre côté du monde : à un premier point de vue, en effet, ce monde n'existe absolument que comme *représentation* ; à un autre point de vue, il n'existe que comme volonté. Une réalité qui ne peut se ramener ni au premier ni au second de ces éléments, qui serait un objet en soi (et c'est malheureusement la déplorable transformation qu'a subie, entre les mains même de Kant, sa chose en soi), cette prétendue réalité, dis-je, est une pure chimère, un feu follet propre seulement à égarer la philosophie qui lui fait accueil.

§ 2

Ce qui connaît tout le reste, sans être soi-même connu, c'est le sujet. Le sujet est, par suite, le *substratum* du monde, la condition invariable, toujours sous-entendue de tout phénomène, de tout objet ; car tout ce qui existe, existe seulement pour le sujet. Ce sujet, chacun le trouve en soi, en tant du moins qu'il connaît, non en tant qu'il est objet de connaissance. Notre propre corps lui-même est déjà un objet, et, par suite, mérite le nom de représentation. Il n'est, en effet, qu'un objet parmi d'autres objets, soumis aux mêmes lois que ceux-ci ; c'est seulement un objet immédiat[9]. Comme tout objet d'intuition, il est soumis aux conditions formelles de la pensée, le temps et l'espace, d'où naît la pluralité.

Mais le sujet lui-même, le principe qui connaît sans être connu, ne tombe pas sous ces conditions ; car il est toujours supposé implicitement par elles. On ne peut lui appliquer ni la pluralité, ni la catégorie opposée, l'unité. Nous ne connaissons donc jamais le sujet ; c'est lui qui connaît, partout où il y a connaissance.

Le monde, considéré comme représentation, seul point de vue qui nous occupe ici, comprend deux moitiés essentielles, nécessaires et inséparables. La première est l'objet qui a pour forme l'espace, le temps, et par suite la pluralité ; la seconde est le sujet qui échappe à la double loi du temps et de l'espace, étant toujours tout entier et indivisible dans chaque être percevant. Il s'ensuit qu'un seul sujet, plus l'objet, suffirait à constituer le monde considéré comme représentation, aussi complètement que les millions de sujets qui existent ; mais que cet unique sujet percevant disparaisse, et, du même coup, le monde conçu comme représentation disparaît aussi. Ces deux moitiés sont donc inséparables, même dans la pensée ; chacune d'elles n'est réelle et intelligible que par l'autre et pour l'autre ; elles existent et cessent d'exister ensemble. Elles se limitent réciproquement : où commence l'objet, le sujet finit. Cette mutuelle limitation apparaît dans le fait que les formes générales essentielles à tout objet : temps, espace et causalité, peuvent se tirer et se déduire entièrement du sujet lui-même, abstraction faite de l'objet : ce qu'on peut traduire dans la langue de Kant, en disant qu'elles se trouvent *a priori* dans notre conscience. De tous les services rendus par Kant à la philosophie, le plus grand est peut-être dans cette découverte. À cette vue, j'ajoute, pour ma part, que le principe de raison est l'expression générale de toutes ces conditions formelles de l'objet, connues *a priori* ; que toute connaissance purement *a priori*se ramène au contenu de ce principe, avec tout ce qu'il implique ; en un mot, qu'en lui est concentrée toute la certitude de notre science *a priori*. J'ai expliqué en détail, dans ma *Dissertation sur le principe de raison*, comment il est la condition de tout objet possible ; ce qui signifie qu'un objet quelconque est lié nécessairement à d'autres, étant déterminé par eux et les déterminant à son tour. Cette loi est si vraie que toute la réalité des objets en tant qu'objets ou simples représentations consiste uniquement dans ce rapport de détermination nécessaire et réciproque : cette réalité est donc purement relative. Nous aurons bientôt l'occasion de développer cette idée. J'ai montré, de plus,

que cette relation nécessaire, exprimée d'une manière générale par le principe de raison, revêt des formes diverses, selon la différence des classes où viennent se ranger les objets au point de vue de leur possibilité, nouvelle preuve de la répartition exacte de ces classes. Je suppose toujours implicitement, dans le présent ouvrage, que tout ce que j'ai écrit dans cette dissertation est connu et présent à l'esprit du lecteur. Si je n'avais pas exposé ailleurs ces idées, elles auraient ici leur place naturelle.

§ 3

La plus grande différence à signaler entre nos représentations est celle de l'état intuitif et de l'état abstrait. Les représentations de l'ordre abstrait ne forment qu'une seule classe, celle des concepts, apanage exclusif de l'homme en ce monde. Cette faculté qu'il possède de former des notions abstraites, et qui le distingue du reste des animaux, est ce qu'on a de tout temps appelé *raison*[10]. Il sera traité spécialement de ces représentations abstraites dans la suite ; pour le moment, nous ne parlerons que de la représentation intuitive. Celle-ci comprend tout le monde visible, ou l'expérience en général, avec les conditions qui la rendent possible. Kant, comme nous l'avons dit, a montré (et c'est là une découverte considérable) que le temps et l'espace, ces conditions ou formes de l'expérience, éléments communs à toute perception et qui appartiennent également à tous les phénomènes représentés, que ces formes, dis-je, peuvent non seulement être pensées *in abstracto*, mais encore saisies immédiatement en elles-mêmes et en l'absence de tout contenu ; il a établi que cette intuition n'est pas un simple fantôme résultant d'une expérience répétée, qu'elle en est indépendante et lui fournit ses conditions, plutôt qu'elle n'en reçoit d'elle : ce sont, en effet, ces éléments du temps et de l'espace, tels que les révèle l'intuition *a priori*, qui représentent les lois de toute expérience possible. Tel est le motif qui, dans ma *Dissertation sur le principe de raison*, m'a fait considérer le temps et l'espace, aperçus dans leur forme pure et isolés de leur contenu, comme constituant une classe de représentations spéciales et distinctes. Nous avons déjà signalé l'importance de la découverte de Kant établissant la possibilité d'atteindre par une vue directe et indépendante de toute expérience ces formes générales de l'intuition sensible, sans qu'elles perdent pour cela rien de leur légitimité, découverte qui assure à la fois le point de départ et la certitude des mathématiques. Mais il est un autre point non moins important à noter : le principe de raison, qui, comme loi de causalité et de motivation, détermine l'expérience, qui, d'autre part, comme loi de justification des jugements, détermine la pensée. Ce principe peut revêtir une forme très spéciale, que j'ai désignée sous le nom de principe de l'être : considéré par rapport au temps, il engendre la succession des moments de la durée ; par rapport à l'espace, la situation des parties de l'étendue, qui se déterminent l'une l'autre à l'infini.

Si, après avoir lu la dissertation qui sert d'introduction au présent ouvrage, on a bien saisi l'unité primitive du principe de raison, sous la diversité possible de ses expressions, on comprendra combien il importe, pour pénétrer à fond l'essence de ce principe, de l'étudier, tout d'abord, dans la plus simple de ses formes pures : le temps. Chaque instant de la durée, par exemple, n'existe qu'à la condition de détruire le précédent qui l'a engendré, pour être aussi vite anéanti à son tour ; le passé et l'avenir, abstraction faite des suites possibles de ce qu'ils contiennent, sont choses aussi vaines que le plus vain des songes, et il en est de même du présent, limite sans étendue et sans durée entre les deux. Or, nous retrouvons ce même néant dans toutes les autres formes du principe de raison ; nous reconnaîtrons que l'espace aussi bien que le temps, et tout ce qui existe à la fois dans l'espace et dans le temps, bref tout ce qui a une cause ou un motif, tout cela ne possède qu'une réalité purement relative : la chose, en effet, n'existe qu'en vertu ou en vue d'une autre de même nature qu'elle et soumise ensuite à la même relativité. Cette pensée, dans ce qu'elle a d'essentiel, n'est pas neuve ; c'est en ce sens qu'Héraclite constatait avec mélancolie le flux éternel des choses ; que Platon en rabaissait la réalité au simple devenir, qui n'arrive jamais jusqu'à l'être ; que Spinoza ne voyait en elles que les accidents de la substance unique existant seule éternellement ; que Kant opposait à la chose en soi nos objets de connaissance comme de purs phénomènes. Enfin, l'antique sagesse de l'Inde exprime la même idée sous cette forme : « C'est la Maya, c'est le voile de l'Illusion, qui, recouvrant les yeux des mortels, leur fait voir un monde dont on ne peut dire s'il est ou s'il n'est pas, un monde qui ressemble au rêve, au rayonnement du

soleil sur le sable, où de loin le voyageur croit apercevoir une nappe d'eau, ou bien encore à une corde jetée par terre qu'il prend pour un serpent. » (Ces comparaisons réitérées se trouvent dans nombre de passages des *Védas* et des *Pouranas*.) La conception exprimée en commun par tous ces philosophes n'est autre que celle qui nous occupe en ce moment : le monde comme représentation, assujetti au principe de raison.

§ 4

Si l'on a une idée nette de la forme sous laquelle le principe de raison apparaît dans le temps considéré en lui-même, forme d'où dépend toute numération et tout calcul, on a par là même pénétré l'essence totale du temps. Celui-ci, en effet, se ramène tout entier à cette détermination spéciale du principe de raison, et ne possède aucun autre attribut. La succession est la forme du principe de raison dans le temps ; elle est aussi l'essence même du temps. Si, de plus, on a bien entendu le principe de raison, tel qu'il règne dans l'espace pur, on aura également épuisé toute l'idée de l'espace. Car l'espace n'est rien de plus que la propriété dont jouissent les parties de l'étendue de se déterminer réciproquement : c'est ce qu'on appelle la situation. L'étude détaillée de ces diverses positions et l'expression des résultats acquis dans des formules abstraites qui en facilitent l'usage, c'est là tout l'objet de la géométrie. Enfin, si l'on a parfaitement compris ce mode spécial du principe de raison, qui est la loi de causalité et qui régit le contenu des formes précédentes, temps et espace, ainsi que leur perceptibilité, c'est-à-dire la matière, on aura du même coup pénétré l'essence même de la matière considérée comme telle, celle-ci se réduisant tout entière à la causalité : cette vérité s'impose, dès qu'on y réfléchit. Toute la réalité de la matière réside, en effet, dans son activité, et aucune autre ne saurait lui être attribuée, même en pensée. C'est parce qu'elle est active qu'elle remplit et l'espace et le temps ; et c'est son action sur l'objet immédiat[11], matériel lui-même, qui engendre la perception, sans laquelle il n'y a pas de matière ; la connaissance de l'influence exercée par un objet matériel quelconque sur un autre n'est possible que si ce dernier agit à son tour sur l'objet immédiat, autrement qu'il ne faisait tout d'abord : à cela se réduit tout ce que nous en pouvons savoir.

Être cause et effet, voilà donc l'essence même de la matière ; son être consiste uniquement dans son activité. (V. pour plus de détails la *Dissertation sur le principe de raison*, § 21, p. 124, trad. française.) C'est donc avec une singulière précision qu'on désigne en *allemand* l'ensemble des choses matérielles par le mot *Wirklichkeit* (de *wirken*, agir)[12], terme beaucoup plus expressif que celui de *Realität* (réalité). Ce sur quoi la matière agit, c'est toujours la matière ; sa réalité et son essence consistent donc uniquement dans la modification produite régulièrement par une de ses parties sur une autre ; mais c'est là une réalité toute relative ; les rapports qui la constituent ne sont d'ailleurs valables que dans les limites mêmes du monde matériel, absolument comme le temps.

Si le temps et l'espace peuvent être connus par intuition chacun en soi et indépendamment de la matière, celle-ci ne saurait en revanche être aperçue sans eux. D'une part, la forme même de la matière, qu'on n'en saurait séparer, suppose déjà l'espace ; et, d'autre part, son activité, qui est tout son être, implique toujours quelque changement, c'est-à-dire une détermination du temps. Mais la matière n'a pas pour condition le temps et l'espace pris séparément ; c'est leur combinaison qui constitue son essence, celle-ci résidant tout entière, comme nous l'avons démontré, dans l'activité et la causalité. En effet, tous les phénomènes et tous les états possibles, qui sont innombrables, pourraient, sans se gêner mutuellement, coexister dans l'espace infini, et, d'autre part, se succéder, sans plus de difficulté, dans l'infinité du temps ; dès lors, un rapport de dépendance réciproque, et une loi qui déterminerait les phénomènes conformément à ce rapport nécessaire deviendrait inutile et même inapplicable : ainsi, ni cette juxtaposition dans l'espace, ni cette succession dans le temps ne suffisent à engendrer la causalité, tant que chacune des deux formes reste isolée et se déploie indépendamment de l'autre. Or, la causalité constituant l'essence propre de la matière, si la première n'existait pas, la seconde aussi disparaîtrait. Pour que la loi de causalité conserve toute sa signification et sa nécessité, le changement effectué ne doit pas se borner à une simple transformation des divers états pris en eux-mêmes : il faut d'abord qu'en un point donné de l'espace, tel état existe maintenant et tel autre état ensuite ; il faut, de plus, qu'à un moment déterminé, tel phénomène se produise ici et tel autre là. C'est seulement grâce à cette limitation réciproque du temps et de l'espace l'un par l'autre que devient intelligible et nécessaire la loi qui règle le

changement. Ce que la loi de causalité détermine, ce n'est donc pas la simple succession des états dans le temps lui-même, mais dans le temps considéré par rapport à un espace donné ; ce n'est pas, d'autre part, la présence des phénomènes à tel endroit, mais leur présence en ce point à un instant marqué. Le changement, c'est-à-dire la transformation d'état, réglée par la loi de causalité, se rapporte donc, dans chaque cas, à une partie de l'espace et à une partie correspondante du temps, données simultanément.

C'est donc la causalité qui forme le lien entre le temps et l'espace. Or nous avons vu que toute l'essence de la matière consiste dans l'activité, autrement dit dans la causalité ; il en résulte que l'espace et le temps se trouvent ainsi coexister dans la matière : celle-ci doit donc réunir dans leur opposition les propriétés du temps et celles de l'espace, et concilier (chose impossible dans chacune des deux formes isolée de l'autre) la fuite inconstante du temps avec l'invariable et rigide fixité de l'espace : quant à la divisibilité infinie, la matière la tient de tous deux ; c'est grâce à cette combinaison que devient possible tout d'abord la simultanéité ; celle-ci ne saurait exister ni dans le temps seul, qui n'admet pas de *juxtaposition*, ni dans l'espace pur, à l'égard duquel il n'y a pas plus d'*avant* que d'*après* ou de *maintenant*.

Mais l'essence vraie de la réalité, c'est précisément la simultanéité de plusieurs états, simultanéité qui produit tout d'abord la durée ; celle-ci, en effet, n'est intelligible que par le contraste de ce qui passe avec ce qui reste ; de même, c'est l'antithèse du permanent et du variable qui caractérise le changement ou modification dans la qualité et la forme, en même temps que la fixité dans la substance, qui est la matière[13]. Si le monde existait seulement dans l'espace, il serait rigide et immobile : plus de succession, de changement ni d'action ; l'action supprimée, la matière l'est du même coup. Si le monde existait seulement dans le temps, tout deviendrait fugitif ; alors, plus de permanence, plus de juxtaposition, plus de simultanéité et partant plus de durée ; plus de matière non plus, comme tout à l'heure. C'est de la combinaison du temps et de l'espace que résulte la matière, qui est la possibilité de l'existence simultanée ; la durée en dérive aussi, et rend possible à son tour la permanence de la substance sous le changement des états[14]. La matière, tenant son être de la combinaison du temps et de l'espace, en conserve toujours la double empreinte. La réalité qu'elle tire de l'espace est attestée d'abord par la forme qui lui est inhérente ; ensuite et surtout, par sa permanence ou substantialité : le changement, en effet, n'appartient qu'au temps, qui, considéré en lui-même et dans sa pureté, n'a rien de stable ; la permanence de la matière n'est donc certaine *a priori* que parce qu'elle repose sur celle de l'espace[15]. La matière, d'autre part, tient du temps par la qualité (ou accident), sans laquelle elle ne saurait apparaître ; et cette qualité consiste toujours dans la causalité, dans l'action exercée sur une autre matière, par suite dans le changement, qui fait partie de la notion de temps. Cette action néanmoins n'est possible en droit qu'à condition de se rapporter à la fois à l'espace et au temps, et tire de là toute son intelligibilité. La détermination de l'état, qui doit nécessairement exister dans tel lieu à tel moment donné, voilà à quoi se borne la juridiction de la loi de causalité. C'est parce que les qualités essentielles de la matière dérivent des formes de la pensée connues *a priori*, que nous lui assignons aussi, *a priori*, certaines propriétés : par exemple, de remplir l'espace ; c'est l'impénétrabilité, qui équivaut à l'activité ; de plus, l'étendue, la divisibilité infinie, la permanence qui n'est que l'indestructibilité ; enfin, la mobilité ; quant à la pesanteur, peut-être convient-il (ce qui d'ailleurs ne constitue pas une exception à la doctrine) de la rapporter à la connaissance *a posteriori* et cela en dépit de l'opinion de Kant qui, dans ses *Principes métaphysiques de la science de la nature*, la range parmi les propriétés connaissables *a priori*.

De même qu'il n'y a d'objet en général que pour un sujet, et sous la forme d'une représentation, de même chaque classe déterminée de représentations dans le sujet se rapporte à une fonction déterminée, que l'on nomme faculté intellectuelle (*Erkenntnissvermögen*). La faculté de l'esprit correspondant au temps et à l'espace considérés en soi a été appelée par Kant la sensibilité pure (*reine Sinnlichkeit*) : cette dénomination peut être conservée, en souvenir de celui qui a ouvert une voie nouvelle à la philosophie ; elle n'est cependant pas absolument exacte ; car « sensibilité » suppose déjà *matière*. La faculté correspondant à la matière, ou à la causalité (car ces deux termes sont équivalents), c'est l'entendement, qui n'a pas d'autre objet. Connaître par les causes, voilà, en effet, son unique fonction et toute sa puissance. Mais cette puissance est grande ; elle s'étend à un vaste domaine et comporte une merveilleuse diversité d'applications, reliées cependant par une unité évidente. Réciproquement, toute causalité, et, par suite, toute matière, toute réalité, n'existe que pour l'entendement, par l'entendement. La première manifestation de l'entendement,

celle qui s'exerce toujours, c'est l'intuition du monde réel ; or, cet acte de la pensée consiste uniquement à connaître l'effet par la cause : aussi toute intuition est-elle intellectuelle. Mais elle n'arriverait jamais à se réaliser sans la connaissance immédiate de quelque effet propre à servir de point de départ. Cet effet est une action éprouvée par les corps organisés : ceux-ci, *objets immédiats* des sujets auxquels ils sont unis, rendent possible l'intuition de tous les autres objets. Les modifications que subit tout organisme animal sont connues immédiatement ou senties, et, cet effet étant aussitôt reporté à sa cause, on a sur-le-champ l'intuition de cette dernière comme objet. Cette opération n'est nullement une conclusion tirée de données abstraites, non plus qu'un produit de la réflexion ou de la volonté : elle est une connaissance directe, nécessaire, absolument certaine. Elle est l'acte de l'entendement pur, véritable acte sans lequel il n'y aurait jamais une intuition véritable de l'objet, mais tout au plus une conscience sourde, végétative, en quelque sorte, des modifications de l'objet immédiat : ces modifications se succéderaient sans présenter aucun sens appréciable, si ce n'est peut-être pour la volonté, à titre de plaisirs ou de douleurs. Mais de même que l'apparition du soleil découvre le monde visible, ainsi l'entendement, par son action soudaine et unique, transforme en intuition ce qui n'était que sensation vague et confuse. Cette intuition n'est nullement constituée par les impressions qu'éprouvent l'œil, l'oreille, la main : ce sont là de simples données. Après seulement que l'entendement a rattaché l'effet à la cause, le monde apparaît, étendu comme intuition dans l'espace, changeant dans la forme, permanent et éternel en tant que matière ; car l'entendement réunit le temps à l'espace dans la représentation de matière, synonyme d'*activité*. Si, comme représentation, le monde n'existe que par l'entendement, il n'existe aussi que pour l'entendement. Dans le premier chapitre de ma dissertation sur *la Vue et les Couleurs*, j'ai déjà expliqué comment, avec les données fournies par les sens, l'entendement crée l'intuition, comment, par la comparaison des impressions que les différents sens reçoivent d'un même sujet, l'enfant s'élève à l'intuition ; j'ai montré que là seulement se trouvait l'explication d'un grand nombre de phénomènes relatifs aux sens : par exemple la vision simple avec deux yeux, la vision double dans le strabisme ou dans le cas où l'œil voit simultanément plusieurs objets placés à des distances inégales l'un derrière l'autre, enfin les diverses illusions qu'amène toujours un changement subit dans l'exercice des organes des sens. Mais j'ai étudié plus longuement et plus à fond cet important sujet dans la seconde édition de ma *Dissertation sur le principe de raison*, § 21[16]. Tous les développements qui s'y trouvent auraient ici leur place naturelle et pourraient être reproduits maintenant, mais je n'ai guère moins de répugnance à me copier moi-même qu'à copier les autres, et je ne saurais d'ailleurs donner de mes idées une nouvelle exposition plus claire que la première ; au lieu donc de me répéter, je renvoie le lecteur à ma *Dissertation*, le supposant au courant de la question que j'y ai traitée.

L'apprentissage de la vision chez les enfants et les aveugles-nés qui ont été opérés ; la perception visuelle simple, malgré les deux impressions que reçoivent les yeux ; la vision double ou la sensation tactile également double, quand l'organe du sens est plus ou moins dérangé de sa position naturelle ; le redressement des objets par la vue, lorsque leur image vient se peindre renversée au fond de l'œil ; l'application de la couleur, phénomène tout subjectif, aux objets ; le dédoublement de l'activité de l'œil par la polarisation de la lumière ; enfin les effets du stéréoscope : toutes ces observations constituent autant d'arguments solides et irréfutables pour établir que l'intuition n'est pas d'ordre purement sensible, mais intellectuel ; on peut dire, en d'autres termes, qu'elle consiste dans la connaissance de la cause par l'effet, au moyen de l'entendement : elle suppose donc la loi de causalité. C'est cette loi qui, d'une manière primitive et absolue, rend possible toute intuition, par suite toute expérience ; on ne saurait donc la tirer de l'expérience, comme le veut le scepticisme de Hume, qui se trouve ruiné définitivement et pour la première fois, par cette considération. Il n'existe, en effet, qu'un moyen d'établir que la notion de causalité est indépendante de l'expérience et qu'elle est absolument *a priori* : c'est de montrer que l'expérience est, au contraire, sous sa dépendance. Or, cette démonstration n'est possible qu'en procédant comme nous venons de le faire et comme nous l'avons exposé tout au long dans les passages cités plus haut : il faut prouver que la loi de causalité est déjà impliquée d'une manière générale dans l'intuition, dont le domaine est égal en extension à celui de l'expérience. Il s'ensuit qu'une telle loi est absolument *a priori* par rapport à l'expérience, qui la suppose comme condition première, loin d'être supposée par elle. Or, les arguments de Kant, dont j'ai fait la critique dans ma *Dissertation sur le principe de raison*, § 23[17], ne suffisent pas à établir cette vérité.

§ 5

Mais de ce que l'intuition a pour condition la loi de causalité, il faut se garder d'admettre aussi, entre l'objet et le sujet, un rapport de cause à effet. Ce rapport n'existe qu'entre l'objet immédiat et l'objet médiat, autrement dit toujours entre objets. C'est l'hypothèse erronée du contraire qui a fait naître toutes les discussions absurdes sur la réalité du monde extérieur. On y voit aux prises le dogmatisme et le scepticisme, le premier apparaissant tantôt comme réalisme, tantôt comme idéalisme. Le réalisme pose l'objet comme la cause dont le sujet devient l'effet. L'idéalisme de Fichte fait, au contraire, de l'objet un effet du sujet. Mais comme, entre le sujet et l'objet (on ne saurait trop insister sur ce point), il n'existe aucun rapport fondé sur le principe de raison, jamais aucune des deux opinions dogmatiques n'a pu être démontrée : c'est donc au scepticisme que revient en somme la victoire. De même, en effet, que la loi de la causalité précède l'intuition et l'expérience, dont elle est la condition, et n'en peut être tirée, ainsi que le pensait Hume, de même la distinction de l'objet et du sujet est antérieure à la connaissance, dont elle représente la condition première, antérieure aussi par conséquent au principe de raison en général : ce principe n'est, en effet, que la forme de tout objet, le mode universel de son apparition phénoménale.

Mais l'objet supposant toujours le sujet, il ne peut jamais exister entre eux aucune relation causale. Ma *Dissertation sur le principe de raison* a justement pour but d'établir que le contenu de ce principe n'est autre que la forme essentielle de tout objet, c'est-à-dire le mode universel d'une existence objective quelconque, envisagée comme telle. Mais, à ce point de vue, l'objet suppose perpétuellement le sujet comme son corrélatif nécessaire : celui-ci reste donc toujours en dehors de la juridiction du principe de raison. Tous les débats touchant la réalité du monde extérieur ont eu pour origine cette extension illégitime du principe de raison appliqué aussi au sujet, et il est résulté de ce malentendu primitif que le problème lui-même devenait inintelligible. D'une part, le dogmatisme réaliste, considérant la représentation comme un effet de l'objet, a la prétention de séparer ce qui ne fait qu'un, je veux dire la représentation et l'objet ; il admet ainsi une cause absolument distincte de la représentation, un objet en soi, indépendant du sujet, c'est-à-dire une chose absolument inconcevable ; car déjà, en tant qu'objet, cette chose implique le sujet, dont elle n'est que la représentation. Le scepticisme, qui prend lui-même son point de départ dans la même erreur initiale, oppose à cette doctrine ceci, que dans la représentation l'effet seul est donné, et nullement la cause ; que jamais, par suite, ce n'est l'essence des objets, mais uniquement leur action que l'on connaît ; que cette action n'a sans doute aucune analogie avec leur nature intime ; qu'en thèse générale même, on aurait tort de le supposer gratuitement, puisque d'abord la loi de causalité dérive de l'expérience et que, d'autre part, on ferait reposer la réalité de l'expérience sur cette loi. À ces deux théories on peut répondre tout d'abord que l'objet et la représentation ne sont qu'une seule et même chose, ensuite que l'être des objets n'est autre que leur action même ; que c'est dans cette action que consiste leur réalité ; qu'enfin chercher l'existence de l'objet en dehors de la représentation du sujet, l'être des choses réelles en dehors de leur activité, c'est là une entreprise contradictoire et qui se détruit elle-même ; que, par suite, la connaissance du mode d'action d'un objet d'intuition épuise l'idée de cet objet en tant que tel, c'est-à-dire comme représentation, puisqu'en dehors de celle-ci il ne reste rien de connaissable dans cet objet. À ce point de vue, le monde perçu par l'intuition dans l'espace et le temps, le monde qui se révèle à nous tout entier comme causalité, est parfaitement réel et est absolument ce qu'il se donne pour être ; or, ce qu'il prétend être entièrement et sans réserve, c'est représentation, et représentation réglée par la loi de causalité. En cela consiste sa réalité empirique. Mais, d'autre part, il n'y a de causalité que dans et pour l'entendement ; ainsi, le monde réel, c'est-à-dire actif, est toujours, comme tel, conditionné par l'entendement, sans lequel il ne serait rien. Mais cette raison n'est pas la seule : comme, en général, aucun objet, à moins de contradiction, ne saurait être conçu sans un sujet, on doit refuser, par suite, aux dogmatiques la possibilité même de la réalité qu'ils attribuent au monde extérieur, fondée, selon eux, sur son indépendance à l'égard du sujet. Tout le monde objectif est et demeure représentation, et, pour cette raison, est absolument et éternellement conditionné par le sujet ; en d'autres termes, l'univers a une idéalité transcendantale. Il n'en résulte pas qu'il soit illusion ou mensonge ; il se donne pour ce qu'il est, pour une représentation, ou plutôt une suite de représentations dont le lien commun est le principe de causalité. Ainsi envisagé, le monde est intelligible à un entendement sain, et cela dans son sens le plus profond ; il lui parle un langage qui

se laisse entièrement comprendre. Seule une intelligence faussée par l'habitude des subtilités peut s'aviser d'en contester la réalité. C'est faire un emploi abusif du principe de raison : ce principe relie bien entre elles toutes les représentations, quelles qu'elles soient, mais il ne les rattache pas à un sujet, ou à quelque chose qui ne serait ni sujet ni objet, mais simple fondement de l'objet. C'est là un pur non-sens, puisqu'il n'y a que des objets qui puissent causer quelque chose, et que ce quelque chose est toujours lui-même un objet.

Si l'on étudie de plus près l'origine de ce problème de la réalité du monde extérieur, on trouve qu'à cet emploi abusif du principe de raison appliqué à ce qui échappe à sa juridiction, vient s'ajouter encore une confusion particulière faite entre ses formes. Ainsi, la forme qu'il affecte relativement aux concepts ou représentations abstraites est transportée aux représentations intuitives, aux objets réels ; on prétend attribuer aux objets un principe de connaissance, alors qu'ils ne peuvent avoir qu'un principe d'existence. Ce qui est réglé par le principe de raison, ce sont les représentations abstraites, les concepts unis dans des jugements : chacun de ces concepts tire, en effet, sa valeur, sa portée et l'on peut dire sa réalité, qui ici prendra le nom de vérité, uniquement de la relation établie entre le jugement et quelque chose de distinct de lui, son principe de connaissance, auquel il faut toujours remonter. Par contre, ce n'est pas à titre de principe de connaissance que le principe de raison régit les objets réels ou représentations intuitives, mais à titre de principe de devenir, autrement dit comme loi de causalité ; l'objet est quitte envers lui par cela seul qu'il est « devenu », c'est-à-dire qu'il est sorti comme effet d'une cause ; la recherche d'un principe de connaissance n'aurait ici aucune valeur, ni aucune signification ; cette recherche porte sur une tout autre catégorie d'objets. C'est pour cette raison que le monde de l'intuition, tant qu'on n'essaie pas de le dépasser, n'engendre, dans celui qui l'observe, ni doute ni inquiétude ; il n'y a place ici ni pour l'erreur, ni pour la vérité, reléguées l'une et l'autre dans le domaine de l'abstrait, de la réflexion. Aux yeux des sens et de l'entendement, le monde se révèle et se donne avec une sorte de naïve franchise pour ce qu'il est, pour une représentation intuitive, qui se développe sous le contrôle de la loi de causalité.

Cette question de la réalité du monde extérieur, telle que nous l'avons envisagée jusqu'ici, avait pour origine une méprise de la raison se méconnaissant elle-même ; il n'y avait d'autre moyen d'y remédier que de mettre en lumière le contenu même de la raison. Un examen du principe de raison considéré dans son essence, et une étude approfondie du rapport qui existe entre l'objet et le sujet, ainsi que de la nature des perceptions sensibles, devaient nécessairement supprimer le problème, en lui ôtant toute signification. Pourtant, outre cette origine toute théorique, il en a une autre absolument différente, celle-là purement empirique, bien qu'on s'en serve, même sous cette forme, dans un dessein spéculatif. La question ainsi posée devient beaucoup plus intelligible. Voici comment elle se présente : nous avons des songes ; la vie tout entière ne pourrait-elle donc pas être un long rêve ? ou, avec plus de précision : existe-t-il un critérium infaillible pour distinguer le rêve de la veille, le fantôme de l'objet réel ? On ne saurait sérieusement proposer comme signe distinctif entre les deux le degré de netteté et de vivacité, moindre dans le rêve que dans la perception ; personne, en effet, jusqu'ici, n'a eu présentes à la fois les deux choses à comparer, et l'on ne peut mettre en regard de la perception actuelle que le souvenir du rêve. Kant tranche la question en disant que c'est « l'enchaînement des représentations par la loi de causalité qui distingue la vie du rêve ». Mais, dans le rêve lui-même, tout le détail des phénomènes est également soumis à ce principe sous toutes ses formes, et le lien causal ne se rompt qu'entre la veille et le rêve ou d'un songe à l'autre. La seule interprétation que comporte la solution kantienne est la suivante : le *long rêve* (celui de la vie) est réglé dans ses diverses parties par la loi de causalité, mais n'offre aucune liaison avec les rêves courts, bien que chacun de ceux-ci présente en soi cet enchaînement causal ; entre le premier et les seconds le pont est donc coupé, et c'est ainsi qu'on arrive à les distinguer.

Toutefois, il serait assez difficile, souvent même impossible de déterminer, à l'aide de ce critérium, si une chose a été perçue ou simplement rêvée par nous ; nous sommes, en effet, incapables de suivre anneau par anneau la chaîne d'événements qui rattache un fait passé à l'état présent, et pourtant nous sommes loin de le tenir en pareil cas pour un pur rêve. Aussi, dans l'usage de la vie, n'emploie-t-on guère ce moyen pour discerner le rêve de la réalité. L'unique critérium usité est tout empirique ; c'est le fait du réveil qui rompt d'une manière effective et sensible tout lien de causalité entre les événements du rêve et ceux de la veille. Un exemple frappant de cette vérité est l'observation suivante de Hobbes, dans son *Léviathan*, chapitre II. Il remarque qu'au réveil, nous

prenons facilement nos rêves pour des réalités, si nous nous sommes, à notre insu, couchés tout habillés ; cette confusion se produit encore plus aisément, quand, de plus, quelque projet ou quelque entreprise occupant toute notre pensée l'absorbe également dans le rêve : le réveil, en pareil cas, est aussi insensible que la venue du sommeil, et le rêve se mêle à la vie réelle sans qu'on l'en puisse distinguer. Il ne reste alors d'autre ressource que l'application du critérium de Kant. Mais si, malgré tout, comme il arrive souvent, on ne peut découvrir la présence ou l'absence d'un lien de causalité entre un événement passé et l'état présent, il sera à jamais impossible de décider si un fait est arrivé ou s'il a été seulement rêvé. C'est ici que se manifeste à la pensée l'intime parenté qui existe entre la vie et le rêve ; osons avouer une vérité reconnue et proclamée par tant de grands esprits. Les Védas et les Pouranas, pour représenter avec exactitude le monde réel, « ce tissu de Maya », le comparent ordinairement à un songe. Platon répète souvent que les hommes vivent dans un rêve, et que seul le philosophe cherche à se tenir éveillé. Pindare (II, v. 135) dit : σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (*umbræ somnium homo*), et Sophocle :

Ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ἄλλο, πλὴν

Εἴδωλ', ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κοῦφην σκιάν

[*Je le vois, tous tant que nous vivons, nous ne sommes que des fantômes, une ombre vaine*] (*Ajax*, v. 125.)

À côté de ces maîtres, Shakespeare mérite aussi d'être cité :

We are such stuff

As dreams are made of, and our little life

Is rounded with a sleep[18].

Enfin Calderon était si profondément pénétré de cette idée, qu'il en fit le sujet d'une sorte de drame métaphysique intitulé : *La vie est un songe*.

Après toutes ces citations poétiques, je puis moi aussi me permettre d'employer une image. La vie et les rêves sont les feuillets d'un livre unique : la lecture suivie de ces pages est ce qu'on nomme la vie réelle ; mais quand le temps accoutumé de la lecture (le jour) est passé et qu'est venue l'heure du repos, nous continuons à feuilleter négligemment le livre, l'ouvrant au hasard à tel ou tel endroit et tombant tantôt sur une page déjà lue, tantôt sur une que nous ne connaissions pas ; mais c'est toujours dans le même livre que nous lisons.

Cette lecture fragmentaire ne fait pas corps avec la lecture suivie de l'ouvrage entier ; pourtant elle en diffère assez peu, si l'on veut bien considérer que la lecture suivie commence aussi et finit *ex abrupto* ; il est donc permis de la regarder elle-même comme une page isolée, un peu plus longue que les autres.

Ainsi donc, les rêves isolés se distinguent de la vie réelle, en ce qu'ils n'entrent pas dans la continuité de l'expérience, qui se poursuit à travers la vie : et c'est le réveil qui met en lumière cette différence. Mais, si l'enchaînement causal est la forme qui caractérise la veille, chaque rêve pris en soi présente aussi cette même connexion. Si l'on se place, pour juger des choses, à un point de vue supérieur au rêve et à la vie, on ne trouvera dans leur nature intime aucun caractère qui les distingue nettement, et il faudra accorder aux poètes que la vie n'est qu'un long rêve.

En voilà assez sur l'origine empirique du problème de la réalité du monde extérieur — laquelle constitue une question tout à fait à part : revenons à l'origine spéculative du problème. Nous avons découvert qu'elle résultait tout d'abord d'un emploi abusif du principe de raison, appliqué au rapport du sujet et de l'objet, et, en second lieu, de la confusion de deux formes du principe : cette confusion consiste à transporter le principe de raison, considéré comme loi de connaissance, dans un domaine où il n'a d'autorité qu'à titre de loi du devenir. Cependant la question n'eût point tant arrêté les philosophes, si elle n'avait en elle-même quelque portée, si elle ne recelait pas une pensée plus profonde et plus vraie que ne le ferait supposer son origine la plus prochaine : à quoi il faut

ajouter que cette pensée, quand elle chercha à s'exprimer d'une manière réfléchie, s'embarrassa dans des questions et des formules absurdes et dénuées de sens.

C'est là, à mon avis, ce qui est arrivé ; or, ce sens profond du problème, qui a vainement cherché jusqu'ici sa formule, en voici, selon moi, l'expression exacte : Le monde donné dans l'intuition, qu'est-il de plus que ma représentation ?

Ce monde que je ne connais que d'une manière représentative, est-il analogue à mon propre corps qui se révèle à ma conscience sous deux formes : comme *représentation* et comme *volonté* ?

La solution positive de cette question remplit le second livre, et les conséquences qui en résultent forment la matière du reste de l'ouvrage.

§ 6

Dans ce premier livre nous n'envisageons provisoirement l'univers que comme représentation, comme objet pour le sujet, et nous ne distinguons pas des autres réalités notre propre corps, par le moyen duquel tout homme a l'intuition du monde : considéré au point de vue de la connaissance, il n'est, en effet, que représentation. À la vérité, la conscience, qui déjà protestait contre la réduction des objets extérieurs à de simples représentations, admet difficilement pour le corps lui-même une telle explication. Cette répugnance instinctive a une raison : la chose en soi, en tant qu'elle se manifeste à l'homme comme son corps propre, est connue immédiatement, il n'en a, au contraire, qu'une connaissance médiate lorsqu'elle lui apparaît réalisée dans les objets extérieurs. Mais l'ordre de nos recherches rend nécessaire cette abstraction, cette étude unilatérale du problème et cette séparation violente de ce qui en soi est essentiellement uni : il nous faut donc vaincre momentanément notre répugnance ; elle peut, d'ailleurs, être diminuée par cette perspective rassurante, que les réflexions ultérieures doivent combler cette lacune provisoire et conduire à une connaissance intégrale de l'essence du monde.

Le corps est donc considéré ici comme un objet immédiat, c'est-à-dire comme la représentation qui sert de point de départ au sujet dans la connaissance ; elle précède, en effet, avec toutes ses modifications directement perçues, l'emploi du principe de causalité, et lui fournit ainsi les premières données auxquelles il s'applique. L'essence de la matière consiste, nous l'avons montré, dans son activité. Or, il n'y a d'action et de causalité que pour l'entendement, cette faculté n'étant que le corrélatif subjectif de l'action et de la causalité. Mais jamais l'entendement n'entrerait en activité s'il ne trouvait pas dans autre chose que lui-même un point de départ. Cette autre faculté est la sensibilité proprement dite ou conscience directe des changements qui se produisent dans le corps et en font un objet immédiat.

Par suite, deux conditions fondent, pour nous, la possibilité de la connaissance du monde de l'intuition : la première, exprimée objectivement, est la puissance qu'ont les objets matériels d'agir les uns sur les autres et de se modifier mutuellement ; sans cette propriété générale des corps, même avec la seule intervention de la sensibilité animale, aucune intuition ne serait possible. Si maintenant nous voulons formuler *subjectivement* cette première condition, nous dirons que c'est, avant tout, l'entendement qui rend possible l'intuition : c'est de l'entendement, en effet, que procède la loi de causalité valable seulement pour lui et fondant l'existence d'un tel rapport ; si donc il y a un monde de l'intuition, c'est uniquement pour lui et par lui qu'il existe. La seconde condition est la sensibilité que possède l'organisme animal, et la propriété inhérente à certains corps d'être immédiatement objets du sujet. Les simples modifications éprouvées par les organes des sens, en vertu des impressions extérieures qu'ils sont propres à recevoir, peuvent déjà être appelées représentations, si elles ne produisent ni plaisir ni douleur ; bien qu'alors elles n'aient aucune signification pour la volonté, elles sont néanmoins perçues, elles existent donc uniquement à titre de connaissances : c'est en ce sens que j'appelle le corps perçu directement un objet immédiat. Toutefois il ne faut pas prendre ici le terme d'objet dans son acception stricte ; car cette connaissance directe du corps animal, antérieure à l'exercice de l'entendement, étant une pure sensation, ne permet pas encore de penser comme *objet* le corps lui-même, mais uniquement les corps agissant sur lui ; en effet, toute notion d'un objet proprement dit, c'est-à-dire d'une représentation perceptible dans l'espace, n'existe que par et pour l'entendement : loin

donc de le précéder, elle en dérive. Ainsi, le corps, en tant qu'objet proprement dit, c'est-à-dire comme représentation intuitive dans l'espace, n'est connu, à la manière de tout autre objet, qu'indirectement, et par l'application spéciale du principe de causalité à l'action mutuelle des diverses parties de l'organisme : par exemple, lorsque l'œil voit le corps ou que la main le touche. La forme de notre propre corps ne nous est donc pas révélée par la sensibilité générale ; ce n'est que par le fait de la connaissance et par la représentation, c'est-à-dire dans le cerveau, que le corps s'apparaît à lui-même comme quelque chose d'étendu, d'articulé, d'organisé : c'est peu à peu que l'aveugle-né acquiert cette représentation, grâce aux données du toucher. Celui qui n'aurait pas de mains ne connaîtrait jamais la forme de son corps ; tout au plus parviendrait-il à la déduire et à la construire lentement par suite de l'action des autres corps sur le sien. C'est avec toutes ces restrictions que nous nommons le corps un objet immédiat.

D'ailleurs, il résulte des considérations précédentes que les corps de tous les animaux sont aussi des objets immédiats ; ils servent de point de départ à l'intuition du monde par le sujet, qui connaît tout, et pour cette raison même n'est connu de rien. Par suite, connaître et se mouvoir en vertu de motifs empruntés à la connaissance, est le caractère essentiel de l'animalité, de même que se mouvoir par suite de certaines excitations est le propre de la plante ; les corps inorganiques n'ont d'autre mouvement que celui qu'ils reçoivent des causes proprement dites, le mot cause étant pris dans son sens le plus étroit. Tout ceci a été exposé en détail dans ma *Dissertation sur le principe de raison*, 2e édit, § 20, dans L'*Éthique* 1re dissertation, III, et dans la *Vue et les Couleurs*, § 1. Je renvoie le lecteur à ces ouvrages.

Il résulte de tout ce qui vient d'être dit que tous les animaux, même les plus imparfaits, possèdent l'entendement, car ils sont capables de connaître des objets, connaissance qui, sous forme de motif, détermine leurs mouvements.

L'entendement est le même dans les animaux et dans l'homme ; il présente partout la même essence simple : connaissance par les causes, faculté de rattacher l'effet à la cause ou la cause à l'effet, et rien de plus. Mais son intensité d'action et l'étendue de sa sphère varient à l'infini : au degré inférieur se trouve la simple notion du rapport de causalité entre l'objet immédiat et l'objet médiat, notion qui suffit pour passer de l'impression subie par le corps à sa cause, et pour concevoir celle-ci comme objet, dans l'espace ; aux degrés supérieurs de l'échelle, la pensée découvre l'enchaînement causal des objets médiats entre eux et pousse cette science jusqu'à pénétrer les combinaisons les plus complexes de causes et d'effets dans la nature. Cette connaissance appartient à l'entendement, et non à la raison : les notions abstraites de cette dernière faculté servent seulement à classer, à fixer et à combiner les connaissances immédiates de l'entendement, sans jamais produire aucune connaissance proprement dite. Toute force, toute loi, toute circonstance de la nature où elles se manifestent doivent d'abord être perçues par intuition, avant de pouvoir se présenter à l'état abstrait aux yeux de la raison dans la conscience réfléchie. Ce fut une conception intuitive et immédiate de l'entendement que cette découverte due à R. Hooke, et confirmée ensuite par les calculs de Newton, permettant de réduire à une loi unique des phénomènes si nombreux et si importants. Il en est de même de la découverte de l'oxygène par Lavoisier, avec le rôle essentiel que joue ce gaz dans la nature ; ou encore de celle de Gœthe sur le mode de formation des couleurs naturelles. Toutes ces découvertes ne sont autre chose qu'un passage immédiat et légitime de l'effet à la cause, opération qui a conduit bientôt à reconnaître l'identité essentielle des forces physiques agissant dans toutes les causes analogues ; tout ce travail scientifique est une manifestation de cette constante et unique fonction de l'entendement, qui permet à l'animal de percevoir la cause qui agit sur son corps comme un objet dans l'espace. Il n'y a qu'une simple différence de degré. Ainsi une grande découverte est, au même titre que l'intuition et que toute manifestation de l'entendement, une vue immédiate, l'œuvre d'un instant, un « apperçu » (*sic*), une idée, et nullement le produit d'une série de raisonnements abstraits ; ces derniers servent à fixer pour la raison les connaissances immédiates de l'entendement, en les enfermant dans des concepts ; autrement dit, à les rendre claires et intelligibles, propres à être transmises et expliquées aux autres. Cette aptitude de l'entendement à saisir les rapports de causalité entre les objets connus médiatement trouve son application non seulement dans les sciences de la nature (où elle produit toutes les découvertes), mais encore dans la vie pratique elle-même : elle prend alors le nom de prudence (*Klugheit*), tandis qu'au point de vue théorique elle s'appelle plutôt perspicacité (*Scharfsinn*), pénétration, sagacité : le mot *prudence*, dans son

acception étroite, désigne l'entendement mis au service de la volonté. Toutefois ces idées ne se laissent pas rigoureusement limiter et définir ; il s'agit toujours en réalité d'une seule et unique fonction de cet entendement, qui s'exerce chez tout animal capable de percevoir par intuition des objets dans un espace. Considérée à son plus haut point de développement, tantôt elle découvre dans les phénomènes naturels la cause inconnue de tel effet donné : elle fournit ainsi à la raison la matière d'où celle-ci tirera ses conceptions générales ou lois du monde ; tantôt, par l'application de moyens connus à quelque fin préméditée, elle invente des machines d'une ingénieuse complication ; tantôt enfin, analysant les motifs de la conduite, ou bien elle pénètre et déjoue les plus habiles intrigues, ou bien elle se sert de raisons appropriées aux différents caractères pour mettre les hommes en mouvement comme de purs automates, à l'aide de roues et de leviers, et pour les utiliser à l'accomplissement de ses desseins.

Le manque d'entendement est ce qu'on nomme proprement stupidité : c'est une sorte d'inaptitude à faire usage du principe de causalité, une incapacité à saisir d'emblée les liaisons soit de la cause à l'effet, soit du motif à l'acte.

L'homme inintelligent ne comprend jamais la connexion des phénomènes, ni dans la nature où ils surgissent spontanément, ni dans leurs applications mécaniques, où ils sont combinés en vue d'une fin spéciale ; aussi croit-il aisément à la sorcellerie et aux miracles. Un esprit fait de la sorte ne remarque pas que plusieurs personnes, en apparence isolées les unes des autres, peuvent, en fait, agir de concert ; il se laisse souvent jouer et mystifier ; il ne pénètre pas les secrètes raisons des conseils qu'on lui donne ou des jugements qu'il entend porter : un don lui manque, toujours le même : la vivacité, la rapidité, la facilité à appliquer le principe de causalité, en un mot la force de l'entendement. L'exemple de stupidité le plus frappant et le plus intéressant que j'aie jamais rencontré est celui d'un garçon de onze ans qui se trouvait dans une maison de fous : il était complètement idiot, sans toutefois être absolument privé d'intelligence, puisqu'il causait et comprenait ce qu'on lui disait ; mais il était pour l'entendement au-dessous de l'animalité. Toutes les fois que je venais, il considérait attentivement un lorgnon que j'avais au cou, et dans lequel se reflétaient les fenêtres de la chambre, avec les arbres situés derrière ; cela lui causait chaque fois le même étonnement joyeux et jamais il ne se lassait de le regarder avec une nouvelle admiration : c'est qu'il était incapable de concevoir d'emblée la cause de cette réflexion de la lumière.

Dans les différentes espèces animales, les degrés de l'entendement ne sont pas moins divers que dans l'humanité.

Chez toutes, et même chez celles qui se rapprochent du règne végétal, on rencontre la somme d'entendement nécessaire pour passer de l'action exercée sur l'objet immédiat à sa cause dans l'objet médiat ; autrement dit, toutes possèdent l'intuition, ou appréhension de l'objet. C'est cette faculté qui est le trait propre de l'animal, qui lui permet de se mouvoir d'après certains motifs, de chercher ou tout au moins d'appréhender sa nourriture ; le végétal, au contraire, ne se meut qu'à la suite d'excitations qu'il est obligé d'attendre et sans lesquelles il est condamné à dépérir, incapable qu'il est de les poursuivre et de les trouver. On observe chez les animaux supérieurs une admirable sagacité, chez le chien par exemple, chez l'éléphant, chez le singe, chez le renard, dont Buffon a si merveilleusement dépeint la prudence. Il est facile de mesurer assez exactement, dans ces espèces plus parfaites que les autres, ce que peut l'entendement, privé de la raison, c'est-à-dire de la connaissance par concepts abstraits : nous ne pourrions en juger aussi bien d'après nous-mêmes, parce qu'en nous l'entendement et la raison s'unissent et se soutiennent toujours. C'est le manque de raison chez l'animal qui nous fait considérer les marques d'entendement qu'il donne, tantôt comme supérieures, tantôt comme inférieures à nos prévisions. Nous sommes étonnés, par exemple, de la sagacité de cet éléphant qui, amené en Europe et ayant déjà traversé un grand nombre de ponts, refusa un jour, contre son habitude, d'en passer un sur lequel pourtant il venait de voir défiler toute la troupe d'hommes et de chevaux dont il était accompagné : le pont lui paraissait trop légèrement construit pour supporter un poids tel que le sien. En revanche, nous ne sommes pas moins surpris d'entendre raconter que les orangs-outangs les plus intelligents sont incapables d'apporter du bois pour entretenir un feu qu'ils ont rencontré par hasard et auquel ils se chauffent : une telle idée suppose donc un degré de réflexion, impossible sans les concepts abstraits qui leur manquent. La connaissance *a priori* du rapport de cause à effet, cette forme générale de tout entendement, qui doit être attribuée aux animaux, résulte du fait même que cette connaissance

est, pour eux comme pour nous, la condition préalable de toute perception du monde extérieur. Si l'on en veut d'autres preuves plus caractéristiques, que l'on considère, par exemple, un jeune chien qui n'ose pas, quelque envie qu'il en ait, sauter à bas d'une table : n'est-ce pas qu'il prévoit l'effet du poids de son corps, bien qu'il ne l'ait jamais expérimenté dans la circonstance en question ? Toutefois, dans l'analyse de l'entendement animal, on doit se garder de lui rapporter ce qui n'est qu'une manifestation de l'instinct ; l'instinct, qui diffère profondément en nature de l'entendement et de la raison, produit souvent des effets analogues à l'action combinée de ces deux facultés. Ce n'est point ici le lieu de faire une théorie de l'activité instinctive : cette étude doit trouver place au livre II, où il sera traité de l'harmonie ou de ce qu'on nomme la téléologie de la nature ; le chapitre XXVII des Suppléments est aussi consacré tout entier à cette question.

Le manque d'entendement, avons-nous dit, s'appelle stupidité ; on verra plus tard que la non-application de la raison dans l'ordre pratique représente la sottise, et le défaut de jugement la niaiserie ; enfin, la perte totale ou partielle de la mémoire constitue l'aliénation. De tout cela il sera parlé en temps et lieu. Ce que la raison a reconnu d'une manière exacte s'appelle vérité : c'est toujours un jugement abstrait fondé sur une raison suffisante (*Dissert. sur le principe de raison*, §§ 29 et suiv.) ; ce qui a été reconnu de la même manière par l'entendement se nomme réalité : c'est le passage légitime de l'effet produit sur l'objet immédiat à sa cause. À la vérité s'oppose l'*erreur*, qui est l'illusion de la raison, comme la réalité a pour contraire l'apparence, illusion de l'entendement. On devra lire l'étude détaillée de toutes ces questions dans ma *Dissertation sur la vue et les couleurs*. L'apparence est produite par le fait qu'une seule et même action peut dériver de deux causes absolument différentes, dont l'une agit fréquemment, l'autre rarement : l'entendement, qui manque de critérium pour distinguer laquelle des deux produit l'effet à un moment donné, suppose que celui-ci doit être attribué à la cause la plus ordinaire ; or, comme l'opération de l'entendement est non pas réflexive et discursive, mais directe et immédiate, cette cause toute fictive apparaît faussement comme un objet d'intuition. Telle est donc la nature de l'*apparence*.

Dans la dissertation citée plus haut, j'ai montré comment il pouvait se produire, par suite d'une position inaccoutumée des organes des sens, une double perception de la vue ou du toucher ; cette explication prouve d'une manière irréfutable que l'intuition n'existe que par et pour l'entendement. Il existe bien d'autres exemples de ces apparences ou illusions de l'entendement : le bâton plongé dans l'eau et qui paraît brisé ; les images des miroirs sphériques qui se produisent un peu en arrière de la surface, si elle est convexe, et à une grande distance en avant lorsqu'elle est concave ; la lune qui paraît beaucoup plus large à l'horizon qu'au zénith : cet effet ne résulte nullement des lois de l'optique puisqu'il a été établi, grâce au micromètre, que l'œil aperçoit au zénith la lune sous un angle visuel un peu plus grand qu'à l'horizon. C'est que l'entendement juge de la lune et des étoiles comme s'il s'agissait d'objets terrestres ; il attribue alors à l'éloignement la diminution d'éclat de ces astres, dont il apprécie la distance suivant les lois de la perspective aérienne ; c'est pour cette raison que la lune est vue beaucoup plus grande à l'horizon qu'au zénith, et que la voûte céleste elle-même paraît plus étendue à l'horizon, où elle semble s'abaisser. C'est par suite d'une appréciation non moins erronée, toujours d'après la perspective aérienne, que des montagnes très élevées, dont la cime seule est visible dans l'air pur et transparent, nous apparaissent plus rapprochées de nous qu'elles ne le sont en réalité ; la distance n'est d'ailleurs diminuée qu'aux dépens de l'altitude : c'est le phénomène qu'offre le mont Blanc vu de Sallanches.

Toutes ces apparences illusoires se présentent à nous comme des résultats de l'intuition immédiate, et il n'est aucune opération de la raison qui les puisse dissiper : celle-ci n'a de pouvoir que contre l'erreur ; à un jugement qui n'est pas suffisamment motivé, elle en opposera un contraire et vrai ; elle reconnaîtra, par exemple, *in abstracto*, que ce qui diminue l'éclat de la lune et des étoiles, ce n'est pas l'éloignement, mais bien l'existence de vapeurs plus épaisses à l'horizon ; mais, en dépit de cette connaissance tout abstraite, l'illusion demeurera identique dans tous les cas cités plus haut ; car l'entendement étant absolument distinct de la raison, faculté de surérogation dans l'homme, peut affecter, même chez celui-ci, un caractère irrationnel. Savoir est l'unique fonction de la raison ; à l'entendement seul, en dehors de toute influence de la raison, appartient l'intuition.

§ 7

Aux précédentes considérations peut-être convient-il d'ajouter la suivante : jusqu'ici notre point de départ n'a été pris ni dans l'objet ni dans le sujet, mais dans la représentation, phénomène où ces deux termes sont déjà contenus et impliqués ; le dédoublement en objet et sujet est, en effet, la forme primitive essentielle et commune à toute représentation. C'est uniquement cette dernière que nous avons envisagée ; ensuite, renvoyant pour le fond des idées à notre précédente étude, introduction naturelle de ce livre, nous avons passé en revue les autres formes, temps, espace et causalité, qui dépendent de la première : ces formes appartiennent proprement à l'objet en tant qu'objet ; mais celui-ci, à son tour, est essentiel au sujet en tant que sujet ; il en résulte que le temps, l'espace et la causalité peuvent aussi bien être dérivés du sujet et connus *a priori* : à ce point de vue, ils représentent la limite commune du sujet et de l'objet. Toutes ces formes se laissent d'ailleurs ramener à une commune expression, le principe de raison, ainsi que je l'ai exposé en détail dans ma dissertation, préambule nécessaire du présent ouvrage. C'est par cette conception nouvelle que mes vues diffèrent absolument des doctrines philosophiques émises jusqu'ici : ces doctrines, partant toujours soit de l'objet, soit du sujet, s'efforçaient ensuite d'expliquer l'un par l'autre, au nom du principe de raison ; pour moi, au contraire, je soustrais à la juridiction de ce principe le rapport du sujet et de l'objet, et ne lui laisse que l'objet.

On pourrait croire que cette répartition des systèmes en deux catégories opposées laisse échapper la philosophie qui a paru de nos jours sous le nom de philosophie de l'identité ; celle-ci, en effet, ne prend, à vrai dire, son point de départ ni dans l'objet, ni dans le sujet, mais dans un troisième principe, l'absolu, révélé par une intuition rationnelle, principe qui n'est ni objet ni sujet, mais identité des deux. Certes je n'oserai me permettre d'avoir un avis ni sur cette auguste identité, ni sur l'absolu lui-même, dépourvu que je suis de toute intuition rationnelle ; je hasarderai pourtant un jugement qui m'est suggéré par les propres déclarations des partisans de cette intuition rationnelle (car ce sont là choses accessibles même aux profanes) : je prétends que la dite philosophie n'est pas affranchie de la double erreur signalée dans la précédente opposition. Cette identité prétendue du sujet et de l'objet, identité qui, se dérobant à la connaissance, est découverte seulement par une *intuition intellectuelle*, ou par une absorption dans le sujet-objet, n'empêche pas la philosophie en question d'être frappée de la double erreur signalée plus haut, qu'elle présente sous les deux formes opposées. Elle se divise, en effet, elle-même en deux écoles : l'une, l'idéalisme transcendantal ou doctrine du moi de Fichte, qui, au nom du principe de raison, tire l'objet du sujet, comme un fil qu'on déviderait peu à peu ; l'autre, qui est la philosophie de la nature, fait sortir par degrés le sujet de l'objet par une méthode dite de construction ; si je juge de cette construction, où j'avoue ne pas voir très clair, par le peu que j'en saisis, elle me paraît être une marche progressive réglée sous des formes diverses par le principe de raison. Je renonce d'ailleurs à pénétrer la science profonde que contient cette philosophie ; dépourvu que je suis de toute intuition rationnelle, toute doctrine qui suppose une telle intuition est pour moi un livre scellé des sept sceaux ; et cette incapacité va si loin, que (chose plaisante à avouer) ces enseignements d'une si grande profondeur me font toujours l'effet d'énormes gasconnades, terriblement assommantes par-dessus le marché.

Les systèmes qui prennent dans l'objet leur point de départ traitent, en général, le problème du monde et de ses lois, d'après les données de l'intuition ; toutefois, la base de leurs spéculations n'est pas toujours ce monde lui-même, ou son principe premier, la matière. Il vaut mieux, je crois, pour cette raison, répartir ces systèmes dans les quatre classes que j'ai distinguées dans ma *Dissertation*. À la première, adoptant comme principe le monde réel, appartiendraient Thalès et les Ioniens, Démocrite, Épicure, Giordano Bruno et les matérialistes français. À la seconde, qui prend pour point de départ la notion tout abstraite de substance, réalisée seulement dans la définition qu'on en donne, se rattacheraient Spinoza et, avant lui, les Éléates. La troisième classe, qui choisit comme donnée première le temps ou le nombre, comprendrait les pythagoriciens et la philosophie chinoise du Y-King. Enfin, dans la quatrième, pour laquelle le premier principe est un acte libre motivé par l'entendement, viendraient se ranger les scolastiques qui professent la doctrine d'une création *ex nihilo* résultant de la volonté d'un être personnel distinct du monde.

La philosophie objective, lorsqu'elle se présente sous la forme du matérialisme pur, est, au point de vue de la méthode, la plus conséquente de toutes, celle dont le développement peut être le plus complet. Ce système pose d'abord l'existence absolue de la matière, et par suite celle de l'espace et du temps, supprimant ainsi le rapport de la matière avec le sujet, rapport où cependant la matière puise son unique réalité. Puis, appuyé sur la loi de causalité, qu'il prend pour un ordre de choses

en soi, pour une *veritas æterna*, il poursuit sa marche, sautant encore par-dessus l'entendement, dans lequel et par lequel seul la causalité existe.

Cela fait, il cherche à découvrir un état primitif et élémentaire de la matière, dont il puisse tirer par un développement progressif tous les autres états, depuis les propriétés mécaniques et chimiques, jusqu'à la polarité, la vie végétative et enfin l'animalité. Si l'on suppose l'entreprise couronnée de succès, le dernier anneau de la chaîne sera la sensibilité animale, ou la connaissance, qui apparaîtra ainsi comme une simple modification de la matière, modification produite en vertu de la causalité.

Admettons que nous ayons pu suivre jusqu'au bout et sur la foi des représentations intuitives l'explication matérialiste : une fois arrivés au sommet, ne serions-nous pas pris soudain de ce rire inextinguible des dieux de l'Olympe, lorsque, nous éveillant comme d'un songe, nous ferions tout à coup cette découverte inattendue : que le dernier résultat si péniblement acquis, la connaissance, était déjà implicitement contenu dans la donnée première du système, la simple matière ; ainsi, lorsque nous nous imaginions avec le matérialisme penser la matière, ce que nous pensions en réalité, c'était le sujet qui se la représente, l'œil qui l'aperçoit, la main qui la touche, l'esprit qui la connaît.

Alors se révèle cette étonnante pétition de principe de la doctrine, où le dernier anneau apparaît inopinément comme le point d'attache du premier ; c'est une chaîne sans fin, et le matérialiste ressemble au baron de Munchhausen qui, se débattant dans l'eau, monté sur son cheval, l'enlève avec ses jambes et s'enlève lui-même par la queue de sa perruque ramenée en avant. L'absurdité intrinsèque du matérialisme consiste donc à prendre comme point de départ un élément objectif, qu'il engendre finalement au terme de ses explications. Cet élément objectif, il le voit soit dans la matière considérée *in abstracto*, comme pure idée, soit dans la matière déjà revêtue de sa forme propre et telle qu'elle est donnée dans l'expérience, par exemple les corps simples de la chimie, avec leurs combinaisons élémentaires. Telle est la réalité qu'il pose comme existant en soi et absolument, pour en faire sortir ensuite l'organisation et à la fin le sujet pensant ; il se flatte d'en donner ainsi une explication aussi complète que possible : la vérité est que toute existence objective est déjà, d'une manière ou de l'autre, conditionnée en tant qu'objet par le sujet et ses formes, qu'elle se trouve toujours contenir implicitement ; elle disparaît donc, si par la pensée on supprime le sujet.

Le matérialisme est un effort pour expliquer par des données médiates ce qui est donné immédiatement. Il considère la réalité objective, étendue, active, en un mot matérielle, comme un fondement si solide, que ses explications ne laissent rien à désirer, du moment qu'elles sont appuyées sur un tel principe, corroboré lui-même par la loi de l'action et de la réaction. Or, cette prétendue réalité objective est une donnée purement médiate et conditionnée ; elle n'a donc qu'une existence toute relative : la chose, en effet, a dû passer tout d'abord par le mécanisme du cerveau et être transformée par lui, entrer ensuite dans les formes de l'entendement, temps, espace, causalité, avant d'apparaître, grâce à cette dernière élaboration, comme étendue dans l'espace et agissant dans le temps. Et c'est par une donnée de cette nature que le matérialisme se flatte d'expliquer la donnée immédiate de la représentation (sans laquelle la première ne saurait exister), que dis-je ? la volonté elle-même, tandis que c'est elle, au contraire, qui rend intelligibles toutes ces forces primitives dont les manifestations sont réglées par la loi de causalité. À cette affirmation, que la pensée est une modification de la matière, il sera toujours permis d'opposer l'affirmation contraire, que la matière est un simple mode du sujet pensant, autrement dit une pure représentation. Il n'en est pas moins vrai que le but réel et la forme idéale de toute science naturelle est une explication matérialiste des choses, poussée aussi loin que possible. Or, de l'inintelligibilité reconnue du matérialisme résulte une autre vérité qui sera l'objet de considérations ultérieures : c'est qu'aucune science, au sens exact du mot (je veux dire un ensemble de connaissances systématisées à l'aide du principe de raison), n'est propre à fournir une solution définitive, ni une explication entière de la réalité ; la science, en effet, ne saurait pénétrer jusqu'à l'essence intime du monde ; jamais elle ne dépasse la simple représentation, et, au fond, elle ne donne que le rapport entre deux représentations.

Toute science repose sur deux données fondamentales : la première, le principe de raison, sous une quelconque de ses formes, servant de principe régulateur ; la seconde, l'objet même qu'elle étudie et qui se présente toujours à l'état de problème. C'est ainsi que la géométrie a pour problème spécial l'espace, et pour règle la loi d'existence dans l'espace ; que l'arithmétique a pour problème le temps,

et pour règle la loi de l'existence temporelle ; le problème de la logique porte sur les rapports des concepts purs, elle a pour règle la loi d'intelligibilité ; le problème de l'histoire, ce sont les actes humains considérés dans leur ensemble : sa règle est la loi de motivation ; la science de la nature, enfin, a pour problème la matière, et pour règle la loi de causalité. Le but dernier de la science est donc de ramener l'un à l'autre, au nom de la causalité, tous les états de la matière qu'elle s'efforce de réduire finalement à un état unique ; ensuite, de les déduire les uns des autres, et même d'un seul, une fois arrivée au terme de ses recherches. La matière apparaît ainsi sous deux formes, qui sont comme les extrémités opposées de la science : la première, où elle représente l'objet le moins immédiat ; la dernière, l'objet le plus immédiat du sujet pensant ; en d'autres termes, la matière à l'état le plus inerte et le plus informe, c'est la substance primitive, d'une part, et, de l'autre, l'organisation humaine. La science de la nature, sous le nom de chimie, traite de la première ; sous le nom de physiologie, elle étudie la seconde. Mais jusqu'à ce jour ni l'un ni l'autre de ces extrêmes n'a pu être atteint ; c'est seulement entre les deux limites opposées qu'on est arrivé à quelque certitude. Et les perspectives que peut ouvrir l'avenir de la science sont assez peu encourageantes. Les chimistes supposent que la division qualitative de la matière ne saurait aller à l'infini, comme sa division quantitative ; dans cet espoir, ils cherchent à restreindre de plus en plus le nombre des corps simples, dont ils comptent encore une soixantaine ; en admettant qu'ils les eussent ramenés à deux, ils voudraient finalement les réduire à un seul. La loi d'homogénéité conduit, en effet, à l'hypothèse d'un état chimique primordial de la matière, qui seul lui appartiendrait en propre, ayant précédé tous les autres : ceux-ci ne lui seraient pas essentiels au même titre, et on n'y devrait voir que des formes ou propriétés qu'elle peut revêtir accidentellement. Mais maintenant comment concevoir que ce premier état ait jamais pu se modifier chimiquement, puisqu'il n'en existait pas un second pour agir sur lui ? Cette difficulté est analogue, en chimie, à celle où Épicure vint se heurter en mécanique, lorsqu'il lui fallut expliquer la première déviation produite dans le mouvement initial du premier atome ; cette contradiction, qui surgit d'elle-même pour ainsi dire, et qu'il est aussi impossible d'éviter que de résoudre, constitue une véritable *antinomie* chimique ; elle n'est pas seule, d'ailleurs, à se présenter à cette extrémité de la science de la nature ; à l'autre extrémité apparaît une antinomie correspondante. Il n'y a pas plus d'espoir d'atteindre le point d'arrivée de la science que d'en trouver le point de départ ; car l'impossibilité est de plus en plus évidente, soit de ramener un phénomène chimique à un phénomène purement mécanique, soit un état organique à une propriété chimique ou électrique. Les savants, qui recommencent aujourd'hui à s'engager dans cette antique voie d'erreur, se verront bientôt obligés de rebrousser chemin, tête basse et sans mot dire, absolument comme leurs devanciers. Mais cette question sera plus amplement développée au livre suivant. — C'est sur son propre terrain que la science de la nature rencontre les difficultés que je signale ici en passant. Érigée en philosophie, elle se présente en outre comme une explication matérialiste des choses : or, nous avons vu qu'à peine né le matérialisme porte dans son sein un germe de mort : il supprime, en effet, le sujet et les conditions formelles de la connaissance, implicitement contenues et dans la matière purement inerte, dont il prétend partir, et dans la matière organisée, où il s'efforce d'arriver. Il n'y a point d'objet sans un sujet : tel est le principe que condamne à tout jamais le matérialisme. Des soleils et des planètes sans un œil pour les voir, sans une intelligence pour les connaître, ce sont des paroles qu'on peut prononcer, mais qui représentent quelque chose d'aussi intelligible qu'un « morceau de fer en bois » (*sideroxylon*). Cependant la loi de causalité et les études sur la nature, auxquelles elle sert de principe régulateur, nous conduisent à cette conclusion certaine que, dans l'ordre du temps, tout état plus parfait de la matière a dû être précédé d'un autre moins parfait : par exemple, que les animaux ont existé avant l'homme, les poissons avant les animaux qui vivent sur terre, et, avant eux, les végétaux ; enfin que, d'une manière générale, le règne inorganique a été antérieur au règne organique : la matière primitive a donc dû subir une longue série de transformations, avant que le premier œil ait pu s'ouvrir. Pourtant, c'est bien de ce premier œil une fois ouvert (fût-ce celui d'un insecte) que tout l'univers tient sa réalité ; cet œil était, en effet, l'intermédiaire indispensable de la connaissance, pour laquelle et dans laquelle seule le monde existe, sans laquelle il est impossible même de le concevoir ; car le monde n'est que représentation, et, par suite, il a besoin du sujet connaissant comme support de son existence. Il y a plus : cette longue série de siècles remplis de transformations sans nombre, et pendant lesquels la matière s'élevait de forme en forme jusqu'au premier être doué de perception, tout ce temps écoulé ne saurait être pensé que dans l'identité d'un sujet conscient ; il n'est en effet que la série des représentations de ce dernier et la forme de sa connaissance ; sans lui, il perd toute

intelligibilité et toute réalité. Nous voyons donc que, d'une part, l'existence du monde entier dépend du premier être pensant, quelque imparfait qu'ait été cet être ; d'autre part, il n'est pas moins évident que ce premier animal suppose nécessairement avant lui une longue chaîne de causes et d'effets, dont il forme lui-même un petit anneau. Ces deux résultats contradictoires, auxquels nous sommes forcément amenés, pourraient, à leur tour, être regardés comme une antinomie de notre faculté de connaître, correspondant à celle qui se présente à l'autre extrémité de la science de la nature ; pour ce qui est de la quadruple antinomie de Kant, elle sera étudiée dans la critique de sa philosophie, qu'on trouvera à la suite du présent ouvrage ; j'espère montrer qu'elle est une pure fantasmagorie sans aucune consistance.

La dernière contradiction, à laquelle nous avons été conduits nécessairement, est cependant résolue par la considération suivante : on peut dire, en parlant le langage de Kant, que le temps, l'espace et la causalité appartiennent non à la chose en soi, mais au phénomène dont ils sont la forme, ce qui peut se traduire dans la terminologie que j'adopte : le monde objet, ou le monde comme représentation, n'est pas la seule face de l'univers, il n'en est pour ainsi dire que la superficie ; il y a, en outre, la face interne, absolument différente de la première, essence et noyau du monde et véritable chose en soi. C'est elle que nous étudierons dans le livre suivant, et que nous désignerons sous le nom de *volonté*, la volonté étant l'objectivation la plus immédiate du monde. Le monde comme représentation, le seul qui nous occupe ici, n'existe, à proprement parler, que du jour où s'ouvre le premier œil ; il ne saurait, en effet, sortir du néant où il était plongé que par le moyen de la connaissance. Auparavant, sans cet œil, c'est-à-dire en dehors de toute pensée, aucun temps, aucune antériorité n'étaient possibles. Il n'en résulte pas que le temps ait commencé, puisqu'au contraire tout commencement est en lui ; mais il est, comme on sait, la forme la plus générale de la connaissance, forme dans laquelle viennent se grouper, suivant la loi de causalité, tous les phénomènes ; par suite, il existe, avec sa double infinité, dès la première connaissance ; et en effet, le phénomène qui remplit ce premier présent est nécessairement rattaché par un lien de causalité à une série infinie de phénomènes dans le passé ; ce passé est d'ailleurs conditionné par ce premier présent, qu'il conditionne lui-même en tant que présent.

Ainsi le passé, aussi bien que le premier présent qui en sort, dépendent l'un et l'autre du sujet pensant, sans lequel ils ne seraient rien ; toutefois c'est ce passé qui empêche le présent en question d'apparaître comme véritablement premier, comme s'il n'avait derrière lui aucun passé qui l'eût engendré, comme s'il était, en un mot, l'origine même du temps ; il semble, au contraire, succéder nécessairement à un passé, et cela d'après la loi d'existence dans le temps, absolument comme le phénomène qui le remplit dérive, selon la loi de causalité, d'états antérieurs qui se sont produits dans ce passé. On pourrait, pour les amateurs d'apologues mythologiques plus ou moins ingénieux, comparer le commencement du temps, qui pourtant n'a pas commencé, à la naissance de Chronos (κρόνος), le plus jeune des Titans, lequel, ayant émasculé son père, mit fin aux productions monstrueuses du ciel et de la terre, remplacées bientôt par la race des dieux et des hommes.

Ce développement à l'occasion du matérialisme, le plus conséquent des systèmes philosophiques qui partent de l'objet, a encore l'avantage de bien faire ressortir l'étroite dépendance du sujet et de l'objet l'un à l'égard de l'autre ; il montre aussi leur invincible contradiction ; un tel résultat nous conduit à rechercher l'essence intime du monde comme chose en soi, non plus dans l'un des deux termes extrêmes de la représentation, mais dans un élément qui en diffère de tout point et ne soit pas frappé de cette contradiction primitive et radicale, aussi bien qu'insoluble.

En regard de la philosophie qui part de l'objet pour en déduire le sujet, nous rencontrons la doctrine opposée, qui prend pour principe le sujet et s'efforce d'en tirer l'objet. Mais si la première a été, jusqu'à nos jours, représentée par de nombreux systèmes, il n'existe guère de la seconde qu'un spécimen unique et tout récent : c'est la doctrine de J.-G. Fichte (si on peut appeler cela une doctrine) ; à ce point de vue au moins, elle mérite d'être signalée, quelque faible d'ailleurs qu'en soit la valeur intrinsèque ; au fond, c'est là une philosophie pour rire ; toutefois, débitée de l'air le plus grave et sur le ton le plus sérieux du monde, défendue, il faut le dire aussi, avec une ardeur et une éloquence peu communes contre d'assez pauvres adversaires, elle a pu un moment éblouir et faire illusion. Mais ce sérieux de la pensée, qui, affranchie de toute influence étrangère, vise imperturbablement un but unique, la vérité, Fichte en était tout à fait dépourvu, comme le sont en

général les philosophes, ses pareils, qui se laissent façonner par les circonstances. Comment en pourrait-il être autrement ? C'est par l'effort tenté pour se délivrer de quelque doute qu'on devient philosophe, vérité que Platon exprime en disant que « l'étonnement est le sentiment philosophique par excellence » : θαυμάζειν μάλα φιλοσοφικὸν πάθος. Mais ce qui distingue en cela les vrais philosophes des faux, c'est que, chez les premiers, le doute naît en présence de la réalité elle-même ; chez les seconds il naît simplement, à l'occasion d'un ouvrage, d'un système, en présence duquel ils se trouvent unis.

Tel a été précisément le cas de Fichte ; il n'est devenu philosophe qu'à propos de la chose en soi de Kant ; sans elle, il se fût livré vraisemblablement à d'autres occupations, où il n'eût pas manqué de mieux réussir, avec son remarquable talent de parole. S'il avait pénétré un peu plus profondément le sens du livre qui l'avait fait philosophe, la *Critique de la raison pure*, il eût compris que le véritable esprit de la doctrine est dans la pensée suivante : pour Kant, le principe de raison n'est pas, comme pour la scolastique, une *veritas æterna* possédant une portée absolue, indépendante de l'existence du monde, antérieure et supérieure à lui ; il n'a qu'une autorité conditionnelle et relative, valable seulement dans l'ordre phénoménal, quelle que soit d'ailleurs la forme que revête ce principe : qu'il se présente comme liaison nécessaire dans le temps et dans l'espace, comme loi de causalité ou comme règle de connaissance. Fichte se fût alors aperçu que ce n'est pas sur la foi du principe de raison que peut être découverte l'essence intime du monde, la chose en soi ; qu'on ne saurait atteindre ainsi qu'un élément également relatif et conditionné, le phénomène, jamais le noumène ; il eût vu, en outre, que ce principe ne s'applique nullement au sujet, mais représente seulement la forme des objets, lesquels, par suite, ne peuvent être pris pour des choses en soi ; qu'enfin le sujet est posé en même temps que l'objet, et réciproquement ; par suite, l'objet ne peut avoir pour antécédent le sujet et en sortir comme de sa cause ; inversement, il est impossible de voir dans le sujet un conséquent et un effet de l'objet. Mais rien de tout cela n'est entré dans l'esprit de Fichte : le seul côté de la question qui l'ait frappé a été le choix du sujet comme point de départ de la philosophie ; cette marche avait été adoptée par Kant pour bien montrer l'impossibilité de partir de l'objet, qui se transformerait alors en chose en soi. Mais Fichte a pris la méthode pour la doctrine même à établir, pour le fond du débat. Comme tous les imitateurs, il s'est figuré qu'en renchérissant sur son maître, il parviendrait à le dépasser ; et il a, dans cette voie, réédité les erreurs commises en sens inverse par l'ancien dogmatisme, et qui avaient précisément suscité la critique kantienne ; si bien qu'aucun changement essentiel n'était dès lors apporté en philosophie. Après comme avant, l'antique erreur fondamentale de la métaphysique, la supposition d'un rapport de cause à effet entre l'objet et le sujet, demeurait intacte, et le principe de raison conservait toujours son autorité absolue : la seule différence c'est que la chose en soi, au lieu de résider comme autrefois dans l'objet, se trouvait maintenant représentée par le sujet ; le caractère purement relatif des deux termes, qui fait que la chose en soi, c'est-à-dire la nature intime du monde, doit être cherchée en dehors de ceux-ci et non pas en eux, et qui empêche toute réalité conditionnée de représenter la chose en soi, ce caractère fut de nouveau méconnu, tout comme avant la critique kantienne. On eût dit que Kant n'avait jamais existé, le principe de raison étant resté pour Fichte, absolument comme pour les scolastiques, une *veritas æterna*. De même qu'au-dessus des dieux de l'antiquité régnait l'éternel Destin, ainsi le Dieu des scolastiques est soumis à ces vérités éternelles, vérités métaphysiques, mathématiques et métalogiques, et aussi, chez quelques-uns, à l'autorité de la loi morale. Ces vérités elles-mêmes ne dépendaient de rien, c'est au contraire en vertu de leur nécessité que Dieu, aussi bien que le monde, se trouvait exister. De même, c'est au nom du principe de raison, mis par Fichte au nombre de ces *veritates æternæ*, que le moi est la cause du monde, du non-moi, de l'objet qui devient alors son effet et sa production. Il n'a eu garde d'étudier et de contrôler de plus près le principe de raison. S'il me fallait déterminer la forme de ce principe à laquelle Fichte a recours pour faire engendrer le non-moi par le moi, comme l'araignée tire d'elle-même sa toile, je dirais que c'est la loi d'existence dans l'espace. Il est nécessaire, en effet, de rattacher à cette loi toutes les déductions si pénibles qui représentent les procédés par lesquels le moi produit et crée de sa propre substance le non-moi ; à cette condition seulement, ces déductions, qui remplissent le livre le plus extravagant et, par suite, le plus insipide qu'on ait jamais écrit, prennent une ombre de sens et une apparence de valeur.

La philosophie de Fichte, qui, à tout autre point de vue, ne mérite aucune attention, n'a d'intérêt que par le contraste absolu qu'offre cette doctrine toute récente avec l'antique matérialisme ; de même

que ce dernier était le plus conséquent des systèmes qui prennent l'objet comme point de départ, ainsi la conception de Fichte est la plus rigoureuse de toutes celles qui adoptent pour premier principe le sujet. Le matérialisme ne s'aperçoit pas qu'en posant le plus simple objet, il pose par là même le sujet ; de son côté, Fichte n'a pas pris garde qu'avec le sujet (de quelque nom qu'il l'appelât) était posé l'objet, sans lequel le sujet est inconcevable ; de plus, toute déduction *a priori*, et, en général, toute démonstration, repose sur une nécessité, et toute nécessité sur le principe de raison : exister nécessairement ou résulter d'une cause donnée sont deux notions équivalentes[19] ; enfin, le principe de raison n'étant en réalité que la forme générale de l'objet considéré comme tel, ce principe contient déjà implicitement l'objet ; n'ayant d'ailleurs aucune valeur antérieurement à l'existence de l'objet ou en dehors de celui-ci, il ne saurait l'engendrer et le construire par une application légitime. En résumé, le vice commun de la philosophie subjective, aussi bien que de la philosophie objective, c'est d'impliquer d'avance ce que chacune prétend déduire ensuite, le corrélatif nécessaire du principe adopté.

La marche de ma pensée se distingue *toto genere* de ces deux observations opposées, voici comment : je ne pars ni du sujet ni de l'objet pris séparément, mais du fait de la *représentation*, qui sert de point de départ à toute connaissance, et a pour forme primitive et essentielle le dédoublement du sujet et de l'objet ; à son tour, la forme de l'objet est représentée par les divers modes du principe de raison, et chacun d'eux règle si parfaitement la classe de représentations placée sous son autorité, qu'il suffit de posséder le principe pour avoir en même temps l'essence commune à la classe tout entière ; cette essence, en effet, envisagée comme représentation, consiste uniquement dans la forme même du principe : ainsi, le temps n'est que le principe d'existence au point de vue de la durée, c'est-à-dire la succession ; l'espace n'est que le principe de raison déterminé par rapport à l'étendue, autrement dit la position ; la matière n'est autre chose que la causalité ; le concept (comme nous le verrons bientôt) est tout ce qui tient du principe de connaissance. Cette relativité essentielle et constante du monde considéré comme représentation, relativité inhérente à sa forme générale (sujet et objet) tout aussi bien qu'à la forme dérivée de cette dernière (principe de raison), ce caractère, dis-je, démontre la nécessité de chercher ailleurs que dans l'univers lui-même et dans tout autre chose que la représentation l'essence intime du monde ; le livre suivant établira que cette essence réside dans un élément qui apparaît avec non moins d'évidence que la représentation chez tout être vivant.

Mais nous avons à considérer auparavant cette classe de représentations qui appartiennent exclusivement à l'homme et dont la forme commune est le concept ; la faculté à laquelle elles se rapportent dans le sujet est la raison, de même que la sensibilité et l'entendement, propres à tout animal, se rapportent aux représentations étudiées jusqu'ici[20].

§ 8

Comme on passerait de la lumière directe du soleil à cette même lumière réfléchie par la lune, nous allons, après la représentation intuitive, immédiate, qui se garantit elle-même, considérer la réflexion, les notions abstraites et discursives de la raison, dont tout le contenu est emprunté à l'intuition et qui n'ont de sens que par rapport à elle. Aussi longtemps que nous demeurons dans la connaissance intuitive, tout est pour nous lucide, assuré, certain. Ici, ni problèmes, ni doutes, ni erreurs, aucun désir, aucun sentiment de l'au-delà ; on se repose dans l'intuition, pleinement satisfait du présent. Une telle connaissance se suffit à elle-même : aussi, tout ce qui procède d'elle simplement et fidèlement, comme l'œuvre d'art véritable, ne risque jamais d'être faux ou démenti ; car elle ne consiste pas dans une interprétation quelconque, elle est la chose même. Mais avec la pensée abstraite, avec la raison, s'introduisent dans la spéculation le doute et l'erreur, dans la pratique l'anxiété et le regret. Si, dans la représentation intuitive, l'apparence peut un instant déformer la réalité, dans le domaine de la représentation abstraite l'erreur peut régner pendant des siècles, étendre sur des peuples entiers son joug de fer, étouffer les plus nobles aspirations de l'humanité, et faire charger de chaînes par ses dupes et ses esclaves celui-là même qu'elle n'a pu abuser. Elle est l'ennemi contre lequel les plus grands esprits de tous les temps ont eu à soutenir une lutte inégale, et les conquêtes qu'ils ont pu faire sur cet ennemi sont les seuls trésors du genre humain. Il est donc utile, au moment de pénétrer dans son domaine, d'attirer sur lui l'attention. On a dit souvent qu'il fallait chercher la vérité, alors même qu'on n'en voyait pas l'utilité ; l'utilité en

effet peut ne pas être immédiate et apparaître au moment où l'on y compte le moins. J'ajouterai qu'il faut à tout prix dénoncer et extirper l'erreur, lors même qu'on n'en aperçoit pas les inconvénients, parce que ces inconvénients peuvent être, eux aussi, indirects et se révéler à l'improviste. Toute erreur porte en elle une sorte de venin. Si c'est l'intelligence et la science qui font de l'homme le maître de la terre, il en résulte qu'il n'y a pas d'erreurs inoffensives, et encore moins d'erreurs respectables ou sacrées. Et, pour rassurer ceux qui, d'une manière ou de l'autre, usent à ce noble combat leurs forces et leur vie, je ne saurais me dispenser d'une autre observation : c'est que l'erreur peut bien se donner libre carrière, tant que la vérité n'a pas fait son apparition et s'agiter à la faveur de la nuit comme les hiboux et les chauves-souris ; mais les hiboux et les chauves-souris feraient rétrograder le soleil vers l'orient, avant que l'erreur passée parvînt à reprendre sa large place et à faire rebrousser chemin à la vérité une fois reconnue et hautement proclamée. Telle est la toute-puissance de la vérité ; sa victoire est lente et pénible, mais, une fois remportée, nul ne saurait la lui arracher.

Il existe donc, d'une part, les représentations étudiées jusqu'ici, qui, considérées au point de vue de l'objet, peuvent se ramener au temps, à l'espace et à la matière, et, envisagées au point de vue du sujet, se rapportent à la sensibilité pure et à l'entendement ou connaissance par la causalité ; mais, outre ces représentations, il y a encore dans l'homme, et dans l'homme seul parmi tous les hôtes de l'univers, une autre faculté de connaître et comme une nouvelle conscience, que le langage appelle, avec une infaillible justesse, réflexion. Elle n'est, en effet qu'une sorte de reflet ou d'écho de la connaissance intuitive ; toutefois son essence et sa constitution diffèrent absolument des modes de l'intuition, et le principe de raison, qui est la règle de tout objet, revêt ici une forme très spéciale. Cette nouvelle conscience, sorte de connaissance au second degré, cette transformation abstraite de tout élément intuitif en un concept non intuitif de la raison, communique seule à l'homme cette prévoyance (*Besonnenheit*) qui distingue si profondément son intelligence de celle des animaux, et qui rend sa conduite si différente de la vie de ses frères dépourvus de raison. Il les surpasse aussi de beaucoup par sa puissance et sa capacité de souffrir. Eux ne vivent que dans le présent, lui vit de plus dans l'avenir et dans le passé ; ils ne satisfont que des besoins momentanés, lui devine ceux qui ne sont pas encore et y pourvoit par mille institutions ingénieuses, pour un temps où peut-être il n'existera plus. Tandis qu'ils sont absolument dominés par l'impression actuelle, l'homme peut, grâce aux notions abstraites, s'affranchir du présent dans ses déterminations. Aussi le voit-on combiner et exécuter des plans conçus d'avance, agir au nom de certaines maximes, sans tenir compte des circonstances accidentelles, ni des influences ambiantes ; il peut, avec le plus grand calme, prendre de prudentes dispositions au sujet de sa mort ; il est capable de dissimuler jusqu'à se rendre impénétrable et d'emporter avec lui son secret dans la tombe ; il a enfin le pouvoir de choisir réellement entre divers motifs, car ce n'est qu'*in abstracto* que plusieurs motifs peuvent être présents ensemble dans la conscience, apparaître par la comparaison comme exclusifs les uns des autres, et donner ainsi la mesure de leur action sur la volonté ; après quoi, le motif le plus fort finit par l'emporter : il devient la décision réfléchie de la volonté, à laquelle il confère ainsi son caractère essentiel. L'animal, au contraire, n'est déterminé que par l'impression du moment ; seule, la crainte d'un châtiment instantané peut contenir ses appétits, et cette crainte, passant en habitude, détermine bientôt ses actes : c'est tout l'art du dressage. L'animal sent et perçoit, l'homme pense et sait ; tous les deux ils *veulent*. L'animal communique ses sensations et son humeur par des mouvements et des cris ; l'homme dévoile ou cache à autrui ses pensées à l'aide du langage. Le langage est le premier produit et l'instrument nécessaire de sa raison : aussi voit-on en grec et en italien le même mot signifier à la fois la raison et le langage : ὁ λόγος, *il discorso*. En allemand, *Vernunft* vient de *vernehmen* (comprendre), qui n'est pas synonyme de *hören* (entendre), mais qui signifie l'intelligence des idées exprimées par les mots. C'est seulement grâce au langage que la raison peut réaliser ses plus grands effets, par exemple l'action commune de plusieurs individus, l'harmonie des efforts de milliers d'hommes dans un dessein préconçu, la civilisation, l'État ; puis d'autre part la science, la conservation de l'expérience du passé, le groupement d'éléments communs dans un concept unique, la transmission de la vérité, la propagation de l'erreur, la réflexion et la création artistique, les dogmes religieux et les superstitions. L'animal n'a l'idée de la mort que dans la mort même ; l'homme marche chaque jour vers elle avec pleine connaissance, et cette conscience répand sur la vie une teinte de mélancolique gravité, même chez celui qui n'a pas encore compris qu'elle est faite d'une succession d'anéantissements. Cette prescience de la mort est le principe des philosophies et des religions ; pourtant, on ne saurait

dire si elles ont jamais produit la chose qui a le plus de prix dans la conduite humaine, la libre bonté et la noblesse de cœur. Leurs fruits les plus évidents sont, au point de vue philosophique, les conceptions les plus étranges et les plus hasardées ; au point de vue religieux, les rites les plus cruels et les plus monstrueux dans les différents cultes.

Tous les siècles et tous les pays sont unanimes à reconnaître que toutes ces manifestations de l'esprit, quelque variées qu'elles soient, procèdent d'un principe commun, de cette faculté essentielle qui distingue l'homme de l'animal, appelée la raison, ὁ λόγος, τὸ λογιστικόν, τὸ λόγιμον[21], ou *ratio*. Tous les hommes savent reconnaître les manifestations de la raison, et, lorsqu'elle entre en conflit avec d'autres, discerner l'élément rationnel de l'irrationnel ; ils savent aussi ce qu'on ne doit jamais attendre même de l'animal le plus intelligent, toujours dépourvu de cette faculté.

Les philosophes de tous les temps sont d'accord pour voir dans la raison une faculté de connaissance générale, et, de plus, mettent en lumière quelques-unes de ses manifestations les plus importantes, par exemple l'empire exercé par l'homme sur ses sentiments et ses passions, la puisance de juger et de poser des principes universels, antérieurs à toute expérience, etc. Pourtant toutes leurs théories sur l'essence même de la raison sont flottantes, mal arrêtées, diffuses, sans unité et sans convergence ; tantôt elles font ressortir telle fonction, tantôt telle autre, et elles arrivent ainsi à se contredire. Cette confusion est encore aggravée par l'opposition primitive que beaucoup établissent entre la raison et la révélation, opposition absolument étrangère à la philosophie. Il est singulier que jusqu'ici aucun philosophe n'ait su ramener à quelque fonction simple et facile à reconnaître ces manifestations multiples de la raison : cette fonction, qui se retrouverait dans toutes et servirait à les expliquer, constituerait véritablement l'essence intime de la raison. Le sage Locke (dans son *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XI, §§ 10 et 11) signale très nettement l'existence des notions abstraites et générales chez l'homme comme le trait qui le distingue de l'animal ; Leibnitz (dans ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XI, §§ 10 et 11) souscrit à cette opinion qu'il reproduit pour son compte. Mais, quand Locke (au liv. IV, ch. XII, §§ 2 et 3) en vient à donner la véritable théorie de la raison, perdant tout à fait de vue ce caractère essentiel, il s'égare dans une énumération vague, incertaine et incomplète, de manifestations dérivées et partielles de la raison ; Leibnitz lui-même, dans la partie de son œuvre qui correspond à celle de Locke, ne fait qu'ajouter à la confusion et à l'obscurité. Kant, ainsi que je l'explique amplement dans l'appendice qui lui est consacré, a encore compliqué et faussé la vraie notion de l'essence de la raison. Mais si l'on voulait se donner la peine de parcourir, à propos de cette question, les nombreux écrits philosophiques parus depuis Kant, on reconnaîtrait que, si les fautes des princes sont la ruine des États, les erreurs des grands esprits étendent leur influence funeste sur des générations, sur des siècles entiers ; il semble qu'à la longue croissant, et multipliant, elles engendrent de véritables monstres intellectuels : car, suivant le mot de Berkeley, « si peu d'hommes savent penser, tous néanmoins tiennent à avoir des opinions[22] ».

L'entendement, on l'a vu, n'a qu'une fonction propre : la connaissance immédiate du rapport de cause à effet ; et l'intuition du monde réel, aussi bien que la prudence, la sagacité, la faculté de l'invention ne sont évidemment que des modes variés de cette fonction primitive. Or il en est de même de la raison, elle n'a qu'une fonction essentielle, la formation des concepts : de cette source unique dérivent tous les phénomènes que nous avons énumérés plus haut et qui distinguent la vie humaine de la vie animale ; le discernement, établi de tout temps et partout, entre ce qui est raisonnable et ce qui ne l'est pas, a son fondement dans la présence ou l'absence de cet acte primitif[23].

§ 9

Les concepts forment une classe spéciale de représentations, entièrement distinctes des représentations intuitives dont il a été question jusqu'ici, car elles n'existent que dans l'esprit humain. Aussi est-il impossible d'arriver à une connaissance intuitive et absolument évidente de leur nature propre ; l'idée qu'on s'en peut faire est elle-même purement abstraite et discursive. Il serait donc absurde d'en exiger une démonstration expérimentale, si l'on entend, par expérience, le monde extérieur et réel, qui n'est que représentation intuitive : il est impossible de mettre

ces notions sous les yeux ou de les présenter à l'imagination, comme s'il s'agissait d'objets perceptibles aux sens. On les conçoit, on ne les perçoit pas, et leurs effets seuls peuvent tomber sous les prises de l'expérience : le langage, par exemple, la conduite réfléchie et ordonnée, la science enfin, avec tous les résultats de cette activité supérieure. Le langage, comme objet d'expérience externe, n'est, à proprement parler, qu'un télégraphe très perfectionné, qui transmet avec une rapidité et une délicatesse infinies des signes conventionnels. Mais quelle est la valeur exacte de ces signes ? Et comment arrivons-nous à les interpréter ? Serait-ce que nous traduisons instantanément les paroles de l'interlocuteur en images, qui se succèdent dans la fantaisie avec la vitesse de l'éclair, qui s'enchaînent, se transforment et se colorent diversement, à mesure que les mots avec leurs flexions grammaticales arrivent à la pensée ? Mais alors quel tumulte dans notre tête à l'audition d'un discours ou à la lecture d'un livre ! Les choses, en réalité, ne se passent pas de la sorte : le sens des mots est immédiatement et exactement compris sans que ces apparitions d'images se produisent d'ordinaire dans la fantaisie. C'est ici la raison qui parle à la raison, sans jamais sortir de son domaine propre. Ce qui est transmis et reçu par elle, ce sont toujours des notions abstraites, des représentations non intuitives : celles-ci sont créées une fois pour toutes, en assez petit nombre d'ailleurs ; et elles peuvent ensuite s'appliquer aux innombrables objets du monde réel qu'elles embrassent et représentent. On s'explique ainsi que l'animal ne soit capable ni de parler ni de comprendre, bien qu'il possède comme nous les organes du langage et les représentations intuitives : c'est parce que les mots désignent cette classe particulière de représentations correspondant à la raison dans le sujet, qu'ils sont insignifiants et inintelligibles pour l'animal. Ainsi le langage, comme tout autre phénomène du ressort de la raison, et généralement tout caractère qui distingue l'homme de l'animal, doit être rapporté à cette simple et unique origine, les concepts, qu'il ne faut pas confondre avec les représentations individuelles dans le temps et dans l'espace : il s'agit ici, non des représentations intuitives, mais des représentations abstraites et générales. Ce n'est que dans certains cas isolés que nous passons du concept à l'intuition ; nous créons alors des images destinées à servir de symboles aux concepts, avec lesquels d'ailleurs elles ne cadrent jamais exactement. J'ai étudié en détail ces sortes de représentations dans ma *Dissertation sur le principe de raison*, § 28 ; je n'ai pas à répéter ce que j'en ai dit ; on peut comparer avec mon exposition ce que Hume a écrit sur le même sujet dans le douzième de ses *Essais philosophiques* (p. 244), et Herder, dans sa *Métacritique* (ouvrage assez médiocre, d'ailleurs), Ire partie, p. 274. L'Idée platonicienne, engendrée par l'union de la fantaisie et de la raison, est principalement étudiée dans le troisième livre du présent ouvrage.

Les concepts, bien que radicalement distincts des représentations intuitives, ont pourtant avec celles-ci un rapport nécessaire, sans lequel ils n'existeraient pas : ce rapport constitue donc toute leur essence et leur réalité. La réflexion ne saurait être qu'une imitation, une reproduction du monde de l'intuition, bien que ce soit une imitation d'une nature très spéciale et tout à fait différente de l'original, quant à la matière dont elle est formée. Aussi peut-on dire très exactement que les concepts sont des représentations de représentations. Il en est de même du principe de raison, qui revêt ici un caractère tout spécial. On a vu que la forme sous laquelle il régit toute une classe de représentations constitue et résume, pour ainsi dire, toute l'essence de cette classe au point de vue représentatif : le temps, par exemple, est tout entier dans la succession, l'espace dans la position, la matière dans la causalité. De même, toute l'essence des concepts qui forment la classe des représentations abstraites consiste uniquement dans la relation du principe de raison qu'elles mettent en évidence ; et comme cette relation est celle qui constitue le principe même de la connaissance, la représentation abstraite a ainsi pour essence le rapport qui existe entre elle et une autre représentation : celle-ci lui sert alors de principe de connaissance ; mais la dernière peut aussi être un concept, c'est-à-dire une représentation abstraite, et avoir à son tour un principe de connaissance de même nature. Toutefois la régression ne saurait se poursuivre à l'infini ; il y a un moment où la série des principes de connaissance doit arriver à un concept qui a son fondement dans la connaissance intuitive, car le monde de la réflexion repose sur celui de l'intuition, d'où il tire son intelligibilité. La classe des représentations abstraites se distingue donc de celles des représentations intuitives par la caractéristique suivante : dans les dernières, le principe de raison n'exige jamais qu'une relation entre une représentation et une autre de la même classe ; dans les premières, il requiert à la fin un rapport du concept avec une représentation d'une autre classe.

Le terme d'*abstracta* a été choisi de préférence pour désigner ces notions, qui, d'après ce qui vient

d'être dit, ne se rattachent pas directement, mais à l'aide d'un ou plusieurs autres concepts, à la connaissance intuitive ; on a, au contraire, appelé *concreta* celles qui dérivent immédiatement de l'intuition. Cette dernière dénomination convient assez mal aux notions auxquelles on l'applique : celles-ci, en effet, sont toujours des représentations abstraites et non intuitives. Cette terminologie a été adoptée lorsqu'on n'avait encore qu'une conscience très vague de la différence qu'elle devait consacrer. On peut cependant la conserver, en tenant compte de la précédente observation. On peut citer comme exemples d'*abstracta*, au sens vrai du mot, appartenant à la première espèce, les concepts de rapport, de vertu, d'examen, de commencement, etc. ; et comme exemples des notions de la seconde espèce, improprement appelées *concreta*, les idées d'homme, de pierre, de cheval, etc. Si la métaphore n'était pas un peu risquée, et par suite légèrement ridicule, on pourrait, avec assez d'exactitude, comparer les *concreta* au rez-de-chaussée, et les *abstracta* aux étages supérieurs dans l'édifice de la réflexion[24].

Ce n'est point, comme on le dit trop souvent, un caractère essentiel, mais seulement une propriété secondaire et dérivée du concept, d'embrasser un grand nombre de représentations ou intuitives, ou abstraites, dont il est le principe de connaissance, et qui sont pensées en même temps que lui. Cette propriété, bien qu'elle existe toujours en puissance dans le concept, ne s'y trouve pas nécessairement en réalité ; elle repose sur ce fait que le concept est la représentation d'une représentation et doit toute sa valeur au rapport qu'il a avec cette autre représentation ; cependant le concept ne se confond pas avec elle ; car celle-ci appartient le plus souvent à une tout autre classe, à l'intuition, par exemple ; elle est soumise, comme telle, aux déterminations du temps, de l'espace et à beaucoup d'autres qui ne font pas partie du concept lui-même ; il s'ensuit que des représentations diverses qui n'offrent que des différences superficielles peuvent être pensées ou subsumées sous le même concept. Mais cette propriété que possède le concept d'être valable pour plusieurs objets ne lui est pas essentielle, elle est purement accidentelle. Il peut donc exister des notions sous lesquelles une seule chose réelle serait pensée ; elles n'en sont pas moins pour cela abstraites et générales, et ce ne sont nullement des représentations particulières et intuitives.

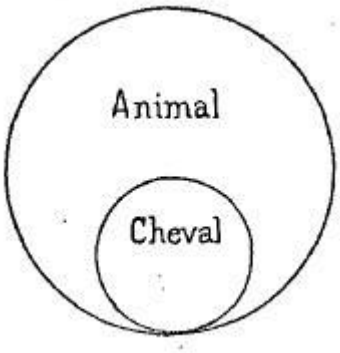
Telle est, par exemple, l'idée qu'on se fait d'une ville quand on ne la connaît que par la géographie ; on ne conçoit alors, à la vérité, qu'une seule ville, mais la notion qu'on s'en forme pourrait convenir à un grand nombre d'autres, différentes à beaucoup d'égards. Ainsi, ce n'est nullement parce qu'une idée est extraite de plusieurs objets qu'elle est générale ; c'est, au contraire, parce que la généralité, en vertu de laquelle elle ne détermine rien de particulier, lui est inhérente comme à toute représentation abstraite de la raison, c'est pour cela, dis-je, que plusieurs choses peuvent être pensées sous le même concept.

Il résulte de ces considérations que tout concept, étant une représentation abstraite et non intuitive, par suite toujours incomplètement déterminée, possède, comme on dit, une extension ou sphère d'application, et cela dans le cas même où il n'existe qu'un seul objet réel correspondant à ce concept. Or, la sphère de chaque concept a toujours quelque chose de commun avec celle d'un autre ; en d'autres termes, on pense, à l'aide de ce concept, une partie de ce qui est pensé à l'aide du second, et réciproquement ; toutefois, lorsque les deux concepts diffèrent réellement, chacun ou au moins l'un des deux, doit comprendre quelque élément non renfermé dans l'autre : tel est le rapport du sujet au prédicat. Reconnaître ce rapport, c'est juger. Une des idées les plus ingénieuses qu'on ait eues a été de représenter à l'aide de figures géométriques cette extension des concepts. Godefroy Ploucquet[25] en eut vraisemblablement la première pensée ; il employait, à cet effet, des carrés ; Lambert, venu après lui, se servait encore de simples lignes superposées ; Euler porta le procédé à sa perfection en faisant usage de cercles. Je ne saurais dire quel est le dernier fondement de cette analogie si exacte entre les rapports des concepts et ceux des figures géométriques. Toujours est-il qu'il y a pour la logique un précieux avantage à pouvoir ainsi représenter graphiquement les relations des concepts entre eux, même au point de vue de leur possibilité, c'est-à-dire *a priori*.

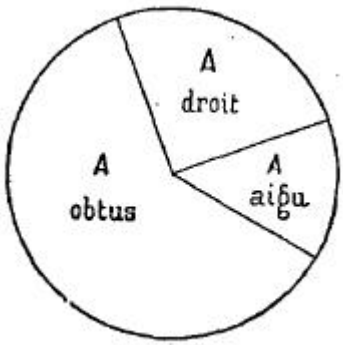
Voici ces figures :

1° Les sphères de deux concepts sont rigoureusement égales : telle est, par exemple, la notion de nécessité et celle du rapport de principe à conséquence, ou encore l'idée de ruminants et celle de bisulques ; celle de vertébré et d'animal à sang rouge (on pourrait cependant contester cet exemple à cause des annélides) ; ce sont là des notions convertibles. On les représente alors par un cercle unique qui figure indifféremment l'une ou l'autre.

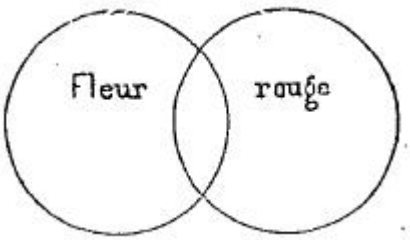
2° La sphère d’un concept renferme en totalité celle d’un autre concept.



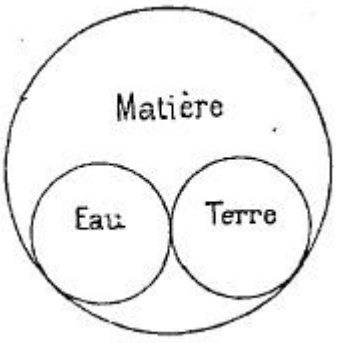
3° Une sphère en comprend deux ou plusieurs autres qui s’excluent tout en étant elles-mêmes contenues dans la grande.



4° Deux sphères contiennent chacune une partie l’une de l’autre.



5° Deux sphères sont renfermées dans une troisième sans la remplir.



À ce dernier cas appartiennent les concepts dont les sphères ne communiquent pas directement,

mais qu'un troisième concept plus étendu comprend dans sa circonscription.

Les diverses combinaisons possibles de concepts se ramènent aux cas précédents ; on en peut déduire toute la théorie des jugements : (conversion, contraposition, réciprocité, disjonction (cette dernière d'après la troisième figure) ; on en tirerait aussi bien les caractères des jugements, sur lesquels Kant a fondé ses prétendues catégories de l'entendement. Il faut cependant faire une exception pour la forme hypothétique, qui n'est pas une simple combinaison de concepts, mais bien une synthèse de jugements ; il faut également mettre à part la modalité, dont il sera traité expressément dans l'Appendice, ainsi que de tous les caractères qui ont servi de base aux catégories kantiennes.

Une dernière remarque à faire au sujet des diverses combinaisons de concepts dont on vient de parler, c'est qu'elles peuvent encore s'unir entre elles, par exemple la quatrième figure avec la seconde. Lorsqu'une sphère qui en comprend une autre, soit en totalité, soit seulement en partie, est à son tour contenue tout entière dans une troisième, cette combinaison représente le syllogisme de la première figure, synthèse de jugements qui permet d'affirmer qu'une notion contenue en totalité ou en partie dans une seconde l'est aussi dans une troisième, où celle-ci se trouve elle-même renfermée. Et de même si le syllogisme conclut négativement : la seule manière de le figurer alors est d'imaginer deux sphères dont l'une contient l'autre, exclues toutes deux d'une troisième. Lorsqu'un grand nombre de sphères s'emboîtent ainsi les unes dans les autres, on obtient les longues séries syllogistiques.

Ce schématisme des concepts a déjà été assez convenablement exposé dans plusieurs traités pour servir désormais de base à la théorie des jugements et à la syllogistique tout entière ; l'enseignement s'en trouve très simplifié et facilité. Toutes les règles, en effet, peuvent, par ce procédé, être comprises, déduites et rattachées à leur principe. Toutefois, il n'est pas nécessaire de charger la mémoire de cette foule de préceptes, car si la logique a un intérêt spéculatif pour la philosophie, elle est dépourvue d'utilité pratique. On peut dire, à la vérité, que la logique joue, à l'égard du raisonnement, le rôle de la basse continue en musique, ou, à parler moins exactement, le rôle de l'éthique par rapport à la vertu ou de l'esthétique par rapport à l'art. Il faut, d'ailleurs, reconnaître que l'étude de la science du beau n'a pas encore produit un seul artiste, pas plus que l'étude de la morale un honnête homme. Longtemps avant Rameau, ne composait-on pas de belle et bonne musique ? Il n'est pas nécessaire de posséder à fond la science de l'accompagnement pour reconnaître les dissonances ; il n'est pas besoin non plus de savoir la logique pour ne pas se laisser abuser par des paralogismes. On doit avouer pourtant que les règles de l'harmonie sont indispensables sinon à l'appréciation, au moins à la composition d'une œuvre musicale ; l'esthétique et l'éthique elle-même peuvent aussi, bien qu'à un moindre degré, avoir un intérêt pratique, d'un caractère, il est vrai, surtout négatif ; on ne doit donc pas leur dénier toute utilité. On n'en saurait dire autant de la logique. Elle n'est, en effet, que la forme abstraite d'une science que chacun possède à l'état concret. Aussi n'a-t-on guère besoin d'invoquer les règles de la logique, soit pour éviter un paralogisme, soit pour faire un raisonnement juste ; le plus grand logicien du monde les laisse complètement de côté lorsqu'il raisonne pour de bon. La cause en est facile à saisir : toute science consiste dans un système de vérités générales et, par suite, abstraites, dans un ensemble de lois et de règles relatives à une espèce déterminée d'objets. Chaque fait particulier de cet ordre qui se présente ensuite s'explique toujours par ces notions générales, dont la valeur a été reconnue une fois pour toutes ; il est beaucoup plus aisé, en effet, d'appliquer ainsi une règle commune à tous les cas, que d'en étudier un isolément pour en trouver l'origine : l'idée abstraite et générale, une fois acquise, est beaucoup plus abordable que l'étude empirique d'un phénomène particulier. Pour la logique, c'est juste le contraire. Elle est la science générale des procédés de la raison, analysés par la raison elle-même et érigés en préceptes à la suite d'une abstraction opérée sur la pensée. Mais ces procédés, elle les possède nécessairement et essentiellement ; elle ne s'en écartera donc jamais, du moment qu'elle sera abandonnée à elle-même. Il est donc plus aisé et plus sûr de la laisser, dans chaque cas, agir selon sa propre essence, que de lui imposer, sous la forme d'une loi étrangère et venue du dehors, une science dérivée précisément de l'étude des procédés qui lui sont naturels. Cela, dis-je, est plus aisé ; car si, dans les autres sciences, la considération de la règle générale est plus simple que l'examen d'un cas particulier et isolé, c'est le contraire qui a lieu pour le raisonnement : le procédé que la raison applique, comme malgré elle, dans chaque circonstance donnée, est une opération plus facile que la conception de la loi

qui en a été extraite, puisque ce qui raisonne en nous, c'est la raison elle-même. Ce raisonnement tout spontané est aussi plus sûr : l'erreur, en effet, peut souvent s'introduire dans les théories ou dans les applications de la science abstraite ; mais il n'existe pas d'opérations primitives de la raison qui s'effectuent jamais contrairement à son essence et à ses lois. De là cette conséquence assez étrange que, dans les autres sciences, c'est la règle générale qui confirme la vérité du cas particulier ; en logique, au contraire, c'est toujours le cas particulier qui vérifie la règle ; et le plus habile logicien, s'il observe, dans un cas donné, un désaccord entre la conclusion et l'énoncé de la règle, suspectera plutôt l'exactitude de celle-ci que la vérité de celle-là.

Attribuer à la logique une efficacité réelle, ce serait vouloir déduire péniblement de principes généraux ce qu'on connaît en toute occurrence avec une certitude immédiate : comme si, pour exécuter un mouvement, on croyait nécessaire de consulter la mécanique ; ou la physiologie, pour mieux digérer. Étudier la logique en vue de ses avantages pratiques, ce serait vouloir apprendre au castor à bâtir sa hutte. Mais, bien qu'une telle science soit inutile, elle n'en doit pas moins être maintenue pour l'intérêt philosophique qu'elle présente, et à titre de connaissance spéciale de l'essence et de la marche de la raison. Elle mérite, comme étude régulièrement constituée, parvenue à des résultats certains et définitifs, d'être traitée pour elle-même, comme une science véritable et indépendante de toute autre ; elle a même droit à une place dans l'enseignement universitaire.

Toutefois, elle ne prend toute sa valeur que dans son rapport avec l'ensemble de la philosophie, lorsqu'on la rattache à la théorie de la connaissance, surtout de la connaissance abstraite et rationnelle. Il ne convient donc pas de l'exposer sous la forme d'une science tout entière dirigée vers la pratique ; elle ne devrait pas contenir uniquement les règles qui président à la conversion des propositions, à la manière de tirer les conséquences des principes, etc. ; elle devrait tendre surtout à expliquer la nature de la raison et du concept, et à développer surtout le principe de raison considéré comme loi de la connaissance. La logique n'est, à proprement parler, qu'une amplification de cette dernière loi pour l'unique cas où le principe qui garantit la vérité des jugements n'est ni empirique ni métaphysique, mais purement logique ou métalogique. Il serait donc nécessaire, à côté du principe de raison directeur de la connaissance, d'énoncer les trois autres lois fondamentales de la pensée[26], si analogues à ce principe, et qui règlent les jugements d'une vérité métalogique : on aurait ainsi une technique complète de la raison. La théorie de la pensée pure, c'est-à-dire du jugement et du syllogisme, doit être exposée, comme nous l'avons fait voir, à l'aide de figures schématiques qui montrent comment se combinent les sphères des concepts : c'est de cette représentation graphique qu'il convient de tirer par voie de construction toutes les règles des propositions et du syllogisme. Il n'y a qu'en cas où la logique puisse s'appliquer à la discussion, c'est lorsqu'on a à convaincre l'adversaire de sophismes voulus, plus encore que de paralogismes involontaires. On peut alors les lui désigner par leur nom technique. Quoique nous écartions ici toute préoccupation pratique dans l'exposition de cette science, en la considérant uniquement dans son rapport avec l'ensemble de la philosophie, dont elle n'est qu'un chapitre, nous n'entendons nullement en restreindre l'étude, plus qu'elle ne l'est actuellement ; car tout homme, de nos jours, qui ne veut pas être dépourvu des connaissances les plus essentielles et compté au nombre des illettrés, des esprits incultes, doit avoir étudié la philosophie spéculative. Cette nécessité s'impose d'autant plus que notre siècle est un siècle philosophique ; ce n'est pas à dire qu'il ait une philosophie à lui, ni qu'une pareille étude y soit dominante ; mais il est mûr pour la philosophie, avide, par conséquent, d'en avoir une : c'est le signe d'une culture élevée, qui marque un point caractéristique dans l'échelle de la civilisation[27].

Quelque mince que soit l'utilité de la logique, on ne saurait pourtant méconnaître qu'elle a été inventée en vue d'une application pratique. Voici comment je conçois son origine. Le plaisir d'argumenter était devenu une véritable manie chez les Éléates, les Mégariques et les Sophistes ; et la discussion s'égarait alors presque toujours, dans des confusions sans fin ; on dut donc bientôt sentir le besoin de procédés méthodiques, dont il fallait former une science. La première observation que l'on fit, selon toute vraisemblance, fut que les deux parties devaient au moins admettre en commun quelque proposition, à laquelle on se référerait, dans toute la controverse, touchant les questions débattues. La méthode dut donc débuter par l'énonciation formelle de ces propositions qui étaient universellement reconnues et qu'on plaça au commencement de toute recherche. À l'origine, ces principes communs ne portaient, sans doute, que sur les objets d'étude eux-mêmes. Mais on ne tarda pas à s'apercevoir que l'esprit, dans les conclusions qu'il tirait de ces

prémisses admises en commun, obéissait à certaines lois formelles, sur lesquelles on s'accordait toujours, sans s'être entendu d'avance ; il était naturel de voir en elles les procédés essentiels de la raison, représentant le côté formel de toute recherche scientifique. Bien que ces formes de la pensée n'offrissent aucune prise au doute ni à la controverse, il se rencontra quelque pédant à l'esprit systématique qui trouva ingénieux et parfait comme méthode de traduire ces règles de la discussion et ces lois invariables de la raison en formules aussi abstraites qu'elles ; elles furent placées au début de l'étude, à côté des affirmations communes sur l'objet en question ; elles formèrent comme le code de toute discussion, auquel on devait perpétuellement se référer et se conformer.

En cherchant ainsi à ériger en lois conscientes et à énoncer expressément les règles qu'on avait jusque-là reconnues par une sorte d'accord tacite et appliquées d'instinct, on trouva des formules plus ou moins exactes des principes logiques, tels que le principe de contradiction, celui de raison suffisante, celui du tiers exclu (*tertium non datur*), ou l'axiome : « *dictum de omni et nullo* ; » puis vinrent les règles plus spéciales du syllogisme, celle-ci par exemple : « *ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur*, » ou cette autre : « *a rationato ad rationem non valet consequentia*, » etc. Les progrès dans cette voie furent assez lents et pénibles jusqu'à Aristote ; on en peut juger par la forme confuse et embarrassée sous laquelle sont exprimées les vérités logiques dans maint dialogue platonicien ; on le voit mieux encore dans Sextus Empiricus, qui nous rapporte les discussions des Mégariques sur les lois les plus simples et les plus élémentaires de la logique, et les difficultés qu'ils avaient à en rendre compte (Sext. Empiricus, *Adversus mathematicos* liv. VIII, p. 112 et suiv.).

Aristote recueillit, mit en ordre et corrigea les résultats déjà acquis, et porta le tout à un degré de perfection incomparable. Si l' on observe combien le progrès de la culture grecque a préparé et suscité l'œuvre d'Aristote, on ajoutera peu de créance à certains témoignages d'auteurs persans, cités par Jones qui est très prévenu en leur faveur : il résulterait des textes invoqués que Callisthène aurait trouvé chez les Hindous une logique toute faite et l'aurait envoyée à son oncle Aristote (*Recherches asiatiques*, IVe vol., p. 163). On comprend combien cette logique aristotélicienne, même défigurée par les commentateurs arabes, dut être accueillie avec enthousiasme à cette triste époque du Moyen Âge, comment elle fut placée au cœur même de la science par les docteurs scolastiques, si avides de disputes et nourris seulement de mots et de formules, dépourvus de toute science réelle. Déchue de sa dignité première, elle s'est pourtant maintenue en crédit jusqu'à nos jours, à titre de science indépendante, d'une grande valeur pratique ; de notre temps même, la philosophie kantienne, dont le point de départ véritable se trouve dans la logique, est venue donner un intérêt nouveau et mérité à cette étude, où elle cherche avant tout une théorie de l'essence de la raison.

On sait que, pour opérer une déduction rigoureuse, on doit considérer attentivement le rapport qui existe, entre les sphères des concepts ; lorsque l'une d'elles est réellement contenue dans une autre, et celle-ci à son tour dans une troisième, alors seulement il est permis d'affirmer que la première est en totalité renfermée dans la troisième ; l'art de persuader, au contraire, repose sur une considération superficielle des rapports mutuels des concepts ; ceux-ci, de plus, ne sont définis que dans un sens favorable au but qu'on se propose. Voici l'artifice auquel on recourt d'ordinaire : lorsque la sphère du concept que l'on considère n'est comprise qu'en partie dans une seconde, et l'est aussi partiellement dans une autre toute différente, on la donne pour contenue totalement ou dans l'une ou dans l'autre, selon l'intérêt de celui qui parle. Traite-t-on de la passion, par exemple, on peut à volonté en faire rentrer l'idée ou dans le concept de la force la plus puissante, de l'agent le plus énergique qui soit monde, ou, au contraire, dans le concept de la déraison, qui lui-même se trouve renfermé dans celui de faiblesse et d'impuissance. On peut, en se servant toujours du même procédé, l'appliquer à chacun des concepts qu'amène la suite du discours.

Presque toujours, dans la circonscription d'un concept, se trouvent plusieurs sphères d'autres idées dont chacune contient quelque chose du domaine du premier concept, mais avec une compréhension propre beaucoup plus étendue ; de celle-ci on a soin de ne mettre en évidence que la sphère où l'on veut faire rentrer le premier concept, en omettant et en dissimulant toutes les autres. C' est sur un tel escamotage que sont fondés, à vrai dire, tous les artifices de persuasion et les sophismes les plus subtils ; quant aux arguments logiques, tels que le *mentiens*, le *velatus*, le *cornutus*, ils sont trop énormes pour avoir quelque application réelle. Je ne sais si l'on a jamais jusqu'ici ramené à cette suprême condition de possibilité tout l'art de la persuasion et celui de la

sophistique, et j'ignore si on l'a placé dans la nature spéciale du concept, mode de connaissance propre à la raison. Aussi je me propose, puisque mon sujet m'y amène, d'éclaircir cette question, quelque facile qu'elle paraisse, par le tableau schématique ci-joint ; on y verra comment les sphères des concepts, pénétrant l'une dans l'autre, permettent de passer arbitrairement d'une notion quelconque à n'importe quelle autre.

Je ne voudrais pas néanmoins que, sur la foi de ce tableau, on attribuât à ce petit éclaircissement présenté en passant plus d'importance qu'il n'en comporte.

J'ai pris pour exemple le concept de voyage. Sa sphère empiète sur celle de quatre autres, sur chacune desquelles l'orateur peut insister à son gré ; celles-ci, à leur tour, pénètrent dans d'autres, quelquefois dans deux ou trois en même temps, à travers lesquelles celui qui parle peut se diriger, comme s'il n'avait pas d'autre voie, pour arriver finalement au bien ou au mal, selon le but qu'il se propose. Il importe seulement, en passant d'une sphère à l'autre, d'aller toujours du centre (représenté par le concept principal) à la périphérie, sans jamais revenir sur ses pas. On peut, selon le faible de l'auditeur, présenter cette sophistique soit dans un discours suivi, soit dans les formes rigoureuses du syllogisme.

En réalité, la plupart des argumentations scientifiques et surtout philosophiques ne sont guère agencées d'une manière différente ; comment serait-il possible autrement que, dans tous les siècles, tant de doctrines erronées aient été non seulement admises (car l'erreur elle-même a une autre origine), mais encore établies par raison démonstrative, doctrines qui plus tard ont été démontrées absolument fausses : telles sont, par exemple, la philosophie leibnitzo-wolfienne, l'astronomie de Ptolémée, la chimie de Stahl, la théorie des couleurs de Newton, etc.[28]

§ 10

Pour tous ces motifs, il importe de plus en plus de répondre à cette question : Comment arriver à la certitude, et comment fonder les jugements sur lesquels vont reposer le savoir et la science, — que nous considérons, après le langage et l'activité réflective, comme le troisième grand privilège qui nous vienne de cette même raison.

Il y a quelque chose de féminin, dans la nature de la raison : elle ne donne que lorsqu'elle a reçu. Par elle-même, elle ne contient que les formes vides de son activité. Ainsi, il n'y a de notions rationnelles parfaitement pures que les quatre principes suivants, auxquels nous avons accordé une vérité métalogique : le principe d'identité, le principe de contradiction, le principe du tiers exclu et le principe de raison suffisante. En effet, les autres éléments de la logique ne sont déjà plus des notions rationnelles parfaitement pures, car ils impliquent les rapports et les combinaisons des sphères de concepts ; mais les concepts n'existent qu'après des représentations intuitives : toute leur réalité vient de leur rapport avec ces représentations, qu'ils supposent par conséquent. Cependant, comme ce rapport que les concepts supportent intéresse moins le contenu déterminé des concepts que leur existence en général, la logique, dans son ensemble, peut être considérée comme la science de la raison pure. Dans toutes les autres sciences, la raison tire son contenu des représentations intuitives : en mathématiques, elle le tire de rapports intuitivement connus, avant toute expérience de l'espace et du temps ; dans les sciences naturelles pures, — c'est-à-dire dans ce que nous connaissons avant toute expérience sur le cours de la nature, — le contenu de la science provient de la raison pure, c'est-à-dire de la connaissance *a priori* de la loi de causalité et sa liaison avec les pures intuitions de l'espace et du temps. Dans les autres sciences tout ce qui n'est pas emprunté aux précédentes appartient à l'expérience. *Savoir* signifie en général : avoir dans son esprit, pour les reproduire à volonté, des jugements tels que leur principe de raison suffisante de connaissance, c'est-à-dire le caractère auquel on les reconnaît comme vrais, soit en dehors d'eux-mêmes. Ainsi, la connaissance abstraite seule constitue le savoir ; la condition du savoir est donc la raison, et, tout bien considéré, nous ne pouvons pas dire des animaux qu'ils savent quelque chose, bien qu'ils aient la connaissance intuitive, et dans une mesure correspondante la mémoire, en même temps que l'imagination, comme le prouvent leurs rêves. Nous leur accordons la conscience, dont le concept, — bien que le mot de *conscience* vienne de « science », — se confond par conséquent avec celui de la *représentation* en général, de quelque nature qu'elle soit. De même, nous attribuons la vie aux plantes, mais non pas la conscience. Savoir, c'est donc connaître abstraitement, c'est fixer

dans des concepts rationnels des notions que, d'une manière générale, on a acquises par une autre voie.

§ 11

S'il en est ainsi, le *sentiment* s'oppose naturellement au *savoir* : le concept, que désigne le mot sentiment, a un contenu absolument négatif. Il veut dire simplement qu'il y a quelque chose actuellement présent dans la conscience, — qui n'est ni un concept, ni une notion abstraite de la raison.

D'ailleurs, il peut y avoir n'importe quoi sous le concept de sentiment, dont l'étendue démesurément large embrasse les choses les plus hétérogènes. On ne verrait pas pourquoi elles tiennent sous un même concept, si l'on ne reconnaissait qu'elles s'accordent à un point de vue négatif : *ce ne sont pas des concepts abstraits.* Car les éléments les plus divers, et même les plus opposés, se trouvent réunis dans ce concept : par exemple le sentiment religieux, le sentiment du plaisir, le sentiment corporel en tant que toucher ou douleur, en tant que sentiment des couleurs, des sons, de leur accord et leur désaccord, sentiment de haine, d'horreur, de vanité, d'honneur, de honte, de justice, d'injustice, sentiment du vrai, sentiment esthétique, sentiment de la force, de la faiblesse, de la santé, de l'amitié, de l'amour, etc., etc. Il n'y a entre eux qu'un lien tout négatif : c'est de n'être pas des notions abstraites de la raison ; mais le fait est surtout frappant, lorsqu'on ramène sous ce concept la notion intuitive *a priori* des rapports de l'espace et particulièrement les notions pures de l'entendement, et que, parlant d'une connaissance, ou d'une vérité, dont on n'a qu'une conscience intuitive, on dit qu'on les sent. Pour plus de clarté, je vais donner quelques exemples tirés de livres récents, parce qu'ils sont une preuve frappante à l'appui de mon explication. Je me souviens d'avoir lu, dans l'introduction d'une traduction allemande d'Euclide, qu'il fallait laisser les commençants dessiner toutes les figures, avant de leur rien démontrer, parce qu'ils *sentaient* ainsi la vérité géométrique, avant de la connaître parfaitement par la démonstration.

De même, dans la *Critique de la morale* de F. Schleiermacher, il est question du sentiment logique et mathématique p. 339, et du sentiment de l'identité ou de la différence de deux formules p. 342. Bien plus, dans l'*Histoire de la philosophie* de Tennemann, il est dit qu'« on sent très bien la fausseté des sophismes, sans pouvoir en découvrir le vice de raisonnement » (vol. I, p. 361). Il faut considérer le concept du sentiment à son vrai point de vue, et ne pas omettre le caractère négatif, qui en est l'essence même ; autrement l'extension démesurée de ce concept, et son contenu tout négatif très étroitement déterminé et très exclusif, donne lieu à une foule de malentendus et de discussions. Comme nous autres Allemands, nous avons un synonyme exact du mot *Gefuhl* (sentiment), dans le mot *Empfindung* (sensation), il serait utile de réserver ce dernier pour les sensations corporelles, considérées comme une forme inférieure du sentiment. L'origine de ce concept du sentiment, concept si disproportionné par rapport aux autres, est la suivante. Tous les concepts, et les mots ne désignent pas autre chose que des concepts, n'existent que pour la raison et procèdent d'elle. Avec eux on n'est placé qu'à un point de vue unilatéral. Mais de ce point de vue, tout ce qui est proche nous semble avoir un sens et nous être donné comme positif ; tout ce qui s'en éloigne, au contraire, nous semble confus, et nous ne l'envisageons bientôt plus que comme négatif. C'est ainsi que chaque nation traite les autres d'« étrangers » ; le Grec voyait partout des barbares ; pour l'Anglais, tout ce qui n'est pas anglais est « continental » . Le croyant appelle le reste des hommes hérétiques ou païens ; le noble, roturiers ; l'étudiant, philistins, etc. La raison elle-même, si étrange que cela paraisse, est exposée à cette étroitesse, on peut même dire à cette grossière et orgueilleuse ignorance, lorsqu'elle embrasse tout le concept de sentiment, toute modification de la conscience, qui ne rentre pas directement dans son mode de représentation, c'est-à-dire qui n'est pas un concept abstrait. Elle en a jusqu'ici porté la faute ; comme elle ne s'est pas rendu compte de son expérience, par une analyse de ses propres principes fondamentaux, elle s'est trompée sur l'étendue de son domaine, ou elle s'est exposée là-dessus à mille malentendus, si bien qu'on en est arrivé à établir une faculté spéciale du sentiment et à en construire des théories.

§ 12

Le savoir, tel que nous l'avons défini, en l'opposant à son contraire le concept du sentiment, est la connaissance abstraite, c'est-à-dire la connaissance rationnelle. Mais comme la raison se borne toujours à reporter devant la connaissance ce qui a été perçu d'autre part, elle n'élargit pas à proprement parler notre connaissance, mais elle lui donne une autre forme : ainsi, tout ce qui était intuitif, tout ce qui était connu *in concreto* est connu comme abstrait et comme général. Cela est beaucoup plus important qu'on ne pourrait le croire au premier abord, à en juger par cette simple expression. Car, pour conserver définitivement, pour communiquer la connaissance, pour en faire un emploi sûr et varié, il faut qu'elle soit une science, une connaissance abstraite. La connaissance intuitive ne vaut jamais que pour un cas isolé, elle va au plus prochain et s'arrête là, parce que la sensibilité et l'entendement ne peuvent embrasser proprement qu'un seul objet à la fois. Toute activité soutenue, compliquée, méthodique, doit procéder de principes, c'est-à-dire du savoir abstrait, et être dirigée par lui. Ainsi, — pour prendre un exemple, — la connaissance qu'a l'entendement des rapports de cause à effet est plus parfaite, plus profonde, plus adéquate que celle qu'on en peut avoir en les pensant « in abstracto » ; l'entendement seul connaît par intuition d'une manière immédiate et parfaite, le mode d'action d'une poulie, d'une roue d'engrenage, la manière dont une voûte repose sur elle-même, etc. Mais à cause de ce caractère particulier à la connaissance intuitive, que nous venons d'indiquer, de valoir uniquement pour le présent, le simple entendement ne suffit pas pour la construction de machines ou de bâtiments : il faut y introduire la raison, mettre des concepts abstraits à la place des intuitions, s'en servir pour diriger le travail, et s'ils sont justes, le succès s'ensuivra. De même, nous connaissons parfaitement par l'intuition pure la nature et les lois d'une parabole, d'une hyperbole, d'une spirale ; mais, pour faire une application sûre dans la réalité de ce genre de connaissance, il faut qu'elle devienne une connaissance abstraite et qu'elle perde tout caractère intuitif, pour obtenir en échange toute la certitude et toute la précision du savoir abstrait. Tout le calcul différentiel n'augmente en rien notre connaissance des courbes ; il ne contient rien de plus que ce qui était déjà dans la simple intuition pure ; mais il change le mode de connaissance et transforme l'intuition en cette connaissance abstraite, qui est si féconde au point de vue de l'application. Ici se présente une particularité de notre faculté de connaître, qu'on n'a pas pu distinguer jus que-là bien nettement, attendu que la différence de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite n'était pas encore marquée d'une façon parfaitement claire. C'est que les rapports d'espace ne peuvent entrer directement et tels quels dans la connaissance abstraite ; elle ne peut s'approprier que les grandeurs temporelles c'est-à-dire les nombres. Les nombres seuls peuvent être exprimés en concepts abstraits, qui leur correspondent exactement, mais non les quantités dans l'espace. Le concept de mille est aussi différent du concept de dix, que deux quantités de temps diffèrent entre elles dans l'intuition ; en pensant mille, nous pensons au multiple déterminé de dix auquel nous pouvons le réduire, pour faciliter l'intuition dans le temps ; en d'autres ternies, nous pouvons le compter. Mais entre le concept d'une lieue et celui d'un pied, il n'y a aucune différence précise et qui .corresponde à ces deux quantités, si nous ne nous représentons intuitivement l'un et l'autre, et si nous ne recourons aux nombres. Ils n'offrent à notre raison qu'une notion de quantité étendue dans l'espace, et, pour pouvoir les comparer d'une façon suffisante, il faut avoir recours à l'intuition de l'espace, et par conséquent abandonner le terrain de la connaissance abstraite, ou bien il faut penser la différence en nombres. Quand donc on veut avoir une connaissance abstraite des notions de l'espace, elles doivent d'abord être traduites en relations de temps, c'est-à-dire en nombres : voila pourquoi c'est l'arithmétique, et non la géométrie, qui est la science générale des quantités ; et pour que la géométrie puisse être enseignée, pour qu'elle ait de la précision et devienne pratiquement applicable, elle doit se traduire arithmétiquement. On peut penser, même in *abstracto*, un rapport d'espace comme tel, par exemple : « le sinus croît en proportion de l'angle » ; mais s'il faut indiquer la grandeur de ce rapport, alors il est nécessaire de recourir aux nombres. Ce qui fait que les mathématiques sont si difficiles, c'est la nécessité où l'on se trouve, de traduire l'espace, avec ses trois dimensions, en notions du temps, qui n'en a qu'une, toutes les fois qu'on veut connaître abstraitement (c'est-à-dire savoir, et non pas simplement connaître intuitivement) des rapports dans l'espace. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer l'intuition des couleurs avec leur calcul par l'analyse, ou bien les tables de logarithmes des fonctions trigonométriques avec l'aspect intuitif des rapports variables entre les éléments du triangle, que ces logarithmes expriment Quelles combinaisons immenses de chiffres, quels calculs fatigants n'a-t-il pas fallu pour exprimer in abstracto ce que l'intuition saisit d'un seul coup, en entier, et avec la

plus grande exactitude, savoir : que le cosinus décroît à mesure que le sinus croît ; que le cosinus de l'un des angles est le sinus de l'autre ; qu'il.y a un rapport inverse de croissance et de décroissance entre les deux angles, etc. ; combien, si je puis dire, le temps, avec son unique dimension, n'a-t-il pas dû se mettre à la torture, pour arriver à rendre les trois dimensions de l'espace i Mais cela était nécessaire, si nous voulions avoir, dans l'intérêt de l'application, une réduction en concepts abstraits des rapports de l'espace ! il était impossible de faire cette réduction immédiatement ; on ne pouvait y arriver qu'au moyen de la quantité propre au temps, c'est-à-dire du nombre, seul concept qu'on puisse faire entrer directement dans la connaissance abstraite. Une chose bien digne de remarque, c'est qu'autant l'espace est approprié à l'intuition et, grâce à ses trois dimensions, permet d'embrasser des rapports même compliqués, autant il se dérobe à la connaissance abstraite. Au contraire, le temps se réduit facilement en concepts abstraits, mais il prête très peu à l'intuition ; notre intuition des nombres dans leur élément essentiel, la succession pure, indépendamment de l'espace, va à peine jusqu'à dix ; au-dessus de dix, nous n'avons plus que des concepts abstraits, la connaissance intuitive des nombres étant impossible au delà ; en revanche, nous attachons à chaque nom de nombre et à chaque signe algébrique une idée, abstraite très précise.

Remarquons ici que bien des esprits ne se satisfont complètement que dans la connaissance intuitive. Ce qu'ils cherchent, c'est une représentation intuitive des causes de l'existence dans l'espace, et de ses conséquences. Une démonstration d'Euclide, ou la solution arithmétique d'un problème de géométrie dans l'espace, les laisse indifférents. D'autres esprits, au contraire, ne tiennent qu'aux concepts abstraits, utiles pour l'application et l'enseignement. Ils ont la patience et la mémoire nécessaires pour les principes abstraits, les formules, les déductions enchaînées en syllogismes, pour les calculs, dont les signes représentent les abstractions les plus compliquées. Ceux-ci veulent savoir, ceux-là veulent voir : la différence est caractéristique.

Ce qui fait le prix de la science, de la connaissance abstraite, c'est qu'elle est communicable, et qu'il est possible de la conserver, une fois qu'elle est fixée : c'est ainsi seulement qu'elle est, pour la pratique, d'une importance inappréciable. On peut acquérir, à l'aide du simple entendement, une connaissance intuitive immédiate du rapport causal des modifications et des mouvements des corps naturels, et s'en contenter pleinement ; mais on ne peut la communiquer que lorsqu'on l'a fixée dans des concepts. Même pour la pratique, la connaissance intuitive est suffisante, quand on est seul à l'appliquer, et quand on l'applique pendant qu'elle est encore vivante ; elle ne suffit plus, lorsqu'on a besoin du secours, d'autrui pour l'appliquer, ou quand cette application ne se présente qu'à certains intervalles, et qu'il y faut par conséquent un plan déterminé. Par exemple, un habile joueur de billard peut avoir une connaissance parfaite des lois du choc des corps élastiques, — connaissance acquise à l'aide du seul entendement. Pour l'intuition immédiate, cette connaissance lui suffit pleinement. Mais le savant seul, qui s'occupe de mécanique, a proprement la science de ces lois, c'est-à-dire une connaissance in abstracto. Même pour la construction des machines, on peut se contenter de la simple connaissance intuitive de l'entendement, quand l'inventeur de la machine est aussi seul à l'exécuter, comme cela est arrivé souvent à des ouvriers industrieux et sans culture scientifique. Mais quand il faut employer plusieurs hommes, et agir avec ensemble et à divers moments, pour exécuter un travail mécanique, une machine, ou un édifice, celui qui le dirige doit avoir fait d'avance un plan *in abstracto* : c'est seulement grâce à la raison qu'un tel concours d'activités est possible. Il est à remarquer que ce premier mode d'activité, qui consiste à exécuter seul un travail ininterrompu, peut être gêné par la connaissance scientifique, c'est-à-dire par l'emploi de la raison, de la réflexion. C'est ce qui arrive au billard et à l'escrime ; il en est de même quand on chante, ou qu'on accorde un instrument. Ici, la connaissance intuitive doit guider immédiatement l'activité. Lorsque la réflexion la traverse, elle la rend incertaine, en partageant l'attention et en troublant l'individu. C'est pourquoi les sauvages et les hommes peu cultivés, qui n'ont pas l'habitude de la pensée, accomplissent certains exercices du corps, combattent les botes féroces, lancent les traits, avec une sûreté et une rapidité que l'Européen réfléchi ne saurait égaler, parce que sa réflexion le fait hésiter et temporiser. Il cherche, par exemple, à trouver le point juste, le bon moment, par rapport à deux extrêmes également mauvais. L'homme de la nature les trouve immédiatement, sans tous ces tâtonnements de la réflexion. De même, il m'est inutile de savoir indiquer *in abstracto*, en degrés et en minutes, l'angle sous lequel je dois manier mon rasoir, si je ne le connais pas intuitivement, c'est-à-dire si je ne l'ai pas dans la main. L'emploi de la raison est aussi funeste à l'intelligence de la physionomie. L'entendement seul peut la saisir immédiatement.

Comme on dit, on ne peut que sentir l'expression, la signification des traits, ou, en d'au 1res termes, on ne peut la réduire en concepts abstraits. Chaque homme a une science immédiate et intuitive de la physionomie, et une pathognomonique à lui ; cependant les uns saisissent plus facilement que les autres cette *signatura rerum*. Mais une connaissance *in abstracto*s de la physiognomonie ne peut ni constituer une science, ni s'enseigner comme telle ; car les nuances en sont si fines, que le concept ne peut descendre jusqu'à elles. C'est pourquoi il y a le même rapport entre ces nuances et le savoir abstrait qu'entre une mosaïque et un tableau de Van der Werft ou de Denner. Si fine que soit la mosaïque, les pierres en sont nettement distinctes, et par conséquent il ne peut y avoir de transition entre les teintes. De même, on aurait beau subdiviser à l'infini les concepts : leur fixité et la netteté de leurs limites les rendent incapables d'atteindre les fines modifications de l'intuition, et c'est là le point important, dans l'exemple particulier de la physiognomonie[29].

Cette même propriété des concepts, qui les rend semblables aux pierres d'une mosaïque, et en vertu de laquelle l'intuition reste toujours leur asymptote, les empêche aussi de rien produire de bon dans l'ordre de l'art. Si un chanteur ou un virtuose voulait régler son exécution parla réflexion, c'en serait fait de lui. Il en est de même pour le compositeur, le peintre, le poète. Le concept est toujours stérile pour l'art ; il peut tout au plus en régler la technique : son domaine, c'est la science. Dans notre troisième livre, nous approfondirons cette question, et nous ferons voir comment l'art proprement dit procède de la connaissance intuitive, et jamais du concept. Au point de vue de la conduite et du charme des manières, le concept n'a encore qu'une valeur négative ; il peut réprimer les sorties grossières de l'égoïsme et de la bestialité ; la courtoisie est son heureux ouvrage ; mais tout ce qui attire, tout ce qui plaît, tout ce qui séduit dans l'extérieur et les façons, l'aimable et l'amical, ne peut pas procéder du concept, au contraire.

« *Dès que l'intention se laisse voir, elle déplaît.* »

Toute dissimulation est l'œuvre de la réflexion ; mais elle ne peut pas durer : « nemo potest personam diu ferre fictam » [personne ne peut longtemps porter un masque], dit Sénèque, dans son traité *De la clémence* ; la plupart du temps, elle se trahit, et elle mangue son but. Dans la grande concurrence vitale, où il faut se décider vite, agir avec audace, saisir promptement et fortement, la raison pure est nécessaire sans doute, mais elle peut tout gâter, si elle arrive à obtenir la haute main, c'est-à-dire si elle arrête l'action intuitive, spontanée de l'entendement, qui nous ferait trouver et prendre immédiatement le bon parti, et si elle amène ainsi l'indécision.

Enfin la vertu et la sainteté ne dérivent pas non plus de la réflexion, mais des profondeurs mêmes de la volonté et de ses rapports avec la connaissance. Nous éclaircirons ailleurs cette question : je veux seulement faire remarquer ici que les dogmes qui ont rapport à la morale peuvent être les mêmes dans la raison de toutes les nations, mais que l'action diffère en chacune, et vice versa. L'action, comme la parole, obéit au sentiment : ce qui veut dire qu'elle n'est pas réglée par des concepts, en ce qui concerne son contenu moral. Les dogmes occupent la raison paresseuse ; et l'action poursuit. son cours sans s'occuper d'eux ; elle ne se règle pas d'après des concepts abstraits, mais d'après des maximes tacites, dont l'expression fait précisément tout l'homme. Aussi, les dogmes religieux des peuples peuvent être différents : toute bonne action n'en est pas moins accompagnée pour eux d'une satisfaction secrète, et toute mauvaise action, d'un perpétuel remords. Toutes les moqueries du monde n'ébranleront jamais la première ; toutes les absolutions des confesseurs ne calmeront jamais les seconds. Cependant nous ne devons pas dissimuler que, dans l'expérience, l'intervention de la raison n'est pas inutile à l'homme vertueux ; mais la raison n'est pas la source de la vertu ; son action est toute secondaire : elle consiste à maintenir les résolutions une fois prises, à rappeler les règles de conduite, pour mettre en garde l'esprit contre les faiblesses du moment, et donner plus d'unité à la vie. Le rôle de la raison est le même dans le domaine de l'art, où elle n'est pas la faculté essentielle ; elle se borne à soutenir l'exécution, parce que le génie ne veille pas toujours, et que son œuvre cependant doit être achevée dans toutes les parties et former un tout[30].

§ 13

Toutes ces considérations sur l'utilité, comme sur les inconvénients de l'emploi de la raison, n'ont pas d'autre but que de montrer clairement que le savoir abstrait, pur reflet de la représentation intuitive, tout en étant fondé sur elle, ne lui est pas identique au point de la suppléer. Elle ne lui

correspond même jamais exactement. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu, bien des actions humaines ne s'accomplissent qu'avec l'aide de la raison et de la réflexion ; d'autres, au contraire, répugnent à l'emploi de ces deux facultés. Cette impossibilité de réduire la connaissance intuitive à la connaissance abstraite, en vertu de laquelle l'une se rapproche toujours de l'autre, comme la mosaïque de la peinture, est le fond d'un phénomène très digne d'attention, qui appartient, comme la raison, exclusivement à l'homme, et dont on a cherché jusqu'ici de nombreuses explications, toujours insuffisantes : je veux parler du rire. Nous ne pouvons nous abstenir, à cause de cette origine, de fournir ici quelques éclaircissements, bien qu'ils retardent de nouveau notre marche. Le rire n'est jamais autre chose que le manque de convenance — soudainement constaté — entre un concept et les objets réels qu'il a suggérés, de quelque façon que ce soit ; et le rire consiste précisément dans l'expression de ce contraste. Il se produit souvent, lorsque deux ou plusieurs objets réels sont pensés sous un même concept et absorbés dans son identité, et qu'après cela une différence complète dans tout le reste montre que le concept ne leur convenait qu'à un seul point de vue. On rit aussi souvent, lorsqu'on découvre tout à coup une discordance frappante entre un objet réel unique et le concept sous lequel il a été subsumé à juste titre, mais à un seul point de vue. Plus est forte la subsomption de telles réalités sous le concept en question, plus en outre leur contraste avec lui sera considérable et nettement tranché, et plus d'autre part sera puissant l'effet risible qui jaillira de cette opposition. Le rire se produit donc toujours à la suite d'une subsomption paradoxale, et par conséquent inattendue, qu'elle s'exprime en paroles ou en action. Voila, en abrégé, la vraie théorie du rire.

Je ne m'arrêterai pas ici à raconter des anecdotes à l'appui de ma théorie ; car elle est si simple et si facile à comprendre, qu'elle n'en a pas besoin, et les souvenirs du lecteur, en tant que preuves ou commentaires, auraient exactement la même valeur. Mais cette théorie affirme et prouve en même temps la distinction qu'il y a à établir entre les deux espèces de rire. D'abord, cette distinction ressort bien, en effet, de ladite théorie : ou bien deux ou plusieurs objets réels, deux ou plusieurs représentations intuitives sont données dans la connaissance, et on les identifie volontairement sous l'unité d'un concept qui les embrasse tous deux : cette espèce de comique s'appelle esprit ; ou bien et inversement, le concept existe d'abord dans la connaissance, et on va de lui à la réalité et à notre mode d'agir sur elle, c'est-à-dire à la pratique : des objets, qui d'ailleurs diffèrent profondément, mais toutefois sont réunis sous le même concept, sont considérés et traités de la même manière, jusqu'à ce que la grande différence qui existe entre eux par ailleurs se produise tout à coup, à la surprise et à l'étonnement de celui qui agit ; ce genre de comique, c'est la bouffonnerie. Par conséquent, tout ce qui fait rire est un trait d'esprit ou un acte bouffon, suivant qu'on est allé de la disconvenance des objets à l'identité du concept, ou *vice versa* : le premier cas est toujours volontaire ; le second, toujours involontaire et nécessité par le dehors. Renverser visiblement ce point de vue et déguiser l'esprit en bouffonnerie, c'est l'art du fou de cour et de l'arlequin. Tous deux ont conscience de la diversité des objets qu'ils réunissent en un même concept, avec une malice cachée, après quoi ils éprouvent la surprise qu'ils ont préparée eux-mêmes, à la vue de la diversité qui se découvre. Il résulte de cette courte mais suffisante théorie du rire, qu'en mettant à part cette dernière catégorie, des fous de cour, l'esprit se manifeste toujours en paroles, et l'extravagance la plupart du temps en actions, — bien qu'elle se traduise également en mots, lorsqu'elle se borne à annoncer une intention, sans l'exécuter, ou à formuler un simple jugement, ou encore un avis.

A la bouffonnerie se rattache aussi le comique pédant :il consiste à accorder peu de confiance à son propre entendement, et par conséquent à ne pouvoir pas lui permettre de distinguer immédiatement ce qui est juste dans un cas particulier ; à le placer alors sous la tutelle de la raison, et à se servir d'elle dans toutes les occasions, c'est-à-dire à partir toujours de concepts généraux, de règles ou de maximes, et à s'y conformer exactement, dans la vie, dans l'art, et même dans la conduite morale. De là cet attachement du pédant pour la forme, les manières, les expressions et les mots, qui tiennent chez lui la place de la réalité, des choses. Alors apparaît bientôt la disconvenance du concept avec la réalité ; alors on voit que le concept ne descend jamais jusqu'au particulier, et que sa généralité en même temps que sa détermination si précise ne lui permettent pas de cadrer avec les fines nuances et les modifications multiples du réel. C'est pourquoi le pédant, avec ses maximes générales, est presque toujours pris au dépourvu dans la vie ; il est imprudent, sot et inutile. En art, où les idées générales n'ont rien à faire, il produit des œuvres manquées, sans vie, raides et maniérées. Même

en morale, on a beau former le projet d'être probe, ou généreux, on ne peut pas toujours le réaliser avec des maximes abstraites ; dans bien des cas, la nature même des circonstances, dont les nuances sont infinies, exige que l'homme, pour choisir la meilleure voie, ne consulte directement que son caractère ; car la simple application des maximes abstraites, tantôt donne de faux résultats, parce que ces maximes ne conviennent qu'à demi, tantôt est impraticable parce qu'elles sont étrangères au caractère individuel de celui qui agit et que le caractère ne se laisse jamais complètement tromper : et de là des inconséquences. On pourrait adresser à Kant lui-même le reproche de pousser à la pédanterie en morale, lui qui fonde la valeur morale d'une action sur ce fait qu'elle procède de maximes abstraites de la raison pure, sans qu'il y ait inclination ou choix momentané. Ce reproche se retrouve au fond de l'épigramme de Schiller qui est intitulée *Scrupules de conscience*. Quand, surtout en politique, il est question de doctrinaires, de théoriciens, d'érudits, etc., c'est de pédants qu'il est question, c'est-à-dire de gens qui connaissent bien les choses *in abstracto*, mais jamais *in concreto*. L'abstraction consiste à élaguer le détail particulier : or le détail est l'essentiel dans la pratique.

Pour compléter cette théorie, nous avons encore à mentionner le « mot », le calembour, auquel on peut rattacher l'équivoque, qui ne sert guère qu'à exprimer l'obscénité. De même que l'esprit consiste à réunir deux objets réels très différents sous un même concept, le calembour consiste à confondre deux concepts sous un même mot, grâce à un pur hasard. Il en résulte le même contraste, seulement plus terne et plus superficiel, parce qu'il ne sort pas de la nature des choses, mais d'un simple hasard de dénomination. En matière d'esprit, l'identité est dans le concept, la différence dans les choses ; en matière de calembours, la différence est dans les concepts et l'identité dans les sons du mot. Ce serait faire un parallèle trop cherché que de montrer entre le calembour et le mot d'esprit le même rapport qu'entre la parabole du cône supérieur, dont le sommet est en bas, et celle du cône inférieur. Le « quiproquo » est un calembour involontaire ; il est à ce dernier ce que l'extravagance est à la saillie. Aussi ceux qui ont l'oreille dure prêtent-ils souvent à rire, comme les fous ; et les comiques de bas étage s'en servent souvent, en guise de bouffons, pour exciter le rire.

Je n'ai considéré ici le rire que par son côté psychologique. Pour le côté physique, je renvoie à ce que j'en ai dit dans mes *Parerga* (vol. II, ch. VI, § 96, p. 134, 1re éd.)[31].

§ 14

Après ces diverses considérations, qui, je l'espère, feront mieux comprendre la différence et le rapport qu'il y a entre le mode de connaissance de la raison pure, la science et le concept d'une part, et la connaissance immédiate d'autre part, dans l'intuition purement sensorielle et mathématique, ainsi que l'aperception par l'entendement ; après la théorie épisodique du sentiment et du rire, à laquelle nous sommes arrivés presque inévitablement, par suite de ce merveilleux rapport qui existe entre tous nos modes de connaissance, je reviens à la science, et je vais en poursuivre l'examen, comme celui du troisième privilège que la raison a donné à l'homme, en outre du langage et de la conduite réfléchie. Les considérations générales sur la science, que nous allons aborder, concerneront, les unes la forme, les autres le fond même de ses jugements, et enfin sa substance.

Nous avons vu que, — la logique pure exceptée, — toutes les autres sciences n'ont pas leur principe dans la raison même, mais que, puisées ailleurs, sous la forme de connaissance intuitive, elles sont déposées en elle, où elles revêtent la forme toute différente de connaissances abstraites. Tout savoir, c'est-à-dire toute connaissance élevée à la conscience abstraite, est à la science proprement dite dans le rapport de la partie au tout. Tout le monde arrive, grâce à l'expérience et à force de regarder les phénomènes particuliers, à connaître bien des choses ; mais celui dont le but est de connaître *in abstracto* n'importe quel genre d'objets, celui-là seul vise à la science. A l'aide des concepts, il peut isoler ce genre d'objets ; aussi, au début de toute science, y a-t-il un concept qui détache une partie de l'ensemble des choses, et nous en promet une entière connaissance *in abstracto* : par exemple la notion des rapports de l'espace, ou de l'action réciproque des corps inorganiques, ou de la nature des plantes, des animaux, ou les changements successifs à la surface de la terre, ou les modifications de l'espèce humaine prise dans son ensemble, ou la formation d'une langue, etc. Si la science voulait acquérir la connaissance de son objet, en examinant séparément toutes les choses comprises dans le concept, jusqu'à ce qu'elle eût pris petit à petit connaissance du tout, il n'y

aurait d'abord aucune mémoire humaine assez riche pour y suffire, et ensuite on ne serait jamais sûr d'avoir tout épuisé. C'est pourquoi elle met à profit cette propriété des sphères de concepts, que nous avons indiquée plus haut, — qui consiste à pouvoir se réduire les unes dans les autres, et s'étend avant tout aux sphères les plus élevées comprises dans le concept de son objet. Les rapports mutuels de ces sphères une fois déterminés, tous leurs éléments se trouvent déterminés du même coup, et cette détermination devient de plus en plus précise, à mesure qu'elle dégage des sphères de concepts de plus en plus restreintes. De cette façon seulement une science peut embrasser totalement son objet. La méthode qu'elle suit pour arriver à la connaissance, c'est-à-dire le passage du général au particulier, la distingue du savoir ordinaire ; aussi la forme systématique est-elle un élément indispensable et caractéristique de la science.

L'enchaînement des sphères de concepts les plus générales de chaque science, c'est-à-dire la connaissance de leurs premiers principes ? est la condition nécessaire pour les étudier. On peut descendre aussi loin qu'on voudra dans les principes particuliers, on n'augmentera pas la profondeur, mais seulement l'extension de son savoir. Le nombre des premiers principes, auxquels tous les autres sont subordonnés, est très différent, suivant les sciences, si bien que dans quelques-unes ce sont les cas de subordination qui dominent, et dans les autres ce sont ceux de coordination ; à ce point de vue, les unes exigent une plus grande force de jugement, les autres, une plus grande mémoire. C'était un point déjà connu des scolastiques[32], qu'aucune science, — toute conclusion exigeant deux prémisses, — ne peut sortir d'un principe unique, lequel sera très vite épuisé ; il en faut plusieurs, deux au moins. Les sciences de classification, la zoologie, la botanique, et aussi la physique et la chimie, en tant que ces dernières ramènent toutes les actions inorganiques à un nombre restreint de forces élémentaires, ont la plus vaste subordination ; au contraire l'histoire n'en a proprement aucune, car le général, chez elle, consiste en considérations sur les périodes principales, — considérations dont on ne peut pas déduire les circonstances particulières ; elles ne sont subordonnées que dans le temps aux périodes principales : au point de vue de l'idée, elles sont simplement coordonnées avec elles. C'est pourquoi l'histoire, à proprement parler, est un savoir plutôt qu'une science. En mathématique, il y a bien, — quand on suit le procédé d'Euclide, — des axiomes, c'est-à-dire des principes premiers indémontrables, auxquels toutes les démonstrations sont subordonnées, de proche en proche ; mais ce procédé n'est pas essentiel à la géométrie, et en réalité chaque théorème amène une construction nouvelle dans l'espace, qui est indépendante des précédentes, et qui peut fort bien être admise indépendamment de celles-ci, par elle-même, dans la pure intuition de l'espace, où la construction la plus compliquée est en elle-même aussi immédiatement évidente que l'axiome : mais nous reparlerons de ce point plus loin. En attendant, chaque proposition mathématique reste une vérité générale, qui vaut pour un nombre infini de cas particuliers, et la méthode essentielle des mathématiques est cette marche graduelle des propositions les plus simples aux plus complexes, qui peuvent d'ailleurs se convertir les unes dans les autres ; et ainsi les mathématiques, considérées à tous les points de vue, sont une science.

La perfection d'une science, comme telle, c'est-à-dire quant à sa forme, consiste à ce que les principes soient aussi subordonnés et aussi peu coordonnés que possible. Par conséquent, le talent scientifique en général, c'est la faculté de subordonner les sphères de concepts suivant l'ordre de leurs différentes déterminations. De cette façon, — et c'est ce que Platon recommande si souvent, —, 1a science ne se compose pas d'une généralité, au-dessous de laquelle on rencontre immédiatement une infinité de cas particuliers simplement juxtaposés ; c'est une connaissance progressive qui va du général au particulier, au moyen de concepts intermédiaires et de divisions fondées sur des déterminations de plus en. plus restreintes. D'après Kant, elle satisfait ainsi également à la loi d'homogénéité cl de spécification. Mais, par cela même que la perfection scientifique proprement dite résulte de là, il est clair que le but de la science n'est pas une plus grande certitude ; car la plus mince des connaissances particulières est aussi certaine. Son vrai but est de faciliter le savoir, en lui imposant une forme, et par là la possibilité pour le savoir d'être complet. De là l'opinion courante, mais erronée, que le caractère scientifique de la connaissance consiste dans une plus grande certitude ; de là aussi l'opinion, non moins fausse, qui en résulte, que les mathématiques seules et la logique sont des sciences proprement dites, parce que c'est en elles que réside la certitude inébranlable de toute connaissance, par suite de leur complète apriorité. Sans doute on ne peut leur refuser ce dernier privilège ; mais ce n'est pas en cela que consiste le caractère scientifique, lequel n'est pas la certitude, mais une forme systématique de la connaissance, qui est

une marche graduelle du général au particulier. Cette marche de la connaissance, qui est propre aux sciences, et qui va du général au particulier, entraîne cette conséquence que la plupart de leurs propositions sont dérivées de principes précédemment admis, c'est-à-dire sont fondées sur des preuves. C'est de là qu'est sortie cette vieille erreur, qu'il n'y a de parfaitement vrai que ce qui est prouvé, et que toute vérité repose sur une preuve, quand, au contraire, toute preuve s'appuie sur une vérité indémontrée, qui est le fondement même de la preuve, ou des preuves de la preuve. Il y a donc le même rapport entre une vérité indémontrée et une autre qui s'appuie sur une preuve, qu'entre de l'eau de source et de l'eau amenée par un aqueduc. L'intuition, — soit pure et a priori, comme en mathématiques, — soit a posteriori, comme dans les autres sciences, est la source de toute vérité et le fondement de toute science. Il faut en excepter seulement la logique, qui est fondée sur la connaissance non intuitive, quoique immédiate, qu'acquiert la raison de ses propres lois. Ce ne sont pas les jugements fondés sur des preuves, ni leurs preuves, mais les jugements sortis directement de l'intuition et, pour toute preuve, fondés sur elle, qui sont à la science ce que le soleil est au monde. C'est d'eux que découle toute lumière, et tout ce qu'ils ont éclairé est capable d'éclairer à son tour. Asseoir immédiatement sur l'intuition la vérité de ces jugements, tirer les assises mêmes de la science de la variété infinie des choses, voilà l'œuvre du jugement proprement dit (la fa culte de jugement : *Urtheilskraft*) qui consiste dans le pouvoir de transporter dans la conscience abstraite ce qui a été une fois exactement connu, et qui est par conséquent l'intermédiaire entre l'entendement et la raison pure. C'est seulement lorsque la puissance de cette faculté est tout à fait remarquable et dépasse vraiment la mesure ordinaire, qu'elle peut faire progresser la science ; mais déduire des conséquences, prouver et conclure, cela est donné atout individu dont la raison est saine. En revanche, abstraire et fixer, pour la réflexion, la connaissance intuitive en concepts déterminés, de façon à grouper sous un même concept les caractères communs d'une foule d'objets réels, et sous autant de concepts tout ce qu'ils ont d'éléments différents ; procéder, en un mot, de telle sorte que l'on connaisse et que l'on pense comme différent tout ce qui est différent, en dépit d'une convenance partielle, et comme identique tout ce qui est identique, en dépit d'une différence également partielle, le tout conformément au but et au point de vue qui dominent dans chaque opération : voilà l'œuvre du jugement. Le manque de cette faculté produit la niaiserie. Le niais méconnaît tantôt la différence partielle ou relative de ce qui est identique à un certain point de vue, ou tantôt l'identité de ce qui est relativement ou partiellement différent. On peut d'ailleurs, après cette théorie du jugement, employer la division de Kant en jugements réfléchissants et jugements subsumants, suivant que la faculté de juger va de l'objet de l'intuition au concept ou du concept à l'intuition : dans les deux cas, elle est toujours intermédiaire entre la connaissance de l'entendement et celle de la raison.

Il n'y a aucune vérité qui puisse sortir entièrement d'un syllogisme ; la nécessité de la fonder sur des syllogismes est toujours relative, et même subjective. Comme toutes les preuves sont des syllogismes, le premier soin pour une vérité nouvelle n'est pas de chercher une preuve, mais l'évidence immédiate, et ce n'est qu'à défaut de celle-ci qu'on procède provisoirement à la démonstration. Aucune science ne peut être absolument déductive, pas plus qu'on ne peut bâtir en l'air ; toutes ses preuves doivent nous ramener à une intuition, laquelle n'est plus démontrable. Car le monde tout entier de la réflexion repose sur le monde de l'intuition et y a ses racines. L'extrême évidence, l'évidence originelle est une intuition, comme son nom même l'indique : ou bien elle est empirique, ou bien elle repose sur l'intuition a priori des conditions de la possibilité de l'expérience. Dans les deux cas, elle n'apporte qu'une connaissance immanente et non transcendante. Tout concept n'existe et n'a de valeur qu'autant qu'il est en relation, aussi lointaine qu'on voudra, avec une représentation intuitive : ce qui est vrai des concepts est vrai des jugements qu'ils ont servi à former, et aussi de toutes les sciences. Aussi doit-il y avoir un moyen quelconque de connaître, sans démonstrations ni syllogismes, mais immédiatement, toute vérité trouvée par voie syllogistique et communiquée par démonstrations. Sans doute, cela sera difficile pour Lien des propositions mathématiques très compliquées et auxquelles nous n'arrivons que par une série de conclusions, comme, par exemple, le calcul des cordes et des tangentes d'arc, que l'on déduit du théorème de Pythagore ; mais même une vérité de ce genre ne peut se fonder uniquement et essentiellement sur des principes abstraits, et les rapports de dimension dans l'espace sur lesquels elle repose doivent pouvoir être mis en évidence pour l'intuition pure a priori, de telle façon que leur énonciation abstraite se trouve immédiatement certifiée. Tout à l'heure, nous traiterons en détail des démonstrations mathématiques.

On parle souvent, et avec beaucoup de fracas, de certaines sciences qui reposeraient entièrement sur des conclusions rigoureusement tirées de prémisses absolument certaines, et qui pour ce motif seraient d'une solidité inébranlable. Mais on n'arrivera jamais, avec un enchaînement purement logique de syllogismes, — si certaines que soient les prémisses, qu'à éclaircir et à exposer la matière qui repose déjà toute prête dans les prémisses ; on ne fera que traduire explicitement ce qui s'y trouvait déjà compris implicitement. Quand on parle de ces fameuses sciences, on a en vue les mathématiques, et particulièrement l'astronomie. La certitude de cette dernière provient de ce qu'elle a à sa racine une intuition a priori, et par conséquent infaillible de l'espace, et de ce que les rapports dans l'espace dérivent les uns des autres avec une nécessité (principe d'être) qui donne la certitude a priori et peuvent se déduire en toute sûreté. A ces déterminations mathématiques vient se joindre seulement une unique force physique, la gravité, agissant dans le rapport exact des masses et du carré de la distance, et enfin la loi d'inertie, certaine a priori, puisqu'elle découle du principe de causalité, ainsi que la donnée empirique du mouvement imprimé une fois pour toutes à chacune de ces masses.

Voilà tout l'appareil de l'astronomie, qui, par sa simplicité comme par sa sûreté, conduit à des résultats certains et, par la grandeur de l'importance de son sujet, offre le plus haut intérêt. Par exemple, connaissant la masse d'une planète et la distance qui la sépare de son satellite, je puis en conclure avec certitude le temps que met ce dernier à accomplir sa révolution, d'après la deuxième loi de Kepler ; le principe de cette loi est qu'à telle distance, telle vélocité est seule capable de maintenir le satellite attaché à sa planète, et de l'empêcher aussi de tomber sur elle. — Ainsi, ce n'est qu'à l'aide d'une pareille base géométrique, c'est-à-dire en vertu d'une intuition a priori, et encore à l'aide d'une loi physique, que l'on peut aller loin avec des raisonnements, parce qu'ici ils ne sont pour ainsi dire que des ponts pour passer d'une intuition à une autre ; mais il n'en est pas de même pour de pures et simples conclusions, déduites par une voie exclusivement logique. — Cependant l'origine propre des premières vérités fondamentales de l'astronomie est l'induction, c'est-à-dire cette opération par laquelle on rassemble dans un jugement exact et directement motivé les données comprises dans beaucoup d'intuitions : sur ce jugement on fonde alors des hypothèses, lesquelles, confirmées par l'expérience (ce qui est une induction presque parfaite), viennent prouver l'exactitude du premier jugement. Par exemple, le mouvement apparent des planètes est connu empiriquement : après plusieurs hypothèses fausses sur les relations de ce mouvement dans l'espace (orbite planétaire), on trouva enfin l'hypothèse vraie, puis les lois qui la dirigent (lois de Kepler), et plus tard on découvrit aussi la cause de ces lois (gravitation universelle) ; et c'est l'accord expérimentalement reconnu de tous les cas nouveau x qui se présentaient, avec ces hypothèses et avec toutes leurs conséquences, autrement dit l'induction, qui leur a assuré une certitude complète. La découverte de l'hypothèse était « affaire du jugement », qui a justement saisi et convenablement formulé le fait donné ; mais c'est l'induction, c'est-à-dire une intuition multiple, qui en a confirmé la vérité. L'hypothèse pourrait même être vérifiée directement, par une seule intuition empirique, si nous pouvions parcourir librement les espaces, et si nos yeux étaient des télescopes. Par conséquent, ici même, les raisonnements ne forment pas la source unique ni essentielle de la connaissance ; ils ne sont qu'un instrument.

Enfin, pour donner un troisième exemple, dans un autre genre, nous ferons observer que les prétendues vérités métaphysiques, de la nature de celles que Kant établit dans ses Éléments métaphysiques de la science de la nature, ne doivent pas non plus leur évidence à des preuves. Ce qui est certain a priori, nous le connaissons directement, et nous en avons la conscience nécessaire, comme étant la forme de toute connaissance. Par exemple, ce principe que la matière est permanente, c'est-à-dire qu'elle ne peut ni se créer, ni se détruire, nous le connaissons directement à titre de vérité négative : en effet, notre intuition pure du temps et de l'espace nous fait connaître la possibilité du mouvement ; l'entendement nous fait connaître, par la loi de causalité, la possibilité du changement de la forme et de la qualité : mais nous manquons absolument de formes pour nous représenter une création ou une destruction de la matière. Aussi la vérité citée ci-dessus a-t-elle été évidente toujours, partout et à chacun, et n'a jamais sérieusement été mise en doute ; ce qui ne pourrait être, si elle n'avait pas d'autre principe de connaissance que la démonstration si. laborieuse et si chancelante de Kant. Mais, à part cela, je trouve encore cette démonstration fausse (j'expose cela plus au long dans le Supplément), et j'ai montré plus haut que la permanence de la matière dérive non de la participation du temps, mais

de celle de l'espace, à la possibilité de l'expérience. La vérification réelle de ces vérités, dites métaphysiques sous ce rapport, c'est-à-dire de ces expressions abstraites des formes nécessaires et générales de la connaissance, ne peut pas se trouver à son tout dans des principes abstraits, mais dans la connaissance directe des formes de la représentation, — connaissance qui s'énonce a priori par des affirmations apodictiques et à l'abri de toute réfutation. Si, malgré tout, on tient à en faire la preuve, on devra nécessairement démontrer que la vérité en question est contenue en partie ou sous-entendue dans une autre vérité non contestée : c'est ainsi que j'ai montré, par exemple, que toute intuition expérimentale contient déjà l'application de la loi de causalité, dont la connaissance est, par conséquent, la condition de toute expérience, et ne peut être donnée et conditionnée par cette dernière, ainsi que le prétendait Hume. — En général, les preuves sont destinées moins à ceux qui étudient qu'à ceux qui veulent disputer. Ces derniers nient obstinément toute proposition directement établie ; mais la vérité seule peut s'accorder constamment avec tous les faits ; on doit donc leur faire voir qu'ils accordent sous une forme et médiatement ce que, sous une autre forme, ils nient directement, c'est-à-dire qu'il faut leur montrer le rapport logiquement nécessaire qui existe entre ce qu'ils nient et ce qu'ils admettent.

En outre, il résulte de la forme scientifique, c'est-à-dire de la subordination du particulier au général, en suivant une marche ascendante, que la vérité de bien des propositions est seulement logique, j'entends fondée sur leur dépendance à l'égard d'autres propositions, en un mot sur le seul raisonnement, — qui leur sert en même temps de preuve. Mais on ne doit jamais oublier que tout cet appareil n'est qu'un moyen pour faciliter la connaissance, et non pour arriver à une plus grande certitude. Il est plus facile de reconnaître la nature d'un animal par l'espèce, — ou, en remontant plus haut, par le genre, la famille, l'ordre, la classe à laquelle il appartient, — que d'instituer chaque fois une nouvelle expérience pour l'anima] en question. Toutefois la vérité de toute proposition déduite par voie syllogistique n'est jamais qu'une vérité conditionnelle et qui, en dernière analyse, ne repose pas sur une suite de raisonnements, mais sur une intuition. Si cette intuition était aussi facile qu'une déduction syllogistique, on devrait la préférer au raisonnement.. Car toute déduction de concepts est sujette à bien des erreurs : les sphères, comme nous l'avons montré, rentrent les unes dans les autres par une infinité de moyens, et la détermination de leur contenu est souvent incertaine : on trouverait des exemples de ces erreurs dans les preuves de bien des sciences fausses et dans les sophismes de toute espèce. — Sans doute, le syllogisme, dans sa forme, est d'une certitude absolue ; mais il n'en est pas de même pour ce qui en constitue la matière, j'entends le concept ; car les sphères de concepts ou bien ne sont pas assez exactement déterminées, ou bien rentrent de tant de façons les unes dans les autres, qu'une sphère est contenue en partie dans beaucoup d'autres, et qu'on peut ainsi passer de cette sphère à mainte autre, et ainsi de suite, suivant le bon plaisir du raisonneur, — ainsi que nous l'avons déjà montré. En d'autres termes : le *terminus minor* de même que le *médius* peuvent toujours être subordonnés à différents concepts, parmi lesquels on choisit à volonté le *terminus major* et le *médius* ; et il en résulte que la conclusion est différente, suivant le concept choisi. — II résulte de tout ceci que l'évidence immédiate est toujours préférable à la vérité démontrée, et qu'on ne doit se décider pour celle-ci que lorsqu'il faudrait aller chercher celle-là trop loin. On doit, au contraire, l'abandonner lorsque l'évidence est tout près de nous, ou seulement plus à notre portée que la démonstration. C'est pourquoi nous avons vu qu'en logique, où, pour chaque cas particulier ? la connaissance immédiate est plus à notre portée, que la déduction scientifique, nous ne dirigeons jamais notre pensée que d'après la connaissance immédiate des lois de la raison, et que nous ne nous servons pas de la logique.

§ 15

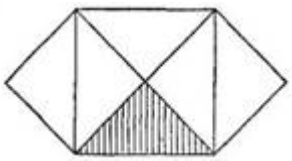
Si maintenant, — avec la conviction que l'intuition est la source première de toute évidence, que la vérité absolue consiste uniquement dans un rapport direct ou indirect avec elle, qu'enfin le chemin le plus court est toujours le plus sûr, attendu que la médiation des concepts est exposée à bien des erreurs, — si, avec cette conviction, nous nous tournons vers les mathématiques, telles qu'elles ont été constituées par Euclide, et telles qu'elles sont restées de nos jours, nous ne pouvons nous empêcher de trouver leur méthode étrange, je dirai même absurde. Nous exigeons que toute démonstration logique se ramène à une démonstration intuitive ; les mathématiques, au contraire, se donnent une peine infinie pour détruire l'évidence intuitive, qui leur est propre, et qui d'ailleurs est plus à leur portée, pour lui substituer une évidence logique. C'est absolument, ou

plutôt ce devrait être, à nos yeux, comme si quelqu'un se coupait les deux jambes pour marcher avec des béquilles, ou comme si le prince, dans « le Triomphe de la sensibilité », tournait le dos à la vraie nature pour s'extasier devant un décor de théâtre, qui n'en est qu'une imitation.

Je dois rappeler ce que j'ai dit ici, dans mon sixième chapitre, lorsque j'ai traité du principe déraison, afin de rafraîchir la mémoire du lecteur, et de lui rendre mes conclusions en quelque sorte présentes. De cette façon j'y rattacherai les remarques qui vont suivre, sans avoir à distinguer de nouveau le simple principe de connaissance d'une vérité mathématique, qui peut être donné logiquement, du principe d'être, qui est le rapport immédiat, le seul que nous connaissions intuitivement, des parties de l'espace et du temps, dont l'aperception donne seule une satisfaction complète et une connaissance solide, — tandis que le simple principe de connaissance reste toujours à la surface, et peut bien, à la vérité, nous apprendre le « comment », mais jamais le « pourquoi ».— Euclide a choisi la seconde voie, au grand détriment de la science. Dès le commencement, par exemple, quand il aurait dû montrer comment, dans le triangle, les angles et les côtés se déterminent réciproquement et sont cause et effet les uns des autres, selon la forme que revêt le principe de raison dans l'espace pur, forme qui là, comme partout, crée la nécessité qu'une chose soit telle qu'elle est ; au lieu de nous donner ainsi une aperception complète de la nature du triangle, il établit quelques propositions détachées, choisies arbitrairement, et en donne un principe de connaissance logique, par une démonstration fatigante, basée logiquement sur le principe de contradiction. Au lieu d'une connaissance qui embrasse et épuise tous ces rapports d'espace, nous n'obtenons, que quelques-uns des résultats de ces rapports choisis à volonté, et nous nous trouvons dans le cas d'une personne à qui l'on montre les différents effets d'une machine, sans lui permettre de voir le mécanisme intérieur et les ressorts. Nous sommes certainement forcés de reconnaître, en vertu du principe de contradiction, que ce qu'Euclide démontre est bien tel qu'il le démontre ; mais nous n'apprenons pas pourquoi il en est ainsi. Aussi éprouve-t-on presque le même sentiment de malaise qu'on éprouve après avoir assisté à des tours d'escamotage, auxquels, en effet, la plupart des démonstrations d'Euclide ressemblent étonnamment. Presque toujours, chez lui, la vérité s'introduit par la petite porte dérobée, car elle résulte par accident, de quelque circonstance accessoire ; dans certains cas, la preuve par l'absurde ferme successivement toutes les portes, et n'en laisse ouverte qu'une seule, par laquelle nous sommes contraints de passer, pour ce seul motif. Dans d'autres, comme dans le théorème de Pythagore, on tire des lignes, on ne sait pour quelle raison ; on s'aperçoit, plus tard, que c'étaient des nœuds coulants qui se serrent à l'improviste, pour surprendre le consentement du curieux qui cherchait à s'instruire ; celui-ci, tout saisi, est obligé d'admettre une chose dont la contexture intime lui est encore parfaitement incomprise, et cela à tel point, qu'il pourra étudier Euclide entier sans avoir une compréhension effective des relations de l'espace ; à leur place, il aura seulement appris par cœur quelques-uns de leurs résultats. Cette science tout empirique et scientifique ressemble à celle du médecin qui connaîtrait la maladie et le remède, mais ignorerait leur rapport. C'est ce qui arrive pourtant, lorsqu'on écarte avec un soin jaloux le genre de démonstration ou d'évidence particulier à un genre de connaissance, pour en substituer à toute force un autre qui répugne à la nature même de cette connaissance. D'ailleurs, la manière dont Euclide manie ce procédé, mérite largement l'admiration que tous les siècles lui ont vouée, et qu'on a poussée au point de prendre sa méthode mathématique pour le modèle de toute exposition scientifique. On s'est efforcé de modeler sur elle toutes les autres sciences, et lorsque, plus tard, on est revenu à une autre méthode, on n'a jamais bien su pourquoi. A nos yeux, la méthode d'Euclide n'est qu'une brillante absurdité. Maintenant toute grande erreur, poursuivie consciemment, méthodiquement, et qui emporte avec cela l'assentiment général, — qu'elle concerne la vie ou la science, — a son principe, dans la philosophie alors régnante. Les Éléates, d'abord, avaient découvert la différence et même l'opposition fréquente qu'il y a entre le perçu (φαινομενον) et le pensé (νουμενον)[33], et s'en étaient servis de mille façons, pour leurs philosophèmes et leurs sophismes. Ils eurent pour successeurs les Mégariques, les Dialectiques, les Sophistes, les nouveaux Académiciens et les Sceptiques ; ceux-ci attirèrent l'attention sur « l'apparence », c'est-à-dire sur les erreurs des sens, ou plutôt sur celles de l'entendement s'emparant de leurs données pour l'intuition. La réalité nous en présente une foule, que la raison réfute, par exemple l'illusion du bâton brisé dans l'eau, et tant d'autres. On reconnut qu'il ne fallait pas se fier absolument à l'intuition, et Ton conclut précipitamment que la vérité ne se fonde que sur la pensée rationnelle pure et logique.

Cependant Platon (dans le *Parménide*), les Mégariens, Pyrrhon et les nouveaux Académiciens prouvèrent par maints exemples (comme ceux de Sextus Empiricus) que les syllogismes et les concepts peuvent conduire à l'erreur, et même causer des paralogismes et des sophismes, qui se produisent plus facilement et sont bien plus difficiles à résoudre que les erreurs de l'intuition sensible. Alors le rationalisme s'établit sur les ruines de l'empirisme, et c'est conformément à ses principes qu'Euclide assit ses mathématiques, non sur l'évidence intuitive (φαινομενον) réservée, et nécessairement, aux seuls axiomes, mais sur le raisonnement (νουμενον). Sa méthode resta maîtresse pendant des siècles, et il dut en être ainsi tant qu'on n'eut pas distingué l'intuition pure a priori de l'intuition empirique. Déjà Proclus, le commentateur d'Euclide, semble avoir aperçu cette différence, comme le montre une phrase de lui que Kepler a traduite dans son ouvrage *De harmonia mundi* ; mais Proclus n'y attacha pas assez d'importance, isola trop sa remarque, n'y réfléchit pas et passa outre. C'est seulement deux mille ans plus tard, que la doctrine de Kant, — qui est appelée à révolutionner si profondément la science, la pensée, la conduite des peuples européens, — opérera les mêmes changements en mathématiques. Alors, pour la première fois, — après avoir appris de ce grand esprit que les intuitions d'espace et de temps diffèrent absolument des intuitions empiriques, ne dépendent en rien des impressions de la sensibilité, qu'elles les conditionnent au contraire et ne sont point conditionnées par elles, c'est-à-dire qu'elles sont a priori et par conséquent à l'abri des illusions sensibles, —.alors nous pouvons nous convaincre que la méthode logique d'Euclide est une précaution inutile, une béquille pour une jambe qui se porte bien, et qu'il ressemble à un voyageur de nuit qui prendrait pour une rivière un beau chemin bien sûr et bien clair, et qui, s'en écartant avec soin, continuerait sa route sur un sol pierreux, enchanté de rencontrer de temps en temps la prétendue rivière pour s'en garer. C'est maintenant seulement que nous pouvons dire avec certitude d'où provient ce qui, à la vue d'une figure de géométrie, s'impose à notre esprit comme nécessaire. Ce caractère de nécessité ne vient pas d'un dessin très mai exécuté peut-être sur le papier ; il ne vient pas non plus d'une notion abstraite que cette vue fait naître dans notre pensée : il procède directement de cette forme de toute connaissance que nous possédons a priori dans notre conscience. Cette forme, c'est toujours le principe de raison. Dans l'exemple que nous citons, elle se manifeste comme « forme de l'intuition », c'est-à-dire comme espace, comme principe de la raison d'être. Et son évidence et son autorité sont tout aussi grandes et tout aussi immédiates que celles du principe de la raison de connaissance, c'est-à-dire de la certitude logique. Nous n'avons donc aucun profit à ne vouloir nous fier qu'à cette dernière certitude et nous ne devons pas sortir du domaine propre des mathématiques pour chercher à les vérifier par les concepts qui lui sont tout à fait étrangers. En nous enfermant dans le domaine propre des mathématiques, nous avons cet immense avantage de savoir tout à la fois que telle chose est telle et pourquoi elle est telle. La méthode d'Euclide, au contraire, sépare ces deux connaissances et ne nous donne que la première, jamais la seconde, Aristote, dans ses *Anal post., I, 27*, dit excellemment : Ακριβεστερα δ᾽ επιστημη επιστημης και προτερα, ἠτε του ὀτι και του διοτι ἡ αυτη, αλλα μη χωρις του ὀτι, της του διοτι. [Il faut préférer comme étant plus précise la science qui nous enseigne en même que quelque chose est et pourquoi cela est, plutôt celle qui enseigne séparément le quoi et le pourquoi.]

Nous ne sommes satisfaits, en physique, qu'après avoir appris non seulement que tel phénomène est ce qu'il est, mais pourquoi il est tel. Savoir que le mercure, dans le tube de Toricelli, s'élève à 28 pouces, n'est pas grand'chose, si l'on n'ajoute que cela résulte de la pesanteur de l'air. Mais en géométrie faut-il donc nous contenter de cette « qualité occulte » du cercle, qui consiste en ce que si deux cordes se coupent à l'intérieur du cercle, le produit des segments de l'une est égale au produit des segments de l'autre ? Euclide, dans la 35e proposition du livre III, démontre bien, il est vrai, qu'il en est ainsi : mais nous en sommes encore à connaître le pourquoi. Do même, le théorème de Pythagore nous apprend une « qualité occulte » du triangle rectangle ; la démonstration boiteuse et même captieuse d'Euclide nous abandonne au pourquoi, tandis que la simple figure, déjà connue, que nous reproduisons, nous fait entrer du premier coup, et bien plus profondément que la démonstration, au cœur même de la question ; elle nous amène à une plus intime conviction de la nécessité de cette propriété, et de sa liaison avec l'essence même du triangle rectangle :



Même dans le cas où les côtés du triangle sont inégaux, on doit arriver à une semblable démonstration, et en général dans le cas de toute vérité géométrique possible. La raison en est que la découverte de ces vérités procède chaque fois d'une semblable nécessité intuitive et que la démonstration ne vient s'y ajouter qu'après. Ainsi, on n'a besoin que d'une analyse de la marche de la pensée, ou de la première découverte d'une vérité géométrique, pour en connaître intuitivement la nécessité. C'est surtout la méthode analytique que je désirerais pour l'exposition des mathématiques, au lieu de la méthode synthétique, dont s'est servi Euclide. Il en résulterait, pour les vérités mathématiques un peu compliquées, de grandes difficultés sans doute, mais on pourrait en venir à bout. Déjà » en Allemagne, on commence, ça et là, à changer le mode d'exposition des sciences mathématiques et à préférer la méthode analytique. La plus énergique tentative en ce sens est celle de M. Rosack, professeur de mathématique et de physique au collège de Nordhausen, qui, dans le programme des examens du 6 avril 1852, a inséré un projet détaillé pour l'enseignement de la géométrie suivant mes principes.

Pour amender la méthode, en mathématiques, il faudrait exiger, avant tout, qu'on abandonnât ce préjugé qui consiste à croire que la vérité démontrée est supérieure à la connaissance intuitive, ou, en d'autres termes, que la vérité logique, reposant sur le principe de contradiction, doit avoir le pas sur la vérité métaphysique, qui est immédiatement évidente et dans laquelle rentre l'intuition pure de l'espace.

La certitude absolue et indémontrable réside dans le principe de raison ; car ce principe, sous ces différentes formes, constitue le moule commun de toutes nos connaissances. Toute démonstration est un retour à ce principe ; elle consiste à indiquer, pour un cas isolé, le rapport qui existe entre les représentations et que le principe de raison exprime. Ainsi, il est le principe de toute explication, et, par conséquent, n'est susceptible ni n'a besoin d'aucune explication particulière, puisque toute explication le suppose et n'a de sens que par lui. Mais aucune de ses formes n'est supérieure aux autres t il est également certain comme principe de la raison d'être, du devenir, de l'agir ou du connaître. Le rapport de cause à effet est nécessaire, sous l'une comme sous l'autre de ses formes ; c'est même l'origine, comme l'unique signification du concept de nécessité. Il n'y a pas d'autre nécessité que celle de l'effet lorsque la cause est donnée, et il n'y a pas de cause qui n'entraîne la nécessité de son effet. Aussi sûre est la conséquence exprimée dans une conclusion qu'on a déduite du principe de raison contenu dans les prémisses, aussi sûrement le principe d'être dans l'espace entraîne ses conséquences dans l'espace. Dès que j'ai bien saisi, dans une intuition, le rapport du principe à la conséquence, j'ai atteint à une certitude aussi complète que n'importe quelle certitude logique. Or chaque théorème de géométrie exprime ce rapport, au même titre que l'un des douze axiomes ; il est une vérité métaphysique, et, comme tel, aussi immédiatement certain que le principe de contradiction lui-même, qui est une vérité métalogique et le fondement commun de toute démonstration logique. Celui qui nie la nécessité intuitive des rapports d'espace, exprimés par un théorème, peut contester les axiomes aussi bien que la conclusion d'un syllogisme, que dis-je ? le principe de contradiction lui-même : car tout cela, ce sont des rapports également indémontrables, immédiatement évidents et perceptibles a priori. Par conséquent, vouloir déduire la nécessité des rapports d'espace perceptible intuitivement à l'aide d'une démonstration logique basée sur le principe de contradiction, c'est vouloir tout justement donner en fief à quelqu'un un pays qu'il possède comme suzerain. C'est cependant ce qu'a fait Euclide. Ses axiomes seuls (et cela forcément) reposent sur l'évidence immédiate ; toutes les vérités géométriques suivantes sont prouvées logiquement, —c'est-à-dire, ces axiomes une fois posés, par l'accord avec les conditions établies dans le théorème donné, ou avec un théorème antérieur, ou par la contradiction qui naîtrait entre l'opposé du théorème et les données admises, à savoir ou les axiomes, ou les théorèmes précédents, ou la proposition elle-même. Mais les axiomes eux-mêmes ne sont pas plus immédiatement évidents que tout autre théorème de géométrie ; ils sont plus simples, vu leur contenu borné. Quand on interroge un criminel, on note ses réponses pour tirer la vérité de leur comparaison. Mais c'est un pis-aller, auquel on ne saurait se tenir lorsqu'on peut se convaincre

immédiatement de la vérité de chaque réponse, d'autant plus que l'individu en question a pu mentir avec suite depuis le commencement. Cette première méthode est cependant celle d'Euclide, quand il interroge l'espace. Il part de ce principe juste que la nature, sous sa forme essentielle, l'espace, est continue, et que, par conséquent, — comme les parties de l'espace sont dans un rapport de cause à effet, — aucune détermination particulière ne peut être autre qu'elle n'est, sans se trouver en contradiction avec toutes les autres. Mais c'est un détour pénible et insuffisant. On en arrive ainsi à préférer la connaissance indirecte à la connaissance directe, qui est aussi certaine, à séparer au grand détriment de la science, le fait de savoir que telle chose est, du fait de connaître, son pourquoi à détourner l'élève de toute vue des lois de l'espace ; on le déshabitue de descendre par lui-même jusqu'aux principes et de saisir les rapports des choses, en le poussant à se contenter de la connaissance historique que telle chose existe. Le mérite tant vanté de cette méthode, qui exerce, dit-on, la pénétration de l'esprit, consiste en ce que l'élève s'habitue à tirer des conclusions, c'est-à-dire à appliquer le principe de contradiction, mais surtout à faire des efforts de mémoire pour retenir toutes les données dont il a à comparer la Concordance.

Il est à remarquer d'ailleurs que cette méthode de démonstration n'a été appliquée qu'à la géométrie, et non à l'arithmétique. Ici la vérité sort vraiment de la seule intuition, qui consiste dans l'acte de compter. Comme l'intuition du nombre n'existe que dans le temps, —et par. conséquent n'a besoin d'être présentée par aucun schème sensible, comme les figures géométriques, or ne peut plus soupçonner ici que l'intuition est seulement empirique, et partant sujette à l'illusion, soupçon qui seul a pu introduire en géométrie la démonstration logique. Comme le temps n'a qu'une dimension, compter est l'unique opération arithmétique ; c'est à elle que se ramènent toutes les autres. Or cet acte de compter n'est pas autre chose qu'une intuition a priori, à laquelle on ne peut pas hésiter à se reporter ; .elle seule, en dernière analyse, vérifie tout le reste, calcul ou équation. On ne prouve pas, par exemple, que : (7 + 9 × 8 - 2) / 3 = 42 ; mais on se reporte à la pure intuition dans le temps, si bien que chaque proposition devient un axiome. Il n'y a pas en arithmétique cette masse de preuves qui encombre la géométrie ; la méthode y consiste, comme en algèbre, à abréger l'opération de compter. Notre intuition des nombres dans le temps, comme nous l'avons fait voir, ne va guère au delà de dix ; pour aller plus loin, il faut fixer dans un mot un concept abstrait du nombre qui représente l'intuition ; il est clair qu'alors celle-ci n'a plus lieu réellement, mais est simplement indiquée avec une grande précision. Cependant l'évidence intuitive de chaque calcul est rendue possible, grâce à l'ordre des nombres, qui permet de représenter toujours de plus grands nombres par l'adjonction des mêmes petits ; cette évidence se retrouve même dans le cas où l'abstraction est poussée si loin, que non seulement les nombres, mais des quantités indéterminées et des opérations entières n'existent que pour la pensée *in abstracto*, et ne sont exprimées qu'à cet effet ; telle est l'expression $\sqrt{r-b}$; on n'effectue pas ces opérations, on se borne a en poser le signe.

On aurait autant de raisons et des raisons aussi sûres de procéder en géométrie comme en arithmétique, et d'y asseoir la vérité sur l'intuition pure a priori. En réalité, c'est la nécessité reconnue intuitivement, conformément au principe de raison d'être, qui donne à la géométrie sa grande évidence ; c'est sur elle que repose la certitude qu'ont ses propositions dans la conscience de chacun : ce n'est pas du tout sur la preuve logique, — véritable béquille, — toujours étrangère à l'objet même qu'on étudie, vite oubliée dans la plupart des cas, sans que la conviction de l'élève en souffre, et qu'on pourrait tout à fait abandonner, sans que l'évidence de la géométrie en fût diminuée, puisque cette— évidence est indépendante d'elle, et que la preuve, en définitive, se borne à démontrer une chose dont un autre mode de connaissance nous a déjà parfaitement convaincus. Elle ressemble à un lâche soldat qui achève un ennemi blessé et se vante ensuite de l'avoir tué[34]

Après toutes ces considérations, personne ne doutera, j'espère, que l'évidence en mathématique, — qui est devenue le modèle et le symbole de toute évidence, — dérive, par son essence même, non pas d'une démonstration, mais d'une intuition immédiate, qui là, comme partout, est le fondement et la source de toute vérité. Cependant l'intuition, qui est la base des mathématiques, l'emporte de beaucoup sur toutes les autres, et particulièrement sur l'intuition empirique. Comme elle est a priori, et avec cela indépendante de l'expérience toujours partielle et successive, tout lui est également prochain, et l'on peut à volonté partir du principe ou de la conséquence. Ce qui lui donne sa grande

sûreté, c'est qu'en elle la conséquence est connue dans le principe, — ce genre de connaissance est le seul qui ait le caractère de la nécessité : par exemple, l'égalité des côtés est reconnue et fondée à la fois sur l'égalité des angles ; au contraire, l'intuition empirique et la majeure partie de l'expérience vont de l'effet à la cause ; d'autre part, ce dernier mode de connaissance n'est pas infaillible, car l'effet n'est reconnu nécessaire qu'après que la cause est donnée, et non la cause reconnue par l'effet, puisque le même effet peut résulter de causes différentes. Ce dernier mode de connaissance n'est jamais qu'inductif. L'induction consiste, quand plusieurs effets indiquent la même cause, à pour tenir cette cause certaine ; mais, comme on ne peut réunir l'ensemble des cas, la vérité n'est jamais inconditionnellement certaine. Or c'est là la vérité inhérente à toute connaissance venue par l'intuition sensible, et à presque toute l'expérience. L'affection d'un sens détermine l'entendement à conclure de l'effet à la cause ; mais comme conclure de l'effet à la cause n'est jamais infaillible, il s'ensuit que la fausse apparence, sous la forme d'illusion des sens, est souvent possible, et même se produit, comme nous l'avons déjà montré. Quand plusieurs sens, ou tous les cinq à la fois, sont affectés de manière à indiquer la même cause, alors la possibilité d'erreur devient minime, sans toutefois disparaître complètement : car, dans certains cas, avec de la fausse monnaie par exemple, on trompe tous les sens à la fois. C'est ce qui arrive pour toute notre connaissance empirique, et par suite aussi pour toute science naturelle, sauf en ce qu'elle a de pur (ce que Kant appelle le côté métaphysique). Dans les sciences naturelles, on reconnaît également les causes par les effets ; aussi reposent-elles toutes sur des hypothèses, qui se montrent souvent fausses et font place successivement à des hypothèses plus justes. Ce n'est que lorsqu'on institue intentionnellement des expériences, que l'on apprend à connaître l'effet.par la cause : c'est là la vraie voie ; mais les expériences elles-mêmes ne sont que la suite des hypothèses. Cela nous explique pourquoi aucune branche des sciences naturelles, ni physique, ni astronomie, ni physiologie, n'a pu être découverte d'un seul coup, comme les mathématiques ou la logique, et pourquoi il a fallu et il faut encore les expériences réunies et comparées de bien des siècles pour en assurer le progrès. Ce n'est qu'une confirmation expérimentale multipliée qui peut donner à l'induction sur laquelle repose l'hypothèse une perfection telle qu'elle puisse, pour la pratique, tenir lieu de certitude et enlever peu à peu à l'hypothèse ses chances originelles d'erreur ; c'est exactement ce qui arrive, en géométrie, pour l'incommensurabilité entre une courbe et une droite, ou, en arithmétique, pour le logarithme, qu'on n'obtient jamais qu'avec une certitude approchée ; car de même qu'au moyen d'une fraction infinie on peut pousser la quadrature du cercle et la recherche du logarithme aussi près qu'on voudra de l'exactitude absolue, de même de nombreuses expériences peuvent rapprocher l'induction, ou connaissance de la cause par l'effet, de l'évidence mathématique, ou connaissance de l'effet par sa cause ; et ce rapprochement peut être poussé, sinon à l'infini, du moins assez loin pour que la chance d'erreur devienne négligeable. Elle existe cependant, par exemple quand nous concluons d'un grand nombre de cas à la totalité des cas, c'est-à-dire à la cause inconnue dont cette totalité dépend. Quelle conclusion de ce genre peut nous sembler plus sûre que celle-ci : « tous les hommes ont le cœur à gauche » ? Il y a cependant des cas isolés, extrêmement rares sans doute, où l'on constate que le cœur est à droite. — Ainsi l'intuition sensible et les sciences expérimentales participent au même genre d'évidence. La supériorité qu'ont les mathématiques, la science naturelle pure et la logique, comme connaissance a priori, repose uniquement sur ce fait que la partie formelle des connaissances sur laquelle se fonde toute apriorité est donnée tout entière en une fois, et que, par conséquent, c'est là seulement qu'on peut aller de la cause à l'effet, tandis qu'ailleurs on remonte la plupart du temps de l'effet à la cause. Du reste, le principe de causalité ou principe de raison du devenir, qui règle la connaissance empirique, est en lui-même aussi sûr que toutes les autres formes du principe de raison, auxquelles sont soumises les sciences a priori, mentionnées plus haut. Les preuves logiques tirées de concepts, ainsi que leurs conclusions, participent au privilège de l'intuition a priori, qui est d'aller de la cause à l'effet, c'est-à-dire qu'au point de vue formel elles sont infaillibles. Cela n'a pas médiocrement contribué au prestige de la démonstration apriori. Mais cette infaillibilité est toute relative ; car elle fait tout rentrer, par subsomption, dans les principes premiers de la science : ce sont eux qui contiennent tout le fonds de la vérité scientifique ; ils n'ont pas besoin d'être prouvés, mais ils doivent se fonder sur l'intuition, qui est pure dans les quelques sciences a priori que nous avons citées, mais ailleurs toujours empirique et élevée au général par voie d'induction. Si donc, dans les sciences expérimentales, on a prouvé le général par le particulier, le général, à son tour, a tiré du particulier tout ce qu'il contient de vérité ; il n'est qu'un grenier à provisions, et non un terrain qui

produit de son propre fonds.

Voilà pour le fondement de la vérité. Quant à l'origine et à la possibilité de l'erreur, on en a tenté bien des explications, depuis les solutions toutes métaphoriques de Platon (le pigeonnier où l'on saisit un autre pigeon que celui qu'on voulait, etc. — Cf. *Théétète*, p. 167). On pourra trouver dans la *Critique de la raison pure* (p. 294 et p. 350 de la 5B édition) les explications vagues et peu précises de Kant, au moyen de l'image du mouvement diagonal. — Comme la vérité n'est que le rapport du jugement au principe de la connaissance, on se demande comment celui qui juge peut croire qu'il possède réellement ce principe, sans le posséder ; en d'autres termes, comment l'erreur, l'illusion de la raison, est possible. Je considère cette possibilité comme analogue à celle de l'illusion, ou erreur de l'entendement, que nous avons expliquée plus haut. Mon opinion (et c'est ici la place naturelle de cette explication) est que *toute erreur estime conclusion de l'effet à la cause* ; cette conclusion est juste, lorsqu'on sait que l'effet procède de telle cause, et non d'une autre ; autrement elle ne l'est plus. De deux choses l'une : ou bien celui qui se trompe attribue à un effet une cause qu'il ne peut avoir, auquel cas il témoigne d'une pauvreté réelle d'entendement, c'est-à-dire d'une incapacité notoire à saisir immédiatement le lien entre l'effet et la cause ; ou bien, — et c'est ce qui arrive le plus souvent, — on attribue à l'effet une cause possible ; mais, avant de conclure de l'effet à la cause, on ajoute aux prémisses de la conclusion l'idée sous-entendue que l'effet en question est toujours produit par la cause que l'on indique, ce qu'on n'est autorisé à faire qu'après une induction complète, mais ce qu'on fait cependant sans avoir rempli cette condition. Ce *toujours* est un concept beaucoup trop large ; il faudrait le remplacer par *jusqu'ici* ou la *plupart du temps*. Alors la conclusion serait problématique, et, à ce titre, ne serait pas fausse. La cause de l'erreur que nous venons de dire, c'est une trop grande précipitation, ou une connaissance bornée des possibilités, qui empêche de voir la nécessité d'une induction. L'erreur est donc de tous points analogue à l'illusion ; toutes deux consistent à conclure de l'effet à la cause, l'illusion étant toujours produite par le simple entendement, conformément à la loi de causalité, c'est-à-dire dans l'intuition elle-même ; et, d'autre part, Terreur étant produite parla raison pure, conformément au principe de raison sous toutes ses formes, c'est-à-dire dans la pensée même, mais le plus souvent aussi conformément au principe de causalité, comme le prouvent les trois exemples suivants, que l'on peut considérer comme les trois types ou symboles des trois genres d'erreurs : 1°. L'illusion des sens (illusion de l'entendement) occasionne Terreur (illusion de la raison pure), par exemple lorsqu'on prend un tableau pour un haut relief et qu'on le regarde réellement comme tel ; on n'a pour cela qu'à tirer la conclusion de cette prémisse : « Quand le gris foncé se dépose sur une surface en se dégradant jusqu'au blanc, il faut en chercher *toujours* la cause dans la lumière, qui éclaire différemment les saillies et les creux : *ergo* — . » ; — « 2° Lorsque je constate qu'on a pris de l'argent dans ma caisse, c'est *toujours* parce que mon domestique s'est fait faire une fausse clé : ergo. » — « 3°. Quand l'image du soleil réfractée par un prisme, c'est-à-dire déviée vers le haut ou vers le bas, — au lieu d'être blanche et ronde comme avant, — se montre allongée et colorée, cela résulte une fois pour toutes de ce qu'il y avait dans la lumière des rayons lumineux diversement colorés et diversement réfrangibles, lesquels, séparés en vertu de leur différence. de réfrangibilité, forment alors cette image déformée et diversement colorée : *ergo —bibamus !* » — Toute erreur doit se réduire ainsi à une fausse conclusion tirée d'une prémisse, qui n'est souvent qu'une fausse, généralisation ou une hypothèse, et qui consiste à supposer une cause à un effet. Il n'en est pas de même, comme on pourrait le supposer des fautes de calcul, qui ne sont pas à proprement parler des erreurs, mais de simples bévues : l'opération qu'indiquaient les concepts des nombres n'a pas été effectuée dans l'intuition pure, dans l'acte de compter ; on lui en a substitué une autre.

Quant au contenu des sciences, ce n'est proprement que le rapport des phénomènes entre eux, conformément au principe de raison et en vue du pourquoi, qui n'a de valeur et de sens que par ce principe. Montrer ce rapport, c'est ce qu'on appelle expliquer. L'explication se borne donc à montrer deux représentations en rapport Tune avec l'autre, sous la forme du principe de raison qui domine dans la catégorie à laquelle elles appartiennent. Après cela, il n'y a plus de *pourquoi* à demander ; carie rapport démontré est ce qui ne peut être autrement représenté, c'est-à- dire est la forme de toute connaissance. Aussi ne demande-t-on pas pourquoi 2 + 2 = 4 ; ou pourquoi l'égalité des angles, dans un triangle, entraîne l'égalité des côtés ; ou encore pourquoi, étant donnée une cause, l'effet suit toujours. On ne demande pas non plus pourquoi la vérité contenue dans les prémisses se retrouve dans la conclusion. Toute explication qui ne nous ramène pas à un rapport après lequel il

n’y a pas à exiger de pourquoi s’arrête à une « qualité occulte » que l’on suppose. Toutes les forces naturelles sont des qualités occultes. C’est à l’une d’elles, par conséquent à l’obscurité complète, que doit forcément aboutir toute explication des sciences naturelles ; de sorte qu’on ne peut pas plus expliquer l’essence de la pierre que celle de l’homme ; il est tout aussi impossible de rendre compte de la pesanteur, de la cohésion, des propriétés chimiques de l’une, que des facultés et des actions de l’autre. La pesanteur, par exemple, est une qualité occulte, car on peut l’éliminer ; elle ne sort donc pas nécessairement de la forme de la connaissance ; c’est, au contraire, le cas de la loi d’inertie, qui résulte de la loi de causalité ; par conséquent, toute explication qui se ramène à la loi d’inertie est parfaitement suffisante. Deux choses, en particulier, sont absolument inexplicables, c’est-à-dire ne se réduisent pas à un rapport qu’exprime le principe de raison : d’abord le principe de raison lui-même, sous ses quatre formes, parce qu’il est la source de toute explication, le principe dont elle emprunte tout son sens ; en second lieu, un principe, qui ne dépend pas du principe de raison, mais qui n’en est pas moins à la racine de toute représentation : c’est la chose en soi, dont la connaissance n’est pas subordonnée au principe de raison. Nous ne tenterons pas de l’éclaircir ici, nous réservant de le faire dans le livre suivant, où nous reprendrons nos considérations sur les résultats accessibles aux sciences. Mais comme les sciences naturelles, et même toutes les sciences, s’arrêtent devant les choses, sans pouvoir les expliquer ; comme le principe même de leur explication, le principe de raison, ne peut s’élever jusque-là, alors la philosophie s’empare des choses, et les examine suivant sa méthode, qui est toute différente de celle des sciences.

Dans mes considérations sur le principe de raison, § 51, j’ai montré comment l’une ou l’autre forme de ce principe constitue le fil conducteur des différentes sciences ; en réalité, c’est sur la diversité de ses formes qu’on pourrait asseoir la division la plus exacte des sciences. Nous avons montré que toute explication donnée d’après cette méthode est toujours relative ; elle explique le rapport des choses, mais elle laisse toujours quelque chose d’inexpliqué, qu’elle suppose même : c’est, par exemple, l’espace et le temps en mathématiques ; la matière en mécanique ; en physique et chimie, les qualités, les forces premières, les lois de la nature ; en botanique et en zoologie, la différence des espèces et la vie elle-même ; en histoire, le genre humain avec ses facultés propres, la pensée et la volonté, — en un mot, le principe de raison, dans l’application de toutes ses formes. Le propre de la philosophie, c’est qu’elle ne suppose rien de connu, mais qu’au contraire tout lui est également étranger et problématique, non seulement les rapports des phénomènes, mais les phénomènes eux-mêmes. Elle ne s’en tient même pas au principe de raison, auquel les autres sciences se bornent à tout ramener ; elle n’aurait rien à y gagner, puisqu’un anneau de la chaîne lui est aussi étranger que l’autre, puisque le rapport même des phénomènes, en tant que lien, lui est aussi étranger que ce qui est lié, et que cela même, avant comme après la liaison, ne lui est pas plus clair. Car, ainsi que nous l’avons dit, cela même que supposent les sciences, et qui est en même temps la base et la limite de leurs explications, est le problème propre de la philosophie, laquelle commence, par conséquent, là où s’arrêtent les autres sciences. Elles ne peuvent s’appuyer sur des preuves ; car celles-ci déduisent l’inconnu de principes connus, et, aux yeux de la philosophie, tout est également étranger et inconnu. Il ne peut exister aucun principe dont le monde entier et tous ses phénomènes ne seraient que la conséquence. C’est pourquoi une philosophie ne se laisse pas déduire, comme le voulait Spinoza, par une démonstration *ex firmis principiis*. La philosophie est la science du plus général ; ses principes ne peuvent donc être la conséquence d’autres plus généraux. Le principe de contradiction se borne à maintenir l’accord des concepts ; il n’en fournit pas lui-même ; le principe de raison explique le rapport des phénomènes, mais non les phénomènes eux-mêmes. Donc, le but de la philosophie ne peut être la recherche d’une cause efficiente ou d’une cause finale de tout l’univers. Aujourd’hui elle doit se demander moins que jamais d’où vient le monde, et pourquoi il existe. La seule question qu’elle doive se poser, c’est : qu’est-ce que le monde ? Le *pourquoi* est ici subordonné au *qu’est-ce que c’est* ; il est impliqué dans l’essence du monde, puisqu’il résulte uniquement de la forme de ses phénomènes, le principe de raison, et n’a de valeur et de sens que par lui. Sans doute, on pourrait alléguer que chacun sait ce qu’est le monde, sans chercher si loin, puisque chacun est le sujet de la connaissance et que le monde est sa représentation ; ainsi entendu, ce serait vrai. Mais c’est là une connaissance intuitive *in concreto* : reproduire cette connaissance *in abstracto*, prendre l’intuition successive et changeante, et surtout la matière de ce large concept de sentiment, concept tout négatif, qui délimite le savoir non abstrait, non intelligible, pour en faire au contraire un savoir abstrait, intelligible, durable, c’est là le devoir de la philosophie. Elle doit, par conséquent, être l’expression *in abstracto* de l’essence du monde dans son ensemble, du tout

comme des parties. Cependant, pour ne pas se perdre dans un dédale de jugements, elle doit se servir de l'abstraction, penser tout le particulier sous la forme du général, et comprendre toutes les différences du particulier sous un concept général. Ainsi elle devra, d'une part, séparer, d'autre part, réunir, et livrer ainsi à la connaissance toute la multiplicité du monde réduite à un petit nombre de concepts essentiels. Par ces concepts, dans lesquels est fixée l'essence du monde, le particulier doit être aussi bien connu que le général, et la connaissance de l'un et de l'autre, être étroitement unie. Aussi la faculté philosophique par excellence consiste, suivant le mot de Platon, à connaître l'unité dans la pluralité, et la pluralité dans l'unité. Dès lors, la philosophie sera une somme de jugements très généraux, dont la raison de connaissance immédiate est le monde dans son ensemble, sans en rien exclure ; c'est tout ce qui se trouve dans la conscience humaine ; elle ne fera que répéter exactement, que refléter le monde dans des concepts abstraits, et cela n'est possible qu'en réunissant dans un concept tout ce qui est essentiellement identique, et en séparant, pour le réunir dans un autre, tout ce qui est. différent. Déjà Bacon de Verulam avait compris ce rôle de la philosophie ; il le détermine nettement dans ces lignes : *Ea demum vera est philosophia, qum mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veîuti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem simulacrum et reflectio, ne que addit quidquam de proprio, sed tantum itérât et resonat.* [Celle-là seulement est la vraie philosophie qui nous restitue le plus fidèlement les paroles de la nature elle-même, et semble être écrite sous la dicté de la nature, de sorte qu'elle n'en est que l'image et le reflet, n'ajoutant rien d'elle-même, mais répétant et restituant uniquement.] (*De augment. scient.*, liv. II, c. XIII.) C'est ce que nous pensons aussi, mais dans un sens plus large que Bacon.

L'harmonie qui règne dans le monde, sous toutes ses faces et en chacune de ses parties par cela qu'elle appartient à un tout, doit se retrouver aussi dans cette image abstraite du monde. Par conséquent, dans cet ensemble de jugements, l'un devra pouvoir se déduire de l'autre, et réciproquement. Mais, pour cela, il faut d'abord qu'ils existent, et qu'avant tout on les formule comme immédiatement fondés sur la connaissance *in concreto* du monde, d'autant plus que tout fondement immédiat est plus sûr qu'un fondement médiat ; leur harmonie, qui produit l'unité de la pensée, et qui résulte de l'harmonie et de l'unité du monde intuitif, leur fondement commun de connaissance, ne devra pas être appelée la première à les confirmer ; elle ne viendra que plus tard et par surcroît appuyer leur vérité.— Mais on ne connaîtra clairement ce rôle de la philosophie qu'après l'avoir vue à l'œuvre[35].

§ 16

Après toutes ces considérations sur la raison, en tant que faculté de connaissance particulière, exclusivement propre à l'homme, et sur les résultats et les phénomènes qu'elle produit, et qui sont propres à la nature humaine, il me resterait encore à parler de la raison, en tant qu'elle dirige les actions humaines, et qu'à ce point de vue elle mérite le nom de « pratique ». J'ai dit ailleurs, en grande partie, ce que j'aurais à en dire ici, notamment dans l'appendice du livre où j'ai combattu l'existence de cette raison pratique, suivant l'expression de Kant, qu'il nous donne, avec une tranquillité parfaite, comme la source de toutes les vertus, et comme le principe d'un devoir absolu (c'est-à-dire tombé du ciel). J'ai donné une réfutation détaillée et radicale de ce principe kantien de la morale dans mes *Problèmes fondamentaux de l'éthique*[36]. J'ai donc peu de chose à dire ici de l'influence de la raison (au vrai sens du mot) sur les actions humaines. Déjà, au début de mes considérations sur la raison, j'ai remarqué en général combien les actions et la. conduite de l'homme diffèrent de celles des animaux, et que cela provient uniquement de la présence de concepts abstraits dans sa conscience. Cette influence est tellement frappante et significative, qu'elle nous met, avec les animaux, dans le même rapport que les animaux qui voient avec ceux qui ne voient pas (certaines larves, les vers, les zoophytes). Ces derniers reconnaissent uniquement par le tact les objets qui leur barrent le passage ou qui les touchent ; ceux qui voient au contraire, les reconnaissent dans un cercle plus ou moins étendu. L'absence de raison limite de la même façon les animaux aux représentations intuitives immédiatement présentes dans le temps, c'est-à-dire aux objets réels. Nous autres, au contraire, à l'aide de la connaissance in abstracto, nous embrassons non seulement le présent, qui est toujours borné, mais le passé et l'avenir, sans compter l'empire illimité du possible. Nous dominons librement la vie, sous toutes ses faces, bien au delà du présent

et de la réalité. Ce qu'est l'œil, dans l'espace, pour la connaissance sensible, la raison l'est, dans le temps, pour la connaissance intérieure. A nos yeux, la vision des objets n'a de sens et de valeur qu'autant qu'elle nous les annonce comme tangibles ; de même toute la valeur de la connaissance abstraite gît dans son rapport avec l'intuition. C'est pourquoi l'homme naturel met la connaissance immédiate et intuitive bien au-dessus de la connaissance abstraite, du simple concept ; il donne à la connaissance empirique la prééminence sur la connaissance logique. Tel n'est pas l'avis de ceux qui vivent plus en paroles qu'en actions, et qui ont plus regardé dans les livres et les papiers que dans la vie réelle, au point d'en être devenus pédants et cuistres. Cela seul peut nous faire comprendre comment Leibniz et Wolf, avec tous leurs successeurs, ont pu s'égarer au point d'affirmer après Duns Scot que la connaissance intuitive n'est que la connaissance abstraite confuse. Je dois avouer, à l'honneur de Spinoza, qu'à l'encontre de ces philosophes, et avec un sens plus droit, il déclare que toutes les notions générales naissent de la confusion inhérente aux connaissances intuitives (Eth., II, prop. 40, schol. I). C'est la même absurde opinion qui a aussi fait rejeter des mathématiques l'évidence qui leur est propre, pour y introduire l'évidence logique ; c'est elle encore qui a fait ranger sous la large dénomination de sentiment tout ce qui n'est pas connaissance abstraite, et l'a fait déprécier ; c'est elle-même, en un mot, qui a poussé Kant à affirmer, en morale, que la bonne volonté spontanée, celle qui élève sa voix immédiatement après avoir pris connaissance des faits, et qui porte l'homme à la justice et au bien, n'est qu'un vain sentiment et un emportement momentané, sans valeur ni mérite, et à ne reconnaître de valeur morale qu'à la conduite dirigée suivant des maximes abstraites.

Cette faculté que la raison a donnée à l'homme, à l'exclusion des animaux, d'embrasser l'ensemble de sa vie sous toutes ses faces, peut être comparée à un plan géométrique de la croute terrestre, plan réduit, incolore et abstrait. Il y a le même rapport entre lui et l'animal qu'entre le navigateur qui se dirige à l'aide d'une carte, d'une boussole et d'un sextant, et qui sait constamment où il se trouve, — et l'équipage ignorant, qui ne voit que le ciel et les vagues. N'est-il pas surprenant, merveilleux même, de voir l'homme vivre une seconde vie *in abstracto* à côté de sa vie *in concreto* ? Dans la première, il est livré à toutes les tourmentes de la réalité, il est soumis aux circonstances présentes, il doit travailler, souffrir, mourir, comme les animaux. La vie abstraite, telle qu'elle se présente devant la méditation de la raison, est le reflet calme de la première et du monde où il vit ; elle est ce plan réduit, dont nous parlions plus haut. Là, de ces hauteurs sereines de la méditation, tout ce qui l'avait possédé, tout ce qui l'avait fortement frappé en bas, lui semble froid, décoloré, étranger à lui-même, du moins pour l'instant : il est simple spectateur, il contemple. Quand il se retire ainsi sur les sommets de la réflexion, il ressemble à l'acteur qui vient déjouer une scène et qui, en attendant l'autre, va prendre place parmi les spectateurs, regarde de sang-froid le déroulement de l'action qui se continue sans lui, fût-ce les préparatifs de sa mort, puis revient pour agir ou souffrir, comme il le doit. De cette double vie résulte pour l'homme ce sang-froid, si différent de la stupidité de l'animal privé de raison. C'est grâce à lui qu'après avoir réfléchi, pris une résolution ou s'être résigné à la nécessité, il subit ou accomplit des actes qu'il considère comme nécessaires ou, parfois, comme épouvantables : le suicide, la peine de mort, le duel, ces témérités de toute espèce qu'on paie de la vie, et en général toutes les nécessités contre lesquelles se révolte la nature animale. Alors, on voit dans quelle mesure la raison commande à cette nature et crie au brave : σιδηρειον νυ τοι ἠτορ ! (vraiment ton cœur est de fer !) [*Iliade*, XXIV, 521]. La raison ici, — on peut le dire maintenant, —est vraiment pratique ; partout où l'action est dirigée par la raison, où les motifs sont des concepts abstraits, où l'on n'est pas dominé par une représentation intuitive isolée, ni par l'impression du moment, qui entraîne l'animal, dans toutes ces circonstances, la raison se montre pratique. Mais que tout cela diffère absolument et soit indépendant de la valeur morale de l'action, qu'une action raisonnable et une action vertueuse soient deux choses différentes, que la raison s'allie aussi bien avec la plus noire méchanceté qu'avec la plus grande bonté et prête à l'une ou à l'autre une énergie considérable par son concours, qu'elle soit également prête et puisse aussi bien servir à exécuter méthodiquement, et avec suite, un bon et un mauvais dessein, des maximes prudentes et des maximes insensées, et que tout cela résulte de sa nature pour ainsi dire féminine, qui peut recevoir et conserver, mais non créer par elle-même, — tout cela je l'ai déduit dans mon *Supplément*, et éclairci par des exemples. Ce que j'en ai dit trouverait ici naturellement sa place, mais j'ai dû le reléguer dans mon *Supplément*, à cause de la polémique contre la prétendue raison pratique de Kant ; je ne puis qu'y renvoyer.

Le développement le plus parfait de la raison pratique, au vrai sens du mot, le plus haut point auquel l'homme puisse arriver par le simple emploi de sa raison, — par où se montre le plus clairement la différence qui le sépare des animaux, — c'est l'idéal représenté par la sagesse stoïcienne. Car l'éthique stoïcienne, à son origine et dans son essence, n'est pas une science de la vertu, mais un ensemble de préceptes pour vivre selon la raison ; chez elle, le but de la vie, c'est le bonheur obtenu par le repos de l'esprit. La vertu ne se rencontre chez les stoïciens que par accident ; elle est un moyen, et non une fin. C'est pourquoi l'éthique stoïcienne, par son essence et son point de vue, diffère absolument des systèmes de morale qui n'ont en vue que la vertu, comme, par exemple, les préceptes des Védas, ceux de Platon, du christianisme, de Kant. Le but de l'éthique stoïcienne est le bonheur : τελος το ευδαι μονειν [le bonheur est le but] (*virtutes omnes finem habere beatitudinem*) [Toutes les vertus ont pour but le bonheur] ; c'est ainsi que s'exprime Stobée dans l'*Exposé du Portique* (*Ecl.*, lib. II, chap. VII, p. 114 et 138). Cependant l'éthique stoïcienne démontre que le vrai bonheur ne s'acquiert que par la paix et le calme profond de l'esprit, αταραξια, et que cette paix, à son tour, ne s'obtient que par la vertu. Voilà ce que veut dire l'expression : « La vertu est le souverain bien. » Qu'on ait peu à peu oublié le but pour le moyen, et qu'on ait recommandé la vertu, d'une façon qui trahit une tout autre préoccupation que celle du bonheur personnel, et même qui est en contradiction avec lui, — c'est là une de ces inconséquences par lesquelles, dans tout système, la vérité directement connue, ou, comme on dit vulgairement, la vérité sentie, nous ramène à la bonne voie, fût-ce en forçant la logique des conclusions ; c'est ce que l'on peut voir dans l'éthique de Spinoza qui, de son principe égoïste *suum utile quærere*, déduit, par des sophismes palpables, une pure doctrine de la vertu. L'origine de la morale stoïcienne, telle que je l'ai comprise, est donc la question de savoir si la raison, ce privilège de l'homme, qui lui rend indirectement la vie et ses fardeaux plus légers, en réglant sa conduite, et par les bons résultats qu'elle produit, ne pouvait pas le soustraire aussi directement, c'est-à-dire par la simple connaissance et d'un seul coup, — sinon entièrement, du moins en partie, — aux souffrances et aux tourments de toute sorte qui remplissent son existence. On regardait comme incompatible avec la raison, que l'être auquel elle est liée, et qui, grâce à elle, embrasse et domine une infinité de choses et d'objets, fût cependant exposé pour le présent, au milieu des circonstances que peuvent contenir les quelques années d'une vie si courte, si fugitive, si incertaine, à des douleurs si violentes, aune angoisse si grande résultant de l'impétuosité de ses convoitises ou de ses répugnances. On crut que la raison ne pouvait mieux être employée qu'à élever l'homme au-dessus de ces misères et à le rendre invulnérable. De là le précepte d'Antisthène : Δει κτασθαι νουν, η βροχον [Il faut acquérir ou bien la raison ou bien une corde (pour se pendre)] [Plut, *De stoic. repugn.*, c. 14]. Cela voulait dire que la vie est si pleine de tourments et de tribulations, qu'il faut ou se la soumettre par la raison, ou l'abandonner.

On voit bien que la pénurie n'engendre pas directement et nécessairement la privation et la souffrance, qui résultent plutôt de la concupiscence non satisfaite, et que cette concupiscence est la condition même sans laquelle la première ne deviendrait pas privation et n'engendrerait pas la souffrance. Ου πενια λυπην εργαζεται, αλλα επιθυμια [Nos souffrances viennent non de la pauvreté mais de la convoitise] (Epict., fragm. 25). — On reconnut en même temps, par l'expérience, que ce sont nos espérances et nos prétentions qui engendrent et nourrissent le désir ; par conséquent, ce ne sont pas les maux innombrables auxquels nous sommes tous exposés, et que nous ne pouvons éviter, ni les biens que nous ne pouvons atteindre, qui nous troublent et nous tourmentent, mais uniquement la quantité plus ou moins insignifiante de biens ou de maux qu'il est permis à l'homme d'acquérir ou d'éviter. Que dis-je ? non seulement les biens ou les maux que nous ne pouvons absolument pas, mais ceux que nous ne pouvons relativement pas acquérir ou éviter, nous laissent entièrement calmes. C'est pourquoi les maux, qui font en quelque sorte partie de notre individu, ou les biens, qui doivent nous être nécessairement refusés, sont considérés par nous avec indifférence ; et bientôt, grâce à cette particularité de la nature humaine, le désir s'éteint et devient incapable de produire la douleur, s'il n'y a là' aucune espérance pour lui fournir un aliment. On voit clairement par là que le bonheur repose tout entier sur le rapport de nos désirs à nos jouissances. Que les deux membres de ce rapport soient grands ou petits, c'est tout un : le rapport peut être aussi bien modifié par l'accroissement de l'un que par la diminution de l'autre. De même toute souffrance résulte d'une disproportion entre ce que nous désirons ou attendons, et ce que nous pouvons obtenir, disproportion qui n'existe que pour la connaissance et qu'une vue plus juste pourrait supprimer[37]. C'est pourquoi Chrysippe nous dit : δει ζην κατ᾽ εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων (Stob., *Ecl.*, liv. II, chap. VII, p. 134), c'est-à-dire : « on doit vivre avec une

connaissance appropriée au train des choses et du monde. » Toutes les fois, en effet, que l'homme sort de son sang-froid, toutes les fois qu'il s'affaisse sous les coups du malheur, qu'il entre en colère, ou se livre au découragement, il montre par là qu'il a trouvé les choses autres qu'il ne s'y attendait, conséquemment qu'il s'est trompé, qu'il ne connaissait ni le monde ni la vie, qu'il ne savait pas que la nature inanimée, par hasard, ou la nature animée en vue d'un but opposé, ou même par méchanceté„ contredit à chaque pas les volontés particulières ; il ne s'est pas servi de la raison pour arriver à une connaissance générale de la vie ; ou le jugement est trop faible en lui, pour reconnaître dans le domaine du particulier ce qu'il admet dans le domaine du général ; c'est pourquoi il s'emporte et perd son sang-froid[38]. Aussi toute joie vive est-elle une erreur, une illusion, parce que la jouissance du désir satisfait n'est pas de longue durée, et aussi parce que tout notre bien ou tout notre bonheur ne nous est donné que. pour un temps, et comme par hasard, et peut par conséquent nous être ravi tout à l'heure. Toutes nos douleurs viennent de la perte d'une semblable illusion ; et ainsi nos biens et nos maux viennent tous d'une connaissance incomplète ; voilà pourquoi la douleur et les gémissements sont étrangers au sage, et pourquoi rien ne saurait ébranler son ataraxie.

Fidèle à cet esprit et aux tendances du Portique, Epictète commence par là, et arrive à son tour à cette idée, qui est comme le centre de sa philosophie, — qu'il faut bien distinguer ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, et n'établir aucun fondement sur le premier, moyennant quoi on ne connaîtra jamais ni la douleur, ni la souffrance, ni l'angoisse. Mais la seule chose qui dépende de nous, c'est la volonté ; et ainsi on se rapproche peu à peu de la morale proprement dite, après qu'on a remarqué que, — si nos maux et nos biens nous viennent du monde extérieur, qui ne dépend pas de nous, — le contentement ou le mécontentement intérieur nous vient de la volonté. Après cela, on se demanda si c'était aux deux premiers, ou aux deux autres, qu'il fallait donner les noms de *bonum* et *malum*. À vrai dire, il n'y avait rien là que d'arbitraire, et le nom ne changeait rien à la chose. Néanmoins les stoïciens engagèrent là-dessus des discussions interminables avec les péripatéticiens et les épicuriens ; et ils passèrent leur temps à établir une comparaison impossible entre deux quantités irréductibles l'une à l'autre, et à se jeter mutuellement à la tête les sentences opposées et paradoxales, qu'ils déduisaient. Cicéron nous a transmis, dans ses *Paradoxa*, un recueil intéressant de ces doctrines stoïciennes.

Zenon, le fondateur du Portique, semble d'abord avoir pris un tout autre chemin. Son point de départ était celui-ci : Pour arriver au souverain bien, c'est-à-dire à la félicité, au repos de l'esprit, il faut vivre d'accord avec soi-même : ὁμολογουμενους ξῃν ; δ᾽ εστι καθ᾽ ἑνα λογον και συμφωνον ξῃν. [Vivre d'une manière concordante c'est-à-dire vivre selon un seul et même principe et en harmonie avec soi-même] Stob. Ecl. eth. L. II., chap. VII, p. 132. Ailleurs : Αρετην διαθεσιν ειναι ψυχης συμφωνον ἑαυτῃ περι ὁλον τον βιον [La vertu consiste dans l'accord de l'âme elle-même pendant toute la vie] (*ibid*., p. 104.). Mais cela n'était possible qu'à condition de se déterminer raisonnablement, d'après des principes, et non d'après des impressions changeantes et des caprices, surtout si l'on considère que les maximes seules de notre conduite, et non le succès ou les circonstances extérieures, sont en notre pouvoir. Pour être toujours conséquent avec soi, il fallait donc choisir les premières et non les secondes, et ainsi la morale est rétablie.

Déjà, les successeurs immédiats de Zenon trouvèrent le principe de sa morale (vivre d'accord avec soi-même) trop formel et trop vide. Ils lui donnèrent alors un contenu, en ajoutant « conformément à la nature » (ὁμολογουμενως τῃ φυσει ζῃν) ; cette nouvelle précision, suivant le témoignage de Stobée, est due à Cléanthe ; elle devait le conduire très loin, vu la grande étendue du concept, et l'indétermination de la formule. Cléanthe en effet désignait par là toute la nature en général ; Chrysippe, la nature humaine en particulier. Tout ce qui convenait à celle-ci devait seul être considéré comme vertueux, de même que tout ce qui convient à la nature animale peut seul être considéré comme la satisfaction de ses instincts ; c'était un retour énergique à la doctrine de la vertu, et, coûte que coûte, on fonda l'éthique sur la physique. Les stoïciens cherchaient avant tout l'unité de principe ; Dieu et le monde ne pouvaient être séparés dans leur système.

L'éthique stoïcienne, prise dans son ensemble, est en réalité une tentative précieuse et méritoire, pour employer la raison à une œuvre importante et salutaire, l'asservissement de la douleur et de la souffrance, de tous les maux, en un mot, qui accablent la vie.

Qna ratione queas traducere leniter œvum :

Ne te semper inops agitet vexetque cupido,

Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.

[*Comment tu peux passer doucement ta vie, sans que tu sois troublé et tourmenté par un désir toujours insatisfait, par la crainte, par l'espérance de biens peu utiles.*] (Horace, Epître, I, 18, v. 97 sqq.)

De la sorte, l'homme aurait participé au plus haut degré à cette dignité, qui lui appartient comme être raisonnable, et qui ne saurait se rencontrer chez les animaux ; c'est même à cette condition seule que le mot de dignité a un sens pour lui. — Ainsi présentée, l'éthique stoïcienne pourrait donc figurer ici comme un exemple de ce qu'est la raison et des services qu'elle peut rendre. Le but poursuivi par les doctrines stoïciennes au moyen de la raison et d'une morale fondée uniquement sur elle, peut être atteint dans une certaine mesure, car l'expérience nous apprend que ces caractères raisonnables appelés vulgairement les philosophes pratiques sont les plus heureux ; — je dois ajouter que c'est avec raison qu'on les nomme pratiques, puisque, à l'inverse du philosophe proprement dit, qui transporte la vie dans le concept, ils transportent le concept dans la vie ; — mais il s'en faut encore de beaucoup que nous arrivions par cette méthode à un résultat parfait, et que l'application de la droite raison nous décharge de tous les fardeaux et de toutes les souffrances de la vie, et nous conduise à la félicité. Il y a une contradiction frappante à vouloir vivre sans souffrir, contradiction qui est enveloppée tout entière dans le mot de « vie heureuse ». On comprendra ce que je veux dire, pour peu qu'on nie suive jusqu'au bout de mon exposition. Cette contradiction se trahit déjà dans cette morale de la raison pure elle-même ; le stoïcien n'est-il pas forcé d'introduire dans ses préceptes pour la vie heureuse (car son éthique n'est que cela) l'exhortation au suicide (comme les despotes orientaux ont, parmi leurs bijoux, un flacon précieux plein de poison), — dans le cas où les souffrances corporelles, que les plus beaux raisonnements du monde ne sauraient alléger, viendraient à prendre le dessus, sans qu'on pût espérer les guérir ; alors le but unique du philosophe, la félicité, se serait évanoui, et il n'aurait plus contre la souffrance, d'autre ressource que la mort, qu'il doit se donner, comme il prendrait un autre remède. On voit ici toute la différence qu'il y a entre l'éthique stoïcienne et toutes les doctrines que nous avons mentionnées plus haut ; elles prennent pour but immédiat la vertu, même achetée au prix des plus grandes souffrances, et repoussent le suicide comme moyen de se soustraire à la douleur ; mais aucune n'a su fournir d'argument décisif contre le suicide, et l'on s'est donné beaucoup de mal pour ne trouver que des motifs spécieux : dans notre quatrième livre, nous trouverons tout naturellement l'occasion de formuler le vrai motif. Cette opposition rend plus manifeste la différence qu'il y a entre le principe fondamental du Portique, qui n'est qu'un cas particulier d'eudémonisme, et celui des autres doctrines en question, bien que les unes et les autres se rencontrent dans les conclusions, et aient une parenté visible. La contradiction intime que l'éthique stoïcienne renferme dans son principe se montre mieux encore dans ce fait que son idéal, le sage stoïcien, n'est jamais un être vivant, et qu'il est dépourvu de toute vérité poétique ; ce n'est qu'un mannequin inerte, raide, inaccessible, qui ne sait que faire de sa sagesse, et dont le calme, le contentement et le bonheur sont en opposition directe avec la nature humaine, au point qu'on ne peut même se l'imaginer. Combien ils diffèrent des stoïciens, ces vainqueurs du monde, ces expiateurs volontaires, que nous présente la sagesse hindoue, qu'elle-même a produits, ou bien ce Christ sauveur, figure idéale, débordante de vie, d'une si large vérité poétique et d'une si haute signification, et que nous voyons cependant, malgré sa vertu parfaite, sa sainteté, sa hauteur morale, exposé aux plus cruelles souffrances ![39]

LIVRE DEUXIÈME : LE MONDE COMME VOLONTÉ

Premier point de vue : l'objectivation de la volonté

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera cæli :
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

[C’est nous qu’il habite, et non pas les enfers, ni les astres du ciel : Celui qui fait tout cela c’est l’esprit qui vit en nous.]

§ 17

Dans le premier livre, nous avons considéré la représentation comme telle, c’est-à-dire uniquement sous sa forme générale. Toutefois, en ce qui concerne la représentation abstraite, le concept, nous l’avons étudiée aussi dans son contenu, et nous avons vu qu’elle n’a de contenu et de signification que par son rapport avec la représentation intuitive, sans laquelle elle serait vide et insignifiante. Arrivés ainsi à la représentation intuitive, nous allons nous préoccuper de connaître son contenu, ses déterminations exactes, et les formes qu’elle nous présente. Nous serons heureux, surtout, si nous pouvons nous prononcer sur la signification propre, sur cette signification qu’on ne fait que sentir, et grâce à laquelle ces formes, qui sans cela seraient étrangères et insignifiantes pour nous, nous parlent directement, nous deviennent compréhensibles et obtiennent à nos yeux un intérêt qui saisit notre être tout entier.

Jetons les yeux sur les mathématiques, les sciences naturelles, la philosophie, toutes sciences où nous espérons trouver une partie de la solution cherchée. — D’abord, la philosophie nous semble un monstre à plusieurs têtes, dont chacune parle une langue différente. Cependant, sur le point particulier qui nous occupe, — la signification de la représentation intuitive, — elles ne sont pas toutes en désaccord ; car, à l’exception des sceptiques et des idéalistes, tous les philosophes se rencontrent, du moins pour l’essentiel, en ce qui concerne un certain objet, fondement de toute représentation, différent d’elle dans son être et dans son essence, et toutefois aussi semblable à elle, dans toutes ses parties, qu’un œuf peut l’être à un autre. Mais nous n’avons rien à espérer de là : car nous savons qu’on ne peut distinguer un tel objet de la représentation ; nous estimons, au contraire, qu’il n’y a là qu’une seule et même chose, attendu qu’un objet suppose toujours un sujet, et par conséquent n’est qu’une représentation ; ajoutons que nous avons reconnu l’existence de l’objet comme dépendant de la forme la plus générale de la représentation, la distinction en « moi » et « non-moi ». En outre, le principe de raison, auquel on se réfère ici, n’est qu’une forme de la représentation, c’est-à-dire le lien régulier de nos représentations, et non pas le lien de la série totale, finie ou infinie, de nos représentations, avec quelque chose qui ne serait pas la représentation, et qui par conséquent ne serait pas susceptible d’être représenté. — J’ai parlé plus haut des sceptiques et des idéalistes, dans ma discussion sur la réalité du monde extérieur.

Cherchons maintenant, dans les mathématiques, la connaissance précise que nous désirons avoir de cette représentation, qui ne nous est connue jusqu’ici qu’au point de vue très général de la forme. Mais les mathématiques ne nous parleront des représentations qu’entant qu’elles remplissent l’espace et le temps, c’est-à-dire qu’elles sont des grandeurs. Elles nous indiqueront très exactement la quantité et la grandeur ; mais comme l’une et l’autre ne sont jamais que relatives, c’est-à-dire résultent de la comparaison d’une représentation avec une autre, et cela au point de vue unique de la quantité, ce n’est pas là que nous pourrons trouver l’explication que nous cherchons.

Tournons-nous maintenant vers le large domaine des sciences naturelles et ses nombreuses dépendances. Ou bien elles décrivent les formes, et c’est la *morphologie*, ou bien elles expliquent les changements, et c’est l’*étiologie*. L’une étudie les formes fixes, l’autre la matière en mouvement, d’après les lois de son passage d’une forme à une autre. La première est ce qu’on appelle, quoique bien improprement, l’histoire naturelle, au sens large du mot ; sous le nom particulier de botanique et de zoologie, elle nous apprend à connaître les différentes formes, — immuables au milieu de l’écoulement perpétuel des individus, organiques et par là même déterminées d’une façon stable, — qui constituent, en grande partie, le contenu de la représentation intuitive ; tout cela est classé, analysé, synthétisé, puis coordonné dans des systèmes naturels ou artificiels, et mis sous la forme de concepts, qui permettent d’embrasser et de connaître le tout ; on peut même trouver, au milieu de tout cela, un principe d’analogie, infiniment nuancé, qui traverse le tout et les parties (unité de plan), et grâce auquel tous les phénomènes étudiés semblent autant de variations sur un thème unique. Le mouvement de la matière à travers ces formes, ou la création des individus, n’intéresse pas cette science, attendu que chaque individu sort de son semblable par procréation, et que

cette procréation, partout mystérieuse, s'est dérobée jusqu'ici à la connaissance. Le peu qu'on en sait appartient à la physiologie, qui est déjà une science naturelle étiologique. A cette science se rattache la minéralogie, qui, par son principe, appartient à la morphologie, surtout quand elle devient la géologie. L'étiologie proprement dite est constituée par toutes les sciences naturelles qui ont pour but essentiel d'étudier les causes et les effets ; elles nous enseignent comment un état de la matière est nécessairement déterminé par un autre, suivant des règles infaillibles ; comment un changement déterminé conditionne et amène un autre changement nécessaire et déterminé : c'est ce qu'elles appellent une explication. Dans cet ordre de sciences, nous trouvons principalement la mécanique, la physique, la chimie, la physiologie.

Si nous nous mettons à leur école, nous nous convaincrons bientôt que la solution cherchée ne nous sera pas plus donnée par l'étiologie que par la morphologie. Celle-ci nous présente un nombre infini de formes, infiniment variées, mais toutes caractérisées par un air de famille incontestable,— c'est-à-dire des représentations, qui, en ce sens, nous restent éternellement étrangères, et se dressent devant nous comme des hiéroglyphes incompréhensibles. L'étiologie, d'autre part, nous apprend que, d'après la loi de cause et d'effet, tel état de la matière en produit tel autre, et, après cette explication, sa tâche est terminée. Ainsi elle se borne à nous démontrer l'ordre régulier suivant lequel les phénomènes se produisent dans le temps et dans l'espace, et à le démontrer pour tous les cas possibles ; elle leur assigne une place suivant une loi, dont l'expérience a fourni le contenu, mais dont la forme générale et la nécessité, — nous le savons, — sont indépendantes de l'expérience. Mais sur l'essence intime de n'importe lequel de ces phénomènes, il nous est impossible de formuler la moindre conclusion ; on la nomme force naturelle, et on la relègue en dehors du domaine des explications étiologiques. La constance immuable avec laquelle se produit la manifestation de cette force, aussi souvent que se présentent les conditions auxquelles elle obéit, s'appelle loi naturelle. Mais cette loi naturelle, ces conditions, et cette production d'un phénomène en tel endroit et à tel moment déterminés, voilà tout ce que la science connaît et peut jamais connaître. La force même qui se manifeste, la nature intime de ces phénomènes constants et réguliers, est pour elle un secret qui ne lui appartient pas, pas plus dans le cas le plus simple que dans le cas le plus compliqué ; car, bien que l'étiologie ait atteint ses résultats les plus parfaits dans la mécanique, et les plus imparfaits dans la physiologie, néanmoins la force qui fait tomber une pierre, ou qui pousse un corps contre un autre, n'est pas moins inconnue et mystérieuse pour nous, dans son essence, que celle qui produit les mouvements et la croissance de l'animal. La mécanique admet comme inexplicables la matière, la pesanteur, l'impénétrabilité, la communication du mouvement par le choc, la rigidité, etc. ; elle les appelle des forces physiques, et leur apparition régulière et nécessaire, dans de certaines conditions, une loi physique ; après cela seulement, elle commence à expliquer ; ce qui consiste à démontrer, avec une rigueur mathématique, comment, où et quand chaque force se manifeste, et à rapporter chaque phénomène qu'elle rencontre à l'une de ces forces. C'est ainsi que procèdent la physique, la chimie, la physiologie, sauf cette différence que leurs hypothèses sont plus nombreuses, et leurs résultats plus minimes. Par conséquent, l'explication étiologique de la nature entière ne serait jamais qu'un inventaire de forces mystérieuses, une démonstration exacte des lois qui règlent les phénomènes dans le temps et dans l'espace, à travers leurs évolutions. Mais l'essence intime des forces ainsi démontrées devrait toujours rester inconnue, parce que la loi à laquelle la science obéit n'y conduit pas, et ainsi il faudrait s'en tenir aux phénomènes et à leur succession. On pourrait donc comparer la science à un bloc de marbre, où de nombreuses veines courent les unes à côté des autres, mais où l'on ne voit pas le cours intérieur de ces veines jusqu'à la surface opposée. Ou plutôt, — si l'on veut bien me permettre une comparaison plaisante, — le philosophe, en face de la science étiologique complète de la nature, devrait éprouver la même impression qu'un homme qui serait tombé, sans savoir comment, dans une compagnie complètement inconnue, et dont les membres, l'un après l'autre, lui présenteraient sans cesse quelqu'un d'eux comme un ami ou un parent à eux, et lui feraient faire sa connaissance : tout en assurant qu'il est enchanté, notre philosophe aurait cependant sans cesse sur les lèvres cette question : Que diable ai-je de commun avec tous ces gens-là ?

Ainsi, l'étiologie peut moins que jamais nous donner les renseignements désirés, des renseignements vraiment féconds sur ces phénomènes, qui nous apparaissent comme nos représentations ; car, en dépit de toutes ces explications, ces phénomènes ne sont que des représentations, dont le sens nous échappe, et qui nous sont complètement étrangères. Leur enchaînement primordial ne nous

donne que des lois et l'ordre relatif de leur production dans l'espace et dans le temps, mais ne nous apprend rien sur les phénomènes eux-mêmes. En outre, la loi de causalité n'a de valeur que pour les représentations, pour les objets d'une classe déterminée, et elle n'a de sens qu'autant qu'elle est supposée par eux ; elle n'existe donc, comme ces objets eux-mêmes, que par rapport au sujet, c'est-à-dire conditionnellement ; c'est pourquoi elle peut être reconnue aussi bien en partant du sujet, c'est-à-dire a priori, qu'en partant de l'objet, c'est-à-dire *a posteriori*, ainsi que Kant nous l'a démontré.

Ce qui nous est acquis désormais, après toutes ces recherches, c'est qu'il ne nous suffit pas de savoir que nous avons des représentations, que ces représentations sont telles ou telles, et dépendent de telle ou telle loi, dont l'expression générale est toujours le principe de raison. Nous voulons savoir la signification de ces représentations ; nous demandons si le monde ne les dépasse pas, auquel cas il devrait se présenter à nous comme un vain rêve, ou comme une forme vaporeuse semblable à celle des fantômes ; il ne serait pas digne d'attirer notre attention : Ou bien, au contraire, n'est-il pas quelque chose d'autre que la représentation, quelque chose de plus ; et alors qu'est-il ? Il est évident que ce quelque chose doit être pleinement différent de la représentation, par son essence, et que les formes et les lois de la représentation doivent lui être tout à fait étrangères. Par conséquent, on ne peut partir de la représentation, pour arriver jusqu'à lui, avec le fil conducteur de ces lois, qui ne sont que le lien de l'objet, de la représentation, c'est-à-dire des manifestations du principe de raison.

Nous voyons déjà par là que ce n'est pas du dehors qu'il nous faut partir pour arriver à l'essence des choses ; on aura beau chercher, on n'arrivera qu'à des fantômes ou à des formules ; on sera semblable à quelqu'un qui ferait le tour d'un château, pour en trouver l'entrée, et qui, ne la trouvant pas, dessinerait la façade. C'est cependant le chemin qu'ont suivi tous les philosophes avant moi.

§ 18

En réalité, il serait impossible de trouver la signification cherchée de ce monde, qui m'apparaît absolument comme ma représentation, ou bien le passage de ce monde, en tant que simple représentation du sujet connaissant, à ce qu'il peut être en dehors de la représentation, si le philosophe lui-même n'était rien de plus que le pur sujet connaissant (une tête d'ange ailée, sans corps). Mais, en fait, il a sa racine dans le monde : en tant qu'*individu*, il en fait partie ; sa connaissance seule rend possible la représentation du monde entier ; mais cette connaissance même a pour condition nécessaire l'existence d'un corps, dont les modifications sont, nous l'avons vu, le point de départ de l'entendement pour l'intuition de ce monde. Pour le pur sujet connaissant, ce corps est une représentation comme une autre, un objet comme les autres objets. Ses mouvements, ses actions ne sont rien de plus à son regard que les modifications des autres objets sensibles ; ils lui seraient tout aussi étrangers et incompréhensibles, si parfois leur signification ne lui était révélée d'une façon toute spéciale. Il verrait ses actions suivre les motifs qui surviennent avec la régularité des lois physiques, comme les modifications des autres objets suivent des causes, des excitations, des motifs. Quant à l'influence de ces motifs, il ne la verrait pas de plus près que la liaison des phénomènes extérieurs avec leur cause. L'essence intime de ces manifestations et actions de son corps lui serait incompréhensible : il l'appellerait comme il lui plairait, force, qualité, ou caractère, et n'en saurait rien de plus pour cela. Mais il n'en est pas ainsi ; loin de là, l'individu est en même temps le sujet de la connaissance, et il trouve là le mot de l'énigme : ce mot est *Volonté*. Cela, cela seul lui donne la clef de sa propre existence phénoménale, lui en découvre la signification, lui montre la force intérieure qui fait son être, ses actions, son mouvement. Le sujet de la connaissance, par son identité avec le corps, devient un individu ; dès lors, ce corps lui est donné de deux façons toutes différentes : d'une part comme représentation dans la connaissance phénoménale, comme objet parmi d'autres objets et comme soumis à leurs lois ; et d'autre part, en même temps, comme ce principe immédiatement connu de chacun, que désigne le mot *Volonté*. Tout acte réel de notre volonté est en même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps ; nous ne pouvons pas vouloir un acte réellement sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel. L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents, reliés par la causalité ; ils ne sont pas entre eux dans le rapport de la cause à l'effet. Ils ne sont qu'un seul et même fait ; seulement ce fait nous est donné de deux façons différentes :

d'un côté immédiatement, de l'autre comme représentation sensible. L'action du corps n'est que l'acte de la volonté objectivé, c'est-à-dire vu dans la représentation. Nous verrons plus bas que cela est vrai non seulement des actions causées par des motifs, mais encore de celles qui suivent involontairement une excitation. Oui, le corps entier n'est que la volonté objectivée, c'est-à-dire devenue perceptible : et c'est ce que la suite de cet ouvrage va démontrer et éclaircir. Dans le livre précédent, et dans ma discussion sur le principe de raison, j'ai appelé le corps *objet immédiat* en me plaçant à dessein au seul point de vue de la représentation. Ici, au point de vue contraire, je l'appellerai objectité de la volonté. On peut encore dire en un certain sens : La volonté est la connaissance *a priori* du corps ; le corps est la connaissance *a posteriori* de la volonté.

Les décisions de la volonté qui concernent l'avenir ne sont que des prévisions de la raison sur ce que l'on voudra à un moment donné, ce ne sont pas réellement des actes de volonté. C'est seulement l'exécution qui prouve la décision ; jusque-là elle n'est qu'un projet qui peut changer : elle n'existe que dans l'entendement, *in abstracto*. C'est pour la réflexion seule qu'il y a une différence entre vouloir et faire : en fait, c'est la même chose. Tout acte réel, effectif, de la volonté, est sur-le-champ et immédiatement un acte phénoménal du corps ; et par contre, toute action exercée sur le corps est par le fait et immédiatement une action exercée sur la volonté : comme telle, elle se nomme douleur, lorsqu'elle va à l'encontre de la volonté ; lorsqu'elle lui est conforme au contraire, on l'appelle bien-être ou plaisir. Leurs gradations sont différentes. On a tout à fait tort de donner au plaisir et à la douleur le nom de *représentations* ; ce ne sont que des affections immédiates du vouloir, sous sa forme phénoménale, le corps ; ils sont le fait nécessaire et momentané de vouloir ou de ne pas vouloir l'impression que subit le corps. Il n'y a qu'un petit nombre d'impressions exercées sur le corps qu'on puisse considérer immédiatement comme de simples représentations ; elles n'affectent pas la volonté, et, grâce à elles, le corps apparaît comme objet immédiat de la connaissance, objet que nous connaissons déjà médiatement, à l'égal de tous les autres, à titre d'intuition dans l'entendement. Nous voulons désigner par là les affections des sens purement objectives, celles de la vue, de l'ouïe, du tact ; mais ce n'est qu'autant que ces organes sont affectés d'une façon spécifique, particulière à eux, conforme à leur nature, et produisant une si faible excitation sur la sensibilité renforcée et spécifiquement modifiée de ces parties, que la volonté n'en soit pas ébranlée ; la volonté n'influe alors en rien sur cette excitation, qui se borne à livrer à l'entendement les données d'où va sortir l'intuition. Toute affection plus violente ou différente de ces organes est douloureuse, c'est-à-dire répugne à la volonté, à l'objectité de laquelle ces organes appartiennent aussi. — La faiblesse des nerfs se trahit, lorsque les impressions qui devaient avoir uniquement le degré de force suffisant pour devenir des données de l'entendement atteignent le degré supérieur, où elles excitent la volonté, c'est-à-dire produisent plaisir ou douleur ; mais le plus souvent, c'est une douleur obscure et vague ; non seulement certains sons et une vive lumière sont perçus douloureusement, mais ils occasionnent aussi une disposition hypocondriaque maladive qu'il est malaisé de définir. — Ailleurs encore, l'identité du corps et de la volonté se manifeste en ce que tout mouvement violent et exagéré de la volonté, c'est-à-dire toute affection, secoue immédiatement le corps et tout l'organisme intérieur, en troublant le cours de ses fonctions vitales. On trouvera ce point spécialement développé dans la *Volonté dans la nature*, page 27 de la 2e édition, page 28 de la 3e édition.

Enfin la connaissance que j'ai de ma volonté, bien qu'immédiate, est inséparable de la connaissance que j'ai de mon corps. Je ne connais pas ma volonté dans sa totalité ; je ne la connais pas dans son unité, pas plus que je ne la connais parfaitement dans son essence ; elle ne m'apparaît que dans ses actes isolés, par conséquent dans le temps, qui est la forme phénoménale de mon corps, comme de tout objet : aussi mon corps est-il la condition de la connaissance de ma volonté. Je ne puis, à proprement parler, me représenter cette volonté sans mon corps. Dans mon exposé du principe de raison, j'ai considéré la volonté, ou plutôt le sujet du vouloir, comme une catégorie particulière des représentations ou objets ; mais alors je regardais déjà cet objet comme se confondant avec le sujet, c'est-à-dire cessant d'être objet ; il y avait là, pour moi, dans cette identification, une sorte de miracle ; c'est même le miracle par excellence (κατ'ἐξοχήν) ; le passage en question en est, dans une certaine mesure, l'explication. En tant que je connais ma volonté comme objet, je la connais comme corps ; mais alors je rentre dans la première classe de représentations que j'ai distinguée dans ce chapitre, celle des objets réels. À mesure que nous avancerons, nous verrons que cette première catégorie de représentations trouve son explication dans la quatrième catégorie que nous

avons établie, et qui n'apparaissait plus au sujet, en tant qu'objet ; et réciproquement, par la loi de motivation, qui domine cette quatrième catégorie, nous arrivons à comprendre l'essence même du principe régulateur de la première, la loi de causalité, et de tous les phénomènes qu'il gouverne.

Cette identité du corps et de la volonté, que nous venons d'exposer en courant, on ne peut guère que la mettre en relief, comme nous l'avons fait ici pour la première fois, et comme nous le ferons davantage, à mesure que nous avancerons ; c'est-à-dire que nous l'avons élevée de la conscience immédiate de la connaissance *in concreto* au savoir rationnel, ou, en d'autres termes, que nous l'avons transportée dans la connaissance *in abstracto* ; mais quant à la démontrer, c'est-à-dire à la tirer comme connaissance médiate d'une autre connaissance immédiate, sa nature s'y oppose, parce qu'elle est elle-même la plus immédiate de nos connaissances, et si nous ne la saisissons et ne la fixons comme telle, nous essaierons en vain de la déduire, par un moyen quelconque, d'une connaissance antérieure. C'est une connaissance d'un genre spécial, dont la vérité, pour ce motif, ne peut se ranger sous aucune des rubriques sous lesquelles j'ai disposé toute vérité, dans mon exposé du principe de raison, à savoir : vérité logique, empirique, métaphysique et métalogique ; car elle n'est pas, comme toutes ces vérités, le rapport d'une représentation abstraite, avec une autre représentation, ou avec la forme nécessaire d'une représentation intuitive ou abstraite ; elle est la relation d'un jugement avec le rapport qui existe entre une représentation intuitive : le corps, et ce qui, loin d'être une représentation, en diffère absolument : la volonté. Pour ce motif, je pourrais distinguer cette vérité de toutes les autres, et l'appeler la vérité philosophique par excellence (κατ'ἐξοχήν). On peut en donner diverses expressions, et dire : mon corps et ma volonté ne font qu'un ; — ou bien : ce que je nomme mon corps en tant que représentation intuitive, je le nomme ma volonté, en tant que j'en ai conscience d'une façon toute différente et qui ne souffre de comparaison avec aucune autre ; — ou bien : mon corps, hormis qu'il est ma représentation, n'est que ma volonté[40].

§ 19

Si, dans notre premier livre, nous avons déclaré, non sans répugnance, que notre corps, comme tous les autres objets du monde de l'intuition, n'est pour nous qu'une pure représentation du sujet connaissant, désormais nous voyons clairement ce qui, dans la conscience de chacun, distingue la représentation de son corps de celle, — en tout semblable pour le reste, — des autres objets ; cette différence consiste en ce que le corps peut encore être connu d'une autre manière absolument différente, et que l'on désigne par le mot *volonté* ; cette double connaissance de notre corps nous donne sur celui-ci, sur ses actes et ses mouvements, comme sur sa sensibilité aux influences extérieures, en un mot sur ce qu'il est en dehors de la représentation, sur ce qu'il est en soi, des éclaircissements que nous ne pouvons obtenir directement sur l'essence, sur l'activité, sur la passivité des autres objets réels.

Par son rapport particulier avec un seul corps qui, considéré en dehors de ce rapport, n'est pour lui qu'une représentation comme toutes les autres, le sujet connaissant est un individu. Mais ce rapport, en vertu duquel il est devenu individu, n'existe par là même qu'entre lui et une seule de ses représentations ; c'est pourquoi elle est aussi la seule dont il ait conscience à la fois comme d'une représentation et comme d'une volition. Puis, lorsqu'on fait abstraction de ce rapport spécial, de cette connaissance double et hétérogène d'une seule et même chose, le corps, celui-ci n'est plus qu'une représentation comme toutes les autres ; alors l'individu connaissant, pour s'orienter, doit admettre l'une des deux hypothèses suivantes : ou bien ce qui distingue cette unique représentation consiste seulement en ce qu'elle est seule à lui être ainsi connue sous un double rapport, en ce que cet objet d'intuition est seul à être saisi de lui sous ce double aspect, en ce qu'enfin cette distinction s'explique, non par une différence entre cet objet et tous les autres, mais par celle qui existe entre le rapport de sa connaissance à cet unique objet et le rapport de sa connaissance à tous les autres objets ; — ou bien il doit admettre que cet objet est essentiellement différent des autres ; que seul entre tous il est à la fois volonté et représentation ; que les autres ne sont que représentations, c'est-à-dire purs fantômes, et que par conséquent son corps est le seul individu réel au monde, c'est-à-dire le seul phénomène de volonté, le seul objet immédiat du sujet. On peut, à la vérité, prouver, d'une manière certaine, que les autres objets, considérés comme simples représentations, sont semblables à notre corps, c'est-à-dire que, comme celui-ci, ils remplissent l'espace (cet espace qui lui-même ne

peut exister que comme représentation) et que, comme lui, ils agissent dans l'espace ; on peut le prouver, dis-je, par cette loi de causalité, infailliblement applicable aux représentations *a priori*, et qui n'admet aucun effet sans cause ; mais, sans compter que d'un effet il n'est permis de conclure qu'à une cause en général, et non à une cause identique, il est évident que nous nous trouvons ici sur le terrain de la représentation pure, pour laquelle seule vaut la loi de causalité, et au delà de laquelle elle ne peut jamais nous conduire. Or, comme nous l'avons montré dans le premier livre, toute la question de la réalité du monde extérieur se réduit à ceci : Les objets connus seulement comme représentation, par l'individu, sont-ils, ainsi que son propre corps, des phénomènes de volonté ? Le nier, voilà la réponse de *l'égoïsme théorique*, qui considère tous les phénomènes, sauf son propre individu, comme des fantômes, tout de même que l'égoïsme pratique, qui, dans l'application, ne voit et ne traite comme une réalité que sa personne, et toutes les autres comme des fantômes. On ne pourra jamais réfuter l'égoïsme théorique par des preuves ; toutefois, il n'a jamais été employé en philosophie que comme sophisme sceptique, par jeu, non exposé comme conviction. On ne le rencontrerait, à ce titre, que, dans une maison d'aliénés ; et alors ce n'est pas par un raisonnement, c'est par une douche qu'il faut le réfuter ; c'est pourquoi nous n'en tiendrons aucun compte, à cet égard, et nous le considérerons comme le dernier retranchement du scepticisme, qui, par nature, aime la chicane. Cependant notre connaissance, toujours liée à l'individu, et par cela même limitée, demande que l'individu, tout en étant *un*, puisse cependant connaître tout, et c'est même cette limitation qui fait naître le besoin d'une science philosophique : aussi nous, qui cherchons justement dans la philosophie un moyen de reculer les limites de notre connaissance, nous ne regarderons cet argument de l'égoïsme théorique, que le scepticisme nous oppose ici, que comme un petit fort de frontière, qui sans doute est toujours imprenable, mais aussi dont la garnison ne peut jamais sortir ; c'est pourquoi on passe sans l'attaquer : il n'y a aucun danger à l'avoir sur ses derrières.

Nous avons donc maintenant, de l'essence et de l'activité de notre propre corps, une double connaissance bien significative, et qui nous est donnée de deux façons très différentes ; nous allons nous en servir comme d'une clef, pour pénétrer jusqu'à l'essence de tous les phénomènes et de tous les objets de la nature qui ne nous sont pas donnés, dans la conscience, comme étant notre propre corps, et que par conséquent nous ne connaissons pas de deux façons, mais qui ne sont que nos représentations ; nous les jugerons par analogie avec notre corps et nous supposerons que si, d'une part, ils sont semblables à lui, en tant que représentations, et, d'autre pari, si on leur ajoute l'existence en tant que représentation du sujet ; le reste, par son essence, doit être le même que ce que nous appelons en nous *volonté*. Quelle autre espèce d'existence ou de réalité pourrions-nous attribuer, en effet, au monde des corps ? Où prendre les éléments dont nous la composerions ? En dehors ? En dehors de la volonté et de la représentation, nous ne pouvons rien penser. Si nous voulons attribuer la plus grande réalité au monde des corps, que nous percevons immédiatement, dans notre représentation, nous lui donnerons celle qu'a, aux yeux de chacun, notre propre corps : car c'est pour tout le monde ce qu'il y a de plus réel. Mais si nous analysons la réalité de ce corps et de ces actions, nous ne trouvons en lui, — outre qu'il est notre représentation, — que ceci, c'est à savoir qu'il est notre *volonté* : de là découle toute sa réalité. Nous ne pouvons, par conséquent, trouver d'autre réalité à mettre dans le monde des corps. S'il doit être quelque chose de plus que notre représentation, nous devons dire qu'en dehors de la représentation, c'est-à-dire en lui-même et par son essence, il doit être ce que nous trouvons immédiatement en nous sous ce nom de volonté. Je dis : par son essence. Cette essence de la volonté, nous devons d'abord apprendre à la mieux connaître, afin de savoir la distinguer de tout ce qui n'est pas elle, de tout ce qui appartient déjà à son phénomène, sous ses nombreuses formes : par exemple, il faut savoir quand elle est accompagnée de connaissance, et par conséquent quand elle est nécessairement déterminée par des motifs ; cette détermination, comme nous le verrons plus loin, n'appartient déjà plus à l'essence de la volonté, mais à son phénomène, l'homme ou l'animal. Aussi, quand je dirai : La force qui fait tomber la pierre est, dans son essence, en soi et en dehors de toute représentation, la volonté, il ne faudra pas mettre dans ma proposition cette idée ridicule que la pierre, dans sa chute, obéit à un motif conscient, parce que c'est ainsi que notre volonté nous apparaît à nous [41]. — Maintenant nous allons expliquer au long et plus clairement démontrer et développer dans son ensemble ce que nous avons dit jusqu'ici en courant et à un point de vue très général[42].

§ 20

Entant qu'essence en soi de notre propre corps, c'est-à-dire en tant qu'elle est cette chose même qui est notre corps, lorsqu'il n'est pas objet de l'intuition, et par conséquent représentation, la volonté, comme nous l'avons montré, se manifeste dans les mouvements volontaires du corps, en tant qu'ils ne sont pas autre chose que les actes de la volonté visibles, qu'ils coïncident immédiatement et absolument, qu'ils ne font qu'un avec elle, et qu'ils n'en diffèrent que par la forme de la connaissance, sous laquelle ils se sont manifestés comme représentation.

Ces actes de volonté ont toujours un fondement, en dehors d'eux-mêmes, dans leurs motifs. Cependant ils ne déterminent jamais que ce que je veux, à *tel moment*, à *tel endroit*, dans *telle circonstance* ; et non pas mon vouloir en général, ou le contenu de mon vouloir en général, c'est-à-dire la règle qui. caractérise tout mon vouloir. Par conséquent, il est impossible de tirer des motifs une explication de mon vouloir, dans son essence ; ils ne font que déterminer ses manifestations à un moment donné ; ils ne sont que l'occasion dans laquelle ma volonté se montre. La volonté, au contraire, est en dehors du domaine de la loi de motivation ; ses phénomènes seuls, à de certains points de la durée, sont nécessairement déterminés par elle. Au point de vue de mon caractère empirique, le motif est une explication suffisante de mes actions ; mais si je m'abstrais de ce point de vue, et si je me demande pourquoi, en général, je veux ceci plutôt que cela, aucune réponse n'est possible, parce que le phénomène seul de la volonté est soumis au principe de raison ; elle-même ne l'est pas, et pour ce motif on peut la considérer comme étant sans raison (*grundlos*). Je regarde comme connue la doctrine de Kant sur le caractère empirique et le caractère intelligible, aussi bien que ce que j'en ai dit moi-même dans les *Problèmes fondamentaux de l'éthique* (pp. 48-38 et pp. 178 et suiv. de la 1re édition, p. 174 et suiv. de la 2e édition) et tout ce qui s'y rapporte[43] ; d'ailleurs, nous nous étendrons plus longuement là-dessus dans le quatrième livre. J'ai simplement à faire remarquer ici que la raison d'être d'un phénomène par un autre, c'est-à-dire ici la raison d'être de l'acte par le motif, ne s'oppose en rien à ce que son essence soit la volonté, qu'elle-même n'a aucun fondement, puis que le principe de raison, dans toutes ses manifestations, n'est que la forme de la connaissance, et que sa valeur ne s'étend qu'à la représentation, au phénomène, à la visibilité de la volonté, et non à la volonté elle-même qui devient visible.

Dès lors, tout acte de mon corps est le phénomène d'un acte de ma volonté, dans lequel s'exprime, en vertu de motifs donnés, ma volonté même, en général et dans son ensemble, c'est-à-dire mon caractère ; mais la condition nécessaire et préalable de toute action de mon corps doit être aussi un phénomène de la volonté, car sa manifestation ne saurait dépendre de quelque chose qui ne serait pas immédiatement et uniquement par elle, qui ne lui appartiendrait que par hasard (auquel cas sa manifestation elle-même serait un effet du hasard) : cette condition, c'est le corps dans son ensemble. Il doit donc être déjà un phénomène de la volonté et se trouver avec ma volonté dans son ensemble, c'est-à-dire mon caractère intelligible, dont le phénomène, dans le temps, est mon caractère empirique, dans le même rapport qu'un acte isolé du corps avec un acte isolé de la volonté. Ainsi mon corps n'est pas autre chose que ma volonté devenue visible ; il est ma volonté même, en tant qu'elle est objet de l'intuition, représentation de la première catégorie. — A l'appui de cette proposition, nous avons déjà montré que toute impression exercée sur le corps affecte immédiatement la volonté et qu'à ce point de vue, elle s'appelle plaisir ou douleur, et, à un degré moindre, sensation agréable ou désagréable ; inversement, nous avons fait voir que tout mouvement de la volonté, affection ou passion, ébranle le corps et suspend le cours de ses fonctions. — Cependant il y a une explication étiologique, quoique bien imparfaite, de la naissance de mon corps, de son développement, de sa conservation : c'est l'explication physiologique. Mais elle explique le corps, comme les motifs expliquent l'acte. Si, par conséquent, la détermination d'un acte isolé, par un motif, et ses suites nécessaires n'empêchent pas que cet acte, en général et dans son essence, ne soit le phénomène d'une volonté, qui elle-même ne s'explique pas, de même l'explication physiologique des fonctions du corps ne contrarie en rien l'explication philosophique, à savoir que la réalité du corps et l'ensemble de ses fonctions n'est que l'objectivation de cette volonté qui apparaît dans les actes de ce même corps, sous l'influence des motifs. Cependant la physiologie cherche à ramener ces manifestations, ces mouvements immédiatement soumis à la volonté, à <une cause inhérente à l'organisme, comme, par exemple, lorsqu'elle explique le mouvement des muscles par un afflux de sucs, « de même qu'une corde mouillée se tend, » dit Reil dans ses Archives physiologiques (VI, p. 153) ; mais en admettant qu'on arrive, par cette voie, à une explication complète, cela ne détruirait en rien la vérité, immédiatement certaine, que tout

mouvement volontaire (fonctions animales) est le phénomène d'un acte de la volonté. L'explication physiologique de la vie végétative est également insuffisante, et réussirait aussi peu à détruire cette vérité : que la vie animale, dans son ensemble et dans son développement, n'est qu'un phénomène de la volonté. En général, comme nous l'avons montré plus haut, toute explication étiologique doit se borner à déterminer, dans l'espace et dans le temps, la place nécessaire d'un phénomène et la nécessité de sa production à cet endroit même, en vertu de lois fixes. De cette façon, l'essence interne de tout phénomène est inconnue ; elle est supposée par toute explication étiologique, et désignée simplement par le nom de force, de loi de la nature, ou, — quand il s'agit de nos actions, — par celui de caractère ou de volonté.

Ainsi, quoique tout acte isolé suppose un caractère déterminé et soit la conséquence nécessaire de motifs donnés ; quoique la croissance, la nutrition et toutes les modifications opérées dans île corps résultent nécessairement de l'action d'une cause, — cependant l'ensemble des actes, et par conséquent tout acte isolé et ses conditions, le corps lui-même qui les contient, et par conséquent aussi le processus dont il est terme et qui le constitue, tout cela n'est autre que le phénomène de la volonté, la visibilité, l'objectité de la volonté. De là vient cette convenance parfaite qui existe entre le corps de l'homme ou de l'animal et la volonté de l'homme ou de l'animal,— convenance semblable, quoique à un degré supérieur, à celle qu'il y a entre l'outil et la volonté de l'ouvrier, et se manifestant comme finalité, c'est-à-dire comme possibilité d'une explication téléologique du corps. Les parties du corps doivent correspondre parfaitement aux principaux appétits par lesquels se manifeste la volonté ; elles doivent en être l'expression visible ; les dents, l'œsophage et le canal intestinal, sont la faim objectivée ; de même, les parties génitales sont l'instinct sexuel objectivé ; les mains qui saisissent, les pieds rapides correspondent à l'exercice déjà moins immédiat de la volonté qu'ils représentent. De même que la forme humaine en général correspond à la volonté humaine en général, la forme individuelle du corps, très caractéristique et très expressive par conséquent, dans son ensemble et dans toutes ses parties, correspond à une modification individuelle de la volonté, à un caractère particulier. Il est très remarquable que Parménide ait déjà exprimé cette vérité dans les vers suivants, que rapporte Aristote (*Métaph*., III, 5) :

Ὡς γαρ ἑκαστος εχει κρασιν μελεων πολυκαμπτων

Τως νοος ανθρωποισι παρεστηκεν ; το γαρ αυτο

Εστιν, ὁπερ φρονεει, μελεων φυσις ανθρωποισι

Και πασιν και παντι ; το γαρ πλεον εστι νοημα.

[*Car de même qu'en chacun se combine les membres flexibles, ainsi se présente la pensée chez les hommes ; en effet, c'est la même chose que l'esprit et la nature des membres des hommes, en tout les hommes et chez chacun ; car ce qui prédomine c'es la pensée*[44].]

§ 21

Après ces considérations, si le lecteur s'est fait une connaissance in abstracto, c,'est-à-dire précise et certaine de ce que chacun sait directement *in concreto*, à titre de sentiment, à savoir que c'est sa volonté, l'objet le plus immédiat de sa conscience, qui constitue l' essence intime de son propre phénomène, se manifestant comme représentation aussi bien par ses actions que par leur substratum permanent, le corps ; si l'on s'est rendu compte que cette volonté ne rentre pourtant pas complètement dans ce mode de connaissance où objet et sujet se trouvent en présence l'un de l'autre, mais qu'elle s'offre à nous de telle façon que le sujet se distingue mal de l'objet, sans toutefois être connu dans son ensemble, mais seulement dans ses actes isolés, — si, dis-je, on partage ma conviction là-dessus, on pourra, grâce à elle, pénétrer l'essence intime de la nature entière, en embrassant tous les phénomènes que l'homme reconnaît, non pas immédiatement et médiatement tout à la fois, comme il le fait pour son propre phénomène, mais seulement indirectement, par un seul côté, celui de la représentation. Ce n'est pas seulement dans les phénomènes tout semblables au sien propre, chez les hommes et les animaux, qu'il retrouvera,

comme essence intime, cette même volonté ; mais un peu plus de réflexion l'amènera à reconnaître que l'universalité des phénomènes, si divers pour la représentation, ont une seule et même essence, la même qui lui est intimement, immédiatement et mieux que toute autre connue, celle-là enfin qui, dans sa manifestation la plus apparente, porte le nom de volonté. Il la verra dans la force qui fait croître et végéter la plante et cristalliser le minéral ; qui dirige l'aiguille aimantée vers le nord ; dans la commotion qu'il éprouve au contact de deux métaux hétérogènes ; il la retrouvera dans les affinités électives des corps, se montrant sous forme d'attraction ou de répulsion, de combinaison ou de décomposition ; et jusque dans la gravité qui agit avec tant de puissance dans toute matière et attire la pierre vers la terre, comme la terre vers le soleil. C'est en réfléchissant à tous ces faits que, dépassant le phénomène, nous arrivons à la chose en soi. « Phénomène » signifie représentation, et rien de plus ; et toute représentation, tout objet est phénomène. La chose en soi, c'est la volonté uniquement ; à ce titre, celle-ci n'est nullement représentation, elle en diffère *toto génère* ; la représentation, l'objet, c'est le phénomène, la visibilité, l'objectité de la volonté. La volonté est la substance intime, le noyau de toute chose particulière, comme de l'ensemble ; c'est elle qui se manifeste dans la force naturelle aveugle ; elle se retrouve dans la conduite raisonnée de l'homme ; si toutes deux diffèrent si profondément, c'est en degré et non en essence.

§ 22

La chose en soi (nous conserveront l'expression kantienne, comme une formule consacrée), qui, comme telle, n'est jamais un objet, — parce que tout objet n'est déjà plus que son phénomène, et non elle-même, — a besoin, pour être pensée objectivement, d'emprunter un nom et une notion à quelque chose d'objectivement donné, par conséquent à un de ses phénomènes ; mais celui-ci, pour pourvoir à l'intelligence, doit être le plus parfait de tous, c'est-à-dire le plus apparent, le plus développé, et en outre directement éclairé par la connaissance : or c'est dans ces conditions que se trouve la volonté humaine. Je dois pourtant faire remarquer que je ne me sers là que d'une *denominatio a fortiori*, par laquelle je donne au concept de volonté une extension plus grande que celle qu'il avait jusqu'ici. Reconnaître ce qui est identique dans des phénomènes divers, et ce qui est différent dans les semblables, voilà bien, Platon l'a souvent redit, une condition pour philosopher. Or, on n'avait pas jusqu'à ce jour reconnu que l'essence de toute énergie, latente ou active, dans la nature, était identique avec la volonté, et l'on considérait comme hétérogènes les différents phénomènes, quine sont que les espèces diverses d'un genre unique : il en résultait qu'il ne pouvait non plus y avoir un mot pour exprimer le concept de ce genre. J'ai donc dénommé le genre d'après l'espèce la plus parfaite, dont la connaissance facile et immédiate nous conduit à la connaissance médiate de toutes les autres. Mais, pour ne pas se trouver arrêté par un perpétuel malentendu, il faut savoir donner à ce concept l'extension que je réclame pour lui, et ne pas s'obstiner à comprendre sous ce mot seulement l'une des espèces de volonté qu'il a désignée jusqu'aujourd'hui, celle qui est accompagnée de connaissance et qui se détermine par des motifs, et uniquement par des motifs abstraits, c'est-à-dire la volonté raisonnable, laquelle, comme nous l'avons dit, est le phénomène le plus apparent du vouloir. Nous devons séparer, dans la pensée, l'essence intime de ce phénomène, qui nous est le plus immédiatement connu, la transporter dans les autres phénomènes plus infimes et plus obscurs de la volonté, et nous parviendrons ainsi à en élargir le concept. — On se méprendrait, mais alors dans le sens opposé, sur ce que je veux dire, si l'on croyait qu'on peut désigner indifféremment par le mot volonté, ou par tout autre mot, cette essence en soi de tout phénomène. Ce serait le cas, si nous nous bornions à conclure à l'existence de cette chose en soi, et si nous ne la connaissions que médiatement et *in abstracto* : alors on pourrait lui donner le nom qu'on voudrait. Le nom ne serait alors que le signe d'une inconnue. Or le mot volonté désigne ce qui doit nous découvrir, comme un mot magique, l'essence de toute chose dans la nature, et non pas une inconnue, ou la conclusion indéterminée d'un syllogisme. C'est quelque chose d'immédiatement connu, et connu de telle sorte que nous savons et comprenons mieux ce qu'est la volonté que tout ce que l'on voudra. — Jusqu'ici on a fait rentrer le concept de volonté sous le concept de force ; c'est tout le contraire que je vais faire, et je considère toute force de la nature comme une volonté. Que l'on ne croie pas que ce n'est là qu'une discussion de mots, une discussion oiseuse : elle est, au contraire, de la plus haute signification et de la plus

grande importance. Car, en dernière analyse, c'est la connaissance intuitive du inonde objectif, c'est-à-dire le phénomène, la représentation, qui est à la base du concept de force ; c'est de là qu'il est tiré. Il vient de ce domaine où règnent la cause et l'effet, c'est-à-dire de la représentation intuitive, et signifie l'essence du motif, au point où l'explication étiologique n'est plus possible, mais où se trouve la donnée préalable à toute explication étiologique. Au contraire, le concept de volonté est le seul, parmi tous les concepts possibles, qui n'ait pas son origine dans le phénomène, dans une simple représentation intuitive, mais vienne du fond même, de la conscience immédiate de l'individu, dans laquelle il se reconnaisse lui-même, dans son essence, immédiatement, sans aucune forme, même celle du sujet et de l'objet, attendu qu'ici le connaissant et le connu coïncident. Ramenons maintenant le concept de force au concept de volonté : c'est en réalité ramener un inconnu à quelque chose d'infiniment plus connu, que dis-je ? à la seule chose que nous connaissions immédiatement et absolument ; c'est élargir considérablement notre connaissance. Si nous faisons rentrer, au contraire, — comme on l'a fait jusqu'ici, — le concept de volonté sous le concept de force, nous nous dépouillons de l'unique connaissance immédiate que nous ayons de l'essence même du monde, en la noyant dans un concept abstrait tiré de l'expérience, et qui, par conséquent, ne nous permettra jamais de la dépasser.

§ 23

La volonté, comme chose en soi, est absolument différente de son phénomène et indépendante de toutes les formes phénoménales dans lesquelles elle pénètre pour se manifester, et qui, par conséquent, ne concernent que son *objectité* et lui sont étrangères à elle-même. Même la forme la plus générale de la représentation, celle de l'objet, par opposition avec le sujet, ne l'atteint pas ; encore moins les formes soumises à celle-ci, et dont l'expression générale est le principe de raison, auquel appartiennent l'espace et le temps, et par conséquent la pluralité qui résulte de ces deux formes et qui n'est possible que par elles. Sous ce dernier point de vue, j'appellerai l'espace et le temps, — suivant une vieille expression de la scolastique, sur laquelle j'attire l'attention une fois pour toutes, — *principium individuationis* ; car c'est par l'intermédiaire de l'espace et du temps que ce qui est *un* et *semblable* dans son essence et dans son concept nous apparaît comme différent, comme plusieurs, soit dans l'ordre de la coexistence, soit dans celui de la succession. Ils sont par conséquent le *principium individuationis*, l'objet de toutes les disputes et de toutes les contestations de la scolastique, — que l'on trouve réunies dans Suarez (*Disput.*, 5, sect. 3). La volonté, comme chose en soi, est, ainsi que nous l'avons dit, en dehors du domaine du principe de raison, sous toutes ses formes ; elle est, par conséquent, sans raison (*grundlos*), bien que chacun de ses phénomènes soit complètement soumis au principe de raison ; elle est complètement indépendante de la *pluralité*, bien que ses manifestations dans le temps et dans l'espace soient infinies. Elle est une, non pas à la façon d'un objet, dont l'unité n'est reconnue que par opposition avec la pluralité possible ; pas davantage à la façon d'un concept d'unité, qui n'existe que par abstraction de la pluralité. Mais elle est une comme quelque chose qui est en dehors de l'espace et du temps, en dehors du principe d'individuation, c'est-à-dire de toute possibilité de pluralité. C'est seulement après l'étude des phénomènes et des manifestations de la volonté, — et nous allons l'entreprendre, — que nous comprendrons clairement le sens de cette proposition kantienne, à savoir que l'espace, le temps et la causalité ne conviennent pas à la chose en soi, mais ne sont que des formes de la connaissance. On a bien vu l'inconditionnalité de la volonté (*grundlosigheit*), — là où elle se manifeste le plus clairement, — dans le vouloir de l'homme ; alors on l'a déclarée libre, indépendante. Mais en même temps, — parce qu'elle est inconditionnelle, — on a perdu de vue la nécessité à laquelle est soumise chacune de ses manifestations, et l'on a déclaré libres tous les actes, ce qui n'est pas, attendu que chaque acte isolé procède, avec une rigoureuse nécessité, d'un motif agissant sur le caractère. Toute nécessité est, comme nous l'avons dit, le rapport d'un effet à une cause, et rien de plus. Le principe de raison est la forme générale de tout phénomène, et l'homme, dans l'ensemble de ses actions, doit, comme tous les autres phénomènes, lui être soumis. Mais comme la volonté est connue directement et en soi, dans la conscience, il s'ensuit que cette connaissance embrasse aussi la notion de liberté. Seulement on oublie qu'alors l'individu, la personne n'est pas la volonté, en tant que chose en soi, mais qu'elle est le phénomène de la volonté, et, comme telle, déjà déterminée et engagée dans la forme de la représentation, le principe de raison. De là ce fait singulier que chacun se croit *a priori* absolument libre, et cela dans chacun de ses actes, c'est-à-dire croit qu'il peut à tout instant

changer le cours de sa vie, en d'autres termes, devenir un autre. C'est seulement *a posteriori*, après expérience, qu'il constate, à son grand étonnement, qu'il n'est pas libre, mais soumis à la nécessité ; qu'en dépit de ses projets et de ses réflexions, il ne modifie en rien l'ensemble de ses actes, et que, d'un bout à l'autre de sa vie, il doit développer un caractère auquel il n'a pas consenti et continuer un rôle commencé. Je ne puis pas développer davantage cette considération, puisque je l'ai développée, au point de vue moral, dans un autre endroit de ce livre. Je veux simplement montrer ici que le phénomène de la volonté inconditionnelle en soi est cependant soumis à la loi de nécessité, c'est-à-dire au principe de raison. La nécessité avec laquelle se développent les phénomènes de la nature ne nous empêche pas de reconnaître en eux des manifestations de la volonté.

Jusqu'ici, on n'a considéré comme manifestation de la volonté que les modifications qui ont pour cause un motif, c'est-à-dire une représentation ; c'est pourquoi on n'attribuait la volonté qu'à l'homme et, à la rigueur, aux animaux, attendu que la connaissance et la représentation, comme je l'ai dit ailleurs, sont les caractères mêmes de l'animalité. Mais nous ne voyons que trop, par l'instinct et le caractère industrieux de certains animaux, que la volonté agit encore là où elle n'est pas guidée par la connaissance ; qu'ils aient des représentations et une connaissance, ce n'est pas une considération qui puisse nous arrêter ici, car le but auquel ils travaillent comme si c'était un motif connu[45], ils l'ignorent parfaitement. Leur activité n'est pas réglée par un mobile, elle n'est pas accompagnée de représentation, et nous prouve clairement que la volonté peut agir sans aucune espèce de connaissance. Le jeune oiseau n'a aucune représentation des œufs pour lesquels il construit un nid, ni la jeune araignée de la proie pour laquelle elle tisse un filet, ni le fourmi-lion, de la fourmi pour qui il prépare une fosse. La larve du cerf-volant creuse dans le bois le trou où doit s'accomplir sa métamorphose, deux fois plus grand s'il doit en résulter un mâle que si c'est une femelle, afin de ménager une place pour les cornes, dont la larve n'a évidemment aucune représentation. Dans cet acte particulier de ces animaux, l'activité se manifeste aussi clairement que dans tous les autres ; seulement c'est une activité aveugle, qui est accompagnée de connaissance, mais non dirigée par elle. Si une fois nous avons bien compris que la représentation, en tant que motif, n'est pas essentiellement une condition nécessaire de l'activité de la volonté, il nous sera plus facile de reconnaître cette activité là où elle est le moins évidente, et nous ne soutiendrons plus que l'escargot bâtit sa maison par une volonté qui n'est pas à lui et qui est dirigée par la connaissance, pas plus que nous ne soutiendrons que la maison que nous bâtissons nous-mêmes s'élève par une volonté autre que la nôtre ; nous dirons que les deux maisons sont l'œuvre d'une volonté s'objectivant dans deux phénomènes, laquelle travaille en nous sous l'influence de motifs, et qui, encore aveugle chez l'escargot, semble céder à une impulsion venue du dehors. Chez nous aussi, la volonté est aveugle dans toutes les fonctions de notre corps, que ne règle aucune connaissance, dans tous ses processus vitaux ou végétatifs, dans la digestion, la sécrétion, la croissance, la reproduction. Ce ne sont pas seulement les actions du corps, c'est le corps entier lui-même qui est, nous l'avons vu, l'expression phénoménale de la volonté, la volonté objectivée, la volonté devenue concrète : tout ce qui se passe en lui doit donc sortir de la volonté ; ici, toutefois, cette volonté n'est plus guidée par la conscience, elle n'est plus réglée par des motifs : elle agit aveuglément et d'après des causes qu'à ce point de vue nous appelons *excitations*.

En effet, j'appelle *cause*, au sens le plus étroit du mot, tout état de la matière qui en produit un autre nécessairement et qui subit en même temps une modification égale à celle qu'il cause (loi de l'égalité entre l'action et la réaction). Il y a plus : dans la cause proprement dite, l'action croît proportionnellement à l'intensité de la cause, et par conséquent il en est de même de la réaction ; ainsi, le mode d'action une fois connu, l'intensité de la cause nous permet de mesurer et de calculer celle de son effet ; la réciproque est également vraie. Ce sont ces *causes* proprement dites qui agissent dans tous les phénomènes de la mécanique, de la chimie, en un mot dans toutes les modifications des corps inorganiques. Au contraire, j'appelle *excitation* une cause qui ne subit pas une réaction proportionnée à son action, dont l'intensité ne varie point parallèlement à l'intensité de celle-ci, et qui ne peut, par conséquent, servir à la mesurer : il arrive souvent qu'un faible accroissement de l'excitation en produit un considérable dans son effet, ou, au contraire, détruit complètement l'effet déjà produit, etc. Toute cause agissant sur un corps organisé est de ce genre : ce sont des excitations, et non de simples causes, qui produisent toutes les modifications exclusivement organiques et végétatives des corps animés. Mais remarquons que l'excitation, comme toutes les causes, y compris même les motifs, ne détermine qu'une chose : le point

de l'espace et du temps où une cause entre en jeu ; l'essence intérieure de cette force en est indépendante. Nos précédents raisonnements nous ont appris que cette essence était la volonté, et nous y rapportons les modifications du corps, tant inconscientes que conscientes. L'excitation tient le milieu, sert de passage entre le motif, qui est la causalité devenue consciente, et la cause à proprement parler. Suivant les cas, elle se rapproche de l'une ou de l'autre : elle s'en distingue cependant toujours. Ainsi, l'ascension de la sève dans les plantes provient d'une excitation ; elle ne peut s'expliquer par les lois de l'hydraulique ou de la capillarité : elle est pourtant favorisée par ces lois, et reste encore bien voisine des phénomènes soumis à de simples causes. Au contraire, tout en étant dus à de pures excitations, les mouvements de l'*hedysarum girons* et du *mimosa pudica* ressemblent déjà fort aux actes produits par des motifs et semblent presque former une transition. Le rétrécissement de la pupille en pleine lumière provient d'une excitation, et rentre pourtant déjà dans la classe des mouvements motivés ; s'il se produit, c'est qu'une lumière trop forte blesserait la rétine, et c'est pour l'éviter que nous contractons la pupille. — L'érection est occasionnée par un motif, qui est une représentation ; mais ce motif agit avec la nécessité d'une excitation, c'est-à-dire qu'on ne peut lui résister, et qu'il faut l'écarter pour en détruire l'effet. Il en est de même des nausées que provoquent certains objets répugnants. Comme intermédiaire d'une tout autre espèce entre le mouvement qui suit l'excitation, et l'action qui suit le motif conscient, nous avons indiqué déjà l'instinct des animaux. On pourrait chercher encore un semblable intermédiaire dans le fait de la respiration : on s'est demandé si on pouvait le classer dans les actes volontaires, ou dans les actes involontaires, c'est-à-dire s'il obéissait à un motif ou à une excitation, et enfin s'il n'était pas possible de l'expliquer par une cause qui tiendrait de l'un et de l'autre. Marchall Hall (*On the diseases of the nervous system*, §§ 293 et suiv.) y voit une fonction mixte, attendu qu'elle est soumise en partie à l'influence du cerveau (volontaire) et en parte à l'influence du système nerveux (involontaire). Cependant nous devons la faire rentrer dans la catégorie des actes volontaires obéissant à un motif : car d'autres motifs, c'est-à-dire de simples représentations, peuvent déterminer la volonté à ralentir ou à supprimer la respiration, et il y a apparence, pour elle comme pour tous les autres actes volontaires, qu'o,n pourrait facilement la supprimer, et s'asphyxier à sa guise. Cela est, en effet, dès qu'il se rencontre un motif assez fort pour déterminer la volonté à dominer le pressant besoin d'air qu'ont nos poumons. Suivant quelques-uns, Diogène se serait suicidé de cette façon (Diog. Laërce, VI, 76). Des nègres aussi se seraient eux-mêmes asphyxiés (F.-B. Osiander, Sur le suicide, 1813, p. 170-180).

Nous aurions là un exemple frappant de l'influence des motifs abstraits, c'est-à-dire de la suprématie de la volonté raisonnable sur la volonté purement animale. Un fait démontre bien que la respiration est déterminée, au moins en partie, par l'activité cérébrale : c'est la façon dont l'acide cyanhydrique produit la mort ; la mort se produit dès que le cerveau est paralysé par l'acide, parce qu'alors la respiration cesse ; mais si on l'entretient artificiellement, jusqu'à ce que l'engourdissement du cerveau soit dissipé, la mort ne se produit pas. La respiration nous donne en même temps un frappant exemple de ce fait, que les motifs agissent avec autant de nécessité que les excitations ou les simples causes (au sens étroit du mot), et ne peuvent être annulés que dans le cas où deux motifs agissent en sens inverse (pression et contre-pression) : car, dans le cas de la respiration, la possibilité de la suppression est beaucoup moins évidente que dans une foule d'autres mouvements obéissant à des motifs, vu qu'ici le motif est pressant, très prochain, que sa satisfaction est des plus faciles, à cause de l'infatigabilité des muscles actifs de cette fonction, que normalement rien ne lui fait obstacle, et enfin que l'habitude la plus invétérée le favorise. Et cependant les autres motifs agissent avec la même nécessité. La notion de la nécessité, inhérente à la fois aux mouvements résultant d'une excitation et à ceux qui obéissent à des motifs, nous rendra plus claire encore cette vérité, que tous les phénomènes résultant d'une excitation dans un corps organisé, et d'ailleurs entièrement réguliers, sont volonté dans leur essence même, laquelle n'est jamais en elle-même, mais seulement dans ses manifestations, soumise au principe de raison, c'est-à-dire à la nécessité[46]. Nous ne nous attarderons donc pas à étudier les animaux dans leurs actes, comme dans leur existence, leur configuration et leur organisation, pour faire voir qu'ils sont des phénomènes de la volonté ; mais cette connaissance de l'essence des choses, qui seule nous est directement donnée, nous allons l'appliquer également aux plantes dont tous les mouvements naissent d'excitations, puisque c'est l'absence de connaissance, et par suite l'absence de mouvements provoqués par des motifs, qui met une si grande différence entre l'animal et la plante. Nous affirmerons que ce qui, pour la représentation, nous apparaît comme plante, comme

simple végétation, sous l'aspect d'une force aveuglément agissante, est, dans son essence encore, la volonté, cette même volonté qui est la base de notre propre phénomène, tel qu'il se manifeste dans toute notre activité, comme aussi dans l'existence de notre corps. Il nous reste à faire un dernier pas, à étendre le cercle de notre observation jusqu'à ces forces qui agissent, dans la nature, suivant des lois générales et immuables, et qui font mouvoir tous les corps inorganiques, incapables de subir une excitation ou de céder à un motif. Nous allons employer cette notion de l'essence intime des choses, que pouvait seule nous donner la connaissance immédiate de notre propre essence, à pénétrer ces phénomènes du monde inorganique, si éloignés de nous. — Si nous regardons d'un œil attentif, si nous voyons la poussée puissante, irrésistible, avec laquelle les eaux se précipitent vers les profondeurs, la ténacité avec laquelle l'aimant tourne toujours vers le pôle nord, l'attraction qu'il exerce sur le fer, la violence dont les deux pôles électriques tendent l'un vers l'autre, violence qui s'accroît avec les obstacles, comme les désirs humains ; si nous considérons la rapidité avec laquelle s'opère la cristallisation, la régularité des cristaux, qui résulte uniquement d'un mouvement dans diverses directions brusquement arrêté, et soumis, dans sa solidification, à des lois rigoureuses ; si nous observons le choix avec lequel les corps soustraits aux liens de la solidité et mis en liberté à l'état fluide se cherchent ou se fuient, s'unissent ou se séparent ; si enfin nous remarquons comment un fardeau dont notre corps arrête l'attraction vers le centre de la terre presse et pèse continuellement sur ce corps, conformément à la loi d'attraction, — nous n'aurons pas de grands efforts d'imagination à faire pour reconnaître là encore, — quoique à une grande distance, — notre propre essence, l'essence de cet être qui, chez nous, atteint son but, éclairé par la connaissance, mais qui ici, dans les plus faibles de ses manifestations, s'efforce obscurément, toujours dans le même sens, et qui cependant, parce qu'il est partout et toujours identique à lui-même, — de même, que l'aube et le plein midi sont le rayonnement du même soleil, — mérite, ici comme là, le nom de volonté, par où je désigne l'essence de toutes choses, le fond de tous les phénomènes.

La distance, et même l'opposition apparente qu'il y a entre les phénomènes du monde inorganique et la volonté que nous regardons comme ce qu'il y a de plus intime dans notre essence, vient principalement du contraste qui se remarque entre le caractère de détermination des uns et l'apparence de libre arbitre qui re trouve élans l'autre, car, chez l'homme, l'individualité ressort puissamment : chacun a son propre caractère ; c'est pourquoi le même motif n'a pas la même puissance sur tous, et mille circonstances qui ont place dans la vaste sphère de connaissance de l'individu et restent inconnues aux autres modifient son action. C'est pourquoi encore l'acte réglé par des motifs ne peut être à l'avance déterminé, parce que l'autre facteur manque, c'est-à-dire la notion exacte du caractère individuel et des connaissances qui l'accompagnent. Les manifestations des forces naturelles nous présentent l'extrême contraire ; elles agissent suivant des lois générales, sans déviation, ni individualité, dans des conditions données, soumises à la plus exacte des prédéterminations, et la même force de la nature se manifeste toujours de la même façon, dans des millions de cas. Nous allons, pour éclaircir ce point, pour faire ressortir l'identité de la volonté une et indivisible sous toutes ses formes, les plus humbles comme les plus hautes, nous allons, dis-je, considérer le rapport qu'il y a entre la volonté, comme chose en soi, et son phénomène, c'est-à-dire entre le monde comme volonté et le monde comme représentation : ce sera la meilleure façon d'arriver à une notion vraiment approfondie de toute la matière traitée dans ce deuxième livre[47].

§ 24

L'illustre Kant nous a appris que le temps, l'espace et la causalité, avec toutes leurs lois et toutes leurs formes possibles, existent dans la conscience, indépendamment des objets qui apparaissent dans ces formes, et qui en font tout le contenu. En d'autres termes, on peut les trouver aussi bien en partant du sujet qu'en partant de l'objet ; c'est pourquoi on peut les appeler avec autant de raison : modes d'intuition du sujet, ou propriétés de l'objet, en tant qu'il est objet (chez Kant, phénomène), c'est-à-dire représentation. Mais on peut encore considérer ces formes comme les limites irréductibles du sujet et de l'objet ; aussi tout objet doit-il apparaître en elles, et le sujet, en revanche, indépendant de l'objet qui apparaît, doit l'embrasser entièrement et le dominer. — Maintenant, les objets apparaissant sous ces formes ne devaient pas être de vains fantômes, mais avoir une signification, exprimer quelque chose qui ne serait pas encore un objet comme eux, une

représentation, quelque chose de purement relatif et de conditionné par le sujet, quelque chose qui existerait indépendamment de toute condition essentielle et de toute forme, c'est-à-dire une représentation : l'objet, pour avoir un sens, doit exprimer la chose en soi. C'est ce qui expliquerait cette question toute naturelle : Ces objets, ces représentations sont donc quelque chose, en dehors de ce fait qu'ils sont des représentations ? Et alors que sont : ils, dans ce cas ? Par quel autre côté diffèrent-ils si profondément de la représentation ? Qu'est-ce, enfin, que la chose en soi ? — C'est la volonté, telle a été notre réponse, mais nous en ferons abstraction pour le moment.

Quoi que puisse être la chose en soi, Kant a eu grandement raison de conclure que le temps, l'espace et la causalité (que nous avons reconnus plus haut comme les formes du principe de raison, de même que nous avons reconnu ce dernier comme l'expression générale des formes phénoménales), Kant a eu raison, dis-je, de conclure que ces trois formes ne sont pas des déterminations de la chose en soi, et qu'elles ne peuvent lui convenir qu'autant qu'elle est elle-même représentation, c'est-à-dire qu'elles appartiennent au phénomène, et non à la chose en soi ; si, en effet, le sujet les tire de lui-même et en a une connaissance parfaite indépendamment de tout objet, elles font toute l'existence de la représentation « en tant que telle, mais non de ce qui *devient représentation*. Elles doivent être la forme de la représentation en tant que telle, mais non une propriété de ce qui a pris cette forme. Elles doivent être déjà données dans la simple opposition du sujet et de l'objet (non pas dans le concept, mais en réalité), par conséquent n'être que la détermination la plus précise de la forme de la connaissance, tandis que cette opposition elle-même en est la plus générale. Tout ce qui est conditionné dans le phénomène, dans l'objet, par le temps, l'espace et la cause, en tant que cela ne peut être représenté que par leur intermédiaire, à savoir : la pluralité, par la coexistence et la succession ; le changement et l'inertie par la loi de cause ; la matière qui n'est susceptible de représentation que si elle suppose la causalité, enfin tout ce qui n'est représentable que par ces trois lois,— tout cela en bloc n'est pas essentiellement propre a ce qui apparaît là, à ce qui est entré dans la forme de la représentation, mais dépend seulement de cette forme. Inversement, ce qui, dans le phénomène, n'est conditionné ni parle temps, ni par l'espace, ni par la cause, ce qui leur est irréductible et ne peut être expliqué par ces trois lois, sera justement ce par quoi l'*apparaissant*, la chose en soi, se fait connaître immédiatement. En conséquence, la possibilité de connaissance la plus parfaite, la clarté la plus grande appartient nécessairement à ce qui est propre à la connaissance comme telle, c'est-à-dire à la forme de la connaissance, mais non pas à ce qui n'est en soi ni représentation ni objet, et qui n'est devenu connaissable qu'en entrant dans ces formes *a priori*, qu'en devenant représentation et objet.

Ainsi donc, la seule chose qui puisse nous faire acquérir une connaissance, sans réserve, d'une clarté parfaite, ne laissant aucun résidu inexpliqué, ce sera uniquement ce qui ne dépend que de la faculté d'intuition, de perception en général, en tant que faculté de perception (et non pas ce qui fait l'objet de la connaissance pour devenir ensuite représentation) ; par suite, ce sera ce qui est l'attribut de toute connaissance indifféremment, et qui peut ainsi être obtenu en partant du sujet, comme de l'objet. Or, tout ceci ne se compose que des formes, que nous connaissons *a priori*, de tout phénomène, formes énoncées dans leur généralité par le principe de raison, et dont les modalités concernant la connaissance intuitive (la seule dont nous nous occupions ici) sont le temps, l'espace et la causalité. Les mathématiques tout entières reposent sur elles, de même que toutes les sciences naturelles pures et *a priori*. Dans ces sciences seules, la connaissance ne se heurte à rien d'obscur, à rien d'inexplicable (l'inexplicable, c'est la volonté), à rien, en un mot, qu'on ne puisse déduire d'autre chose ; à ce point de vue, ce sont là principalement et même exclusivement les seules connaissances, outre la logique, auxquelles Kant accordât le nom de sciences. Mais, d'autre part, ces mêmes sciences ne nous apprennent à connaître que des rapports, des relations entre une représentation et une autre, des formes sans aucune substance. Tout contenu qu'on leur donnerait, tout phénomène qui remplirait ces formes, contient déjà quelque chose, qui n'est plus parfaitement connaissable dans son essence, qui n'est plus explicable entièrement par autre chose, qui est donc sans cause (*grundlos*) ; et ainsi la science perd immédiatement de son évidence et de sa parfaite clarté. Mais ce qui se dérobe là à l'investigation, c'est la chose en soi, c'est ce qui essentiellement n'est pas représentation ou objet de connaissance, c'est ce qu'on ne peut connaître qu'après qu'il a pris une des formes du principe de raison. Dès l'origine la forme lui est étrangère, et la chose en soi ne peut jamais s'identifier complètement avec celle-ci ; elle ne peut jamais être ramenée à la forme pure, et, comme cette forme est le principe de raison, la chose en soi ne pourra pas être expliquée

par ce principe, dans la science pure. Si donc les mathématiques donnent une connaissance entière de tout ce qui, dans les phénomènes, est quantité, position, nombre, bref de tout ce qui est rapport de temps et d'espace ; si l'étiologie nous apprend à connaître parfaitement les conditions régulières dans lesquelles se produisent les phénomènes avec toutes leurs déterminations dans le temps et dans l'espace, sans toutefois nous dire autre chose, si ce n'est pourquoi tout phénomène donné doit avoir lieu en une place déterminée à tel instant, et à un instant déterminé en telle place, — nous ne pouvons cependant, avec tous leurs secours, pénétrer dans l'essence intime des choses. Il y a toujours un résidu auquel aucune explication ne peut se prendre, mais au contraire que toute explication suppose, c'est-à-dire des forces naturelles, un mode déterminé d'activité au sein des choses, une qualité, un caractère du phénomène, quelque chose qui est sans cause, qui ne dépend pas de la forme du phénomène, du principe de raison, à qui cette forme est étrangère en soi, mais qui est entré en elle, qui ne se produit que suivant les lois de la représentation, — lois qui toutefois ne conditionnent que le représenté, et non le représentant, le comment et non le pourquoi du phénomène, la forme et non le contenu. — La mécanique, la physique, la chimie nous apprennent les règles et les lois d'après lesquelles opèrent les forces de l'impénétrabilité, de la pesanteur, de la solidité, de la fluidité, de la cohésion, de l'élasticité, de la chaleur, de la lumière, des affinités, du magnétisme, de l'électricité, etc., c'est-à-dire les lois qui concernent ces forces au point de vue de leur production dans le temps et dans l'espace ; mais ces forces, quoi qu'on en ait, restent des « qualités occultes ». Car c'est la chose en soi qui, en tant qu'elle apparaît, représente ces phénomènes, et elle en diffère absolument, elle est entièrement soumise, dans son phénomène, au principe de raison, comme à là forme de la représentation, mais elle-même est irréductible à cette forme, par conséquent ne peut s'expliquer étiologiquement jusqu'au bout ; cependant elle est complètement perceptible, en tant qu'elle a pris cette forme, c'est-à-dire qu'elle est un phénomène, et cependant cette perceptibilité n'en éclaircit nullement l'essence. C'est pourquoi plus une connaissance comporte avec elle de nécessité, plus il y a en elle de ce qui ne peut être autrement pensé ni représenté comme, par exemple, les rapports d'espace, — plus elle est claire et satisfaisante, mais aussi moins elle a de contenu purement objectif, moins elle renferme de réalité proprement dite ; et inversement, plus une connaissance embrasse de contingent, plus elle nous frappe comme pure donnée empirique, plus il y a d'objectivité, de réalité vraie en elle, mais aussi plus elle est obscure, plus elle est irréductible.

Cependant, à toutes les époques, une étiologie oublieuse de son vrai but a tenté de réduire toute la vie organique à la chimie ou à l'électricité ; la chimie à son tour, c'est-à-dire la qualité, à la mécanique (action atomistique) ; la mécanique, partie à l'objet de la phoronomie, c'est-à-dire au temps et à l'espace unis à la possibilité du mouvement, partie à la géométrie pure, c'est-à-dire à la position dans l'espace (à peu près comme on construit, — et avec raison, — la décroissance d'une force en raison du carré de la distance, ou la théorie du levier) ; la géométrie, enfin, peut se résoudre dans l'arithmétique, qui, par suite de l'unité de dimension, est la forme du principe de raison la plus facile à saisir, à embrasser dans son ensemble, à expliquer en entier. Veut-on des exemples de la méthode que nous venons de dessiner à grands traits ? — L'atome de Démocrite, le tourbillon de Descartes, la physique mécanique de Lesage, qui, à la fin du siècle dernier, essayait d'expliquer mécaniquement, par le choc et la pression, les affinités chimiques, comme la gravitation, ainsi qu'on peut le voir dans son *Lucrèce newtonien* ; la forme et le mélange de Reil, en tant que principe de la vie animale, dénotent les mêmes tendances. Cette méthode, enfin, se retrouve aujourd'hui, en plein XIXe siècle, dans un matérialisme grossier, qui se croit d'autant plus original qu'il est plus ignorant ; à l'aide de la dénomination de *force vitale*, qui n'est qu'une sotte supercherie, il voudrait expliquer les manifestations de la vie par les forces physiques et chimiques, faire naître celles-ci de l'activité mécanique de la matière, de la position, de la forme, et du mouvement des atomes dans l'espace, et ainsi ramener toutes les forces de là nature à l'action et à la réaction, qui sont les « choses en soi ». En conséquence, la lumière doit bien être, en effet, la vibration mécanique ou l'ondulation d'un éther imaginé et supposé pour les besoins de la cause, qui, dans l'hypothèse, se mettrait à ébranler la rétine, et produirait le rouge, le violet, etc., selon qu'il donnerait 483 billions de vibrations à la seconde ou 727 billions. Dans ce cas, le daltonisme résulterait, sans doute, de l'impuissance à compter les vibrations. Ces sottes théories, ces théories à la Démocrite, vraiment maladroites et lourdes, sont bien dignes de gens qui, cinquante ans après la publication de la théorie des couleurs de Goethe, croient encore à la théorie des lumières homogènes de Newton et n'ont pas honte de le dire. On leur apprendra que ce que l'on tolère chez l'enfant (Démocrite) ne peut se pardonner

chez l'homme fait. Ils finiront honteusement, mais chacun d'eux saura s'esquiver et faire l'ignorant. Nous aurons à reparler de cette réduction fausse des forces naturelles les unes aux autres ; mais pour le moment, nous nous en tiendrons là. Si la loi du matérialisme était la vraie loi, tout serait éclairci, tout serait expliqué ; tout se ramènerait au calcul, qui serait le dieu suprême, dans le temple de la Vérité, auquel nous conduirait heureusement le principe de raison. Mais tout le contenu de la représentation aurait disparu, il n'en resterait plus que la forme. Le pourquoi du phénomène serait ramené au comment ; et comme cela serait en même temps le connaissable a priori, ce serait par conséquent quelque chose de tout à fait dépendant du sujet, qui n'existerait que pour lui, un pur fantôme, une représentation et une forme de la représentation. — Quant à la chose en soi, il ne saurait en être question. — S'il en était ainsi, le monde se déduirait tout entier du sujet, et ce que Fichte se donnait l'air d'avoir effectué à force (le hâbleries serait un fait accompli. — Mais il n'en est pas ainsi : ce sont de pures fantaisies, des sophismes, des systèmes en l'air qu'on a bâtis avec cette méthode ; ce n'est pas une science. Toutefois un véritable progrès a été accompli, chaque fois qu'on a tenté de ramener les phénomènes multiples du monde à une loi unique ; on a déduit l'une de l'autre des forces ou des qualités qui passaient auparavant pour absolument différentes (par exemple le magnétisme et l'électricité), et ainsi l'on en a diminué le nombre.

L'étiologie sera parvenue à son but quand elle aura reconnu comme telles et déterminé toutes les forces primitives de la nature et quand, — en se fondant sur le principe de causalité, — elle aura solidement établi les lois qui président à la production des phénomènes clans le temps et dans l'espace et qui en déterminent l'ordre de dépendance. Mais il restera toujours des forces primitives, il y aura toujours un résidu irréductible, un contenu de la représentation, qui ne pourra se ramener à sa forme et qu'on ne pourra expliquer conformément au principe de raison, en le déduisant d'autre chose.— Car il y a dans tous les objets de la nature un élément inexplicable, dont il est inutile de chercher la cause : c'est le mode spécifique de leur activité, c'est-à-dire le mode de leur existence, leur, essence même. Sans doute toute action particulière de l'objet suppose un principe dont il résulte qu'elle devait se produire à ce point de l'espace et du temps ; mais on n'en trouvera jamais pour expliquer cette action elle-même en général, ou en particulier. Quand l'objet serait dépourvu de toute autre propriété, quand ce serait un grain dépoussière, il manifesterait encore, par sa pesanteur et son impénétrabilité, ce quelque chose d'inexplicable, et ce quelque chose est à l'objet ce que la volonté est à l'homme ; comme elle, il n'est soumis à aucune sorte d'explication, et cela par son essence même : bref, il lui est identique. Sans doute il y a un motif à chacune des manifestations de la volonté, à chacun de ses actes particuliers, en tel point du temps ou de l'espace ; étant donné le caractère de l'individu, la manifestation volontaire devait suivre nécessairement le motif. Mais de ce que cet individu a tel caractère, de ce qu'il veut telle chose en général, de ce que, parmi plusieurs motifs, c'est celui-ci, et non un autre, qui meut sa volonté,— de tout cela il n'y a pas d'explication à fournir. Le caractère donné de l'individu, qui reste inexplicable, quoiqu'il soit la condition qui explique tous les actes individuels résultant de motifs, est à l'homme ce qu'est pour un corps inorganique sa qualité essentielle, son mode d'action, dont les manifestations sont provoquées du dehors, mais qui elle-même n'est déterminée par rien d'extérieur et reste inexplicable ; ses phénomènes isolés, par lesquels seuls elle devient perceptible, sont soumis au principe de raison, mais elle-même ne l'est pas. Déjà les scolastiques avaient entrevu cette vérité en général, et c'est ce qu'ils appelaient *forma substantialis* (Cf. Suarez, *Disput. métaphys*., XV, sect. 1).

C'est une grande erreur, mais une erreur très répandue, de dire que ce sont les phénomènes les plus fréquents, les plus généraux et les plus simples, que nous connaissons le mieux ; au vrai, ce sont les phénomènes que nous sommes le plus habitués à voir et à ignorer. Une pierre qui tombe par terre est un fait aussi inexplicable pour nous qu'un animal qui se meut. Comme nous l'avons dit, on a cru, — en partant des forces naturelles les plus générales (par exemple la gravitation, la cohésion, l'impénétrabilité),—pouvoir expliquer par elles celles qui agissent plus rarement et dans des circonstances déterminées (par exemple : affinité chimique, électricité, magnétisme), et enfin comprendre, à l'aide de ces dernières forces, l'organisme et la vie des animaux, et même la connaissance et la volonté dans l'homme. On se résigna tacitement à partir de qualités occultes, qu'on renonçait à éclaircir, attendu qu'on n'en avait besoin que pour bâtir dessus, et non pour les creuser. Mais à quoi cela mène-t-il, nous le répétons, et, dans tous les cas, n'est-ce pas là toujours bâtir en l'air ? À quoi servent les explications qui vous ramènent à quelque chose d'aussi obscur

que le premier problème ? En définitive, en sait-on davantage sur l'essence intime de ces forces générales que sur l'essence d'un animal quelconque ? L'ignorance ne règne-t-elle pas ici, comme là ? N'est-on pas acculé à l'inexplicable, parce qu'en effet il n'y a plus de raison à donner, parce qu'on en est au contenu, au *pourquoi* du phénomène, qui est irréductible à sa forme, au *comment*, au principe de raison. Nous au contraire, qui nous occupons non pas d'étiologie, mais de philosophie, c'est-à-dire d'une connaissance non relative, mais inconditionnelle de l'essence du monde, nous prenons le chemin opposé, nous partons de ce qui nous est le plus immédiatement et le plus complètement connu, de ce dont nous avons la plus intime conviction, et, par le phénomène le plus frappant, le plus significatif, le plus clair, nous voulons arriver à connaître le plus imparfait et le plus infime. Mon corps excepté, je ne connais qu'âne des faces des objets, la représentation ; leur essence intime reste pour moi un profond secret, même lorsque je connais toutes les causes qui déterminent leurs modifications. C'est seulement par comparaison entre ce qui se passe en moi lorsque mon corps agit sous l'influence d'un motif et ce qui est l'essence intime des modifications accomplies en moi sous l'influence de causes extérieures, que je puis savoir comment lès corps inanimés se modifient en vertu de causes, et saisir leur essence intime ; connaître la cause du phénomène ne m'apprend rien autre chose que la cause de sa manifestation, dans le temps et dans l'espace. Je le puis, parce que mon corps est l'unique objet dont je ne connaisse pas uniquement un des côtés, celui de la représentation ; j'en connais aussi le second qui est celui de la volonté. Au lieu donc de croire que je comprendrais mieux ma propre organisation, c'est-à-dire ma connaissance, ma volonté, mes mouvements volontaires, si je pouvais les ramener au mouvement déterminé par des causes, au moyen de l'électricité, de la chimie, de la mécanique, je dois, — en tant que je fais de la philosophie, et non de l'étiologie, — apprendre à connaître dans leur essence intime les mouvements les plus simples et les plus généraux du corps inorganique, que je vois enchaînés à une cause, et pour cela me reporter à mes propres mouvements volontaires ; de même je dois apprendre à voir, dans les forces inexplicables que manifestent tous les objets de la nature, quelque chose qui est identique en nature à ma volonté et qui n'en diffère que par le degré. Cela veut dire que la quatrième classe de représentations, définie dans, mon exposé du principe de raison, doit nous servir de clef pour arriver à connaître l'essence intime de la première classe, et, grâce au principe de motivation, à comprendre le principe de causalité, dans son sens profond.

Spinoza dit (épître 62) qu'une pierre lancée par quelqu'un dans l'espace, si elle était douée de conscience, pourrait s'imaginer qu'elle ne fait en cela Qu'obéir à sa volonté. Moi, j'ajoute que la pierre aurait raison. L'impulsion est pour elle ce qu'est pour moi le motif, et ce qui apparaît en elle comme cohésion, pesanteur, persévérance dans l'état donné, est par lui-même identique à ce que je reconnais en moi comme volonté, et que la pierre reconnaîtrait aussi comme volonté si elle était douée de connaissance. Spinoza, en cet endroit, se borne à remarquer la nécessité avec laquelle la pierre tombe, et veut transporter cette nécessité aux actes volontaires de l'individu. Mais moi, je considère l'essence intime qui donne son sens et sa valeur à toute nécessité réelle, et qui est supposée par elle ; qui s'appelle caractère chez l'homme, propriété dans la pierre ; qui est identique dans l'un et l'autre ; que la conscience immédiate nomme volonté, et qui a, dans la pierre, le plus faible, dans l'homme, le plus haut degré de visibilité, d'objectivité. Saint Augustin a fort bien saisi l'identité qu'il y a entre l'effort des choses et notre volonté, et je ne puis m'empêcher de citer son sentiment, sous sa forme naïve : « *Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus „ idque esset sufficiens bonum nostnim, et secundum hoc si esset no bis bene, nil alhid quaereremus. Hem, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus ; verumtamen, id quasi appetere videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosœ. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, autflamma, vel quid ejusmodi, sineullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum, momenta suntponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur : ita enim corpus pondère, sicut animus amore fertur, quocunque fevtur.* » [Si nous étions des bêtes, nous aimerions la vie charnelle et ce qui lui correspond ; ce serait là pour nous un bien suffisant et, si nous étions satisfaits à cet égard, nous ne demanderions rien d'autre. De même, si nous étions des arbres, nous ne pourrions certes rien sentir ni tenter de rien atteindre par le mouvement ; pourtant nous paraîtrions pour ainsi dire chercher à devenir plus féconds et à porter des fruits plus débordants. Si nous étions des pierres ou des flots ou des vents ou une flamme, ou quelque chose de ce genre, sans nulle conscience suivie, nous ne serions pourtant pas dépourvus d'une sorte de désir de l'endroit et du rang qui nous reviennent. Car dans le mouvement de la pesanteur s'exprime

pour ainsi dire les amours des corps inanimés, soit qu'ils tendent vers le bas en vertu de leur poids, soit qu'ils tendent vers le haut en vertu de leur légèreté. En effet, le poids entraine le corps comme l'amour entraine l'esprit où qu'il soit entrainé.] (*De civ. Dei*, XI, 28.)

Il est également intéressant d'observer qu'Euler aussi voulait ramener la cause intime de la gravitation à une « inclination, à un désir particulier aux corps ». (68, *Lettres à une princesse*). Et c'est là même ce qui le rend peu favorable à la théorie de la gravitation, telle que Newton l'a donnée, et il s'est efforcé d'en trouver une modification conforme à l'ancienne théorie cartésienne, c'est-à-dire de déduire la gravitation du choc d'un certain éther sur les corps, ce qui serait plus conforme « à la raison et plairait davantage aux personnes qui aiment les principes clairs et compréhensibles ». Il veut bannir l'attraction de la chimie, comme une qualité occulte. Tout cela répond bien à cette conception froide de la nature qui dominait à l'époque d'Euler, et qui n'était que le corollaire de l'âme immatérielle ; mais il n'en est pas moins remarquable, pour ce qui concerne la vérité fondamentale que je défends et qu'Euler entrevoyait comme une lueur lointaine, de voir cet esprit délicat et subtil faire à temps volte-face et, dans sa crainte de compromettre, tous les principes admis de son époque, chercher un refuge dans une théorie absurde, morte depuis longtemps.

§ 25

Nous savons que la pluralité, en général, est conditionnée nécessairement par l'espace et le temps, et n'est pensable qu'au sein de ces concepts que nous nommons, sous ce point de vue, « principe d'individuation ». Mais nous avons reconnu l'espace et le temps comme des formes du principe de raison, dans lequel s'exprime toute notre connaissance *a priori*. Or, nous l'avons montré, elle ne convient, en tant que telle, qu'à la cognition des choses et non aux choses en elles-mêmes ; c'est-à-dire qu'elle n'est que la forme de notre connaissance, non la propriété de la chose en soi, qui, en tant que telle, est indépendante de toute forme de la connaissance, même de la plus générale, celle qui consiste à être objet pour le sujet, et elle est de tous points différente de la représentation. Si donc cette chose en soi, comme je crois l'avoir suffisamment démontré et clairement fait voir, est la volonté, elle est en dehors du temps et de l'espace, en tant que telle et que séparée de son phénomène ; elle ne connaît pas la pluralité, elle est *une* par conséquent ; toutefois elle ne l'est pas à la façon d'un individu ou d'un concept, mais comme une chose à laquelle le principe d'individuation, c'est-à-dire la condition même de toute pluralité possible, est étrangère. La pluralité des choses, dans le temps et l'espace, qui composent à eux deux son objectivité, ne la concerne pas, et, en dépit d'eux, elle reste indivisible. Il n'y a pas une petite partie d'elle dans la pierre, et une grande dans l'individu. Comme le rapport de la partie au tout appartient exclusivement à l'espace, et n'a plus aucun sens dès qu'on est sorti de cette forme d'intuition, de même lé plus et le moins ne concernent que le phénomène, c'est-à-dire la visibilité, l'objectivation ; celle-ci existe à un plus haut degré dans le végétal que dans la pierre, dans l'animal que dans la plante ; bien plus, sa manifestation visible, son objectivation a autant de dégradations infinies qu'il en existe entre la plus pâle lueur crépusculaire et la plus éclatante lumière, entre le son le plus intense et le plus faible murmure. Nous reviendrons plus loin à l'étude de ces degrés de visibilité qui appartiennent à son objectivation, à l'image de son essence. Autant ces divers degrés d'objectivation touchent peu directement la volonté, autant et moins encore celle-ci est atteinte par la pluralité de ses manifestations à ces différents degrés, c'est-à-dire par le nombre d'individus de chaque forme ou de manifestations isolées de chaque force, vu que cette pluralité a pour condition immédiate le temps et l'espace, formes qu'elle-même ne peut jamais revêtir. Elle se manifeste aussi bien et autant dans un chêne que dans un million de chênes ; sa multiplicité dans le temps et dans l'espace n'a aucun sens par rapport à elle, mais uniquement par rapport à la pluralité des individus connaissant dans le temps et dans l'espace, et qui y sont multiples et divers, mais dont la pluralité n'atteint que son phénomène, et non pas elle : aussi peut-on supposer que si, par impossible, un seul être, fût-il le plus humble, venait à s'anéantir entièrement, le monde entier devrait disparaître. C'est ce qu'a bien senti le grand mystique Angelus Silesius :

Je sais que sans moi Dieu ne peut vivre un seul instant.

Si je meurs, il faut qu'il rende l'esprit.

On a essayé de diverses manières de faire comprendre à l'intelligence de chacun l'immensité du monde, et l'on y a vu un prétexte à considérations édifiantes, comme, par exemple, sur la petitesse relative de la terre et de l'homme, et, d'autre part, sur la grandeur de 'l'intelligence de ce même homme si faible et si misérable qui peut connaître, saisir et mesurer même cette immensité du monde ; et d'autres réflexions de ce genre. Tout cela est fort bien ; mais, pour moi qui considère la grandeur du monde, l'important de tout cela, c'est que l'Être en soi dont le monde est le phénomène, — quel qu'il puisse être,— ne peut s'être divisé, morcelé ainsi dans l'espace illimité, mais que toute cette étendue infinie n'appartient qu'à son phénomène, et qu'il est lui-même présent tout entier dans chaque objet de la nature, dans chaque être vivant. Aussi on ne perd rien à s'en tenir à un seul objet, et il n'est pas besoin, pour acquérir la vraie sagesse, de mesurer tout l'univers, ou, ce qui serait plus raisonnable, de le parcourir en personne ; il vaut beaucoup mieux étudier un seul objet, dans l'intention d'apprendre à en connaître et à en saisir parfaitement la véritable essence.

En conséquence, ce qui va suivre, et ce qui s'est imposé déjà de lui-même à l'esprit de tout disciple de Platon, sera l'objet, dans le livre suivant, de longues considérations ; c'est que ces différents degrés de l'objectivation de la volonté qui sont exprimés dans la multiplicité des individus, comme leurs prototypes, ou comme les formes éternelles des choses, ces formes n'entrent pas dans l'espace et dans le temps, milieu propre à l'individu ; elles sont fixes, non soumises au changement ; leur existence est toujours actuelle, elles ne deviennent pas, tandis que les individus naissent et meurent, deviennent toujours et ne sont jamais. Or, ces degrés de l'objectivation de la volonté ne sont pas autre chose que les Idées de Platon. Je le note au passage, afin de pouvoir employer le mot d'« Idée » dans ce sens ; il faudra toujours l'entendre chez moi dans son acception propre, dans l'acception primitive, que Platon lui donna, et ne pas y mettre ces produits abstraits du raisonnement dogmatique de la scolastique, que Kant a désignés par le mot de Platon, si admirablement approprié, et dont il a torturé le sens. Je comprends donc, sous le concept d'*idée*, ces degrés déterminés et fixes de l'objectivation de la volonté, en tant qu'elle est chose en soi et, comme telle, étrangère à la pluralité ; ces degrés apparaissent, dans les objets particuliers, comme leurs formes éternelles, comme leurs prototypes. Diogène Laërce nous a donné l'expréssion la plus brève et la plus compréhensive de ce célèbre dogme platonicien (III,12) : "ὁ Πλατων φησι, εν τῃ φυσει τας ιδεας ἑσταναι, καθαπερ παραδειγματα, τα δ᾽ αλλα ταυταις εοικεναι, τουτων ὁμοιωματα καθεστωτα". [Selon Platon, les idées sont dans la nature en qualité de modèle, et les autres choses leur ressemblent seulement et sont à leur image]. Je ne m'étendrai pas davantage sur l'emploi abusif que Kant a fait du mot « idée » : on trouvera le nécessaire là-dessus dans mon Supplément.

§ 26

Les forces générales de la nature nous apparaissent comme le degré le plus bas de l'objectivation de la volonté ; elles se manifestent dans toute matière, sans exception, comme la pesanteur, l'impénétrabilité, et, d'autre part, elles se partagent la matière, de telle sorte que les unes dominent ici, les autres là, dans une matière spécifiquement différente, comme la solidité, la fluidité, l'élasticité, l'électricité, le magnétisme, les propriétés chimiques, et les qualités de toute espèce. Elles sont en soi les manifestations immédiates de la volonté, aussi bien que de l'activité humaine ; comme telles, elles n'ont pas de raison (*grundlos*), pas plus que le caractère de l'homme ; leurs seuls phénomènes sont soumis au principe de raison somme les actes de l'homme ; mais elles-mêmes ne peuvent jamais être une activité ou une cause, elles sont les conditions préalables de toute cause et de toute activité par lesquelles se manifeste leur essence particulière. Aussi il est ridicule de demander quelle est la cause de la pesanteur ou de l'électricité : ce sont là des forces primitives, dont les manifestations se produisent en vertu de certaines causes, si bien que chacune de ces manifestations a une cause qui, comme telle, est elle-même un phénomène, et qui détermine l'apparition de telle force en tel point de l'espace ou du temps ; mais la force elle-même n'est pas l'effet d'une cause ou la cause d'un effet. C'est pourquoi il est faux de dire : « la pesanteur est la cause de la chute de la pierre. » C'est bien plutôt le voisinage de la terre qui attire les corps. Supprimez la terre, et la pierre ne tombera pas, bien qu'elle soit encore pesante. La force est en dehors de la chaîne des causes et des effets, qui suppose le temps, et qui n'a de signification que

par rapport à lui ; mais elle-même est en dehors du temps. Tel changement particulier a pour cause un autre changement particulier : il n'en est pas de même de la force dont il est la manifestation ; car l'activité d'une cause, toutes les fois qu'elle se produit, provient d'une force naturelle ; comme telle, elle est sans raison et gît en dehors de la chaîne des causes, et en général en dehors du domaine du principe de raison ; on la connaît philosophiquement comme objectité immédiate de la volonté, qui est la chose en soi de toute la nature. En étiologie, et dans le cas particulier de la physique, elle ressort comme force primitive, c'est-à-dire *qualitas occulta*.

C'est aux degrés extrêmes de l'objectité de la volonté que nous voyons l'individualité se produire d'une manière significative, notamment dans l'homme, comme la grande différence des caractères individuels, c'est-à-dire comme personnalité complète. Elle s'exprime déjà à l'extérieur par une physionomie fortement accentuée, qui affecte toute la forme du corps. L'individualité est loin d'atteindre un degré si élevé chez les animaux ; ils n'en ont qu'une légère teinte, et encore, ce qui domine absolument en eux, c'est le caractère de la race ; aussi n'ont-ils presque pas de physionomie individuelle. Plus on descend l'échelle animale, plus on voit s'évanouir toute trace de caractère individuel dans le caractère général de la race, dont la physionomie ainsi reste seule. Dès que l'on connaît le caractère psychologique de la famille, on sait exactement ce qu'il faut attendre de l'individu. Dans l'espèce humaine, au contraire, chaque individu veut être étudié et approfondi pour lui-même, ce qui est de la plus grande difficulté quand on veut déterminer à l'avance la conduite de cet individu, puisque, à l'aide de la raison, il peut feindre un caractère qu'il n'a pas vraisemblablement, nous devons attribuer à la différence de l'espèce humaine avec les autres ce fait que les circonvolutions du cerveau, qui manquent encore chez les oiseaux et sont très faibles chez les rongeurs, sont chez les animaux supérieurs bien plus symétriques des deux côtés et bien plus constantes dans chaque individu que chez l'homme[48]. Mais il y a un autre phénomène qui montre mieux cette individualité de caractère, qui marque une différence si profonde entre l'homme et les animaux : c'est que, chez ceux-ci, l'instinct sexuel se satisfait sans aucun. choix préalable, tandis que ce choix chez l'homme, — quoique indépendant de la réflexion et tout instinctif, — est poussé si loin qu'il dégénère en une passion violente.

Ainsi donc, l'homme nous apparaît comme une manifestation particulière et caractérisée de la volonté, dans une certaine mesure, comme une idée particulière ; les animaux, au contraire, manquent de ce caractère individuel, attendu que l'espèce seule a une signification particulière et que les traces de caractère disparaissent à mesure qu'on s'éloigne de l'homme ; les plantes n'ont d'autres particularités individuelles que celles qui résultent de l'influence favorable ou défavorable du climat, ou de toute autre circonstance. Toute individualité disparaît enfin dans le règne inorganique de la nature. Le cristal seul, dans une certaine mesure, peut être encore considéré comme un individu : c'est une unité d'effort dans des directions déterminées, effort arrêté brusquement par la solidification, qui en conserve la trace. C'est un agrégat formé autour d'un noyau élémentaire, et maintenu par une idée d'unité, absolument comme l'arbre est un agrégat formé par une fibre unique qui apparaît et se répète dans chaque nervure de la feuille, dans chaque rameau, ce qui fait qu'on peut considérer chacune de ces parties comme une plante séparée vivant en parasite sur la grande ; de cette façon, l'arbre, semblable en cela au cristal, est une agrégation systématique de petites plantes, mais c'est l'ensemble seulement qui est la représentation parfaite d'une idée indivisible, c'est-à-dire de ce degré déterminé d'objectivation de la volonté. Les individus de la même famille de cristaux ne peuvent avoir d'autres différences ' que celles amenées par les circonstances extérieures ; on peut même, à volonté, faire cristalliser chaque espèce en gros ou en petits cristaux. L'individu, comme tel, c'est-à-dire portant quelque trace de caractère individuel, ne se rencontre plus dans la nature inorganique. Tous les phénomènes ne sont que des manifestations de forces naturelles générales, c'est-à-dire de degrés de l'objectivation de la volonté, qui ne se manifestent pas (comme dans la nature organique) par la différence des individualités, qui expriment partiellement le contenu total de l'idée, mais qui se manifestent seulement dans l'espèce, qu'elles représentent entièrement et sans déviation, dans chaque phénomène isolé. Comme le temps, l'espace, la pluralité, la nécessité de la cause n'appartiennent ni à la volonté, ni à l'idée (qui est un degré de l'objectivation de la volonté), mais uniquement aux phénomènes isolés, il faut que, dans les innombrables phénomènes d'une force naturelle par exemple de la pesanteur ou de l'électricité, elles se manifestent de la même manière ; seules les circonstances extérieures peuvent modifier le phénomène. Cette unité dans son essence, dans ses manifestations, dans l'invariable

constance de sa production, dès qu'en sont données les conditions, c'est-à-dire le fil conducteur de la causalité, c'est une loi de la nature. Dès qu'une telle loi est connue par l'expérience, on peut exactement déterminer et calculer à l'avance la manifestation de la force naturelle, dont le caractère est exprimé et comme déféré dans la loi dont il s'agit. C'est précisément ce fait, que les phénomènes des degrés inférieurs de l'objectivation de la volonté sont soumis à des lois, qui établit une si grande différence entre eux et les phénomènes de la volonté, même au degré le plus haut et le plus significatif de son objectivation, chez les animaux, chez l'homme et dans sa conduite. Là, le caractère individuel, plus ou moins fortement marqué, la détermination de la conduite par les motifs (qui reste souvent cachée au spectateur, parce qu'elle gît dans la conscience), tout cela a empoché de voir bien nettement jusqu'ici l'identité des deux espèces de phénomènes dans leur essence intime.

L'infaillibilité des lois de la nature offre, — quand on part de la connaissance du particulier, et non de la connaissance de l'idée, — quelque chose qui nous dépasse, et même qui parfois nous semble terrible. On peut s'étonner que la nature n'oublie jamais ses lois : ainsi, par exemple, deux corps se rencontrent, et, suivant une loi, dans de certaines conditions, une combinaison chimique a lieu, un dégagement de gaz ou une ignition : eh bien, que les conditions soient de nouveau données, soit par nos soins, ou soit par hasard (auquel cas notre surprise est d'autant plus grande que le fait est plus inattendu), et immédiatement, à point nommé, aujourd'hui comme il y a mille ans, le phénomène se produit. Le merveilleux de la chose nous frappe surtout en présence de phénomènes rares, bien qu'annoncés à l'avance, et qui ne se produisent qu'à l'aide de combinaisons très subtiles, comme par exemple lorsque, des plaques de certains métaux étant empilées de façon à se toucher alternativement, et à toucher en même temps un liquide acide, on vient à placer aux extrémités de cette chaîne deux feuilles minces d'argent, qui brûlent aussitôt avec une flamme verte ; ou bien aussi lorsque, dans de certaines conditions, le diamant, ce corps si dur, se transforme en acide carbonique. Ce qui nous étonne alors, c'est cette ubiquité des forces naturelles, semblable à celle des esprits ; les phénomènes de tous les jours qui passent inaperçus sous nos yeux nous frappent ici ; nous saisissons tout le mystère qu'il y a dans la dépendance de l'effet et de la cause, dépendance qui nous semble ta même qu'entre la formule magique et l'esprit qu'elle évoque. Par contre, avons-nous pénétré dans cette notion philosophique qu'une force naturelle est un degré de l'objectivation de la volonté, c'est-à-dire de ce que nous reconnaissons pour notre essence propre ; — que cette volonté en elle-même, et indépendamment de son phénomène et de ses formes, se trouve en dehors du temps et de l'espace ; — que la pluralité dont ces formes sont la condition ne se rattache ni à la volonté, ni directement à son degré d'objectivation, c'est-à-dire à l'idée, mais d'abord au phénomène de cette idée, et que la loi de causalité n'a de signification qu'en fonction du temps et de l'espace, en ce sens que, dans le temps et l'espace, réglant l'ordre dans lequel ils doivent apparaître, elle assigne leur place aux multiples phénomènes des différentes idées par où se manifeste la volonté ; — avons-nous, dis-je, reconnu, en pénétrant jusqu'au sens profond du grand enseignement de Kant, que le temps, l'espace et la causalité n'appartiennent pas à la chose en soi, mais seulement à son phénomène ; qu'ils ne sont que des formes de notre connaissance, et non pas des attributs essentiels de la chose en soi : alors cet étonnement devant la ponctuelle régularité d'action d'une force naturelle et la parfaite uniformité de ses millions de manifestations qui se produisent avec une infaillible exactitude, deviendra pour nous semblable à l'étonnement d'un enfant ou d'un sauvage qui, pour la première fois, voyant une fleur à travers un cristal à mille facettes, aperçoit des milliers de fleurs identiques et s'en émerveille, et se met a compter une à une les feuilles de chacune de ces fleurs.

À son origine et dans son universalité, une force naturelle n'est dans son essence rien autre chose que l'objectivation, à un degré inférieur, de la volonté. Un tel degré, nous l'appelons une idée éternelle, au sens de Platon. Une loi de la nature, c'est le rapport de l'idée à la forme de ses phénomènes. Cette forme, c'est le temps, l'espace et la causalité liés entre eux par des rapports et un enchaînement nécessaires, indissolubles. Par le temps et l'espace l'idée se multiplie en d'innombrables manifestations ; quant à l'ordre d'après lequel se produisent ces manifestations dans ces formes de la multiplicité, il est déterminé par la loi de causalité ; cette loi est en même temps la norme qui marque la limite des manifestations des différentes idées ; c'est d'après elle que l'espace, le temps et la matière sont répartis dans les phénomènes : d'où vient que cette norme a un rapport nécessaire avec l'identité de toute la matière donnée, qui est le substrat commun de

tous ces phénomènes. Que ceux-ci n'appartiennent pas à cette matière commune dont ils ont à se partager la possession : alors il n'y a plus besoin d'une telle loi pour déterminer leurs prétentions : tous pourraient en même temps, les uns à côté des autres, remplir l'espace illimité pendant un temps illimité. C'est seulement parce que toutes les manifestations des idées éternelles sont rattachées à une seule et même matière, qu'il devait y avoir une règle de leur commencement et de leur fin, car autrement, sans cette loi de causalité, aucune de ces manifestations ne ferait place à l'autre. Aussi la loi de causalité est-elle essentiellement liée à la permanence de la substance : toutes deux n'ont de signification que l'une par l'autre. D'autre part, la loi de causalité est dans le même rapport avec l'espace et le temps : carie temps, c'est la possibilité pure et simple de déterminations opposées au sein de la même matière. La possibilité pure et simple de la permanence d'une matière identique, sous l'infinité des déterminations opposées, c'est l'espace. C'est pourquoi, dans le livre précédent, nous expliquions la matière par l'union de l'espace et du temps : cette union se manifeste comme l'évolution des accidents au sein de la substance permanente, ce qui n'est possible que par la causalité ou le devenir. C'est pourquoi nous disions aussi que la matière était absolument causalité ; nous voyons dans l'entendement le corrélatif subjectif de la causalité, et nous disions que la matière (c'est-à-dire le monde entier comme représentation) n'existait que pour l'entendement, qu'il était sa condition, son support, son corrélatif nécessaire. Tout ceci n'est que pour rappeler succinctement ce qui a été développé dans le premier livre. On verra clairement la concordance parfaite des deux livres quand on se sera dit que la volonté et la représentation, qui sont étroitement unies dans le monde réel, qui en constituent les deux faces, ont été séparées à dessein dans ces deux livres, pour être mieux étudiées isolément.

Il ne serait peut-être pas superflu de montrer par un exemple comment la loi de causalité n'a de sens que par son rapport avec le temps et l'espace, et avec la matière qui résulte de l'union de ces deux formes : elle trace les limites suivant lesquelles les manifestations des forces naturelles se partagent la possession de la matière, tandis que les forces primitives de la nature, en tant qu'objectivations immédiates de la volonté (laquelle n'est pas soumise, comme en soi, au principe de raison), sont en dehors de ces formes, au sein desquelles seulement l'explication étiologique a un sens et une valeur ; c'est pour ce motif qu'elle ne peut jamais nous conduire jusqu'à l'essence intime des choses.— Imaginons pour cela une machine quelconque, construite suivant les lois de la mécanique. Des poids en fer donnent l'impulsion au mouvement par leur pesanteur ; des roues de cuivre résistent en vertu de leur rigidité, se poussent et se soulèvent mutuellement et font agir des leviers en vertu de leur impénétrabilité, etc. Ici, la pesanteur, la rigidité, l'impénétrabilité sont des forces naturelles premières et inexpliquées ; la mécanique ne nous renseigne que sur les conditions dans lesquelles elles se produisent, ainsi que la manière dont elles agissent et dont elles dominent telle matière déterminée, à tel moment, en tel lieu. Un fort aimant peut maintenant agir sur le fer des poids et vaincre la pesanteur : aussitôt le mouvement de la machine s'arrête, et la matière devient sur-le-champ le théâtre d'une autre force naturelle, le magnétisme ; l'explication étiologique no nous en apprend rien, sinon les conditions dans lesquelles cette force se manifeste. Ou bien on peut placer les disques de cuivre de cette machine sur des plaques de zinc, en les séparant par un liquide acidulé : immédiatement cette même matière de la machine sera livrée à l'action d'une autre force première, le galvanisme, qui la gouvernera selon ses lois et se manifestera en elle par des phénomènes particuliers. Ici encore, l'étiologie ne pourra nous apprendre que les circonstances au milieu desquelles cette force se montre, et les lois qui la régissent. Si nous élevons ensuite la température et si nous faisons arriver de l'oxygène pur, toute la machine brûlera, c'est-à-dire que c'est encore une force toute différente, l'affinité chimique qui, à ce moment et en ce lieu, fait valoir ses prétentions incontestables sur cette même matière et qui s'y manifeste comme idée, comme degré déterminé de l'objectivation de la volonté. Que l'oxyde métallique provenant de cette combustion vienne à rencontrer un acide, voilà un sel qui se forme et cristallise : c'est là le phénomène d'une nouvelle idée, elle aussi complètement inexplicable, bien que son apparition soit soumise à des conditions que l'étiologie détermine exactement. Les cristaux se désagrègent, se mêlent à d'autres ingrédients ; une végétation en sort, et voilà un nouveau phénomène de la volonté !

On pourrait continuer à l'infini ces expériences sur la même matière, et l'on verrait les forces naturelles, tantôt l'une, tantôt l'autre » s'emparer d'elle et la saisir pour y manifester leur essence. La détermination de ce droit qu'a la force occulte sur la matière, le point du temps et de l'espace

où elle le fait valoir, c'est ce que nous donne la loi de causalité ; mais l'explication fondée sur elle ne peut aller que jusque-là. La force elle-même est une manifestation de la volonté et, en tant que telle, n'est pas soumise aux formes du principe de raison, est « sans raison » (*grundlos*). Elle est en dehors du temps, elle est présente partout, et l'on dirait qu'elle guette constamment l'arrivée des circonstances grâce auxquelles elle peut se manifester et s'emparer d'une matière déterminée, en expulsant les autres forces qui y régnaient naguère. Le temps n'existe que pour elle ; par lui-même, il n'a aucun sens. Pendant des milliers d'années les forces chimiques sommeillent dans une matière, jusqu'à ce que le choc d'un réactif les mette en liberté : c'est alors seulement qu'elles apparaissent ; mais le temps n'existe que pour cette apparition, et non pour la force elle-même. Pendant des milliers d'années encore, le galvanisme sommeille dans le cuivre et le zinc, et tous deux gisent à côté de l'argent, qui, dès qu'il se rencontre avec eux dans certaines conditions, doit s'enflammer. Dans le règne organique lui-même, nous voyons une semence desséchée conserver pendant trois mille ans la force qui repose en elle, et, grâce à de certaines circonstances favorables, germer enfin et devenir plante[49].

Ces considérations nous ont bien fait voir la différence qu'il y a entre une force naturelle et ses manifestations ; nous nous sommes convaincus que cette force est la volonté elle-même à tel degré de son objectivation. La multiplicité ne convient qu'aux phénomènes, à cause de l'espace et du temps, et la loi de causalité n'est pas autre chose que la détermination du point dans le temps et dans l'espace où se produisent les phénomènes particuliers. Dès lors, nous pourrons comprendre toute la vérité et toute la profondeur de la doctrine de Malebranche sur les « causes occasionnelles ». Il serait intéressant de comparer cette théorie, — telle qu'il l'expose dans la *Recherche de la vérité* (3e chapitre de la 2e partie du 6e livre), et dans les éclaircissements qui forment l'appendice de ce chapitre, — avec l'exposé que je viens de faire, et de voir comment deux doctrines dont le point de départ est si opposé peuvent arriver à une parfaite concordance. Je m'étonne que Malebranche, emprisonné dans les dogmes positifs que son temps lui imposait, ait rencontré si heureusement et si exactement la vérité, malgré toutes les entraves, sans abandonner pour cela le dogme, du moins dans la forme.

C'est qu'on ne s'imagine pas combien grande est la force de la vérité, combien elle est tenace et opiniâtre. Nous retrouvons ses traces dans les dogmes les plus bizarres et les plus absurdes de tous les temps et de tous les pays, mêlées, fondues, de la façon la plus étrange, mais cependant toujours reconnaissables. Elle ressemble à une plante qui germe sous un tas de grosses pierres, mais qui s'efforce vers la lumière, qui se prend à mille obstacles, difforme, pâlie, chétive, — mais tournée du moins vers le jour.

D'ailleurs, Malebranche a raison : toute cause naturelle n'est qu'une cause occasionnelle ; elle ne donne que l'occasion de la manifestation de cette volonté une et indivisible, qui est la substance de toutes choses et dont les degrés d'objectivation constituent tout le monde visible. Ce n'est que la manifestation, la visibilité de la volonté en tel point, à tel moment, qui est amenée par la cause, et qui, en ce sens, dépend d'elle ; ce n'est pas le tout du phénomène, son essence intime. Cela, c'est la volonté même, où le principe de raison ne trouve pas son emploi, qui est par conséquent sans raison (*grundlos*). Aucune chose au monde n'a de raison de son existence générale et absolue, mais seulement une raison de ce qu'elle est ici ou là. Pourquoi une pierre manifeste à tel moment de la pesanteur, à tel autre de la rigidité ou de l'électricité, ou encore des propriétés chimiques, voilà, ce qui dépend de causes, d'influences extérieures, et ce que celles-ci peuvent expliquer ; mais ces propriétés elles-mêmes, tout ce qui constitue L'essence de la pierre, son être qui se compose de toutes ces propriétés et qui se manifeste de ces différentes manières, en un mot le fait qu'elle est telle qu'elle est, et en général le fait qu'elle existe, voilà ce qui est sans raison, voilà ce qui n'est que la visibilité de la volonté inexplicable.

Ainsi, toute cause est une cause occasionnelle : nous l'avons constaté dans la nature inconsciente ; mais il en est absolument de même quand ce ne sont plus des causes ou des excitations, mais des motifs qui déterminent la production des phénomènes, c'est-à-dire dans la conduite de l'homme et de l'animal. Car, ici comme là, c'est toujours la même volonté qui apparaît, très différente suivant les degrés de ses manifestations, qui se diversifie dans les phénomènes et qui, par rapport à eux, est soumise au principe de raison, bien que par elle-même elle soit absolument libre. Les motifs ne déterminent pas le caractère de l'individu, mais seulement les manifestations de ce caractère, c'est-

à-dire les actes ; la forme extérieure de la conduite, et non pas son sens profond et son contenu ; celui-ci tient au caractère, qui est le phénomène immédiat de la volonté, c'est-à-dire qui est inexplicable. Pourquoi un tel est un scélérat, tandis que cet autre est un brave homme, voilà qui ne dépend ni de motifs, ni d'influences extérieurs, ni des maximes de la morale, ni des sermons, et qui, dans ce sens, est inexplicable. Mais quand un méchant montre sa méchanceté par de petites iniquités, par de lâches intrigues ou par de basses fourberies, exercées dans le cercle étroit de son entourage, ou quand il opprime les peuples qu'il a conquis, quand il précipite un monde entier dans la désolation et fait couler le sang de millions d'hommes, c'est là alors la forme extérieure de sa manifestation, ce qui ne lui est pas essentiel, ce qui dépend des circonstances au milieu desquelles le destin l'a placé, de son entourage, des influences extérieures, des motifs ; mais jamais on n'expliquera par là la décision de l'individu : elle procède de la volonté dont cet homme est une manifestation. Nous en parlerons dans le quatrième livre. La façon dont le caractère développe ses propriétés peut se comparer à celle dont les corps, dans la nature inconsciente, manifestent les leurs. L'eau reste l'eau avec les propriétés qui lui sont inhérentes ; mais lorsque, mer paisible, elle réfléchit ses bords, lorsqu'elle s'élance écumante sur les rochers, lorsqu'elle jaillit artificiellement dans les airs, comme un rayon délié, elle est soumise à des causes extérieures : un état lui est aussi naturel que l'autre ; mais, suivant les circonstances, elle est ceci ou cela, également prête à toutes les métamorphoses, et pourtant, dans tous les cas, fidèle à son caractère et ne manifestant jamais que lui. De même, tout caractère humain se manifeste suivant les circonstances ; mais les manifestations qui en résultent seront ce que les circonstances les auront faites.

§ 27

Si, par toutes les considérations précédentes sur les forces de la nature et les manifestations de ces forces, nous voyons avec évidence jusqu'où peut aller et où doit cesser l'explication par les causes, quand elle ne veut pas tomber dans l'absurde prétention de ramener le contenu de tous les phénomènes à leur forme pure, effort qui ne laisserait plus subsister à la un que la forme vide, nous pouvons désormais déterminer dans ces lignes générales ce que nous devons demander à toute étiologie. Elle a dans, la nature à chercher les causes de tous les phénomènes, en d'autres termes les circonstances dans lesquelles ces phénomènes apparaissent constamment. Ensuite elle a à ramener les phénomènes — divers par la diversité des circonstances, — à ce qui agit dans tout phénomène et qu'on suppose dans toute cause, à une force originelle de la nature. Mais il faut bien distinguer si cette diversité de phénomènes a sa source dans la diversité des forces, ou simplement dans celle des circonstances dans lesquelles la force se manifeste ; il faut également se garder de prendre pour la manifestation de forces différentes ce qui n'est que la manifestation en des circonstances différentes, d'une seule et même force, de prendre aussi pour la manifestation d'une même force celle de forces différentes. C'est ici le domaine immédiat du jugement, et c'est pourvoi peu d'hommes sont, en physique, capables d'élargir l'horizon ; mais, pour les expériences, chacun peut en accroître le nombre. La paresse et l'ignorance portent à avoir recours trop tôt à des forces primitives ; c'est ce qui apparaît, avec une exagération qui ressemble à de l'ironie, dans les entités et quiddités de la scolastique. Il n'est rien qui soit plus contre mes intentions que de contribuer au retour de ces abus.

Pour suppléer à une explication physique, on ne doit pas davantage avoir recours à l'objectivation de la volonté ou à la puissance créatrice de Dieu. La physique exige des causes, et la volonté n'est pas une cause ; son rapport au phénomène n'a pas pour fondement le principe de raison. Ce qui est en soi volonté apparaît comme représentation, c'est-à-dire comme phénomène. Comme telle, la volonté obéit aux lois qui constituent la forme du phénomène. Ainsi chaque mouvement, bien qu'il reste au fond une manifestation de la volonté, doit avoir une cause par laquelle on l'explique en fonction d'un moment et d'un lieu déterminé, c'est-à-dire non pas d'une manière générale et dans son essence profonde, mais en tant que phénomène isolé. Cette cause est mécanique à l'égard de la pierre. Elle est un motif à l'égard de l'homme et de ses mouvements. Mais jamais elle ne peut manquer. Par contre, le général, la commune essence de tous les phénomènes d'une espèce déterminée, essence sans l'hypothèse de laquelle l'explication par les causes n'a ni sens m valeur, c'est la force universelle de la nature, qui doit, en physique, rester à l'état de *qualitas occulta*,

car c'est là la fin de l'explication étiologique et le commencement de l'explication métaphysique. Mais là chaîne des causes et des effets n'est jamais brisée par une force originelle à qui l'on aurait recouru. La chaîne ne remonte jamais à elle comme à son premier chaînon. Seulement tout chaînon, le premier comme le dernier, suppose la force primitive et sans elle ne saurait rien expliquer. Une série de causes et d'effets peut être la manifestation des forces les plus différentes dont l'entrée successive dans le monde sensible est réglée par elle : je l'ai montré par l'exemple de la pile métallique ; mais les différences de ces forces primitives, qu'on ne saurait ramener les unes aux autres, ne brisent pas l'unité de la chaîne des causes et l'enchaînement de ses anneaux. L'étiologie de la nature et la philosophie de la nature ne se nuisent jamais l'une à l'autre ; elles vont l'une à côté de l'autre, étudiant le même objet à des points de vue différents. L'étiologie rend compte des causes qui ont nécessairement amené le phénomène isolé qu'il s'agit d'expliquer. Elle montre comme fondement de tous ces phénomènes les forces générales qui agissent dans toutes ces causes et effets ; elle détermine ces forces, leur nombre, leur différence, et tous les effets dans lesquels ces forces, au gré de la diversité des circonstances, se manifestent avec diversité, toujours fidèles cependant à leur caractère particulier, qu'elles développent suivant une règle infaillible appelée loi de la nature. Quand la physique aura entièrement accompli cette œuvré et à ce point de vue, elle aura atteint sa perfection. Car il n'y aura plus dans le monde inorganique de force inconnue, plus d'effet qui n'apparaisse comme le phénomène d'une de ces forces qui s'est manifestée en de certaines circonstances conformément à une loi de la nature. Cependant une loi de la nature n'est jamais qu'une règle surprise à la nature, — règle suivant laquelle celle-ci procède toujours, dans certaines circonstances déterminées, dès qu'elles sont données. C'est pourquoi on peut définir une loi de la nature « un fait généralisé » ; d'où l'on voit qu'un exposé exact de toutes les lois de la nature ne serait qu'un catalogue de faits très complet.

L'observation de la nature dans son ensemble a son achèvement dans la morphologie, qui dénombre toutes les formes fixes de la nature organique, qui les compare et les coordonne. Elle a peu de chose à dire sur la cause de la production des êtres particuliers ; elle s'explique par la génération, qui est la même pour tous, et qui forme une théorie à part ; dans certains cas très rares, la cause est la *generatio œquivoca*. A cette dernière catégorie appartient aussi, à la rigueur, la façon dont les degrés inférieurs de l'objectité de la volonté, c'est-à-dire les phénomènes physiques et chimiques, se produisant, et l'exposé des conditions de cette production est aussi h tâche de l'étiologie. La philosophie considère en tout, par conséquent aussi dans la nature, uniquement le général : les forces primitives ici constituent son objet, et elle reconnaît en elles les différents degrés de l'objectivation de la volonté, qui est l'essence intime, la substance du monde, — lequel n'est a ses yeux, quand elle s'abstrait de la substance, que la représentation du sujet. Si maintenant l'étiologie, au lieu de préparer les voies à la philosophie et de confirmer ses théories par des preuves expérimentales, s'imagine plutôt que son but est de nier toutes les forces premières, sauf une seule, la plus générale, l'impénétrabilité par exemple, qu'elle s'imagine comprendre absolument, et après cela, si elle s'efforce d'y ramener toutes les autres,— elle détruit son propre fondement et ne peut arriver qu'à l'erreur ; le contenu de là nature est dès lors supplanté par la forme, et l'on attribue tout à l'influence des circonstances, rien à l'essence intime des choses. Si l'on pouvait réussir en suivant cette méthode, il suffirait d'un calcul rigoureux pour résoudre l'énigme du monde. — Mais on entre dans cette voie dès qu'on veut ramener toute action physiologique « à la forme et au mélange », et ainsi à l'électricité, puis celle-ci au chimisme, et le chimisme au mécanisme. Cette dernière réduction a été la grande faute de Descartes et des atomistes, qui ramenaient ; le mouvement des corps au choc d'un fluide, et leurs qualités à l'agencement et ù la forme des atomes, et qui, après cela, s'ingéniaient à expliquer tous les phénomènes de la nature comme de simples phénomènes de l'impénétrabilité et de la cohésion. Bien qu'on en soit revenu, certaines gens, de nos jours, ne procèdent pas autrement ; ce sont les physiologues-électriciens, chimistes, mécaniciens, qui veulent expliquer absolument toute la vie et toute s les fonctions de l'organisme par « la forme et le mélange » des parties essentielles.

Que le but de l'explication physiologique consiste à ramener la vie de l'organisme aux lois générales qu'étudie la physique, c'est ce que l'on trouve exprimé dans les *Archives physiologiques* de Meckel. De même, Lamarck, dans sa *Philosophie zoologique* (vol. II, chap. III, p. 16), considère la vie comme la simple résultante de la chaleur et de l'électricité : « Le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie. » D'après cela, la chaleur

et l'électricité seraient proprement la chose en soi, et le monde des animaux et des plantes en serait le phénomène. On peut voir, à la page 306 et suivantes de l'ouvrage cité, toute l'absurdité de cette théorie. Tout le monde sait que dernièrement toutes ces théories si souvent tournées en ridicule se sont effrontément renouvelées. Quand on les examine attentivement, on voit qu'elles reposent toutes sur l'hypothèse que l'organisme n'est qu'un agrégat de phénomènes physiques, de forces chimiques et mécaniques, qui par hasard convergeant toutes vers le même point, constituent l'organisme, — lequel n'est plus qu'un jeu de la nature dépourvu de sens. L'organisme d'un animal ou d'un homme ne serait plus alors, — considéré philosophiquement, — la représentation d'une idée particulière, c'est-à-dire l'objectité immédiate de la volonté, à un degré plus ou moins élevé de détermination ; mais il n'y aurait plus en lui que ces idées qui objectivent la volonté dans l'électricité, le chimisme, le mécanisme ; celui-ci serait donc composé par la rencontre de ces forces, tout aussi accidentellement que les figures d'hommes ou d'animaux que présentent parfois des nuages ou des stalactites. —Nous verrons cependant tout à l'heure dans quelle mesure il est permis et utile d'appliquer à l'organisme ces explications tirées de la physique et de la chimie ; car je montrerai que la force vitale emploie et utilise indubitablement les forces de la nature inorganique, mais que ce ne sont pas elles qui la composent, aussi peu que le forgeron se compose d'enclumes et de marteaux. Même la vie végétale, qui est si peu compliquée, ne peut s'expliquer par elles, par exemple par la capillarité et l'endosmose ; à plus forte raison ne peut-on pas expliquer ainsi la vie animale. La considération suivante aura pour résultat de nous faciliter celle que je viens d'annoncer, et dont l'exposition n'est pas facile.

Conformément à tout ce que nous avons dit, c'est une erreur de la science de la nature que de vouloir ramener les plus hauts degrés de l'objectité de la volonté aux plus infimes ; car méconnaître ou fausser les forces naturelles primitives et existant par elles-mêmes est une aussi grande faute que de supposer sans raison des forces particulières là où il n'y a que la manifestation de forces déjà connues. Kant a bien raison de dire qu'il est insensé d'espérer un « Newton du brin d'herbe », c'est-à-dire un homme qui ramènerait le brin d'herbe à des manifestations de forces physiques ou chimiques dont il serait la concrétion accidentelle ; qui, en d'autres termes, le réduirait à n'être qu'un simple jeu de la nature dans lequel n'apparaîtrait aucune idée spéciale, c'est-à-dire où la volonté ne se manifesterait pas directement à un degré élevé et déterminé, mais exactement comme elle se manifeste dans les phénomènes de la nature inorganique, en offrant accidentellement sa forme actuelle. Les scolastiques, qui n'auraient jamais admis un procédé de ce genre, auraient dit avec raison que ce serait nier totalement la *forma substantialis* et la ravaler à la *forma accidentalis*. Car la forme substantielle d'Aristote désigne exactement ce que je nomme degré de l'objectivation de la volonté dans les objets. — D'autre part, il ne faut pas perdre de vue que, dans toutes les idées, c'est-à-dire toutes les forces de la nature inorganique et toutes les formes de la nature organique, se retrouve une seule et même volonté qui se manifeste, c'est-à-dire qui entre dans la forme de la représentation, l'objectité. Son unité doit se reconnaître à l'air de parenté intime qu'ont toutes ses manifestations. Au plus haut degré de son objectité, où le phénomène apparaît plus clairement, dans le règne végétal et dans le règne animal, elle se manifeste par l'analogie de toutes les formes, par le type fondamental, qui se retrouve dans tous les phénomènes ; c'est à l'aide de ce principe que, de nos jours, on a édifié en France un excellent système zoologique, et c'est ce principe que l'anatomie comparée nous montre comme constituant « l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique ». Les naturalistes de l'école de Schelling se sont principalement occupés de démontrer ce principe ; ils ont au moins fait de louables efforts dans ce sens, et se sont acquis par là plus d'un mérite, quoique, dans bien des cas, leur chasse aux analogies ait dégénéré en subtilité. Mais c'est avec raison qu'ils ont fait ressortir la parenté générale qui existe entre les idées de la nature inorganique, par exemple entre l'électricité et le magnétisme, dont l'identité a été constatée plus tard, entre l'attraction chimique et la pesanteur, etc. Ils ont particulièrement fait remarquer que la polarité, c'est-à-dire la division d'une force en deux activités qualitativement différentes et opposées, et qui s'efforcent de se réunir, — force qui se manifeste la plupart du temps dans l'espace par un effort issu d'un même point dans des directions opposées, — est le type fondamental de presque tous les phénomènes de la nature, depuis l'aimant et le cristal jusqu'à l'homme. En Chine, cette théorie est courante depuis les temps les plus reculés, dans le mythe de l'opposition de Yin et de Yang[50]. — Comme tous les objets du monde sont l'objectité d'une seule et même volonté, c'est-à-dire sont identiques dans leur essence, non seulement il doit y avoir une analogie incontestable entre eux, non seulement on doit découvrir dans le moins parfait la trace, l'annonce et comme le principe de ce qui

est immédiatement plus parfait, mais encore, comme toutes ces formes appartiennent uniquement au monde comme représentation, on peut supposer que dans ces formes, qui sont la vraie charpente du monde visible, c'est-à-dire du monde dans l'espace et le temps, on doit pouvoir trouver le type fondamental, le vestige, le germe de tout ce qui remplit ces formes. C'est, semble-t-il, le sentiment obscur de cette vérité qui a donné naissance à la cabale, à la philosophie toute mathématique des pythagoriciens, et à celle des Chinois dans l'Y-King. De même, dans l'école de Schelling, à côté des efforts pour faire ressortir les analogies entre tous les phénomènes de la nature, nous trouvons aussi quelques tentatives, infructueuses, il est vrai, pour déduire les lois de la nature des simples catégories de l'espace et du temps. En attendant, personne ne peut savoir si quelque jour un homme de génie ne parviendra pas à réaliser les essais tentés dans cette double direction.

Si, maintenant, on a bien présente à l'esprit la différence qu'il y a entre le phénomène et la chose en soi, et par conséquent si l'identité de la volonté objectivée dans toutes les idées ne peut jamais se transformer (parce qu'elle a des degrés déterminés de son objectité) en identité des idées particulières dans lesquelles elle apparaît ; si l'attraction chimique ou électrique ne peut jamais se ramener à l'attraction par la pesanteur, même quand on connaît leur profonde analogie, et quoique la première puisse être regardée comme étant la dernière à une puissance supérieure ; de même, quoi que prouve l'analogie de structure, si l'on ne peut confondre et identifier les espèces, expliquer les plus parfaites comme des variétés des moins parfaites ; si, enfin, les fonctions physiologiques ne peuvent jamais se réduire à des processus physiques ou chimiques, on peut cependant considérer comme très vraisemblable tout ce que nous allons dire, pour justifier l'emploi de ce procédé, dans de certaines limites.

Lorsque, parmi les manifestations de la volonté, qui appartiennent aux degrés les plus bas de son objectivation, c'est-à-dire au monde inorganique, quelques-unes entrent en conflit entre elles, parce que chacune s'efforce, — conformément au principe de causalité, — de s'emparer de la matière donnée, il sort de ce conflit le phénomène d'une idée supérieure qui l'emporte sur toutes les autres plus imparfaites qui existaient auparavant, mais de façon à en laisser subsister l'essence en tant que subordonnée, ou à ne s'en approprier que l'analogue : procédé qui n'est compréhensible qu'en vertu de l'identité qui se manifeste dans toutes les idées et en vertu de son aspiration à une objectivation de plus en plus élevée. Nous voyons, par exemple, dans la solidification des os un état évidemment analogue à la cristallisation qui dominait à l'origine dans la chaux, bien que l'ossification ne puisse jamais se ramener à une cristallisation. L'analogie se manifeste plus faiblement dans la solidification des chairs. De même aussi, le mélange des sucs, dans le corps des animaux, ainsi que la sécrétion, sont un état analogue au mélange et à la séparation chimique, car, ici encore, les lois de la chimie agissent toujours, mais subordonnées, modifiées, dominées par une idée supérieure ; aussi les forces chimiques seules, en dehors de l'organisme, ne produisent-elles jamais de pareils sucs ; mais,

La chimie appelle cela encheiresis naturae*, sans se douter qu'elle se moque d'elle-même.* (GOETHE, *Faust*.)

L'idée plus parfaite qui l'emporté dans ce combat sur les idées inférieures acquiert par là un nouveau caractère, en empruntant aux idées vaincues un degré d'analogie d'une puissance supérieure. La volonté s'objective d'une façon plus compréhensible ; et alors se forment, d'abord par génération équivoque et ensuite par assimilation au germe existant, la sève organique, la plante, l'animal, l'homme. Ainsi, de la lutte des phénomènes inférieurs résulte le phénomène supérieur, qui les engloutit tous, mais qui en même temps réalise leur aspiration constante vers un état plus élevé. — Ici donc, il y a déjà place pour la loi : *Serpens, nisi serpentent comederit, non fit draco*.

Je voudrais, si c'était possible, exposer assez clairement ces idées pour triompher de l'obscurité qui s'y attache ; mais je compte sur les réflexions propres du lecteur pour me venir en aide, au cas où je devrais être incompris ou mal compris. — Conformément à notre point de vue, on pourra constater sans doute, dans l'organisme, les traces de toutes sortes d'activités physiques ou chimiques, mais on ne pourra jamais l'expliquer par elles ; car il n'est pas un phénomène produit par l'activité combinée de ces forces, c'est-à-dire accidentellement, mais une idée supérieure qui s'est soumis toutes les autres idées inférieures par une assimilation triomphante, parce que cette volonté unique qui s'objective dans toute idée, tendant toujours à la plus haute objectivation possible, quitte ici les degrés inférieurs de son phénomène, après leur conflit, pour apparaître d'autant plus énergique sur un échelon supérieur. Il n'y a pas de victoire sans combat : l'idée supérieure, ou objectivation

de la volonté, ne peut se produire qu'en l'emportant sur les inférieures, et elle a à triompher de la résistance de celles-ci, qui, bien que réduites en servitude, aspirent toujours à manifester leur essence d'une façon indépendante et complète. De même que l'aimant qui élève un morceau de fer engage un combat opiniâtre avec la pesanteur, qui, en tant qu'objectivation la plus basse de la volonté, a un droit primordial sur la matière de ce fer, — combat dans lequel l'aimant se fortifie, parce que la résistance du fer exige de sa part un plus grand effort, — de même, et comme tout autre phénomène de la volonté, celui qui apparaît dans l'organisme humain entretient un combat perpétuel contre les nombreuses forces physiques et chimiques qui, en leur qualité d'idées inférieures, ont des droits antérieurs sur la même matière. Voilà pourquoi retombe le bras qu'on a tenu élevé pendant quelque temps en triomphant de la pesanteur. De là aussi les interruptions si fréquentes dans le sentiment de bien-être que procure la santé, laquelle exprime la victoire de l'idée, objectivée dans un organisme conscient, sur les lois physiques et chimiques qui gouvernaient à l'origine les sucs du corps ; et même ces interruptions sont toujours accompagnées d'un certain malaise plus ou moins prononcé, résultant de la résistance de ces forces, et en vertu duquel la partie végétative de notre vie est constamment affectée d'une légère souffrance.

Ainsi s'explique, encore pourquoi la digestion déprime toutes les fonctions animales, vu qu'elle accapare toute la force vitale pour vaincre, par l'assimilation, les forces naturelles chimiques. De là vient encore le poids de la vie physique, la nécessité du sommeil, et finalement de la mort, car ces forces naturelles subjuguées, favorisées finalement par les circonstances, arrachent à l'organisme fatigué par ses perpétuelles victoires elles-mêmes la matière que celui-ci leur avait enlevée, et arrivent à manifester sans obstacle leur propre nature. Par conséquent, on peut dire aussi que tout organisme ne représente l'idée dont il est l'image qu'après déduction faite de la partie de son activité qu'il doit employer à soumettre les idées inférieures qui lui disputent la matière. C'est ce dont Jacob Bœhm paraît avoir eu le vague sentiment,-quand il affirme quelque part que tous les corps des hommes et des animaux, et même toutes les plantes, sont à demi morts. Suivant que l'organisme réussira plus ou moins complètement à triompher des forces naturelles qui expriment les degrés inférieurs d'objectité de la volonté, il arrivera à une expression plus ou moins parfaite de sa propre idée, c'est-à-dire s'éloignera ou se rapprochera de l'idéal auquel, dans chaque genre, est attachée la beauté.

Ainsi, partout dans la nature, nous voyons lutte, combat et alternative de victoire, et ainsi nous arrivons à comprendre plus clairement le divorce essentiel de la volonté avec elle-même. Chaque degré de l'objectivation de la volonté dispute à l'autre la matière, l'espace et le temps. La matière doit perpétuellement changer de forme, attendu que les phénomènes mécaniques, physiques, chimiques et organiques, suivant le fil conducteur de la causalité, et pressés d'apparaître, se la disputent obstinément pour manifester chacun son idée. On peut suivre cette lutte à travers toute la nature ; que dis-je ? elle n'existe que par là : ει γαρ μη ην το νεικος εν τοις πραγμασιν, ἐν αν ην ἁπαντα, ὡς φησιν Εμπεδοκλης[51] : Cette lutte n'est elle-même que la manifestation de ce divorce de la nature avec elle-même. Dans le monde animal, cette lutte éclate de la façon la plus significative ; il se nourrit des plantes, et chaque individu y sert de nourriture et de proie à un autre ; en d'autres termes, chaque animal doit abandonner la matière par laquelle se représentait son idée, pour qu'un autre puisse se manifester, car une créature vivante ne peut entretenir sa vie qu'aux dépens d'une autre, de sorte que la volonté de vivre se refait constamment de sa propre substance et, sous les diverses formes qu'elle revêt, constitue sa propre nourriture. Enfin la race humaine, qui est arrivée à se soumettre toutes les autres, considère la nature comme une immense fabrique répondant à la satisfaction de ses besoins, et finit par manifester en elle, comme nous le verrons dans le quatrième livre, et cela de la façon la plus évidente, ce divorce de la volonté : dès lors se vérifie l'adage : « *homo homini lupus*. » En attendant, nous reconnaîtrons la même lutte, la même domination aux degrés inférieurs de l'objectivité de la volonté. Beaucoup d'insectes (et notamment les ichneumons) déposent leurs œufs sur la peau et même dans le corps des larves d'autres insectes, dont la lente destruction sera le premier ouvrage du germe qui va éclore. Le jeune polype à bras qui sort du vieux comme un rameau, et qui s'en sépare ultérieurement, lui dispute, lorsqu'il est encore attaché à lui, la proie qui peut se présenter, si bien que l'un l'arrache de la bouche de l'autre (Trernbley, *Polypod*., II, p. 110, et III, p. 165). Dans ce genre, la fourmi bouledogue d'Australie présente un exemple frappant : Lorsqu'on la coupe en deux, une lutte s'engage entre la tête et la queue : celle-là commence à mordre celle-ci, qui se défend bravement

avec l'aiguillon contre les morsures de l'autre ; le combat peut durer une demi-heure, jusqu'à la mort complète, à moins que d'autres fourmis n'entraînent les deux tronçons. Le fait se renouvelle chaque fois (*Galignani's Messenger* 17 nov. 1855). Au bord du Missouri, on voit souvent un chêne énorme tellement enlacé et garrotté par une liane géante, qu'il finit par mourir comme étouffé. Le même fait se reproduit, aux degrés inférieurs, comme par exemple lorsque, par assimilation organique, l'eau et le carbone se changent en sève végétale, ou lorsque le végétal ou le pain se transforment en sang ; partout enfin où la sécrétion animale se produit, qui astreint les forces chimiques à n'agir qu'avec une activité subordonnée. De même encore, dans le règne inorganique, quand deux cristaux en voie de formation viennent à se rencontrer, ils se croisent et se contrarient mutuellement, au point de ne pouvoir plus montrer la forme pure de leur cristallisation, en sorte que chacun des groupes de molécules offre l'image de cette lutte de la volonté à un degré si bas d'objectivation ; ou bien encore, quand l'aimant impose au fer son magnétisme, afin d'y manifester à son tour son idée ; ou bien quand le galvanisme triomphe des affinités électives, décompose les composés lés plus stables et supprime à tel point les lois chimiques, que l'acide d'un sel décomposé au pôle négatif se rend au pôle positif, sans pouvoir s'allier aux alcalis qu'il doit traverser, sans même pouvoir rougir le tournesol qu'on a mis sur sa route. Cela se reproduit en grand dans le rapport que souffre un corps céleste central avec sa planète : celle-ci, quoique se trouvant sous la dépendance absolue du premier, résiste constamment, tout comme les forces chimiques dans l'organisme ; de là résulte cette opposition perpétuelle entre la force centrifuge et la force centripète, qui entretient le mouvement dans le système de l'univers ; elle aussi est une expression de cette lutte générale dont nous nous occupons, et qui est essentiellement propre au caractère de la volonté.

Puisque tout corps peut être considéré comme phénomène d'une volonté, et que la volonté se présente nécessairement comme une tendance, l'état primitif de tout corps céleste condensé en sphère ne peut être le repos, mais le mouvement, la tendance à progresser, sans arrêt et sans but, dans l'espace infini. Ce qui ne contredit en rien ni la loi d'inertie, ni la loi de causalité ; car, suivant la première, la matière comme telle, étant indifférente au repos et au mouvement, son état primitif peut tout aussi bien avoir été l'un que l'autre. Aussi, si nous la trouvons en mouvement, il ne nous est pas permis de supposer qu'auparavant elle ait été en repos, et de demander la cause du mouvement initial ; de même, la trouvant immobile, nous n'aurions pas le droit d'admettre un état antérieur de mouvement, et de demander pourquoi celui-ci a cessé. Il n'y a donc aucun motif de chercher une impulsion première à la force centrifuge ; mais, suivant l'hypothèse de Kant et de Laplace, elle est, dans les planètes, un reste de la rotation primitive du corps céleste central, qui continue sa rotation et vole en même temps devant soi, dans l'espace sans bornes, ou peut-être circule autour d'un soleil plus grand, qui est invisible pour nous. Conformément à ces vues, les astronomes soupçonnent l'existence d'un soleil central ; ils ont observé aussi l'éloignement progressif de tout notre système solaire, et peut-être même de l'ensemble du groupe stellaire auquel appartient le soleil ; on peut conclure de là une marche générale de toutes les étoiles fixes, y compris le soleil central, ce qui, dans l'espace infini, perd toute signification (car le mouvement ne se distingue pas du repos dans l'espace absolu), et exprime, comme nous les avons déjà vus s'exprimer directement par l'effort et la pour suite sans but, ce néant, cette absence de fin, que la conclusion du présent livre nous fera reconnaître constamment dans les aspirations de la volonté, quels que soient ses phénomènes ; d'où il résulte encore que l'espace infini et le temps infini devaient constituer les formes les plus générales et les plus essentielles de l'ensemble de ses représentations, dont il exprime l'essence entière. — Nous pouvons, enfin, reconnaître la lutte que nous avons vue entre toutes les manifestations de la volonté, dans le domaine de la matière pure et simple, considérée comme telle, en tant que l'essence de son phénomène a été fortement expliquée par Kant, commune force d'attraction et de répulsion ; ainsi son existence n'est déjà qu'une lutte entre deux forces opposées. Retranchons de la matière toute différence chimique, ou imaginons que nous soyons arrivés si loin dans la chaîne des causes et des effets, que toute différence chimique disparaisse : nous retrouvons la matière pare et simple, le monde réduit à n'être plus qu'un cercle, en proie à une lutte entre la force d'attraction et la force de répulsion, la première agissant en tant que pesanteur, qui s'efforce de toutes parts vers le centre, la seconde agissant comme impénétrabilité, qui résiste à l'autre, soit solidité, soit élasticité, action et réaction perpétuelle qui peut être considérée comme l'objectité de la volonté à son degré le plus infime, et qui déjà, ici, en exprime le caractère.

Ainsi, nous avons vu, au degré le plus bas, la volonté nous apparaître, comme une poussée aveugle, comme un effort mystérieux et sourd, éloigné de toute conscience immédiate. C'est l'espèce la plus simple et la plus faible de ses objectivations. En tant que poussée aveugle et effort inconscient, elle se manifeste dans toute la nature inorganique, dans toutes les forces premières, dont c'est le rôle de la physique et de la chimie de chercher à connaître les lois, et dont chacune nous apparaît dans des millions de phénomènes tout à fait semblables et réguliers, ne portant aucune trace de caractère individuel ; elle se multiplie à travers l'espace et le temps, c'est-à-dire le « principe d'individuation », comme une image dans les facettes d'une coupe.

Plus évidente à mesure qu'elle s'élève de degré en degré dans son objectivation, la volonté agit cependant aussi dans le règne végétal, où le lien des phénomènes n'est plus, à proprement parler, une cause, mais une excitation ; elle est absolument inconsciente, semblable à une force obscure. Nous la retrouvons encore dans la partie végétative des phénomènes animaux, dans la production et dans le développement de chaque animal, de même que dans l'entretien de son économie intérieure ; là, de même, ce sont de simples excitations qui déterminent sa manifestation. Les degrés de plus en plus élevés de l'objectité de la volonté conduisent finalement au point où l'individu, qui représente l'idée, ne pouvait plus se procurer, par le simple mouvement résultant d'une excitation, la nourriture qu'il doit s'assimiler ; car il faut bien que quelque excitation de ce genre intervienne, et entre toutes, ici, la nourriture est plus spécialement indiquée ; la diversité toujours croissante des phénomènes individuels donne lieu à une telle foule et à une telle mêlée, qu'ils se gênent mutuellement et que la chance, de laquelle l'individu mû par simple excitation est condamné à attendre sa nourriture, deviendrait ici trop peu favorable. L'animal, dès l'instant où il sort de l'œuf ou des flancs de sa mère, doit pouvoir chercher et choisir les éléments de sa nourriture. De là vient la nécessité de la locomotion déterminée par des motifs, et, pour cela, celle de la connaissance, qui intervient, à ce degré d'objectivation de la volonté, comme un auxiliaire, comme une μηχανη indispensable à la conservation de l'individu et à la propagation de l'espèce. Elle apparaît, représentée par le cerveau ou par un gros ganglion, de même que toute autre tendance ou destination de la volonté, lorsqu'elle s'objective, est représentée par un organe, c'est-à-dire se manifeste à la perception sous la forme d'un organe[52]. — Mais, dès que cet auxiliaire ou μηχανη est intervenu, le monde comme représentation surgit tout à coup, avec toutes ses formes d'objet et de sujet, de temps, d'espace, de pluralité et de causalité. Le monde se manifeste alors sous sa seconde face. Jusqu'ici il était uniquement *volonté*, maintenant il est aussi représentation, objet du sujet connaissant. La volonté, qui développait auparavant son effort, dans les ténèbres, avec une sûreté infaillible, arrivée à ce degré, s'est munie d'un flambeau, qui lui était nécessaire pour écarter le désavantage résultant, pour ses phénomènes les plus parfaits, de leur surabondance et de leur variété. La sûreté, la régularité impeccable avec laquelle elle procédait, dans le monde inorganique comme dans le règne végétal, en qualité de tendance aveugle, provient de ce que, au début, elle était seule à agir, sans le concours mais aussi sans l'embarras que lui apporte un nouveau monde tout différent, celui de la représentation : bien qu'il reflète l'essence même de la volonté, il a pourtant une tout autre nature, et intervient maintenant dans l'enchaînement de ses phénomènes.

Ici s'arrête l'infaillible sûreté de la volonté. L'animal est déjà exposé a l'illusion, à l'apparence. Mais il n'a que des représentations intuitives ; il est dépourvu de concepts, de réflexion, enchaîné au présent, incapable de prévoir l'avenir. — II semble, dans bien des cas, que cette connaissance dépourvue de raison ne soit pas suffisante pour le but qu'il poursuit et qu'elle ait besoin d'un auxiliaire ; car ce phénomène très curieux se présente à nous, que l'activité aveugle de la volonté et celle qui est éclairée par la connaissance empiètent d'une façon frappante sur le domaine l'une de l'autre, en revêtant deux formes différentes de manifestation. La première est celle-ci : parmi les actes des animaux dirigés par la connaissance intuitive et par les motifs qui en dérivent, nous en trouvons qui en sont dépourvus, qui, par conséquent, s'accomplissent avec la nécessité d'une volonté agissant aveuglément. L'autre cas, opposé au premier, se présente lorsque inversement c'est la lumière de la connaissance qui pénètre dans le laboratoire de la volonté aveugle et éclaire les fonctions végétatives de l'organisme humain : tel est le cas de la lucidité magnétique.

Enfin, là où la volonté est parvenue à son plus haut degré d'objectivation, la connaissance dont les animaux sont capables ne suffit plus, — connaissance qu'ils doivent a l'entendement, auquel les sens fournissent leurs données, et qui est par conséquent une simple intuition, tout entière tournée vers le présent. L'homme, cette créature compliquée, multiple d'aspect, plastique, éminemment

remplie de besoins et exposée à d'innombrables lésions, devait, pour pouvoir résister, être éclairé par une double connaissance : à l'intuition simple devait venir s'ajouter, pour ainsi dire, une puissance plus élevée de la connaissance intuitive, un reflet de celle-ci, en un mot la raison, la faculté de créer des concepts. Avec elle se présente la réflexion, qui embrasse la vue de l'avenir et du passé, et, à sa suite, la méditation, la précaution, la faculté de prévoir, de se conduire indépendamment du présent, enfin la pleine et entière conscience des décisions de la volonté, en tant que telle. Plus haut, nous avons vu qu'avec la simple connaissance intuitive était déjà née la possibilité de l'apparence et de l'illusion, et que dès lors l'infaillibilité qu'avait auparavant la volonté, dans son effort inconscient et aveugle, disparaissait. Par suite, l'instinct et les dispositions industrieuses, manifestations inconscientes de la volonté, qui se rangent d'ailleurs parmi les manifestations accompagnées de connaissance, étaient rendus nécessaires. Avec l'avènement de la raison, cette sûreté, cette infaillibilité (qui, à l'autre extrême, dans la nature inorganique, apparaît avec un caractère de rigoureuse régularité) s'évanouit presque entièrement ; l'instinct disparaît tout à fait ; la circonspection, qui doit tenir lieu de tout, produit (comme on l'a vu dans le 1er livre) l'hésitation et l'incertitude : l'erreur devient possible, et, dans bien des cas, empoche l'objectivation adéquate de la volonté par des actes. Car, bien que la volonté ait déjà pris dans le caractère une direction déterminée et invariable, d'après laquelle elle se manifeste elle-même d'une façon infaillible à l'occasion des motifs, cependant l'erreur peut fausser ses manifestations, des motifs illusoires pouvant prendre la place des motifs véritables et les annihiler[53] ; c'est, par exemple, ce qui arrive quand la superstition suggère des motifs imaginaires, motifs qui entraînent l'homme à se conduire d'une façon absolument opposée à la manière dont sa volonté se manifesterait dans des circonstances identiques. Agamemnon sacrifie sa fille ; un avare verse des aumônes par égoïsme pur, dans l'espérance de se les voir un jour rendues au centuple ; etc.

La connaissance, en général, raisonnée aussi bien que purement intuitive, jaillit donc de la volonté et appartient à l'essence des degrés les plus hauts de son objectivation, comme une pure μηχανη, un moyen de conservation de l'individu et de l'espèce, aussi bien, que tout organe du corps. Originairement attachée au service de la volonté et à l'accomplissement de ses desseins, elle reste presque continuellement prête à la servir ; ainsi en est-il chez tous les animaux et chez presque tous les hommes. Pourtant nous verrons, au 3e livre, comment chez quelques hommes la connaissance peut s'affranchir de cette servitude, rejeter ce joug et rester purement elle-même, indépendante de tout but volontaire, comme pur et clair miroir du monde : c'est de là que procède l'art. Enfin, dans le 4e livre, nous verrons comment cette sorte de connaissance, quand elle réagit sur la volonté, peut entraîner sa disparition, c'est-à-dire la résignation qui est le but final, l'essence intime de ; toute vertu et de toute sainteté, et la délivrance du monde.

§ 28

Nous avons étudié la grande quantité et la variété des phénomènes dans lesquels la volonté s'objective ; nous avons vu aussi leur lutte éternelle et implacable. Toutefois, dans la suite des considérations que nous avons présentées jusqu'ici, nous avons constaté que la volonté elle-même, comme chose en soi, n'est nullement impliquée dans leur multiplicité et leur diversité. La variété des idées (platoniciennes), c'est-à-dire les degrés d'objectivation, la foule des individus dans lesquels chacune d'elles se manifeste, la lutte des formes et de la matière, tout cela ne concerne pas la volonté, mais n'est qu'une manière, une façon dont elle s'objective, et n'a, par suite, qu'une relation médiate avec elle. Par cette relation, tout cela aussi, pour la représentation, appartient à l'expression de son essence. Comme une lanterne magique montre de nombreuses et multiples images, bien qu'il n'y ait qu'une seule et même flamme pour les éclairer, de même, dans la multiplicité des phénomènes qui remplissent le monde où ils se juxtaposent ou se chassent réciproquement comme successions d'événements, c'est la volonté seule qui se manifeste ; c'est elle dont tous ces phénomènes constituent la visibilité, l'objectité, c'est elle qui demeure immuable au milieu de toutes les variations : elle seule est la chose en soi ; et tout objet est manifestation, — phénomène, pour parler le langage de Kant.

Bien que la volonté trouve son objectivation la plus nette et la plus parfaite dans l'homme, en tant qu'idée (platonicienne), cependant à elle seule elle ne suffisait pas à manifester son essence. L'idée de l'homme avait besoin, pour se manifester dans toute sa valeur, de ne pas s'exprimer

seule et détachée ; mais elle devait être accompagnée de la série descendante des degrés à travers toutes les formes animales, en passant par le règne végétal pour aller jusqu'à la matière inorganique : ils forment un tout et se réunissent pour l'objectivation complète de la volonté ; ils sont présupposés par l'idée de l'homme, comme les fleurs présupposent les feuilles de l'arbre, les branches, le tronc et la racine : ils forment une pyramide dont l'homme est le sommet. Aussi, pour peu que l'on se complaise aux comparaisons, peut-on dire que leur phénomène accompagne celui de l'homme d'une façon aussi nécessaire que la pleine lumière s'accompagne des gradations de toutes sortes de la pénombre à travers lesquelles elle pass3 pour se perdre dans l'obscurité. On peut encore les appeler l'écho de l'homme et dire : l'animal et la plante sont la quinte et la tierce mineures de l'homme ; le règne inorganique est son octave inférieure. Toute la vérité de cette dernière comparaison ne sera bien claire pour nous qu'après que, dans le livre suivant, nous aurons cherché à approfondir la signification de la musique. Nous verrons alors comment la mélodie, qui marche enchaînée par les tons élevés et agiles, doit, en un certain sens, être considérée comme représentant l'enchaînement que la réflexion met dans la vie et les passions de l'homme, et comment, par contre, les accompagnements non enchaînés, accompagnements qui complètent nécessairement l'harmonie musicale, représentent le reste de la nature animale et inconsciente. Nous parlerons de cela en son lieu, quand nous ne serons plus exposés à être soupçonnés de paradoxe. — Mais cette *nécessité interne* de l'objectité adéquate de la volonté, inséparable de la suite des degrés de ses manifestations, nous la trouvons encore dans l'ensemble de ces manifestations, exprimé par une *nécessité externe* : c'est elle qui fait que l'homme, pour subsister, a besoin des animaux, et ceux-ci, par séries graduelles, ont besoin les uns des autres, puis aussi des plantes, lesquelles à leur tour ont besoin du sol, de l'eau, des éléments chimiques et de leurs combinaisons, de la planète, du soleil, de la rotation et de la course de la terre autour de celui-ci, de l'obliquité de l'écliptique, etc. — Au fond, la raison en est que la volonté doit se nourrir d'elle-même, puisque, hors d'elle, il n'y a rien, et qu'elle est une volonté affamée. D'où lutte, anxiété el souffrance.

Ainsi, la connaissance de l'unité de la volonté comme chose en soi, dans la variété et la multiplicité infinie des phénomènes, nous donne seule la vraie explication de cette analogie merveilleuse, et qu'on ne peut méconnaître, entre toutes les productions de la nature, de cette ressemblance de famille qui les fait considérer comme des variations d'un même thème, qui n'est pas donné. De même, par la connaissance claire et profonde de cette harmonie, de cet enchaînement essentiel de toutes les parties qui constituent le monde, de cette nécessité de leur gradation que nous avons examinée plus haut, nous est ouverte une vue véritable et assez claire sur la nature intime et la signification de l'indéniable finalité de tous les produits naturels organiques, finalité qu'aussi bien nous admettons *a priori* dans cette étude et cette analyse.

Cette adaptation finale offre un double caractère : d'une part, elle est intime, c'est-à-dire qu'elle est une disposition de toutes les parties d'un organisme particulier, faite de sorte que la convenance de cet organisme et de son genre en résulte et apparaisse, par suite, comme le but de cette disposition. D'autre part, cette adaptation est extérieure, c'est-à-dire qu'elle est une relation de la nature inorganique avec la nature organique en général, ou aussi de quelques parties de la nature entre elles, qui rend possible la conservation de l'ensemble de la nature organique, ou de quelques espèces particulières. Aussi en concluons-nous que cette relation est un moyen pour atteindre cette fin.

La finalité intérieure se rattache de la manière qu'on va voir à notre étude précédente. Puisque, d'après ce qui précède, toute la variété des formes dans la nature et la multiplicité des individus ne concerne en rien la volonté, mais seulement son objectité et la forme de celle-ci, il en résulte nécessairement qu'elle est indivisible et subsiste intégralement dans chaque phénomène, bien que les degrés de son objectivation, les idées (platoniciennes) soient très variés. Nous pouvons, pour faciliter l'intelligence, considérer ces différentes idées comme des actes isolés et simples en soi de la volonté, dans lesquels son essence se manifeste plus ou moins ; mais les individus sont à leur tour des manifestations des idées et, par suite, de ces actes, dans le temps, dans l'espace et dans la multiplicité. — Un tel acte (ou une telle idée) conserve donc, aux degrés les plus bas de son objectité, son unité, même dans le phénomène ; tandis qu'aux degrés les plus élevés, il a besoin, pour se manifester, de toute une série d'états et de développements dans le temps, qui, à eux tous, constituent l'expression de son essence. C'est ainsi, par exemple, que l'idée qui se

manifeste dans une force naturelle quelconque n'a toujours qu'une manifestation simple, bien que cette manifestation puisse varier d'après la nature des relations extérieures ; sans cela on ne pourrait même pas prouver son identité, car on ne peut le faire que par élimination de la variété qui résulte uniquement de relations extérieures. Ainsi le cristal n'a qu'une manifestation d'existence, qui est sa cristallisation, et celle-ci trouve à son tour son expression complètement parfaite et achevée dans cette forme durcie, cadavre de cette vie momentanée. Déjà la plante n'exprime pas en une seule fois et par une manifestation simple l'idée dont elle est le phénomène, mais par une succession de développements organiques dans le temps. L'animal non seulement développe de même son organisme dans une succession souvent très variée d'états (métamorphoses), mais cette forme elle-même, bien qu'étant déjà objectité de la volonté à ce degré, ne suffit pas cependant à donner une expression complète de son idée ; celle-ci s'achève beaucoup mieux dans les actions de l'animal où son caractère empirique, qui est le même dans toute l'espèce, s'exprime et donne pour la première fois la manifestation complète de l'idée : en quoi il suppose, donné comme base, un organisme déterminé. Chez l'homme, chaque individu a déjà son caractère empirique particulier (comme nous le verrons au 4e livre) jusqu'à suppression complète du caractère spécifique, par l'annihilation de toute volonté.

Ce qui, par le développement nécessaire dans le temps, et aussi par le fractionnement en actions isolées, est reconnu comme caractère empirique, constitue, abstraction faite de cette forme temporelle du phénomène, le *caractère intelligible*, selon l'expression de Kant, qui, en faisant ressortir cette distinction et en établissant le rapport entre la liberté et la nécessité, c'est-à-dire proprement entre la volonté comme chose en soi et sa manifestation dans le temps, montre d'une façon remarquablement supérieure l'immortelle utilité de son rôle[54]. Le caractère intelligible coïncide donc avec l'idée, ou plus particulièrement avec l'acte de volonté primitif qui *se manifeste dans l'idée* : de cette façon, non seulement le caractère empirique de chaque homme, mais aussi celui de chaque espèce d'animaux et de plantes, celui même de toute force primitive du monde inorganique, peut être envisagé comme la manifestation d'un caractère intelligible, c'est-à-dire d'un acte de volonté indivisible existant en dehors du temps. — II faut signaler en passant la naïveté avec laquelle, par sa simple forme, chaque plante exprime et met en lumière tout son caractère, manifeste tout son être et tout son vouloir ; c'est par là que les physionomies des plantes sont si intéressantes. L'animal, au contraire, demande déjà, si on veut le connaître conformément à son essence, à être étudié dans ses actes et dans ses mœurs ; quant à l'homme, il faut le sonder et lui arracher son secret, caria raison le rend éminemment capable de dissimulation. L'animal est aussi supérieur en naïveté à l'homme que la plante l'est à l'animal. Chez l'animal nous voyons la volonté de vivre en quelque sorte plus à découvert que chez l'homme ; chez l'homme, en effet, la connaissance qui la déguise est si développée, la faculté de feindre la dissimule si bien, que sa véritable essence ne peut guère se montrer au grand jour que par hasard et par moments. Dans les plantes elle se montre tout à fait à nu, mais aussi d'une manière bien moins intense, comme une simple et aveugle impulsion vers l'être, dépourvue de but et de fin. La plante, en effet, manifeste tout son être à première vue : sa pudeur ne souffre point de ce que chez elle les parties génitales, qui chez tous les animaux occupent la place la plus cachée, se laissent voir librement à son sommet. Cette innocence des plantes vient de ce qu'elles sont privées de connaissance : ce n'est point dans le vouloir, c'est dans le vouloir accompagné de connaissance que consiste la faute. Chaque plante révèle au premier abord son pays, son climat et la nature du sol où elle est née. Aussi suffit-il de peu d'exercice pour reconnaître aisément si une plante exotique appartient à la zone tropicale ou à la zone tempérée, si elle pousse dans l'eau, dans les massifs, sur les montagnes ou dans la lande. En outre, chaque plante indique encore la volonté particulière de son espèce et elle fait des confidences qui ne se peuvent exprimer en aucune autre langue.

Revenons maintenant à la question et appliquons ce que nous avons dit à l'étude téléologique des organismes, dans la mesure où cette étude intéresse leur finalité interne. Si, dans la nature inorganique, l'idée, que l'on doit considérer partout comme un acte de volonté unique, ne se manifeste que dans un phénomène également unique et toujours identique, et si, par suite, l'on peut dire qu'ici le caractère empirique participe immédiatement de l'unité du caractère intelligible, que tous deux en quelque sorte se confondent ensemble, ce qui fait qu'aucune finalité intérieure ne peut se montrer dans la nature inorganique ; si, au contraire, grâce à la suite de développements successifs, conditionnés dans les organismes par la multiplicité des parties différentes juxtaposées

entre elles, chaque organisme exprime son idée ; si, en résumé, la somme des phénomènes du caractère empirique est avant tout, dans les organismes, une manifestation totale du caractère intelligible, malgré tout, la juxtaposition nécessaire des parties et la succession des développements n'empochent point l'unité de l'idée qui se manifeste, ni de l'acte de volonté qui se révèle ; cette unité trouve, au contraire, son expression dans la relation et dans l'enchaînement nécessaire des parties1 et dans leurs développements respectifs, conformément à la loi de causalité. Puisque c'est la volonté unique et indivisible, c'est-à-dire une volonté parfaitement d'accord avec elle-même, qui se manifeste dans l'ensemble de l'idée comme dans un seul acte, il s'ensuit que son phénomène, bien qu'il se partage en parties et en modalités différentes, n'en dénote pas moins son unité par l'accord constant de ces modalités et de ces parties : cela arrive grâce à une relation et à une dépendance nécessaires de toutes les parties entre elles ; grâce à cette relation, l'unité de l'idée se trouve rétablie jusque dans le phénomène. Nous voyons donc que les différentes parties et fonctions de l'organisme se servent réciproquement de moyens et de fins les unes aux autres, mais que cependant l'organisme lui-même est leur fin commune et dernière. Par suite, si, d'une part, l'idée, qui de soi est simple, se disperse en une multitude de parties et d'états organiques ; si, d'autre part, l'unité de l'idée se rétablit au moyen de la liaison nécessaire de toutes les parties et de toutes les fonctions, liaison qui résulte des rapports réciproques de cause à effet, c'est-à-dire de moyen à fin, existant entre elles, cela n'appartient point en propre à l'essence de la volonté qui se manifeste, considérée comme volonté ; cela n'appartient point à la chose en soi, mais seulement à son phénomène soumis à l'espace, au temps et à la causalité, c'est-à-dire à de simples expressions du principe de raison, à la forme du phénomène. Le morcellement et la reconstruction de l'idée essentiellement une appartiennent au monde considéré comme représentation ; non au monde considéré comme volonté. Cette double opération ressortit à la modalité dans laquelle la volonté, à ce degré de son objectité, devient objet, c'est-à-dire représentation. À condition de se pénétrer du sens de cette exposition peut-être un peu ardue, l'on acquerra une intelligence vraiment exacte de cette doctrine de Kant, savoir, que la finalité du monde organique comme aussi la régularité du monde inorganique sont introduites dans la nature par notre entendement, par suite n'appartiennent l'une comme l'autre qu'au phénomène, nullement à la chose en soi. L'admiration que nous constations naguère, admiration excitée en nous par la régularité infaillible et constante de la nature inorganique, est en réalité identique à celle que nous inspire la finalité de la nature organique ; car, dans l'un et dans l'autre cas, ce qui nous étonne, c'est de voir l'unité primordiale de l'idée qui, pour les besoins de la représentation, avait revêtu la forme de la pluralité et de la diversité[55].

Suivant la division que nous avons établie plus haut, passons à ce qui concerne la seconde espèce de finalité, ou finalité externe, qui se manifeste, non dans l'économie interne des organismes, mais dans le secours, dans l'appui extérieur qu'ils empruntent à la nature, inorganique ou qu'ils se prêtent entre eux ; cette finalité trouve également son application générale dans l'exposition que nous avons faite plus haut, car le monde tout entier, avec tous ses phénomènes, est l'objectivité de la volonté une et indivisible ; il est l'idée qui se comporte en regard des autres idées comme l'harmonie par rapport aux voix isolées : par suite, cette unité de la volonté doit se manifester également dans l'accord de tous ses phénomènes entre eux. Mais, nous pouvons rendre cet aperçu bien plus clair encore, si nous observons de plus près les manifestations de cette finalité extérieure, de cet accord des différentes parties de la nature ; cette exposition servira à rendre la précédente encore plus lumineuse. La meilleure méthode pour faire cette étude, c'est de considérer l'analogie suivante.

Le caractère de chaque homme, dans la mesure où il est individuel et ne se ramène pas tout entier à celui de l'espèce, peut être envisagé comme une idée particulière, correspondant à un acte particulier d'objectivation de la volonté. Cet acte lui-même serait alors son caractère intelligible, et le phénomène de celui-ci serait le caractère empirique. Le caractère empirique est complètement déterminé par le caractère intelligible, lequel est volonté, volonté sans raison, c'est-à-dire volonté soustraite comme chose en soi au principe de raison, qui est la forme du phénomène. Le caractère empirique doit, dans le cours de l'existence, présenter le reflet du caractère intelligible, et il ne peut se comporter autrement que ne l'exige la nature de celui-ci. Toutefois cette détermination ne s'étend qu'à ce qu'il y a d'essentiel, non à ce qu'il y a d'accidentel dans l'existence ainsi réglée. Cette part accidentelle dépend de la détermination extérieure des événements et des actions ; ceux-ci sont la matière que revêt le caractère empirique pour se manifester ; ils sont déterminés par des

circonstances extérieures que fournissent les motifs, sur lesquels le caractère réagit conformément à sa nature ; or, comme ils peuvent être très divers, il s'ensuit que c'est d'après leur influence que se règle la forme extérieure de la manifestation du caractère empirique, c'est-à-dire la tournure précise que prend une existence dans la suite des faits ou dans l'histoire. Cette tournure est susceptible de nombreuses variétés, bien que la partie essentielle du phénomène, c'est-à-dire son contenu, reste la même. Ainsi, par exemple, c'est une question qui n'intéresse nullement l'essence que celle de savoir si l'on joue des noix ou une couronne ; celle, au contraire, de savoir si l'on triche ou si l'on joue honnêtement concerne l'essence : celle-ci dépend du caractère intelligible, celle-là de l'influence extérieure. De même qu'un thème unique peut se présenter sous mille variations différentes, de même un caractère unique se manifeste en mille existences très diverses. Mais, quelque variée que puisse être l'influence extérieure, le caractère empirique qui se manifeste dans une existence n'en doit pas moins, de quelque façon qu'il se comporte, objectiver exactement le caractère intelligible, en conformant son objectivation à la matière donnée, c'est-à-dire aux circonstances effectives.

Nous devons admettre quelque chose d'analogue à cette influence des objets extérieurs sur le cours de la vie (déterminé quant à son essence par le caractère), si nous voulons nous expliquer de quelle manière la volonté, dans son acte primitif d'objectivation, détermine les différentes idées dans lesquelles elle s'objective, c'est-à-dire les différentes figures des créatures de toute sorte entre lesquelles elle répartit son objectivation et qui par le fait doivent avoir nécessairement, dans leur phénomène, des rapports réciproques. Nous devons admettre qu'entre tous ces phénomènes d'une volonté unique il s'est produit une adaptation, un accord général et réciproque ; malgré tout, il ne faut introduire ici, comme nous allons bientôt le voir plus clairement, aucune détermination de temps, puisque l'idée réside en dehors du temps. Par suite, chaque phénomène a cru s'adapter aux circonstances dans lesquelles il se manifeste, et réciproquement les circonstances aux phénomènes, bien que les phénomènes occupent dans le temps une place beaucoup plus récente ; partout nous constatons ce *consensus naturae*. Voilà pourquoi chaque plante est appropriée à son sol et à son climat, chaque animal à son élément et à la proie dont il doit faire sa nourriture ; l'animal est aussi, dans une certaine mesure, protégé d'une façon ou d'une autre contre ses ennemis naturels : l'œil est accommodé à la lumière et à sa réfrangibilité, le poumon et le sang à l'atmosphère, la vessie natatoire à l'eau, l'œil du phoque à l'eau et à l'air, les cellules à eau de l'estomac du chameau à la sécheresse des déserts africains, la voile du nautilus au vent qui doit pousser sa petite barque, et ainsi de suite, jusqu'aux exemples les plus spéciaux et les plus étonnants de la finalité extérieure[56]. Mais, dans tout cela, il faut faire abstraction de toutes les relations de temps ; les relations de temps, en effet, ne concernent que le phénomène de l'idée, nullement l'idée elle-même. Par suite, nous pouvons donner à cette méthode d'explication une valeur rétroactive et admettre non seulement que chaque espèce s'est accommodée aux circonstances préexistantes, mais encore que les circonstances préexistantes elles-mêmes ont eu pour ainsi dire égard aux êtres qui viendraient un jour. Car c'est bien une seule et unique volonté qui s'objective dans le inonde tout entier : elle ne connaît point le temps ; car le temps, cette expression du principe de raison, n'a de valeur ni pour elle, ni pour son objectité primitive, les idées, mais seulement pour la modalité dans laquelle les idées sont connues des individus périssables eux-mêmes, je veux dire pour le phénomène des idées. Aussi, dans les présentes considérations sur la manière dont l'objectivation de la volonté se fragmente en différentes idées, l'ordre de consécution dans le temps est tout à fait sans importance ; supposons une idée dont le phénomène, conformément au principe de causalité qui le régit en tant que phénomène, se présente plus tôt dans la série des temps, cette idée n'a, par le fait, aucun avantage sur celle dont le phénomène se présente plus tard ; cette dernière, au contraire, est justement l'objectivation la plus parfaite de la volonté, objectivation à laquelle les objectivations précédentes ont dû s'adapter, comme elle s'adapte elle-même aux précédentes. Ainsi la course des planètes, l'inclinaison de l'écliptique, la rotation de la terre, le partage du continent et de la mer, l'atmosphère, la lumière, la chaleur et tous les phénomènes analogues, qui sont dans la nature ce qu'est dans l'harmonie la base fondamentale, se sont conformés avec précision aux races futures d'êtres vivants dont ils devaient être les rapports et les soutiens. Le sol s'adapte à la nourriture des plantes, les plantes à la nourriture des animaux, les animaux à la nourriture de l'homme, et réciproquement. Toutes les parties de la nature se rencontrent, parce que c'est une seule volonté qui se manifeste en elles toutes et que la suite des temps est complètement étrangère à son objectité primitive, à la seule qui soit adéquate[57], je veux dire aux Idées. Aujourd'hui que les espèces n'ont plus à naître, mais seulement à subsister, nous constatons

encore çà et là cette prévoyance de la nature qui s'étend jusque dans l'avenir et qui fait pour ainsi dire abstraction de la suite des temps ; c'est une accommodation de ce qui existe présentement à ce qui est encore à venir. C'est ainsi que l'oiseau bâtit un nid pour des petits qu'il ne connaît pas encore ; de même le castor élève une construction dont le but lui est inconnu ; la fourmi, le hamster, l'abeille amassent des provisions pour l'hiver qu'ils ignorent ; l'araignée, le fourmi-lion dressent, avec une ruse calculée, des pièges pour une proie à venir qui leur est encore inconnue ; les insectes déposent leurs œufs dans les endroits où la future larve trouvera sa nourriture à venir. Lorsque, au temps de la floraison, la fleur femelle de la valisneria déroule les spires de sa tige qui la retenaient jusque-là au fond de l'eau et émerge ainsi à la surface, juste au même moment la fleur mâle s'arrache à la courte tige sur laquelle elle poussait au fond de l'eau et, au prix de sa vie, elle gagne ainsi la surface ; une fois qu'elle y est parvenue, elle flotte autour de la fleur femelle et elle la cherche ; celle-ci, après la fécondation, grâce à une nouvelle contraction de ses spires, regagne les profondeurs où le fruit va se former[58]. Il faut encore citer la larve dû cerf-volant mâle, qui, lorsqu'elle fore son trou dans le bois en vue de la métamorphose, le fait une fois plus gros que la larve femelle, afin d'avoir de la place pour ses cornes à venir. L'instinct des animaux est, en somme, le meilleur exemple pour éclaircir la téléologie du reste de la nature. En effet, il en est de l'instinct comme de toute production au sein de la nature ; c'est une action qui semble dirigée vers un but et qui est complètement dénuée d'intention. Car, dans la téléologie de la nature, tant extérieure qu'intérieure, ce que nous concevons comme moyen et fin n'est partout qu'une manifestation, située dans le temps et l'espace et appropriée à notre manière de connaître, manifestation de l'unité de la volonté d'accord avec elle-même dans ces limites.

Mais parfois cette adaptation réciproque, cette conformation des phénomènes les uns aux autres, conformation qui procède de l'unité de la volonté, ne réussissent pas à faire disparaître le conflit dont nous parlions tout à l'heure, qui se traduit par une lutte générale dans la nature et qui tient à l'essence de la volonté. L'harmonie ne s'étend que dans les limites où elle est nécessaire à l'existence et à la subsistance du monde et des créatures, qui, sans l'harmonie, auraient déjà péri depuis longtemps. Voilà pourquoi cette harmonie se borne à garantir la conservation et les conditions générales d'existence à l'espèce, non à l'individu. Si donc, grâce à l'harmonie et à l'adaptation, les espèces dans le monde organique, les forces générales de la nature dans le monde inorganique coexistent les unes avec les autres et même se prêtent mutuellement appui, en revanche la lutte intime de la volonté qui s'objective dans toutes ces idées se traduit dans la guerre à mort, — guerre sans trêve, — que se font les individus de ces espèces et dans le conflit éternel et réciproque odes phénomènes des forces naturelles ; nous avons d'ailleurs déjà indiqué ce point. Le théâtre et l'enjeu de cette lutte, c'est la matière dont ils se disputent la possession ; c'est le temps et l'espace, qui, réunis dans la forme et la causalité, constituent à proprement parler cette matière, ainsi que nous l'avons vu dans le premier livre[59].

§ 29

Je termine ici cette seconde grande division de mon travail ; j'espère avoir réussi, — autant du moins que cela est possible, lorsqu'on exprime pour la première fois une pensée neuve, qui par suite n'est point encore complètement débarrassée des caractères personnels à son premier auteur, — j'espère, dis-je, avoir réussi à prouver d'une manière certaine que ce monde, où nous vivons et existons, est à la fois et dans tout son être partout volonté, partout représentation ; que la représentation suppose déjà, comme telle, une forme, celle de l'objet et du sujet, et que par conséquent elle est relative ; qu'enfin, si nous nous demandons ce qui subsiste, abstraction faite de cette forme et de toutes celles qui lui sont subordonnées et qui sont exprimées par le principe de raison, ce résidu, considéré comme différent de tous points (*toto genere*) de la représentation, ne peut être autre que la volonté, c'est-à-dire la chose en soi proprement dite. Chacun a conscience qu'il est lui-même cette volonté, volonté constitutive de l'être intime du monde ; chacun aussi, a conscience qu'il est lui-même le sujet connaissant, dont le monde entier est la représentation ; ce monde n'a donc d'existence que par rapport à la conscience, qui est son support nécessaire. Ainsi, sous ce double rapport, chacun est lui-même le monde entier, le microcosme ; chacun trouve les deux faces du monde pleines et entières en lui. Et ce que chacun reconnaît comme sa propre essence épuise aussi l'essence du monde entier, du microcosme : ainsi, le monde est comme l'individu, partout volonté,

partout représentation, et, en dehors de ces deux éléments, il ne reste aucun résidu. Nous voyons ainsi que la philosophie de Thalès qui étudie le macrocosme se confond avec celle de Socrate qui étudie le microcosme : leurs deux sujets, en effet, se trouvent réduits à l'identité. — Les théories exposées dans les deux premiers livres gagneront ainsi en précision comme en solidité dans les deux livres suivants ; en outre, bien des questions que nos considérations précédentes ont plus ou moins clairement soulevées y trouveront, j'espère, une réponse satisfaisante.

Il y a pourtant une de ces questions que nous devons encore examiner à part, car elle ne se pose que si l'on n'est pas bien entré dans l'esprit de notre précédente exposition ; d'ailleurs, elle peut servir à l'éclaircir. La voici : — Toute volonté est la volonté de quelque chose ; elle a un objet, un but de son effort : qu'est-ce donc que veut cette volonté qu'on nous donne comme l'essence du monde en soi, et à quoi tend-elle ? — Cette question, comme beaucoup d'autres, repose sur la confusion de l'être en soi et du phénomène : le phénomène est soumis au principe de raison, dont la loi de causalité est une forme ; il n'en est pas de même de l'être en soi. Il n'y a que les phénomènes, comme tels, et que les choses isolées dont on puisse toujours donner une raison : la volonté s'en passe, ainsi que l'idée où elle s'objective d'une manière adéquate. Prenez un mouvement isolé, ou plus généralement une modification physique : vous pouvez en chercher la cause, je veux dire un état qui ait rendu cette modification nécessaire ; vous ne le pouvez plus s'il s'agit de la force naturelle qui opérait dans ce phénomène et dans tous ceux qui lui ressemblent. C'est un vrai non-sens, résultant d'un défaut de réflexion, que de demander la cause de la pesanteur, de l'électricité, etc. Si l'on montrait que la pesanteur et l'électricité ne sont pas des forces naturelles irréductibles et simples, mais seulement des formes phénoménales d'une autre force connue et plus générale, on pourrait demander pourquoi cette force se traduit ici par la pesanteur, là par l'électricité. Cette analyse a été exposée plus haut en détail. L'acte isolé d'un individu conscient (qui n'est lui-même qu'un phénomène de la volonté, chose en soi) nécessite un motif, et n'aurait pas lieu sans cela. Mais de même que la cause matérielle détermine seulement le temps, le lieu et la matière où se manifestera telle ou telle force physique, de même le motif ne détermine dans l'acte volontaire d'un sujet conscient que le temps, le lieu et les circonstances, différentes pour chaque acte. Il ne détermine pas le fait même que cet être veut, soit en général, soit dans ce cas particulier. C'est là une manifestation de son caractère intelligible : celui-ci est la volonté même, la chose en soi ; il n'a pas de cause, étant hors du domaine où règne le principe de raison. Ainsi, l'homme a toujours un but et des motifs qui règlent ses actions : il peut toujours rendre compte de sa conduite dans chaque cas. Mais demandez-lui pourquoi il veut, ou pourquoi il veut être, d'une manière générale : il ne saura que répondre ; la question lui semblera même absurde. Il montrera par là qu'il a conscience de n'être que volonté, qu'il regarde ses volitions comme se comprenant d'elles-mêmes, et n'a besoin que pour ses actions particulières, et pour le moment où elles ont lieu, de la détermination spéciale des motifs.

L'absence de tout but et de toute limite est, en effet, essentielle à la volonté en soi, qui est un effort sans fin. Nous avons déjà touché plus haut à la question, en parlant de la force centrifuge : le fait se manifeste aussi, sous sa forme la plus simple, au plus bas degré d'objectité de la volonté, dans la pesanteur ; on y voit nettement l'effort continuel, joint à l'impossibilité d'atteindre le but. Supposons que, comme elle y tend, toute la matière existante ne forme qu'une masse : à son intérieur, la pesanteur qui tendrait vers le centre, continuerait à lutter contre l'impénétrabilité, sous forme de rigidité ou d'élasticité. L'effort de la matière ne peut qu'être continu, il ne peut être jamais réalisé ni satisfait. C'est ce qu'il a de commun avec toutes les forces qui sont des manifestations de la volonté : le but qu'elle atteint n'est jamais que le point de départ d'une carrière nouvelle, et cela à l'infini. La plante, qui est une de ces manifestations, se développe, et forme, du bourgeon primitif, la tige, les feuilles, les fleurs, les fruits : mais le fruit est lui-même l'origine d'un nouveau bourgeon, d'un nouvel individu, qui recommence à parcourir la vieille carrière, et cela éternellement. Il en est de même du cours de la vie chez les animaux : la procréation en est le plus haut point ; cet acte accompli, la vie du premier individu s'éteint plus ou moins vite, pendant qu'un autre assure à la nature la conservation de l'espèce, et recommence le même phénomène. C'est encore une simple manifestation de cet effort et de ce mouvement perpétuels que le renouvellement continuel de la matière dans chaque organisme ; les physiologistes n'y voient plus aujourd'hui un renouvellement nécessaire de la matière consommée par le mouvement : l'usure possible de la machine ne saurait équivaloir à l'apport constant de la nourriture ; un éternel devenir, un écoulement sans fin, voilà ce

qui caractérise les manifestations de la volonté. Il en est aussi de même des efforts et des désirs de l'homme : leur accomplissement, but suprême de la volonté, miroite devant nous ; mais, dès qu'ils sont atteints, ils ne sont plus les mêmes ; on les oublie, ils deviennent des vieilleries, et, qu'on se le cache ou non, on finit toujours par les mettre de côté, comme des illusions disparues. Trop heureux celui qui garde encore un désir et une aspiration : il pourra continuer ce passage éternel du désir à sa réalisation, et de cette réalisation à un nouveau désir ; quand ce passage est rapide, il est le bonheur ; il est la douleur s'il est lent. Mais au moins il n'est pas cette immobilité qui produit un ennui affreux, paralysant, un désir sourd sans objet déterminé, une langueur mortelle. — En résumé, la volonté sait toujours, quand la conscience l'éclaire, ce qu'elle veut à tel moment et à tel endroit ; ce qu'elle veut en général, elle ne le sait jamais. Tout acte particulier a un but ; la volonté même n'en a pas ; comme tous les phénomènes naturels isolés, son apparition à tel lieu, à tel moment, est déterminée par une cause qui en rend raison ; mais la force plus générale qui se manifeste dans ce phénomène n'a pas elle-même de cause, puisqu'il n'est qu'un degré des manifestations de la chose en soi, de la volonté qui échappe au principe de raison. La seule conscience générale d'elle-même qu'ait la volonté est la représentation totale, l'ensemble du monde qu'elle aperçoit : il est son objectité, sa manifestation et son miroir ; et ce qu'il exprime à ce point de vue sera l'objet de nos considérations ultérieures[60].

LIVRE TROISIÈME : LE MONDE COMME REPRÉSENTATION

Second point de vue : la représentation, considérée indépendamment du principe de raison, l'idée platonicienne. L'objet de l'art

Τί τὸ ὂν μέν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον ; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καί ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν (πΛΑΤΩΝ.)

[Quel est l'être éternel qui ne nait point, et quel est celui qui naît et qui meurt, mais n'existe jamais véritablement ?] (Platon, *Timée*, 27 d.)

§ 30

Après avoir, dans le premier livre, étudié le monde à titre de simple *représentation*, d'objet mis en regard d'un sujet, nous l'avons, dans le second livre, considéré sous un autre point de vue : nous avons découvert que ce point de vue est celui de la *volonté* ; or, la volonté se manifeste uniquement comme ce qui constitue le monde, abstraction faite de la représentation ; c'est alors que, conformément à cette notion, nous avons donné au monde considéré à titre de représentation le nom suivant, qui correspond à son ensemble comme à ses parties : l'*objectité de la volonté*, ce qui signifie : la volonté devenue objet, c'est-à-dire représentation. Rappelons-nous encore ceci : une telle objectivation de la volonté est susceptible de degrés nombreux, mais bien définis, qui sont la mesure de la netteté et de la perfection croissantes avec lesquelles l'essence de la volonté se traduit dans la représentation, autrement dit se pose comme objet. Dans ces degrés, nous avons déjà précédemment reconnu les Idées de Platon, en tant qu'ils sont précisément les espèces définies, les formes et les propriétés originelles et immuables de tous les corps naturels, tant inorganiques qu'organiques, ou encore les forces générales qui se manifestent conformément aux lois de la nature. Toutes ces Idées se manifestent dans une infinité d'individus, d'existences particulières, pour lesquelles elles sont ce qu'est le modèle pour la copie. Cette pluralité d'individus n'est intelligible qu'en vertu du temps et de l'espace ; leur naissance et leur disparition ne sont intelligibles que par la causalité ; or, dans toutes ces formes, nous ne reconnaissons autre chose que les différents points de vue du principe de raison, qui est le principe dernier de toute limitation et de toute individuation, la forme générale de la représentation, telle qu'elle tombe sous la conscience de l'individu en tant qu'individu. L'Idée, au contraire, ne se soumet pas à ce principe ; aussi est-elle étrangère à la pluralité comme au changement. Tandis que les individus, les innombrables individus, dans lesquels elle se manifeste, sont soumis irrévocablement au devenir et à la mort, elle demeure inaltérable, unique et identique : le principe de raison, pour elle, est sans valeur. Pourtant,

dans la mesure où le sujet exerce sa faculté de connaître à titre d'individu, ce principe est pour lui la forme directrice de toute connaissance ; il s'ensuit que les Idées sont complètement étrangères à la sphère de connaissance du sujet considéré comme individu. Aussi la condition nécessaire pour que les Idées deviennent objet de connaissance est-elle la suppression de l'individualité dans le sujet connaissant. Ce sont les détails, développements et explications nécessaires sur ce point, qui vont nous occuper dans ce qui suit.

§ 31

Faisons pourtant, au préalable, une réflexion essentielle. Voici d'abord un point que j'espère être arrivé à démontrer dans le livre précédent ; il est, dans la philosophie de Kant, une notion nommée la chose en soi, notion obscure et paradoxale, qui a été considérée, surtout en raison de la manière dont Kant l'a introduite (c'est-à-dire en concluant de l'effet à la cause), comme la pierre d'achoppement, comme le côté faible de sa philosophie : or cette chose en soi, du moment qu'on y arrive par le chemin tout différent que nous avons pris, n'est autre chose que la volonté prise dans la sphère élargie et précise où nous avoirs, par la méthode indiquée, circonscrit ce concept. J'espère, en outre, que l'on n'hésitera plus, après ce qui précède, à reconnaître, dans les degrés déterminés d'objectivation de cette volonté qui fait l'existence en soi du monde, ce que Platon nommait les Idées éternelles, ou bien les formes immuables (ειδῆ) ; ces Idées qui, reconnues comme le dogme capital, mais aussi le plus obscur et le plus paradoxal de sa doctrine, ont été, pendant une suite de siècles, l'objet de la réflexion, de la controverse, de la moquerie et du respect d'une multitude d'esprits différents.

Voilà donc la volonté identifiée pour nous avec la chose en soi ; l'Idée, d'ailleurs, n'est plus que l'objectité immédiate de cette volonté, objectité réalisée à un degré déterminé ; il s'ensuit que la chose en soi de Kant et l'Idée de Platon, ces deux grands et obscurs paradoxes des deux plus grands philosophes de l'Occident, sont non pas identiques, mais liés ensemble d'une très étroite parenté ; ils ne diffèrent l'un de l'autre que par un seul caractère. Ces deux grands paradoxes sont même l'un pour l'autre le meilleur des commentaires ; cela tient précisément à ce que, malgré tout l'accord profond et la parenté qui les unissent, ils ont, en raison de l'extrême différence qui sépare les individualités respectives de leurs auteurs, différé au plus haut point dans leur expression : c'est comme deux chemins tout à fait séparés qui conduiraient au même but. — Cela s'explique clairement en peu de mots. Voici en substance ce que dit Kant : « L'espace, le temps, la causalité ne sont point des caractères de la chose en soi ; ils n'appartiennent qu'à son phénomène, attendu qu'ils ne sont que des formes de notre connaissance. Mais, puisque toute pluralité, tout commencement et toute fin ne sont possibles que par le temps, l'espace et la causalité, il s'ensuit que la pluralité, le commencement, la fin se rapportent au phénomène, pas du tout à la chose en soi. Or, notre connaissance étant conditionnée par ces formes, l'expérience tout entière n'est que la connaissance du phénomène, nullement celle de la chose en soi : aussi n'en peut-on appliquer légitimement les lois à la chose en soi. Cette critique s'étend jusqu'à notre propre moi : nous ne le saisissons que dans son phénomène, nullement dans la réalité qu'il peut constituer en soi. » Voilà, au point de vue important que nous examinons, le sens et le résumé de la doctrine de Kant.

Platon, de son côté, nous dit : « Les choses de ce monde, telles que nos sens les perçoivent, n'ont aucun être réel : elles deviennent toujours, elles ne sont jamais, elles n'ont qu'un être relatif, elles n'existent que dans et par leurs rapports réciproques ; aussi peut-on justement nommer tout leur être un non-être. Par suite, elles ne sont point l'objet d'une connaissance proprement dite (επιστημη) : car il ne nous est donné de connaître, dans le véritable sens du mot, que ce qui est en soi et pour soi et demeure toujours identique, au lieu que les choses sensibles ne sont que l'objet d'une opinion occasionnée par la sensation (δοξα μετ᾽ αισθησεως αλογου). Tant que nous nous renfermons exclusivement dans la perception sensible", nous ressemblons à des hommes assis dans une caverne obscure, si étroitement enchaînés qu'ils ne peuvent tourner la tête ; ils ne voient rien, niais aperçoivent seulement sur la paroi qui leur fait face, à la lueur d'un feu qui brûle derrière eux, les ombres des choses réelles que l'on promène entre eux et le feu ; d'ailleurs, ils ne se voient pas eux-mêmes, si ce n'est sous forme d'ombres qui se projettent sur la paroi. Leur sagesse ne consiste qu'à prédire d'après l'expérience, l'ordre dans lequel se succèdent les ombrés ! Mais la seule chose à laquelle on puisse donner le nom d'être véritable, parce qu'elle est toujours, ne devient ni ne passe jamais, ce sont les objets réels que reflètent ces ombres ; ces objets réels représentent les Idées

éternelles, les formes primordiales de toutes choses. Elles n'admettent point la pluralité : chacune d'elles, d'après son essence, est seule de son espèce, attendu qu'elle est elle-même le modèle dont toutes les choses analogues, particulières et passagères, ne sont que la copie ou l'ombre. Elles ne comportent non plus ni commencement ni fin : car elles possèdent véritablement l'être ; elles ne deviennent ni elles ne passent comme leurs copies éphémères. Ces deux caractères négatifs nous induisent nécessairement a supposer que le temps, l'espace et la causalité n'ont, au point de vue des Idées, aucune signification, aucune valeur et qu'ils n'existent point en elles… Ce ne sont donc que les Idées qui peuvent être l'objet d'une connaissance adéquate, puisque l'objet d'une telle connaissance ne peut être que ce qui existe en tout temps et à tout point de vue (c'est-à-dire en soi), et non ce qui existe ou n'existe pas selon le point de vue où on le considère. »

Telle est la doctrine de Platon. Il est évident, sans pousser plus loin la démonstration, que le sens profond des deux doctrines est exactement le même : toutes deux tiennent le monde sensible pour une apparence qui en soi est sans valeur et n'a de signification, de réalité cachée, qu'en vertu de ce qui s'exprime par lui (les Idées pour Platon, la chose en soi pour Kant) ; d'ailleurs, cette réalité ainsi exprimée, la seule réalité, n'a, d'après les deux doctrines, rien de commun avec les formes de l'expérience phénoménale, même les plus générales et les plus essentielles. Kant, pour se débarrasser de ces formes, les a explicitement réduites à des termes abstraits.et il a franchement détaché de la chose en soi le temps, l'espace, la causalité, ne les considérant que comme de simples formes de l'expérience phénoménale. Platon, au contraire, n'a point poussé la doctrine jusqu'à sa dernière expression ; il n'abstrait qu'implicitement ces formes des Idées, lorsqu'il refuse aux Idées ce qui n'est possible que par ces formes, c'est à savoir : la pluralité au sein d'une même espèce, le commencement et la fin. Je veux pourtant et par surcroît rendre manifeste par un exemple cette remarquable et importante concordance. Supposons un animal en pleine vie et pleine activité. Platon va dire : « Cet animal n'a aucune existence véritable, mais seulement une existence apparente ; c'est un devenir perpétuel, un être relatif, qui peut indifféremment s'appeler être ou non-être. Seule réelle est l'Idée dont cet animal est une copie ; seul réel est l'animal qui existe en soi-même (αυτο το θηριον), qui ne dépend de rien pour être, mais qui est en soi et pour soi (καθ᾽ ἑαυτο, αει ὡς αυτως), qui ne devient point, qui ne finit point, mais qui est toujours identique à lui-même (αει ον, και μηδεποτε ουτε γυγνομενον ουτε απολλυμενον). Du moment que dans cet animal nous dégageons l'Idée, il est tout à fait indifférent, il est oiseux de nous demander si nous avons devant les yeux cet animal même ou son ancêtre qui vivait mille ans auparavant, si même il se trouve ici ou sur une terre lointaine, s'il se présente de telle ou telle façon, dans telle ou telle attitude, dans telle ou telle de ses actions ; si enfin, il est tel individu de son espèce ou bien un autre quelconque : tout cela ne signifie rien et ne se rapporte qu'à l'apparence ; l'être véritable n'appartient qu'à l'Idée de l'animal, et cette Idée seule peut être l'objet d'une connaissance réelle. » Voilà pour Platon. — Voici à peu près ce que dirait Kant : « Cet animal est un phénomène soumis au temps, à l'espace et à la causalité ; ce ne sont là que les conditions *a priori* qui appartiennent à notre faculté de connaître et qui rendent l'expérience possible ; ce ne sont pas des caractères de la chose en soi. Or nous percevons tel animal en un instant déterminé, en un endroit donné ; nous le percevons en tant qu'individu appartenant à la série de l'expérience, c'est-à-dire à la chaîne des effets et des causes, en tant que soumis au devenir et par suite nécessairement périssable ; il n'est donc pas une chose en soi, mais un phénomène qui n'a de valeur qu'au point de vue de notre connaissance. Pour le connaître dans ce qu'il peut être en soi, c'est-à-dire indépendamment des caractères qui reposent sur le temps, l'espace et la causalité, il nous faudrait une faculté de connaître différente de la seule que nous possédions : les sens et l'entendement. »

Pour rapprocher mieux encore la formule de Kant et celle de Platon, on pourrait également dire : temps, espace et causalité ne sont que cette loi de notre intellect, en vertu de laquelle l'être, à proprement parler unique, qui constitue chaque espèce, se manifeste à nous comme une multitude d'êtres analogues, qui renaissent et qui périssent sans cesse dans une succession éternelle. Saisir les choses par le moyen et dans les limites de cette loi constitue l'aperception immanente ; les saisir au contraire en parfaite connaissance de cause constitue l'aperception transcendantale. Or, par la critique de la raison pure nous arrivons à concevoir l'aperception transcendantale, mais nous ne la concevons qu'*in abstracto* ; pourtant elle peut aussi se produire en nous intuitivement. C'est par ce dernier point que je prétends compléter la doctrine ; tel est l'objet que je me suis efforcé d'éclaircir dans ce troisième livre.

Si l'on avait véritablement entendu la doctrine de Kant ; si, depuis Kant, on avait, à proprement parler, compris Platon ; si l'on avait réfléchi sérieusement et sincèrement sur le sens profond et sur la substance de la doctrine de ces deux grands initiateurs, au lieu de jouer avec la forme technique de l'un et de singer le style de l'autre, on aurait infailliblement découvert depuis longtemps à quel point leurs deux grandes méthodes s'accordent ensemble ; on aurait vu que la signification réelle et que le but de leurs spéculations est identique. Non seulement on se serait abstenu de comparer Platon à Leibniz (leurs deux esprits ne semblent pas du tout d'accord), ou même à un certain monsieur qui vit encore, comme s'il voulait narguer les mânes du grand penseur antique[61] ; mais surtout on eût fait beaucoup plus de progrès, je veux dire on ne serait point revenu en arrière d'une manière aussi honteuse qu'on l'a fait pendant les quarante dernières années ; on ne se serait point laissé conduire par le nez au gré de tous les hâbleurs ; ce XIXe siècle, qui s'annonçait d'une manière si grandiose, n'aurait pas été inauguré en Allemagne par ces pantalonnades philosophiques, renouvelées de certaines fêtes funéraires des anciens et organisées, au milieu d'un légitime éclat de rire de toutes les nations, sur le tombeau de Kant ; de pareilles farces conviennent fort peu au caractère sérieux et même raide des Allemands. Mais il est si mince, le vrai public des vrais philosophes ; les siècles eux-mêmes sont avares de leur apporter des élèves dignes de les comprendre. — Εισι δη ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι δε γε παυροι [Beaucoup portent le thyrse, mais il y a peu d'hommes possédés par Bacchus]. Ἡ ατιμια φιλοσοφιᾳ δια ταυτα προσπεπτωκεν, ὁτι ου κατ αξιαν αυτης ἁπτονται ; ου γαρ νοθους εδει ἁπτεσθαι, αλλα γνησιους [La raison qui a fait tomber la philosophie dans le décri, est qu'elle a des adeptes indignes d'elle ; elle ne devrait être abordée que par des esprits bien nés et non par des esprits bâtards]. (Plat., *Rép.*, VII, 535 c.).

On s'est laissé conduire par les mots : « représentation a priori, formes de l'intuition et de la pensée connues indépendamment de l'expérience, concepts originaux de l'entendement pur, » et ainsi de suite, — et puis l'on s'est demandé si les Idées de Platon, qui, elles aussi, prétendent être des concepts originaux et même des réminiscences d'une intuition des choses réelles antérieure à la vie actuelle, étaient la même chose que les formes kantiennes de l'intuition et de la pensée, telles qu'elles résident a priori dans notre conscience : voilà donc deux théories tout à fait hétérogènes, la théorie kantienne des formes, qui restreint aux purs phénomènes la faculté de connaître de l'individu, et la théorie platonicienne des Idées, Idées dont la connaissance supprime expressément ces formes mêmes : malgré l'opposition diamétrale de ces deux théories, et en raison de la seule analogie des termes qui les expriment, on les a soigneusement comparées ; on a consulté, controversé pour les distinguer l'une de l'autre, et l'on a fini par trouver qu'elles n'étaient pas identiques. Conclusion : la théorie des Idées de Platon et la critique kantienne de la raison n'avaient absolument rien de commun[62]. Mais en voilà assez sur ce sujet.

§ 32

D'après l'enchaînement des considérations qui précèdent, malgré l'accord profond de Kant et de Platon, malgré l'identité du but qu'ils se proposaient, c'est-à-dire malgré la conception du monde, sur laquelle leur philosophie se guidait et se dirigeait, l'idée et la chose en soi ne sont pourtant pas tout à fait identiques ; disons plus : l'idée n'est pour nous que l'objectité immédiate, partant adéquate, de la chose en soi, laquelle, à son tour, correspond à la volonté, maïs à la volonté en tant qu'elle n'est point encore objectivée, ni devenue représentation, car la chose en soi doit précisément, selon Kant, être dégagée de toutes les formes inhérentes à la connaissance en tant que connaissance, et c'a été (comme nous le montrons dans notre Appendice) une véritable erreur de la part de Kant, que de ne point mettre au nombre de ces formes et en tête de la liste la forme qui consiste à « être un objet pour un sujet » ; car telle est la forme primitive et la plus générale de tout phénomène, c'est-à-dire de toute représentation ; par suite, il aurait dû expressément dépouiller sa chose en soi de la propriété d'être objet : cela l'aurait mis à l'abri de cette grave inconséquence que l'on a signalée bientôt. L'Idée de Platon, au contraire, constitue nécessairement un objet, une chose connue, une représentation ; c'est précisément par ce caractère, mais, il est vrai, par ce seul caractère, qu'elle se distingue de la chose en soi. Elle n'a dépouillé que les formes secondaires du phénomène, celles que nous comprenons toutes sous le principe de raison suffisante, ou, pour mieux dire, elle ne se les est pas encore appropriées ; toujours est-il qu'elle garde par devers soi la forme primitive et

la plus générale, celle qui est la forme de la représentation en général et qui consiste à être un objet pour un sujet. Ce sont les formes secondaires par rapport à celle-ci, les formes comprises d'une manière générale sous le principe de raison, qui tirent de l'idée la multiplicité des individus singuliers et périssables, dont le nombre est absolument indifférent au point de vue de l'Idée. Le principe de raison devient ainsi à son tour la forme à laquelle l'idée doit se soumettre, dès qu'elle passe dans la connaissance du sujet considéré en tant qu'individu. La chose particulière qui se manifeste sous la loi du principe de raison n'est donc qu'une objectivation indirecte de la chose en soi (qui est la volonté) ; entre cette objectivation médiate et la chose en soi il y a encore l'Idée ; l'Idée est la seule objectité immédiate de la volonté ; car elle ne comporte aucune forme particulière de la connaissance en tant que connaissance, si ce n'est la forme générale de la représentation, c'est-à-dire celle qui consiste à être un objet pour un sujet. Par suite, l'Idée est aussi et elle est seule l'objectité la plus adéquate possible de la chose en soi ; elle est même toute la chose en soi, avec cette seule réserve qu'elle est soumise à la forme de la représentation : et c'est là que nous découvrons la raison de ce grand accord entre Platon et Kant, bien que, à la grande rigueur, ce dont ils parlent ne soit pas absolument identique. Au contraire les choses particulières ne constituent pas une objectité vraiment adéquate de la volonté ; cette objectité est déjà atténuée ici par les formes qui se résument dans le principe de raison et qui sont les conditions de la connaissance telle qu'elle est possible à l'individu considéré comme individu.

Qu'on nous permette de tirer les conclusions d'une hypothèse impossible : pour qu'effectivement nous ne connaissions plus ni choses particulières, ni circonstances accessoires, ni changement, ni pluralité ; pour qu'au contraire nous percevions seulement les idées et les degrés d'objectivation de cette volonté unique, la véritable chose en soi ; pour qu'en un mot nous possédions une science pure et sans obscurité et que par le fait notre monde puisse être qualifié de « *nunc stans* », il faudrait que nous n'unissions plus la qualité de sujets connaissants à celle d'individus, c'est-à-dire que notre intuition ne s'opérât plus par l'intermédiaire d'un corps, car c'est le corps qui nous suggère nos intuitions par ses affections ; il n'est lui-même qu'un vouloir concret, l'objectité de la volonté, c'est-à-dire un objet parmi des objets ; or, en qualité d'objet, il ne peut, dans la mesure où il le fait, arriver à la conscience, à moins de se soumettre aux formes du principe de raison : c'est dire qu'il implique déjà et que par le fait il introduit le temps et toutes les autres formes que ce principe résume. Le temps n'est que le point de vue partiel et incomplet auquel l'être individuel contemple les Idées, lesquelles sont en dehors du temps et par le fait, éternelles : c'est ce qui fait dire à Platon que le temps est l'image mouvante de l'éternité : « αιωνος εικων κινητη ὁ χρονος [*Timée, 37 d*][63].

§ 33

Nous n'avons donc, en tant qu'individus, aucune autre connaissance que celle qui est soumise au principe de raison ; d'ailleurs, cette forme exclut la connaissance des idées ; il s'ensuit que, si nous sommes capables de nous élever de la connaissance des choses particulières jusqu'à celle des idées, cela ne se peut faire que par une modification intervenue dans le sujet, modification analogue et correspondant à celle qui a transformé la nature de l'objet et en vertu de laquelle le sujet, dans la mesure où il connaît une idée, n'est plus un individu.

Nous savons, d'après le précédent livre, que la connaissance, en général, fait partie elle-même de l'objectivation de la volonté considérée à ses degrés supérieurs ; que d'ailleurs la sensibilité, les nerfs, le cerveau sont, au même titre que les autres parties de l'être organique, l'expression de la volonté considérée à ce degré d'objectivité ; nous savons par suite que la représentation qui en résulte est également destinée au service de la volonté comme moyen (μηχανη) pour arriver à un but actuellement plus compliqué (πολυτελεστερα) et pour conserver un être ayant des besoins multiples. Originairement donc et d'après son essence, la connaissance est entièrement au service de la volonté ; et de même que l'objet immédiat, qui devient par l'application de la loi de causalité le point de départ de la connaissance, se réduit à la volonté objectivée, de même aussi toute connaissance soumise au principe de raison demeure dans un rapport proche ou lointain avec la volonté. Car l'individu considère son corps comme un objet au milieu d'autres objets, uni à chacun de ces objets par des relations et des rapports compliqués d'après le principe de raison ; la considération de ces objets doit donc toujours, par un chemin plus ou moins détourné, aboutir au corps, et par suite à la volonté. Du moment que c'est le principe de raison qui met ainsi les objets en relation avec

le corps et par suite avec la volonté, la connaissance, destinée à servir la volonté, va tendre à connaître uniquement dans les objets les rapports établis par le principe de raison, c'est-à-dire à rechercher leurs relations multiples considérées sous les formes du temps, de l'espace et de la causalité ; car, pour l'individu, ce n'est qu'à ce point de vue que l'objet est intéressant, c'est-à-dire possède un rapport avec la volonté. Aussi cette connaissance destinée à servir la volonté ne connaît-elle des objets que leurs relations ; elle ne connaît les objets qu'en tant qu'ils existent en tel instant, à telle place, parmi tels autres objets, en vertu de telles causes, avec telles propriétés ; elle ne les connaît, en un mot, qu'à titre de choses particulières ; et si l'on supprimait les relations, les objets lui échapperaient du même coup, par la bonne raison qu'elle ne connaît d'eux que les relations. — Il ne faut point nous le dissimuler : ce que les sciences considèrent dans les choses, ce n'est en somme rien d'autre que tout ce que nous venons de voir, c'est-à-dire les relations, les rapports de temps, d'espace, les causes des changements physiques, la comparaison des formes, les motifs des événements, en un mot de pures relations. Ce qui distingue les sciences de la connaissance ordinaire, c'est simplement leur forme : elles sont systématiques ; elles facilitent la connaissance en faisant, grâce à la subordination des concepts, la synthèse de tous les cas particuliers, et elles atteignent par le fait à la généralité. Toute relation n'a même qu'une réalité relative ; par exemple, tout être considéré dans le temps peut être également, et par contre, qualifié de non-être, car le temps n'est que ce qui permet à plusieurs qualités opposées d'appartenir à un même objet : c'est pourquoi chaque phénomène qui est dans le temps finit par ne plus y être ; car ce qui sépare son commencement de sa fin, c'est justement le temps, chose essentiellement fugitive, inconstante et relative, nommée ici durée. Mais le temps est la forme la plus générale que revêtent tous les objets de cette connaissance, destinée au service de la volonté ; il est l'archétype de toutes leurs autres formes.

En règle générale, la connaissance demeure toujours au service de la volonté, de même qu'elle est née pour cette destination et qu'elle est pour ainsi dire greffée sur la volonté comme la tête l'est sur le tronc. Chez les animaux, la servitude de la connaissance à l'égard de la volonté ne peut jamais être supprimée. Chez les hommes, l'abolition de cette servitude n'a lieu qu'à titre d'exception, comme nous allons le voir immédiatement dans ce qui va suivre. Cette différence entre l'homme et les animaux trouve son expression physique dans la différence des proportions respectives de la tête et du tronc chez les uns et chez les autres. Dans les animaux inférieurs, les deux parties sont encore mal délimitées : chez tous la tête est dirigée vers cette terre où se trouvent les objets de la volonté ; même dans les animaux supérieurs, la tête et le tronc sont encore beaucoup moins distincts que chez l'homme ; l'homme porte une tête librement plantée sur un corps qui la supporte et qu'elle ne sert point. Le privilège de l'homme se manifeste à son degré Je plus éminent dans l'Apollon du Belvédère : la tête du dieu des Muses porte au loin ses regards ; elle se dresse si fièrement sur ses épaules qu'elle semble complètement indépendante du corps et qu'elle paraît affranchie des préoccupations qui le concernent.

§ 34

Ce passage de la connaissance commune des choses particulières à celle des Idées est possible, comme nous l'avons indiqué ; mais il doit être regardé comme exceptionnel. Il se produit brusquement : c'est la connaissance qui s'affranchit du service de la volonté. Le sujet cesse par le fait d'être simplement individuel ; il devient alors un sujet purement connaissant et exempt de volonté ; il n'est plus astreint à rechercher des relations conformément au principe de raison ; absorbé désormais dans la contemplation profonde de l'objet qui s'offre à lui, affranchi de toute autre dépendance, c'est là désormais qu'il se repose et qu'il s'épanouit.

Ceci a besoin, pour devenir clair, d'une analyse explicative ; je prie le lecteur de ne s'y point laisser rebuter ni dépayser : bientôt il concevra l'ensemble de l'idée maîtresse de ce livre et il verra, par le fait, la surprise qu'il a pu éprouver s'évanouir d'elle-même.

Lorsque, s'élevant par la force de l'intelligence, on renonce à considérer les choses de la façon vulgaire ; lorsqu'on cesse de rechercher à la lumière des différentes expressions du principe de raison les seules relations des objets entre eux, relations qui se réduisent toujours, en dernière analyse, à la relation des objets avec notre volonté propre, c'est-à-dire lorsqu'on ne considère plus ni le lieu, ni le temps, ni le pourquoi, ni l'à-quoi-bon des choses, mais purement et simplement leur nature ; lorsqu'en outre on ne permet plus ni à la pensée abstraite, ni aux principes de la

raison, d'occuper la conscience, mais qu'au lieu de tout cela, on tourne toute la puissance de son esprit vers l'intuition ; lorsqu'on s'y engloutit tout entier et que l'on remplit toute sa conscience de la contemplation paisible d'un objet naturel actuellement présent, paysage, arbre, rocher, édifice ou tout autre ; du moment qu'on se perd[64] dans cet objet, comme disent avec profondeur les Allemands, c'est-à-dire du moment qu'on oublie son individu, sa volonté et qu'on ne subsiste que comme sujet pur, comme clair miroir de l'objet, de telle façon que tout se passe comme si l'objet existait seul, sans personne qui le perçoive, qu'il soit impossible de distinguer le sujet de l'intuition elle-même et que celle-ci comme celui-là se confondent en un seul être, en une seule conscience entièrement occupée et remplie par une vision unique et intuitive ; lorsque enfin l'objet s'affranchit de toute relation avec ce qui n'est pas lui et le sujet, de toute relation avec la volonté : alors, ce qui est ainsi connu, ce n'est plus la chose particulière en tant que particulière, c'est l'Idée, la forme éternelle, l'objectité immédiate de la volonté ; à ce degré par suite, celui qui est ravi dans cette contemplation n'est plus un individu (car l'individu s'est anéanti dans cette contemplation même), c'est le sujet connaissant pur, affranchi de la volonté, de la douleur et du temps. Cette proposition, qui semble surprenante, confirme, je le sais fort bien, l'aphorisme qui provient de Thomas Payne : « du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas ; » mais, grâce à ce qui suit, elle va devenir plus claire et paraître moins étrange. C'était aussi ce que, petite petit, Spinoza découvrait, lorsqu'il écrivait : « *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit.* » (*Eth*., V, pr. 31, sch.)[65]

Dans une telle contemplation, la chose particulière devient d'un seul coup l'idée de son espèce, l'individu devient sujet connaissant pur. L'individu considéré comme individu ne connaît que des choses particulières ; le sujet connaissant pur ne connaît que des idées. Car l'individu constitue le sujet connaissant dans son rapport avec une manifestation définie, particulière de la volonté, et il demeure au service de cette dernière. Cette manifestation particulière de la volonté est soumise, comme telle, au principe de raison, considéré dans toutes ses expressions : toute connaissance prise de ce point de vue se conforme, par cela seul, au principe de raison ; d'ailleurs, pour le service de la volonté, il n'y a qu'une seule connaissance qui ait de la valeur : c'est celle qui n'a pour objet que des relations. L'individu connaissant, considéré comme tel, et la chose particulière connue par lui sont toujours situés en des points définis de l'espace et de la durée ; ce sont des anneaux de la chaîne des causes et des effets. Le sujet connaissant pur et son corrélatif, l'idée, sont affranchis de toutes ces formes du principe de raison : le temps, le lieu, l'individu qui connaît, celui qui est connu, ne signifient rien pour eux. C'est seulement lorsque l'individu connaissant s'élève de la manière ci-dessus mentionnée, se transforme en sujet connaissant et transforme parle fait l'objet considéré comme représentation, se dégage pur et entier, c'est alors seulement que se produit la parfaite objectivation de la volonté, puisque l'idée n'est autre chose que son objectité adéquate. Celle-ci résume en elle, et au même titre, objet et sujet (car ils constituent sa forme unique) ; mais elle maintient entre eux un parfait équilibre : d'une part, en effet, l'objet n'est autre chose que la représentation du sujet ; d'autre part, le sujet qui s'absorbe dans l'objet de l'intuition devient cet objet même, attendu que la conscience n'en est désormais que la plus claire image. Cette conscience constitue, à proprement parler, la totalité du monde considéré comme représentation, si nous concevons que nous parcourons successivement avec son flambeau la série complète des idées, autrement dit les degrés d'objectité de la volonté. Les choses particulières, à quelque point du temps ou de l'espace qu'on les place, ne sont pas autre chose que les idées soumises à la multiplicité par le principe de raison (qui est la forme de la connaissance" individuelle considérée comme telle) ; or les idées se trouvent, par ce fait même, déchues, de leur pure objectité. De même que dans l'idée, lorsqu'elle se dégage, le sujet et l'objet sont inséparables, parce que c'est en se remplissant et se pénétrant avec une égale perfection de part et d'autre qu'ils font naître l'idée, l'objectité adéquate de la volonté, le monde considéré comme représentation, de même aussi, dans la connaissance particulière, l'individu connaissant et l'individu connu demeurent inséparables, en tant que choses en soi. Car si nous faisons complète abstraction du monde considéré proprement comme représentation, il ne nous reste plus rien, si ce n'est le monde considéré comme volonté ; la volonté constitue l'« en soi » de l'idée, laquelle est l'objectité parfaite de la volonté ; la volonté constitue aussi 1'« en soi » de la chose particulière et de l'individu qui la connaît, lesquelles ne sont que l'objectité imparfaite de la volonté. Considérée en tant que volonté, indépendamment de la représentation et de toutes ses formes, la volonté est une et identique dans l'objet contemplé et dans l'individu qui en s'élevant à cette contemplation prend conscience de lui-même comme pur sujet ; tous deux par suite se confondent ensemble : car ils ne sont en soi que la volonté qui se

connaît elle-même ; quant à la pluralité et à la différenciation, elles n'existent qu'à titre de modalités de la connaissance, c'est-à-dire seulement dans le phénomène et en vertu de sa forme, le principe de raison. De même que sans objet ni représentation je ne suis pas sujet connaissant, mais simple volonté aveugle ; de même, sans moi, sans sujet connaissant, la chose connue ne peut être objet et demeure simple volonté, aveugle effort. Cette volonté est en soi, c'est-à-dire en dehors de la représentation, une et identique avec la mienne : c'est seulement dans le monde considéré comme représentation, soumis en tous cas à sa forme la plus générale qui est la distinction du sujet et de l'objet, c'est seulement dans le monde ainsi considéré que s'opère la distinction entre l'individu connu et l'individu connaissant. Dès qu'on supprime la connaissance, le monde considéré comme représentation, il ne reste plus en définitive que simple volonté, effort aveugle. Que la volonté s'objective et qu'elle devienne représentation elle pose du même coup le sujet et l'objet ; qu'en outre cette objectité devienne une pure, parfaite et adéquate objectité de la volonté, elle pose l'objet à titre d'idée, affranchie des formes du principe de raison, elle pose le sujet à titre de pur sujet connaissant » affranchi de son individualité et de sa servitude à l'égard de la volonté.

Absorbons-nous donc et plongeons-nous dans la contemplation de la nature, si profondément que nous n'existions plus qu'à titre de pur sujet connaissant : nous sentirons immédiatement par là même que nous sommes en cette qualité la condition, pour ainsi dire le support du monde et de toute existence objective ; car l'existence objective ne se présente désormais qu'à titre de corrélatif de notre propre existence. Nous tirons ainsi toute la nature à nous, si bien qu'elle ne nous semble plus être qu'un accident de notre substance. C'est dans ce sens que Byron dit:

Are not the mountains, waves and skies, a part

Of me and of my soul, as I of them?[66]

Et celui qui sent tout cela, comment pourrait-il, en contradiction avec l'immortelle nature, se croire absolument périssable ? Non ; mais il sera vivement pénétré de cette parole de l'Oupanischad, dans les Védas : « Hœ omnes creaturee, totum ego sum, et prœter me aliud ens non est. » [*Oupnek'hat*, I, 122)[67].

§ 35

Pour arriver à une intuition plus profonde de l'être du monde, il faut de toute nécessité faire une distinction entre la volonté considérée comme chose en soi et son objectité adéquate ; puis en faire une seconde entre les différents degrés de clarté et de perfection de cette objectité, c'est-à-dire les Idées, d'une part, et, d'autre part, le simple phénomène des idées soumis aux différentes expressions du principe de raison et de la modalité inhérente à la connaissance individuelle. Alors on se rangera à l'opinion de Platon, qui ne reconnaît d'existence propre qu'aux Idées et qui n'accorde aux choses situées dans le temps et dans l'espace (c'est-à-dire à tout ce monde que l'individu considère comme réel) pas plus de réalité qu'aux fantômes ni qu'aux songes. Alors on verra comment l'idée une et identique se manifeste en tant de phénomènes différents ; comment il se fait qu'elle ne présente à l'individu connaissant que des fragments détachés et des aspects successifs de son être. Mais enfin on distinguera l'idée elle-même de la manière dont son phénomène tombe sous l'aperception de l'individu ; on reconnaîtra dans celle-là l'essentiel, dans celle-ci l'accidentel. Nous voulons, élucider ce point par des exemples en nous élevant des considérations les plus humbles jusqu'aux plus élevées. — Supposons des nuages qui parcourent le ciel : les figures qu'ils tracent ne leur sont point essentielles, elles leur sont indifférentes ; mais, en tant que vapeur élastique, ils se rassemblent, se dispersent, se dilatent et se déchirent sous le choc du vent ; telle est leur nature, telle est l'essence des forces qui s'objectivent en eux, telle est leur Idée ; quant à leurs figures particulières, elles n'existent que pour des observateurs individuels. — Supposons un ruisseau qui dévale sur les rochers : le remous, les vagues, les caprices de l'écume, tels que nous les observons, ne constituent que des propriétés insignifiantes, accidentelles ; cependant ce ruisseau obéit à la pesanteur ; il constitue un fluide incompressible, parfaitement mobile, amorphe t transparent ; or c'est là son essence, c'est là, si l'on en prend connaissance par intuition, son Idée : mais pour nous, tant que notre connaissance s'exerce à titre individuel, les images seules existent.— La glace se cristallise

sur les vitres des fenêtres d'après les lois de la cristallisation, lesquelles sont une expression de la force naturelle qui se manifeste sous ce phénomène, lesquelles par suite représentent l'idée ; mais les arbres et les fleurs que les cristaux dessinent sur les vitres ont un caractère purement accidentel et n'existent qu'à notre point de vue. — Ce qui apparaît dans ces nuages, dans ce ruisseau, dans ces cristaux n'est que la plus faible expression de cette volonté qui se dégage plus parfaite dans la plante, encore plus parfaite dans l'animal, et enfin dans l'homme aussi parfaite que possible. Mais l'Idée ne se compose que de ce qu'il y a d'essentiel dans tous ces degrés de l'objectivation de la volonté : le développement de l'idée, qui s'opère suivant les différentes expressions du principe de raison, n'engendre que la multiplicité des objets et des points de vue phénoménaux ; tout cela n'appartient point à l'essence de l'Idée, mais ne réside que dans la faculté de connaître de l'individu et n'a de valeur que pour lui. La même chose est nécessairement vraie du développement de ridée, laquelle constitue l'objectité la plus parfaite de la volonté : en conséquence, l'histoire de l'humanité, le tumulte des événements, le changement des époques, les formes de la vie humaine si différentes selon les pays et selon les siècles, tout cela n'est que la forme accidentelle du phénomène de l'Idée ; aucune de ces déterminations particulières n'appartient à l'Idée, dans laquelle réside l'objectité adéquate de la volonté ; « Iles n'appartiennent pas à cette apparence, qui tombe sous la connaissance de l'individu ; pour l'idée, elles ne sont pas moins étrangères, accidentelles et insignifiantes que ne le sont pour les nuages les figures qu'ils dessinent, pour le ruisseau l'image de son remous et de son écume, pour la glace ses arbres et ses fleurs.

Pour qui a bien compris tout cela et sait séparer la volonté de l'Idée, l'Idée de son phénomène, les événements du monde n'auront plus de signification qu'en tant que signes révélateurs de l'Idée de l'homme ; ils n'en auront aucune en eux-mêmes ni par eux-mêmes. On ne croira plus alors avec le vulgaire que le temps puisse nous amener quelque chose d'une nouveauté ou d'une signification réelles ; on ne s'imaginera plus que rien puisse, par lui ou en lui, parvenir à l'être absolu ; on n'attribuera plus au temps, comme à un tout, un commencement ni une fin, un plan et un développement ; on ne lui assignera plus, comme fait le concept vulgaire, pour but final le plus haut perfectionnement de ce genre humain, le dernier venu sur la terre et dont la vie moyenne est de trente ans. Par suite, l'on sera aussi éloigné de préposer comme Homère un Olympe plein de dieux à la direction des événements, que de considérer avec Ossian les, figures des nuages comme des êtres individuels ; car, nous l'avons dit, phénomènes du temps et phénomènes de l'espace, tous deux ont une égale valeur par rapport à l'Idée qui se manifeste en eux. Sous les aspects multiples de la vie humaine, sous le changement incessant des événements, on ne considérera que l'Idée comme permanente et comme essentielle ; c'est en elle que la volonté de vivre a atteint son objectité la plus parfaite ; c'est elle qui montre ses différentes faces dans les qualités, les passions, les erreurs et les vertus du genre humain, dans l'égoïsme, la haine, l'amour, la crainte, l'audace, la témérité, la stupidité, la ruse, l'esprit, le génie, etc., toutes choses qui se rencontrent et qui se fixent dans mille types et individus différents ; c'est ainsi que se continuent sans cesse la grande et la petite histoire du monde, lutte où il est fort indifférent de savoir si c'est un enjeu de noix ou de couronnes qui met en mouvement tant de combattants. On finira enfin par découvrir qu'il en est du monde comme des drames de Gozzi : ce sont toujours les mêmes personnages qui paraissent, ils ont les mêmes passions et le même sort ; les motifs et les événements diffèrent, il est vrai, dans les différentes pièces, mais l'esprit des événements est le même ; les personnages de chaque pièce ne savent rien non plus de ce qui s'est passé dans les précédentes où ils avaient pourtant déjà leur rôle : voilà pourquoi, malgré toute l'expérience qu'il aurait dû acquérir dans les pièces précédentes, Pantalon n'est ni plus habile ni plus généreux, Tarlafia n'a pas plus de conscience, ni Brighella plus de courage, ni Colombine plus de moralité.

Supposons qu'il nous soit donné de jeter un clair regard sur le domaine du possible, au delà de la chaîne des causes et des effets : le génie de la terre surgirait et il nous montrerait dans un tableau les individus les plus parfaits, les initiateurs de l'humanité, les héros que le destin a emportés avant que l'heure de l'action eût sonné pour eux. — Puis il nous ferait voir les grands événements qui eussent modifié l'histoire du monde, qui eussent amené des époques de lumière et de civilisation suprêmes, si le hasard le plus aveugle, l'incident le plus insignifiant ne les avaient étouffés à leur naissance. — II nous représenterait enfin les forces imposantes des grandes individualités, qui auraient suffi à féconder toute une série de siècles, mais qui se sont égarées par erreur ou par passion, ou bien qui, sous la pression de la nécessité, se sont inutilement employées à d'indignes et

stériles objets, ou encore qui se sont dissipées par pur amusement. Nous verrions tout cela, et ce serait pour nous un deuil : nous pleurerions sur les trésors que les siècles ont perdus. Mais l'esprit de la terre nous répondrait avec un sourire : « La source d'où émanent les individus et leurs forces est inépuisable et infinie, autant que le temps et que l'espace : car, comme le temps et l'espace, ils ne sont que le phénomène et la représentation de la volonté. Aucune mesure finie ne peut jauger cette source infinie : aussi chaque événement, chaque œuvre étouffée dans son germe a-t-elle encore et toujours l'éternité entière pour se reproduire. Dans ce monde des phénomènes toute perte absolue est impossible, comme tout gain absolu. La volonté seule existe ; elle est la chose en soi, elle est la source de tous ces phénomènes. La conscience qu'elle prend d'elle-même, l'affirmation ou la négation qu'elle se décide à en tirer, tel est le seul fait en soi ».[68]

§ 36

L'histoire suit le fil des événements ; elle est pragmatique, dans la mesure où elle les déduit d'après la loi de motivation, loi qui détermine les phénomènes de la volonté, lorsqu'elle est éclairée parla connaissance. Aux degrés inférieurs de son objectité, là où la volonté agit encore inconsciemment, c'est la science de la nature, en tant qu'étiologie, qui étudie les lois des modifications des phénomènes ; en tant que morphologie, elle étudie ce qu'il y a de permanent dans les phénomènes, elle simplifie sa matière presque infinie à l'aide des concepts, elle rassemble les caractères généraux pour en déduire le particulier. Enfin la mathématique étudie l'espace et le temps, formes simples, à l'aide desquelles les Idées nous apparaissent comme phénomènes multiples, appropriées à la connaissance du sujet en tant qu'individu. Toutes ces études, dont le nom générique est celui de science, se conforment en cette qualité au principe de raison, considéré dans ses différentes expressions ; leur matière n'est toujours que le phénomène, considéré dans ses lois, dans sa dépendance et dans les rapports qui en résultent. Mais y a-t-il une connaissance spéciale qui s'applique à ce qui dans le monde subsiste en dehors et indépendamment de toute relation, à ce qui fait à proprement parler l'essence du monde et le substratum véritable des phénomènes, à ce qui est affranchi de tout changement et par suite connu avec une égale vérité pour tous les temps, en un mot aux Idées, lesquelles constituent l'objectité immédiate et adéquate de la chose en soi, de la volonté ? — Ce mode de connaissance, c'est l'art, c'est l'œuvre du génie. L'art reproduit les idées éternelles qu'il a conçues par le moyen de la contemplation pure, c'est-à-dire l'essentiel et le permanent de tous les phénomènes du monde ; d'ailleurs, selon la matière qu'il emploie pour cette reproduction, il prend le nom d'art plastique, de poésie ou de musique. Son origine unique est la connaissance des Idées ; son but unique, la communication de cette connaissance. — Suivant le courant interminable des causes et des effets, tel qu'il se manifeste sous ses quatre formes, la science se trouve, à chaque découverte, renvoyée toujours et toujours plus loin ; il n'existe pour elle ni terme ni entière satisfaction (autant vaudrait chercher à atteindre à la course le point où les nuages touchent l'horizon) ; l'art, au contraire, a partout son terme. En effet, il arrache l'objet de sa contemplation au courant fugitif des phénomènes ; il Je possède isolé devant lui ; et cet objet particulier, qui n'était dans le courant des phénomènes qu'une partie insignifiante et fugitive, devient pour l'art le représentant du tout, l'équivalent de cette pluralité infinie qui remplit le temps et l'espace. L'art s'en tient par suite à cet objet particulier ; il arrête la roue du temps, les relations disparaissent pour lui ; ce n'est que l'essentiel, ce n'est que l'Idée qui constitue son objet.

Nous pouvons en conséquence définir l'art : la contemplation des choses, indépendante du principe de raison ; il s'oppose ainsi au mode de connaissance, ci-dessus défini, qui conduit à l'expérience et à la science. On peut comparer ce dernier mode de connaissance à une ligne horizontale qui court indéfiniment ; quant à l'art, c'est une ligne perpendiculaire qui coupe facultativement la première en un point ou en un autre. La connaissance soumise au principe de raison constitue la connaissance rationnelle ; elle n'a de valeur et d'utilité que dans la vie pratique et dans la science : la contemplation, qui s'abstrait du principe de raison, est le propre du génie ; elle n'a de valeur et d'utilité que dans l'art. La première correspond à la connaissance selon Aristote ; la seconde est en somme la contemplation platonicienne. La première ressemble à un violent orage qui passe, sans qu'on en connaisse ni l'origine ni le but, et qui courbe, bouleverse, arrache tout sur sa route ; la seconde, c'est le paisible rayon de soleil qui perce les ténèbres et défie la violence de l'orage. La première est comme la chute des gouttes innombrables et impuissantes qui dans

une cascade changent sans cesse et n'ont pas un instant de repos ; la seconde est l'arc-en-ciel qui plane paisible au-dessus de ce tumulte déchaîné. Ce n'est que par cette contemplation pure et tout entière absorbée dans l'objet que l'on conçoit les idées ; l'essence du génie consiste dans une aptitude éminente à cette contemplation ; elle exige un oubli complet de la personnalité et de ses relations ; ainsi la génialité n'est pas autre chose que l'objectivité la plus parfaite, c'est-à-dire la direction objective de l'esprit, opposée à la direction subjective qui aboutit à la personnalité, c'est-à-dire à la volonté. Par suite, la génialité consiste dans une aptitude à se maintenir dans l'intuition pure et à s'y perdre, à affranchir de l'esclavage de la volonté la connaissance qui lui était originairement asservie ; ce qui revient à perdre complètement de vue nos intérêts, notre volonté, nos fins : nous devons pour un temps sortir absolument de notre personnalité, n'être plus que sujet connaissant pur, œil limpide de l'univers entier, et cela non pour un instant, mais pour aussi longtemps et avec autant de réflexion qu'il est nécessaire pour réaliser notre conception à l'aide d'un art déterminé ; il faut « fixer en des formules éternelles ce qui flotte dans le vague des apparences ». — C'est à croire que, pour que le génie se manifeste dans un individu, cet individu doit avoir reçu en partage une somme de puissance cognitive qui excède de beaucoup celle qui est nécessaire pour le service d'une volonté individuelle ; c'est cet excédent qui, devenu libre, sert à constituer un objet affranchi de volonté, un clair miroir de l'être du monde. — Par là s'explique la vivacité que les hommes de génie poussent parfois jusqu'à la turbulence : le présent leur suffit rarement, parce qu'il ne remplit point leur conscience ; de là leur inquiétude sans répit ; de là leur tendance à poursuivre sans cesse des objets nouveaux et dignes d'étude, à souhaiter enfin, presque toujours sans succès, des êtres qui leur ressemblent, qui soient à leur taille et qui les puissent comprendre. Le vulgaire, au contraire, pleinement repu et satisfait de la routine actuelle, s'y absorbe ; il trouve partout des égaux ; de là cette satisfaction particulière qu'il éprouve dans le train de la vie et que le génie ne connaît pas. — On a voulu voir dans l'imagination un élément essentiel du génie, ce qui est fort légitime ; on a même voulu identifier complètement les deux mais c'est là une erreur. Les objets du génie considéré comme tel, sont les Idées éternelles, les formes persistantes et essentielles du monde et de tous ses phénomènes ; or, là où règne la seule imagination, elle s'emploie à construire des châteaux en Espagne destinés à flatter l'égoïsme et le caprice personnel, à les tromper momentanément et à les amuser ; mais dans ce cas, nous ne connaissons jamais à proprement parler que les relations des chimères, ainsi combinées. Celui qui se livre à ce jeu est un fantasque r il arrivera facilement à faire passer dans la réalité les images dont il enchante sa méditation solitaire, et il deviendra, par le fait, impropre à la vie pratique ; peut-être mettra-t-il par écrit les rêves de son imagination : c'est de là que nous viennent ces romans ordinaires de tous genres qui font la joie du gros public et des gens semblables à leurs auteurs ; car le lecteur rêve qu'il est à la place du héros, et il trouve une pareille représentation fort agréable.

L'homme ordinaire, ce produit industriel que la nature fabrique à raison de plusieurs milliers par jour, est, comme nous l'avons dit„ incapable, tout au moins d'une manière continue, de cette aperception complètement désintéressée à tous égards qui constitue à proprement parler la contemplation : il ne peut porter son attention sur les choses que dans la mesure où elles ont un certain ; rapport avec sa propre volonté, quelque lointain que soit ce rapport. Comme, à ce point de vue, où la connaissance des relations est seule nécessaire, le concept abstrait de la chose est suffisant et le plus souvent préférable, l'homme ordinaire ne s'attarde point longtemps à la contemplation pure ; par suite, il n'attache point longtemps ses regards sur un objet : mais, dès qu'une chose s'offre à lui, il cherche bien vite le concept sous lequel il la pourra ranger (comme le paresseux cherche une chaise), puis il ne s'y intéresse pas davantage. C'est pourquoi il en a si vite fini avec toutes choses, avec les œuvres d'art, avec les beautés de la nature, avec le spectacle vraiment intéressant de la vie universelle, considérée dans les scènes multiples. Il ne s'attarde pas : il ne cherche que son chemin dans la vie. La connaissance des Idées est nécessairement intuitive, et non abstraite ; la connaissance propre au génie serait donc restreinte à l'idée des objets effectivement présents à la personne de l'auteur ; elle se rattacherait à la chaîne des circonstances qui l'ont elle-même amenée ; mais, grâce à l'imagination, l'horizon s'étend bien au delà de l'expérience actuelle et personnelle de l'homme de génie ; il se trouve ainsi en état, étant donné le peu qui tombe sous son aperception réelle, de construire tout le reste et d'évoquer ainsi devant lui presque toutes les images que peut offrir la vie. D'ailleurs, les objets réels ne sont presque toujours que des exemplaires très défectueux de l'idée qui s'y manifeste : l'imagination

est, par suite, nécessaire au génie pour voir dans les choses non ce que la nature y a effectivement mis, mais plutôt ce qu'elle s'efforçait d'y réaliser et ce qu'elle n'eût point manqué d'amener à l'acte, sans ce conflit entre ses formes dont nous avons parlé dans le livre précédent. Nous reviendrons plus tard sur ce point, lorsque nous étudierons la sculpture. L'imagination agrandit donc le cercle de vision du génie, elle l'étend au delà des objets qui s'offrent effectivement à sa personne, et cela au point de vue de la qualité comme de la quantité. Par conséquent, une puissance extraordinaire d'imagination est le corrélatif et même la condition du génie. Mais on ne peut point réciproquement conclure de celle-là à celui-ci ; disons plus, les hommes même d'une intelligence ordinaire peuvent avoir beaucoup d'imagination. En effet, si l'on peut considérer un objet réel de deux façons opposées, à la manière pure et objective, comme fait le génie qui en saisit l'Idée, ou bien à la manière commune et simplement dans les relations qu'il a avec les autres objets et avec notre propre volonté, il n'est pas moins possible de considérer également de deux manières un produit de l'imagination. Considéré au premier point de vue, c'est un moyen pour arriver à la connaissance de l'idée dont la communication constitue l'œuvre d'art, ou tout au plus encore ce qui pourrait par hasard le devenir ; il prend, dans le sens le plus large du mot, des indications topographiques : mais il ne perd pas son temps à contempler la vie pour elle-même. Au contraire, chez l'homme de génie, la faculté de connaître, grâce à son hypertrophie, se soustrait pour quelque temps au service de la volonté ; par suite, il s'arrête à contempler la vie pour elle-même, il s'efforce de concevoir l'Idée de chaque chose, non ses relations avec les autres choses : dans cette recherche, il néglige fréquemment de considérer son propre chemin dans la vie et il s'y conduit le plus souvent d'une manière assez gauche. Pour les hommes ordinaires, la faculté de connaître est la lanterne qui éclaire le chemin ; pour l'homme de génie, c'est le soleil qui révèle le monde. Cette manière si différente d'envisager le monde se manifeste bien vite, même physiquement. L'homme chez qui le génie respire et travaille se distingue aisément, à son regard qui est également vif et ferme, qui porte la marque de l'intuition, de la contemplation ; c'est ce que nous pouvons constater par les portraits du peu d'hommes de génie que la nature produit de temps en temps sur d'innombrables millions d'individus : au contraire dans le regard des autres, s'il n'est ni insignifiant ni atone, on voit facilement un caractère tout opposé à celui de la contemplation, je veux dire la curiosité, le furetage. D'après cela, l'expression géniale d'une tête consiste donc en ce qu'on y peut voir une prépondérance marquée de la connaissance sur la volonté, en ce que l'on y trouve l'expression d'une connaissance exempte de tout rapport avec une volonté, c'est-à-dire l'expression d'une connaissance pure. Au contraire, dans les physionomies communes, l'expression de la volonté est prépondérante et l'on voit que la connaissance ne s'exerce chez elles que par une impulsion de la volonté, c'est-à-dire qu'elle ne se dirige que d'après des motifs.

Puisque la connaissance propre au génie ou connaissance des Idées est celle qui ne suit pas le principe de raison, puisque au contraire celle qui le suit rend les hommes prudents et sensés dans la pratique et crée les sciences, il en résulte que les individus intelligents sont atteints des défauts que l'on contracte en négligeant la seconde espèce de connaissance. Cependant notons ici une restriction : tout ce que je mentionnerai à ce point de vue ne les concerne qu'en tant et aussi longtemps qu'ils exercent effectivement la faculté de connaître propre au génie ; or, ce n'est en aucune façon le cas pour chaque instant de leur existence ; la tension d'esprit extrême, bien que spontanée, nécessaire pour arriver à une conception des Idées indépendante de la volonté, se relâche nécessairement parfois et ne se reproduit qu'à de longs intervalles ; c'est dans ces intervalles que les hommes de génie se trouvent, en bien comme en mal, dans une situation assez identique à celle des hommes ordinaires. On a pour cette raison considéré de tout temps l'action du génie comme une inspiration, et même, ainsi que le nom l'indique, on y a vu l'œuvre d'un être surhumain, différent de l'individu lui-même dont il ne prend possession que périodiquement. Les hommes de génie ne peuvent sans répugnance porter leur attention sur le contenu du principe de raison ; cela se manifeste d'abord au point de vue du principe de l'être, dans leur aversion pour les mathématiques ; c'est qu'en effet l'objet des mathématiques est d'étudier les formes les plus générales du phénomène, l'espace et le temps, qui ne sont eux-mêmes que des expressions du principe de raison ; une pareille étude est par suite tout opposée à celle qui n'a pour unique objet que le substratum du phénomène, l'Idée qui s'y manifeste, abstraction faite de toute relation. En outre, la méthode logique des mathématiques est également incompatible avec le génie ; s'opposant à tout ce qui est proprement intuition, elle ne peut le contenter ; n'offrant, conformément au principe de raison, qu'un simple enchaînement de conséquences, de toutes les facultés intellectuelles c'est

surtout la mémoire qu'elle nécessite ; car elle doit toujours maintenir présentes à l'esprit toutes les propositions précédentes auxquelles on a recours. L'expérience elle-même démontre que les génies éminents dans l'art n'ont eu aucune aptitude pour les mathématiques : jamais un homme ne s'est brillamment signalé dans les deux branches à la fois. Alfieri raconte qu'il n'a jamais seulement pu comprendre la quatrième proposition d'Euclide. Les ineptes adversaires de la théorie des couleurs ont reproché à Gœthe, jusqu'à satiété, son ignorance des mathématiques : pourtant il n'était pas parvenu à un calcul ni à une mesure d'après une hypothèse donnée ; il était arrivé directement à une connaissance intuitive de la cause et de l'effet ; ce reproche est par conséquent fort injuste et fort déplacé ; en définitive il dénote le manque absolu de jugement de ceux qui l'ont fait, et qui d'ailleurs en avaient déjà fait preuve par les autres confidences, vraiment dignes de Midas, qu'ils ont jugé à propos de faire au public. Dans le fait qu'aujourd'hui, presque un demi-siècle après l'apparition de la théorie des couleurs de Gœthe, les sornettes de Newton conservent même en Allemagne leur paisible souveraineté dans les écoles ; dans le fait que l'on continue à parler sérieusement des sept homogènes et de leur différente réfrangibilité, on verra un jour un des traits révélateurs les plus sûrs de ce que vaut l'intelligence des humains en général et des Allemands en particulier.— C'est par la raison ci-dessus indiquée que s'explique un fait bien connu : les mathématiciens distingués sont peu sensibles aux œuvres de l'art ; j'en trouve un aveu particulièrement naïf dans l'histoire de ce mathématicien français qui, après une lecture de l'*Iphigénie* de Racine, demandait en haussant les épaules : « Qu'est-ce que cela prouve ? » — Puisque c'est une intelligence pénétrante des rapports suivant la loi de causalité et de motivation qui rend à proprement parler prudent ; puisque d'autre part la connaissance propre au génie ne se porte point sur les rapports, il s'ensuit qu'un homme prudent, dans la mesure et aussi longtemps qu'il est prudent, manque de génie, et, réciproquement, qu'un homme de génie, dans la mesure et aussi longtemps qu'il est homme de génie, manque de prudence.

En définitive, la connaissance intuitive, à laquelle ressortit exclusivement l'idée, se trouve en somme diamétralement opposée à la connaissance discursive ou abstraite, guidée par le principe de raison. Aussi est-il notoire que l'on trouve rarement un grand génie uni à une éminente faculté discursive ; disons plus, un homme de génie est souvent en proie à de violentes affections et à des passions insensées. La cause de ce fait n'est cependant point la faiblesse de la raison ; c'est, en partie, l'énergie extraordinaire du phénomène de volonté qui constitue l'homme de génie et qui se traduit par la véhémence de tous ses actes volontaires ; en partie, la prépondérance de la connaissance intuitive des sens et de l'entendement sur la connaissance abstraite : de là, en effet, une tendance déclarée vers la contemplation ; or l'intuition active luit d'une si souveraine lumière à côté des concepts incolores, qu'elle les frappe d'impuissance et qu'elle règne désormais toute seule sur la conduite, laquelle devient par le fait même déraisonnable ; d'ailleurs l'impression présente est très puissante sur eux, elle les pousse à l'irréflexion, à l'emportement, à la passion. C'est pour cela aussi, et en général parce que leur connaissance s'est en partie soustraite au service de la volonté, que dans la conversation ils songent moins à la personne qui les écoute qu'à la chose dont ils parlent et qu'ils évoquent vivement devant eux ; il en résulte que pour leurs intérêts ils ont une manière de juger trop objective ; ils bavardent et ils ne savent point garder pour eux ce qu'il eût été plus prudent de taire, et ainsi de suite. Ils sont enfin portés au monologue et ils sont en somme capables de montrer bien des faiblesses qui frisent vraiment la folie. Le génie et la folie ont un côté par lequel ils se touchent et même par lequel ils se pénètrent ; on en a souvent fait la remarque ; on a même appelé l'enthousiasme poétique une espèce de folie : Horace (*Odes*, III, 4) l'appelle *amabilis insania* ; Wieland l'appelle, dans l'introduction d'*Obéron*, « délicieuse folie » (*holder Wahnsinn*) Aristote lui-même, d'après Sénèque (*De tranq*. animi, 15, 16), aurait dit : « *Nulhim magnum ingenium sine mixtura démentiae fuit*. » Platon exprime aussi cette idée dans le mythe déjà cité de la caverne, lorsqu'il dit (*Rép.*, VII) : « Ceux qui sont sortis de la caverne et qui ont vu la vraie lumière du soleil, les choses réellement existantes (les Idées), ne pourront plus rien voir, une fois qu'ils y seront rentrés ; ils ne distingueront plus les ombres de la caverne, car leurs yeux auront été déshabitués de l'obscurité ; ils deviendront, à cause de leurs méprises, la raillerie de leurs compagnons qui n'auront jamais quitté ni la caverne ni les ombres. » Dans le *Phèdre* (p. 317) il dit positivement que sans un peu de folie il n'y a point de vrai poète ; il prétend même (p. 327) que l'on passe pour fou, dès que des choses éphémères on dégage les idées éternelles. Cicéron nous cite Démocrite et Platon : « Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poetam magnum esse posse ; quod idem dicit Plato. » [Selon Démocrite, il ne peut y avoir de grand poète sans fureur, et Platon est du même

avis](*De Divin*., I, 37.) Pope, enfin, nous dit :

Great wits to madness sure are near allied,

*And thin partitions do their bounds divide****[69]****.*

C’est surtout Goethe qui est instructif sur ce point. Dans son *Torquato Tasso* il ne se contente pas de représenter la souffrance, ni le martyre propre au génie en tant que génie ; il nous montre aussi ses empiétements continuels sur la folie. Enfin pour se convaincre de cette proche parenté entre le génie et la folie, qu’on lise les biographies de très grands génies, tels que Rousseau, Byron, Alfieri ; les anecdotes tirées de la vie de quelques autres ne seront pas moins concluantes ; citons enfin un exemple personnel : j’ai visité fréquemment des maisons d’aliénés et j’y ai rencontré des sujets d’une incontestable valeur ; leur génie perçait, à ne s’y point méprendre, à travers la folie ; mais chez eux la folie était demeurée complètement maîtresse. Une pareille coïncidence ne peut être mise sur le compte du hasard ; car, d’une part, le nombre des aliénés est relativement très petit ; d’autre part, l’apparition d’un homme de génie, événement rare au-dessus de toute expression, peut être considérée comme un fait exceptionnel au sein de la nature. Il suffit d’ailleurs pour s’en convaincre de calculer le nombre des hommes de génie qu’a produits l’Europe cultivée dans l’antiquité comme dans les temps modernes, en ne comptant bien entendu que ceux qui ont produit des œuvres dignes de conserver dans tous les âges un prix immortel aux yeux des hommes ; que l’on compare ensuite ce nombre avec les 250 millions d’hommes qui vivent sans cesse en Europe et se renouvellent tous les trente ans. Voici encore un fait que je ne veux point passer sous silence : j’ai connu certaines personnes d’une supériorité intellectuelle marquée, sinon éminente : elles présentaient en même temps de légers indices de folie. Il semblerait, d’après cela, que toute supériorité intellectuelle qui dépasse la mesure ordinaire doive être considérée comme une chose anormale qui prédispose à la folie. Cependant je veux résumer le plus brièvement possible mon opinion sur la raison purement intellectuelle de cette parenté entre génie et folie ; car cette discussion ne peut manquer de nous renseigner sur l’essence propre du génie, c’est-à-dire de cette puissance intellectuelle qui seule est capable de produire les vrais chefs-d’œuvre. Mais ceci nécessite un court examen de la folie en elle-même[70].

On n’est pas encore parvenu, que je sache, à un aperçu clair et complet sur la nature de la folie ; on n’a pas encore la notion exacte et précise de ce qui distingue, à vrai dire, le fou de l’homme sensé. — On ne peut refuser aux fous ni la raison ni l’entendement : ils parlent et ils comprennent ; ils raisonnent souvent fort juste ; d’ordinaire même, ils ont une vue très exacte de ce qui se passe devant eux et ils saisissent l’enchaînement des causes et des effets. Les visions pas plus que les fantômes de la fièvre ne sont un symptôme ordinaire de la folie ; le délire fausse la perception, la folie fausse la pensée. En effet, le plus souvent les fous ne se trompent point dans la connaissance de ce qui est immédiatement présent ; leurs divagations se rapportent toujours à ce qui est absent où passé, et par suite elles ne concernent que le rapport de ce qui est absent ou passé avec le présent. En conséquence, leur maladie me paraît atteindre surtout la mémoire ; elle ne la supprime pourtant pas tout à fait (car beaucoup de fous savent un grand nombre de choses par cœur et ils reconnaissent parfois des personnes qu’ils n’ont point vues depuis longtemps) ; elle rompt plutôt le fil de la mémoire ; elle en brise l’enchaînement continu et rend impossible tout souvenir régulièrement coordonné du passé. Je suppose qu’un fou évoque une scène du passé et lui donne toute la vivacité d’une scène vraiment présente : il y a dans un pareil souvenir des lacunes ; le fou les remplit avec des fictions ; ces fictions peuvent être toujours les mêmes et devenir des idées fixes ou bien se modifier à chaque fois comme des accidents éphémères ; dans le premier cas, c’est de la monomanie, de la mélancolie ; dans le second cas, de la démence, *fatuitas*. C’est pour cela qu’il est si difficile, lorsqu’un fou entre dans une maison d’aliénés, de l’interroger sur sa vie précédente. Le vrai et le faux se confondent de plus en plus dans sa mémoire. Le présent immédiat a beau être sainement connu, il n’en est pas moins faussé par le rapport que le fou lui attribue avec un passé chimérique : les fous se prennent eux-mêmes et prennent les autres pour des personnes qui n’existent que dans leur passé de fantaisie ; ils ne reconnaissent point des amis ; bref, en dépit de leur perception exacte du présent, ils lui attribuent des relations fausses avec le passé. Si la folie

devient intense, la mémoire se désorganise complètement ; le fou est incapable de se souvenir de tout ce qui est ou absent ou passé ; il est entièrement et exclusivement gouverné par le caprice du moment, lié aux chimères qui constituent pour lui le passé : aussi, lorsqu'on se trouve auprès de lui, est-on sans cesse exposé à être maltraité ou mis à mort, à moins de lui faire continuellement sentir qu'on est le plus fort.

La connaissance du fou et celle de l'animal se confondent en ce qu'elles sont toutes deux restreintes au présent ; mais voici ce qui les distingue : l'animal n'a à proprement parler aucune représentation du passé considéré comme tel ; sans doute il subit l'effet de cette représentation par l'intermédiaire de l'habitude, lorsque, par exemple, il reconnaît après plusieurs années son ancien maître, c'est-à-dire celui dont le regard a produit sur lui une impression habituelle, persistante ; toujours est-il qu'il n'a aucun souvenir du temps qui s'est depuis écoulé : le fou au contraire conserve toujours dans sa raison le passé *in abstracto* ; mais c'est un faux passé qui n'existe que pour lui et qui est un objet de créance constante ou seulement momentanée : l'influence de ce faux passé l'empêche, bien qu'il connaisse exactement le présent, d'en tirer aucun parti, alors que l'animal lui-même est capable de l'utiliser. Voici comment j'explique que de violentes douleurs morales, que des événements terribles et inattendus occasionnent fréquemment la folie. Une douleur de ce genre est toujours, à titre d'événement réel, limitée au présent ; c'est dire qu'elle est passagère et que comme telle elle ne dépasse point nos forces : elle ne devient excessive que si elle est permanente ; mais comme telle elle se réduit à une simple pensée et c'est la mémoire qui en reçoit le dépôt : si cette douleur, si le chagrin causé par cette pensée ou par ce souvenir est assez cruel pour devenir absolument insupportable et dépasser les forces de l'individu, alors la nature, prise d'angoisse, recourt à la folie comme à sa dernière ressource ; l'esprit torturé rompt pour ainsi dire le fil de sa mémoire, il remplit les lacunes avec des fictions ; il cherche un refuge au sein de la démence contre la douleur morale qui dépasse ses forces : c'est comme lorsqu'on ampute un membre gangrené et qu'on le remplace par un membre artificiel. —Prenons comme exemples Ajax furieux, le roi Lear, Ophélie, car les créations du véritable génie sont les seules auxquelles nous puissions recourir ici, parce qu'elles sont universellement connues, et elles peuvent d'ailleurs, grâce à leur vérité, être considérées comme des personnes réelles : aussi bien l'expérience réelle et journalière nous donne sur cette question des résultats absolument semblables. Ce passage de la douleur à la folie n'est pas tout à fait sans analogue ; lorsqu'une pensée pénible nous surprend à l'improviste, il nous arrive souvent de vouloir la chasser, d'une manière en quelque sorte mécanique, par une exclamation, par un geste : nous prétendons ainsi nous distraire, nous arracher violemment à notre souvenir.

L'aliéné, nous venons de le voir, a une connaissance exacte du présent isolé et aussi de plusieurs faits particuliers du passé ; mais il méconnaît la liaison et les rapports des faits : telle est la raison de ses erreurs et de ses divagations ; tel est également son point de contact avec l'homme de génie, car l'homme de génie aussi néglige la connaissance des relations qui repose sur le principe de raison ; il ne voit et il ne cherche dans les choses que leurs Idées ; il saisit leur essence propre, cette essence qui se manifeste au contemplatif ; il la saisit sous un tel point de vue qu'une seule chose ainsi considérée représente toute son espèce, et il peut dire avec Gœthe qu'un seul cas vaut pour mille ; il dédaigne lui aussi la connaissance de l'enchaînement des choses : l'objet unique qu'il contemple, le présent qu'il conçoit avec une surprenante intensité, lui apparaissent en si pleine lumière, que les autres anneaux de la chaîne dont ils font partie rentrent par là même dans l'ombre : ceci donne justement lieu à des phénomènes qu'on a depuis longtemps comparés à ceux de la folie. S'il existe, dans les réalités particulières qui nous entourent quelque chose d'imparfait, d'affaibli ou d'altéré, le génie n'a qu'à y toucher pour l'élever jusqu'à l'Idée, jusqu'à la perfection ; il ne voit partout que les extrêmes, et par suite sa conduite aussi se porte aux extrêmes : il ne sait point garder la juste mesure, il manque de modération ; et il en résulte ce que nous savons. Il connaît parfaitement les Idées, non les individus. Aussi un poète peut-il, comme nous l'avons remarqué, connaître à fond l'homme et connaître fort mal les hommes ; il est facile à circonvenir et il devient aisément un jouet entre les mains des gens malicieux[71].

§ 37

Le génie, tel que nous l'avons présenté, consiste dans l'aptitude à s'affranchir du principe de raison, à faire abstraction des choses particulières, lesquelles n'existent qu'en vertu des rapports,

à reconnaître les Idées, et enfin à se poser soi-même en face d'elles comme leur corrélatif, non plus à titre d'individu, mais à titre de pur sujet connaissant ; cependant cette aptitude peut exister aussi, quoique à un degré moindre et différent, chez tous les hommes ; car sans cela ils seraient aussi incapables de goûter les œuvres d'art que de les produire, ils seraient absolument insensibles à tout ce qui est beau et sublime ; ces deux mots seraient même un véritable non-sens pour eux. Par suite, à moins qu'il n'y ait des gens complètement incapables de tout plaisir esthétique, nous devons accorder à tous les hommes ce pouvoir de dégager les idées des choses et par le fait de s'élever momentanément au-dessus de leur personnalité. Le génie a seulement l'avantage de posséder cette faculté à un degré bien plus élevé et d'en jouir d'une manière plus continue ; grâce à ce double privilège, il peut appliquer à un pareil mode de connaissance toute la réflexion nécessaire pour reproduire dans une libre création ce qu'il connaît par cette méthode ; cette reproduction constitue l'œuvre d'art. C'est par elle qu'il communique aux autres l'idée qu'il a conçue. L'idée reste donc immuable et identique : par suite, le plaisir esthétique reste essentiellement un et identique, soit qu'on le provoque par une œuvre d'art, soit qu'on l'éprouve directement dans la contemplation de la nature et de la vie. L'œuvre d'art n'est qu'un moyen destiné à faciliter la connaissance de l'idée, connaissance qui constitue le plaisir esthétique. Puisque nous concevons plus facilement l'idée par le moyen de l'œuvre d'art que par la contemplation directe de la nature et de la réalité, il s'ensuit que l'artiste, ne connaissant plus la réalité, mais seulement l'idée, ne reproduit également dans son œuvre que l'idée pure ; il la distingue de la réalité, il néglige toutes les contingences qui pourraient l'obscurcir. L'artiste nous prête ses yeux pour regarder le monde. Posséder une vision particulière, dégager l'essence des choses qui existe hors de toutes relations : voilà le don inné propre au génie ; être en état de nous faire profiter de ce don et de nous communiquer une telle faculté de vision, voila la partie acquise et technique de l'art. C'est pourquoi, après avoir, dans ce qui précède, présenté dans ses principaux linéaments l'essence intime de la connaissance esthétique, je vais, dans l'étude philosophique qui va suivre, examiner le beau et le sublime pur indifféremment dans la nature et dans l'art ; je ne m'inquiéterai plus de distinguer celui-ci de celle-là. Nous allons étudier ce qui se passe dans l'homme, au contact du beau, au contact du sublime ; quant à la question de savoir si ce contact s'opère par la contemplation de la nature et de la vie, ou bien si l'on n'y atteint que par l'intermédiaire de l'art, elle porte sur une différence tout extérieure, nullement essentielle.

§ 38

Nous avons trouvé dans la contemplation esthétique deux éléments inséparables : la connaissance de l'objet considéré non comme chose particulière, mais comme idée platonicienne, c'est-à-dire comme forme permanente de toute une espèce de choses ; puis la conscience, celui qui connaît, non point à titre d'individu, mais à titre de sujet connaissant pur, exempt de volonté. Nous avons également vu la condition nécessaire pour que ces deux éléments se montrent toujours réunis : il faut renoncer à la connaissance liée au principe de raison, laquelle cependant est seule valable pour le service de la volonté comme pour la science.— Nous allons voir également que le plaisir esthétique, provoqué par la contemplation du beau, procède de ces deux éléments ; c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui nous le procure davantage, selon l'objet de notre contemplation esthétique.

Tout vouloir procède d'un besoin, c'est-à-dire d'une privation, c'est-à-dire d'une souffrance. La satisfaction y met fin ; mais pour un désir qui est satisfait, dix au moins sont contrariés ; de plus, le désir est long, et ses exigences tendent à l'infini ; la satisfaction est courte, et elle est parcimonieusement mesurée. Mais ce contentement suprême lui-même n'est qu'apparent : le désir satisfait fait placé aussitôt à un nouveau désir ; le premier est une déception reconnue, le second est une déception non encore reconnue. La satisfaction d'aucun souhait ne peut procurer de contentement durable et inaltérable. C'est comme l'aumône qu'on jette à un mendiant : elle lui sauve aujourd'hui la vie pour prolonger sa misère jusqu'à demain. — Tant que notre conscience est remplie par notre volonté, tant que nous sommes asservis à l'impulsion du désir, aux espérances et aux craintes continuelles qu'il fait naître, tant que nous sommes sujets du vouloir, il n'y a pour nous ni bonheur durable, ni repos. Poursuivre ou fuir, craindre le malheur ou chercher la jouissance, c'est en réalité tout un : l'inquiétude d'une volonté toujours exigeante, sous quelque forme qu'elle se manifeste, emplit et trouble sans cesse la conscience ; or sans repos le véritable bonheur est impossible. Ainsi le sujet du vouloir ressemble à Ixion attaché sur une roue qui ne cesse de tourner,

aux Danaïdes qui puisent toujours pour emplir leur tonneau, à Tantale éternellement altéré. Mais vienne une occasion extérieure ou bien une impulsion interne qui nous enlève bien loin de l'infini torrent du vouloir, qui arrache la connaissance à la servitude de la volonté, désormais notre attention ne se portera plus sur les motifs du vouloir ; elle concevra les choses indépendamment de leur rapport avec la volonté, c'est-à-dire qu'elle les considérera d'une manière désintéressée, non subjective, purement objective ; elle se donnera entièrement aux choses, en tant qu'elles sont de simples représentations, non en tant qu'elles sont des motifs : nous aurons alors trouvé naturellement et d'un seul coup ce repos que, durant notre premier asservissement à la volonté, nous cherchions sans cesse et qui nous fuyait toujours ; nous serons parfaitement heureux. Tel est l'état exempt de douleur qu'Épicure vantait si fort comme identique au souverain bien et à la condition divine : car tant qu'il dure nous échappons à l'oppression humiliante de la volonté ; nous ressemblons à des prisonniers qui fêtent un jour de repos, et notre roue d'Ixion ne tourne plus.

Mais cet état est justement celui que j'ai signalé tout à l'heure à titre de condition de la connaissance de l'idée ; c'est la contemplation pure, c'est le ravissement de l'intuition, c'est la confusion du sujet et de l'objet, c'est l'oubli de toute individualité, c'est la suppression de cette connaissance qui obéit au principe de raison et qui ne conçoit que des relations ; c'est le moment où une seule et identique transformation fait de la chose particulière contemplée l'idée de son espèce, de l'individu connaissant, le pur sujet d'une connaissance affranchie de la volonté ; désormais sujet et objet échappent, en vertu de leur nouvelle qualité, au tourbillon du temps et des autres relations. Dans de telles conditions, il est indifférent d'être dans un cachot ou dans un palais pour contempler le coucher du soleil.

Une impulsion intérieure, une prépondérance de la connaissance sur le vouloir peuvent, quelles que soient les circonstances concomitantes, occasionner cet état. Ceci nous est attesté par ces merveilleux peintres hollandais qui ont contemplé d'une intuition si objective les objets les plus insignifiants et qui nous ont donné dans leurs tableaux d'intérieur une preuve impérissable de leur objectivité, de leur sérénité d'esprit ; un homme de goût ne peut contempler leur peinture sans émotion, car elle trahit une âme singulièrement tranquille, sereine et affranchie de la volonté ; un pareil état était nécessaire pour qu'ils pussent contempler d'une manière si objective, étudier d'une façon si attentive des choses si insignifiantes et enfin exprimer cette intuition avec une exactitude si judicieuse : d'ailleurs, en même temps que leurs œuvres nous invitant a prendre notre part de leur sérénité, il arrive que notre émotion s'accroît aussi par contraste ; car souvent notre âme se trouve alors en proie à l'agitation et au trouble qu'y occasionne la violence du vouloir. C'est dans ce même esprit que des peintres de paysage, particulièrement Ruysdael, ont souvent peint des sites parfaitement insignifiants, et ils ont par là même produit le même effet d'une manière plus agréable encore.

Il n'y a que la force intérieure d'une âme artiste pour produire de si grands effets ; mais cette impulsion objective de l'âme se trouve facilitée et favorisée par les objets extérieurs qui s'offrent à nous, par l'exubérance de la belle nature qui nous invite et qui semble nous contraindre à la contempler. Une fois qu'elle s'est présentée à notre regard, elle ne manque jamais de nous arracher, ne fût-ce que pour un instant, à la subjectivité et à la servitude de la volonté ; elle nous ravit et nous transporte dans l'état de pure connaissance. Aussi un seul et libre regard jeté sur la nature suffit-il pour rafraîchir, égayer et réconforter d'un seul coup celui que tourmentent les passions, les besoins et les soucis : l'orage des passions, la tyrannie du désir et de la crainte, en un mot toutes les misères du vouloir lui accordent une trêve immédiate et merveilleuse. C'est qu'en effet, du moment où, affranchis du vouloir, nous nous sommes absorbés dans la connaissance pure et indépendante de la volonté, nous sommes entrés dans un autre monde, où il n'y a plus rien de tout ce qui sollicite notre volonté et nous ébranle si violemment. Cet affranchissement de la connaissance nous soustrait à ce trouble d'une manière aussi parfaite, aussi complète que le sommeil et que le songe : heur et malheur sont évanouis, l'individu est oublié ; nous ne sommes plus l'individu, nous sommes pur sujet connaissant : nous sommes simplement l'œil unique du monde, cet œil qui appartient à tout être connaissant, mais qui ne peut, ailleurs que chez l'homme, s'affranchir absolument du service de la volonté ; chez l'homme toute différence d'individualité s'efface si parfaitement qu'il devient indifférent de savoir si l'œil contemplateur appartient à un roi puissant ou bien à un misérable mendiant. Car ni bonheur ni misère ne nous accompagnent à ces hauteurs. Cet asile, dans lequel nous échappons à toutes nos peines, est situé bien près de

nous ; mais qui a la force de s'y maintenir longtemps ? Il suffit qu'un rapport de l'objet purement contemplé avec notre volonté ou notre personne se manifeste à la conscience : le charme est rompu ; nous voilà retombés dans la connaissance soumise au principe de raison ; nous prenons connaissance non plus de l'Idée, mais de la chose particulière, de l'anneau de cette chaîne, à laquelle nous appartenons aussi nous-mêmes ; nous sommes, encore une fois, rendus à toute notre misère. — La plupart des hommes s'en tiennent le plus souvent à cette dernière condition ; car l'objectité, c'est-à-dire le génie, leur manque totalement.

C'est pour cette raison qu'ils n'aiment point à se trouver seuls en face de la nature : ils ont besoin d'une société, tout au moins de la société d'un livre. Chez eux en effet la connaissance ne cesse de servir la volonté : c'est pourquoi ils ne cherchent dans les objets que le rapport qu'ils peuvent y découvrir avec leur volonté ; tout ce qui ne leur offre point un rapport de cette nature provoque au fond de leur être cette plainte éternelle et désolante, pareille à l'accompagnement d'une basse : « Cela ne me sert de rien. » Aussi dès qu'ils sont seuls, le plus beau site prend-il à leurs yeux un aspect glacé, sombre, étranger, hostile.

C'est enfin cette béatitude de la contemplation affranchie de volonté qui répand sur tout ce qui est passé ou lointain un charme si prestigieux et qui nous présente ces objets dans une lumière si avantageuse ; nous sommes là dupes de nous-mêmes. Quand nous nous représentons les jours — depuis longtemps écoulés — que nous avons passés dans un endroit éloigné, ce sont les objets seuls que notre imagination évoque, et non le sujet de la volonté qui, alors comme aujourd'hui, portait avec soi le poids de ses incurables misères : elles sont oubliées, parce qu'elles ont été depuis bien souvent renouvelées. L'intuition objective agit dans le souvenir comme elle agirait sur les objets actuels, si nous prenions sur nous de nous débarrasser de la volonté et de nous livrer à cette intuition. De là vient que, lorsqu'un besoin nous tourmente plus que d'ordinaire, le souvenir des scènes passées ou lointaines passe devant nous semblable à l'image d'un paradis perdu. L'imagination évoque exclusivement la partie objective de nos souvenirs, jamais la partie individuelle ou subjective ; nous nous imaginons par suite que cette partie objective s'est autrefois présentée à nous toute pure, toute dégagée des relations importunes avec la volonté, comme son image se présente aujourd'hui à notre fantaisie : et pourtant les rapports des objets avec notre volonté ne nous avaient point causé moins de tourments alors qu'à présent. Nous pouvons, au moyen des objets présents, comme au moyen des objets éloignés, nous soustraire à tous les maux ; il suffit pour cela d'être capables de nous élever à une contemplation pure de ces objets ; nous en arrivons ainsi à croire que ces objets seuls sont présents et que nous ne le sommes point nous-mêmes : dans cet état nous sommes affranchis de notre triste moi ; nous sommes devenus, à titre de sujets connaissants purs, complètement identiques avec les objets ; autant notre misère leur est étrangère, autant en de pareils moments elle le devient à nous-mêmes. Le monde considéré comme représentation demeure seul ; le monde comme volonté est évanoui.

J'espère avoir montré clairement par ces considérations la nature et l'importance de la condition subjective du plaisir esthétique ; cette condition, nous l'avons vu, consiste à affranchir la connaissance que la volonté asservissait, à oublier le moi individuel, à transformer la conscience en un sujet connaissant pur et affranchi de la volonté, du temps, de toute relation. En même temps que ce côté subjectif de la contemplation esthétique, son côté objectif, c'est-à-dire la conception intuitive de l'Idée platonicienne, se manifeste toujours à titre de corrélatif nécessaire. Mais avant d'étudier l'Idée et la création artistique dans ses rapports avec elle, il est nécessaire d'insister encore un peu sur le côté subjectif du plaisir esthétique ; nous allons compléter l'étude de ce côté subjectif par l'examen d'un sentiment qui s'y rattache exclusivement et qui dérive d'une de ses modifications, le sentiment du sublime. Après quoi nous passerons à l'étude du côté objectif, et ce sera le complément naturel de notre analyse du plaisir esthétique.

Cependant, à ce que nous avons dit jusqu'ici se rattachent encore les deux observations suivantes. La lumière est la chose la plus réjouissante qui existe : on en a fait le symbole de tout ce qui est bon et salutaire. Dans toutes les religions elle représente le salut éternel ; les ténèbres signifient au contraire damnation. Ormuzd réside dans la lumière la plus pure, Ahriman dans la nuit éternelle. Le Paradis du Dante ressemble assez au Vauxhall de Londres : les esprits bienheureux y apparaissent comme des points lumineux qui se groupent en figures régulières. La disparition de la lumière nous attriste immédiatement ; son retour nous égaie ; les couleurs excitent en nous une vive jouissance

qui atteint son maximum, si elles sont transparentes. La raison de tout cela, c'est que la lumière est le corrélatif, la condition de la connaissance intuitive parfaite, c'est-à-dire de la seule connaissance qui n'affecte point directement la volonté. La vue en effet n'est point comme les autres sens ; elle ne possède pas par nature ni à titre de sens la propriété d'affecter directement l'organe d'une manière agréable ou douloureuse ; elle n'a en un mot aucune liaison directe avec la volonté : ce n'est que l'intuition produite dans l'esprit qui peut avoir une telle propriété, et cette propriété repose sur la relation de l'objet avec la volonté. Lorsqu'il s'agit de l'ouïe,1 ce n'est déjà plus la même chose : les sons peuvent provoquer directement une douleur ; ils peuvent être directement agréables, et cela à titre de simple donnée sensible, sans aucun rapport avec l'harmonie ou la mélodie. Le tact, en tant qu'il se confond avec le sentiment de notre unité corporelle, se trouve astreint plus étroitement encore à exercer son influence directe sur la volonté : cependant il y a des sensations tactiles qui ne provoquent ni douleur ni volupté. Mais les odeurs sont toujours agréables ou désagréables : les sensations du goût le sont encore d'une façon plus marquée. Ces deux derniers sens sont ceux qui se commettent le plus souvent avec la partie volontaire de notre être : c'est pour cela qu'ils, demeurent les moins nobles et que Kant les a appelés sens subjectifs. Le plaisir produit par la lumière se ramène donc en réalité à la joie que nous cause la possibilité objective de la connaissance intuitive la plus pure et la plus parfaite ; nous devons en conclure que la connaissance pure, débarrassée et affranchie de toute volonté, constitue quelque chose d'éminemment délectable ; elle est, à ce titre, un élément important de la jouissance esthétique. — Cette façon de considérer la lumière nous explique la beauté étrange que nous présente le reflet des objets dans l'eau. Les corps échangent les uns avec les autres une réaction à laquelle nous sommes redevables de la plus pure et de la plus parfaite d'entre nos perceptions ; cette réaction, subtile, prompte et délicate entre toutes, n'est autre que la réflexion des rayons lumineux : or, dans ce phénomène, elle se présente à nous sous sa forme la plus claire, la plus manifeste, la plus complète ; elle nous montre la cause et son effet, d'une manière pour ainsi dire amplifiée : telle est la cause du plaisir esthétique que nous prenons à ce spectacle, plaisir qui, pour sa partie essentielle, se fonde sur le principe subjectif de la jouissance esthétique, plaisir qui se ramène à la joie que nous procurent la connaissance pure et les voies qui y mènent[72].

§ 39

Nous avons cherché à mettre en lumière la part subjective du plaisir esthétique (en parlant de part subjective, j'entends ce qui dans ce plaisir se ramène à la joie d'exercer la faculté de connaître d'une manière pure, intuitive, indépendante de la volonté). A cette étude se rattache, comme dépendance directe, l'analyse de cet état d'esprit que l'on nomme le sentiment du sublime.

Nous avons déjà remarqué, plus haut, que ce ravissement qui constitue l'état d'intuition pure se produit surtout lorsque les objets s'y prêtent, c'est-à-dire lorsque, grâce à leur forme variée, mais en même temps claire et précise, ils deviennent aisément les images de leurs Idées ; c'est en quoi consiste précisément leur beauté, prise dans son sens objectif. C'est surtout la belle nature qui possède cette propriété ; elle est même capable de provoquer le plaisir esthétique chez l'homme le plus insensible, ne fût-ce que pour un instant ; il est curieux de voir avec quelle insistance le monde végétal en particulier nous sollicite et pour ainsi dire nous contraint à le contempler ; c'est à croire qu'une pareille insistance tient à ce que ces êtres organiques ne constituent point par eux-mêmes, comme les animaux, un objet immédiat de connaissance ; ils aspirent à rencontrer un individu étranger, doué d'intelligence, pour passer du monde de la volonté aveugle dans celui de la représentation ; ils désirent, en quelque sorte, ce passage ; et ils désirent obtenir — tout au moins indirectement— ce qu'il leur est impossible d'obtenir immédiatement. Je ne fais que mentionner cette idée un peu hasardée ; peut-être confine-t-elle à la rêverie ; en tout cas, il n'y a qu'une très intime et très profonde contemplation de la nature qui la puisse suggérer on confirmer[73]. Tant que la nature se borne à s'offrir ainsi, tant que la richesse de signification, tant que la netteté des formes, exprimant les Idées qui s'y individualisent, ne font que nous élever de la connaissance asservie à la volonté, de la connaissance des simples relations jusqu'à la contemplation esthétique, et que nous nous érigeons ainsi en sujet connaissant exempt de volonté, ce n'est que le beau qui agit sur nous, ce n'est que le sentiment de la beauté qui est provoqué en nous. Mais supposons que ces objets, dont les formes significatives nous invitent à la contemplation, se trouvent dans

un rapport d'hostilité avec la volonté telle qu'elle se traduit dans son objectité, c'est-à-dire avec le corps humain ; supposons que ces objets soient opposés à la volonté, qu'ils la menacent avec une force victorieuse de toute résistance ou qu'ils la réduisent à néant par le contraste de leur grandeur démesurée ; si, malgré tout, le spectateur ne porte point son attention sur ce rapport d'hostilité que sa volonté doit subir ; si, au contraire, bien qu'il perçoive et admette ce rapport, il en fait consciemment abstraction ; s'il se dégage violemment de la volonté et de ses relations pour s'absorber tout entier dans la connaissance ; si, en sa qualité de sujet connaissant pur, il contemple d'une manière sereine des objets redoutables pour la volonté ; s'il se borne à concevoir ces Idées étrangères à toute relation ; si, par suite, il s'arrête avec plaisir dans cette contemplation ; si enfin il s'élève, par le fait, au-dessus de lui-même, au-dessus de sa personnalité, au-dessus de sa volonté, au-dessus de toute volonté : — dans ce cas, c'est le sentiment du sublime qui le remplit ; il est dans un état de ravissement (*Erhebung*), et c'est pour cela que l'on appelle sublime (*erhaben*)[74] l'objet qui occasionne cet état. Voici ce qui distingue le sentiment du sublime de celui du beau : en présence du beau, la connaissance pure se dégage sans lutte ; car la beauté de l'objet, c'est-à-dire sa propriété de faciliter la connaissance de l'Idée relègue à l'écart sans résistance, par conséquent à notre insu, la volonté ainsi que les relations qui contribuent à son service ; la conscience reste alors à titre de sujet connaissant pur, de sorte que de la volonté il ne survit pas seulement un souvenir ; au contraire, en présence du sublime, la première condition, pour parvenir à l'état de pure connaissance, est de nous arracher consciemment et violemment aux relations de l'objet que nous savons défavorables à la volonté ; nous nous élevons, par un essor tout plein de liberté et de conscience, au-dessus de la volonté et de la connaissance qui s'y rapporte. Il ne suffit pas que nous prenions consciemment notre essor, il faut encore le maintenir ; il est accompagné d'une réminiscence constante de la volonté, non d'une volonté particulière et individuelle, telle que la crainte ouïe désir, mais de la volonté humaine en général, dans la mesure où elle se trouve exprimée par son objectité, le corps humain. Supposons qu'un acte volontaire réel et particulier se manifeste dans la conscience par l'effet d'une détresse véritable de l'individu, d'un danger que les objets extérieurs lui font courir : tout aussitôt la volonté individuelle, effectivement atteinte, reprend le dessus ; la contemplation sereine devient impossible ; c'en est fait de l'impression du sublime ; elle est remplacée par l'angoisse, et l'effort de l'individu pour se tirer d'affaire relègue à l'écart toutes ses autres pensées.

Quelques exemples seront fort utiles pour éclaircir cette théorie du sublime esthétique et pour la mettre hors de doute ; ils montreront en même temps de combien de degrés différents est susceptible le sentiment du sublime. En effet, nous savons que le sentiment du sublime se confond avec celui du beau dans sa condition essentielle, savoir dans la contemplation pure, abstraite de toute volonté, et dans la connaissance des Idées, qui en découle nécessairement, en dehors de toute relation déterminée par le principe de raison ; nous savons en outre qu'il ne s'en distingue que par l'adjonction d'une seule condition, qui est de s'élever au-dessus de la relation que l'on reconnaît dans l'objet de la contemplation et qui le constitue en état d'hostilité à l'égard de la volonté ; il s'ensuit qu'il y aura plusieurs degrés du sublime, même plusieurs transitions du beau au sublime, selon que cette condition adjointe sera forte, distincte, pressante, prochaine ou, au contraire, faible, lointaine, à peine indiquée. Je crois qu'il vaut mieux, pour mon exposé, mettre en tête de ma série d'exemples les simples transitions, et en général les degrés les plus faibles de l'impression du sublime ; cependant ceux qui n'ont ni une sensibilité esthétique bien développée, ni une imagination bien vive, ne comprendront que les exemples suivants où je fais voir des degrés plus élevés et plus caractéristiques de cette impression ; ils feront bien de se borner à ces derniers exemples ; quant à ceux qui ouvrent la série, je les engage à ne s'en point occuper.

L'homme est à la fois impulsion volontaire, obscure et violente, et sujet connaissant pur, doué d'éternité, de liberté et de sérénité ; il est, à ce double titre, caractérisé à la fois parle pôle des parties génitales considéré comme foyer, et par le pôle du front ; par un contraste analogue, le soleil est en même temps source de la lumière, laquelle est la condition de la connaissance la plus parfaite, de la chose la plus délectable qui existe, — et source de la chaleur, laquelle est la condition première de toute vie, c'est-à-dire de tout phénomène de la volonté considérée à ses degrés supérieurs. Ce que la chaleur est pour la volonté, la lumière l'est pour la connaissance. La lumière est par suite le plus beau diamant de la couronne de la beauté ; elle a sur la connaissance de toute belle chose l'influence la plus décisive : sa présence, telle quelle, est une condition qu'il n'est pas permis de négliger ; mais si elle est favorablement placée, elle rehausse encore la beauté des plus belles choses. C'est surtout

en architecture qu'elle a la vertu de rehausser la beauté ; elle suffit même pour transfigurer l'objet le plus insignifiant. — Supposons que par un âpre frimas, lorsque toute la nature est engourdie et que le soleil ne monte pas très haut, nous apercevions les rayons du soleil réfléchis par des blocs de pierre ; ils éclairent, mais ne chauffent point, ils favorisent seulement la connaissance pure, non la volonté ; si nous considérons le bel effet de la lumière sur ces blocs, nous sommes transportés, comme on l'est d'ordinaire par la beauté, dans l'état de connaissance pure ; cependant, lorsque nous nous rappelons vaguement que ce sont ces mêmes rayons qui nous sèvrent de chaleur, c'est-à-dire qui nous privent du principe vital, nous avons réussi dans une certaine mesure à nous élever au-dessus des intérêts de la volonté ; un léger effort devient nécessaire pour persister dans l'état de connaissance pure, en faisant abstraction de toute volonté, et c'est précisément pour cette raison qu'il y a là passage du sentiment du beau à celui du sublime. C'est la plus faible nuance de sublime qui se puisse répandre sur le beau, lequel d'ailleurs ne se manifeste ici lui-même qu'à un degré inférieur. L'exemple suivant est presque aussi ténu à saisir.

Transportons-nous dans une contrée solitaire ; l'horizon est illimité, le ciel sans nuages ; des arbres et des plantes dans une atmosphère parfaitement immobile ; point d'animaux, point d'hommes, point d'eaux courantes ; partout le plus profond silence ; — un pareil site semble nous inviter au recueillement, à la contemplation, tout affranchie de la volonté et de ses exigences : c'est précisément cela qui donne à un pareil paysage, simplement désert et recueilli, une teinte de sublime. En effet, comme il n'offre aucun objet favorable ou défavorable à la volonté sans cesse en quête d'efforts et de succès, l'état de contemplation pure demeure seul possible, et celui qui n'est point capable de s'y élever demeure, à sa grande honte, livré au désœuvrement d'une volonté inoccupée, au tourment de l'ennui. En présence d'un pareil site, nous donnons la mesure de notre valeur intellectuelle ; c'est une excellente pierre de touche, que notre plus ou moins grande aptitude à supporter ou à aimer la solitude. Le site que nous venons de décrire nous a donné un exemple du sublime, bien qu'à son plus faible degré ; car ici à l'état de connaissance pure, tout plein de sérénité et d'indépendance, se môle par contraste un souvenir de cette volonté dépendante et misérable, toujours en quête de mouvement. — Ce genre de sublime est celui que l'on vante dans le spectacle des immenses prairies du centre de l'Amérique du Nord.

Figurons-nous maintenant une telle contrée dépouillée de ses plantes elles-mêmes ; il n'y a plus que des rochers dénudés : notre volonté se trouvera aussitôt inquiétée par l'absence de toute nature organique nécessaire à notre subsistance ; le désert prendra un aspect effrayant ; notre disposition deviendra plus tragique : nous ne pourrons nous élever à l'état de pure connaissance, à moins de nous abstraire franchement des intérêts de la volonté ; et tout le temps que nous persisterons dans cet état, le sentiment du sublime dominera nettement en nous.

Voici un nouvel aspect de la nature qui va nous donner le sentiment du sublime à un degré encore supérieur. La nature est en plein orage, en pleine tourmente ; un demi-jour filtre à travers des nuages noirs et menaçants ; des rochers immenses et dénudés surplombent, ils nous encaissent et ferment notre horizon ; l'eau furieuse bouillonne ; le désert est partout et l'on entend la plainte du vent qui lutte à travers les gorges. Il y a là une intuition qui nous révèle aussitôt notre dépendance, notre lutte, avec la nature ennemie, l'écrasement de notre volonté ; mais tant que l'angoisse personnelle ne prend point le dessus, tant que persiste la contemplation esthétique, c'est le sujet connaissant pur qui promène son regard sur la colère de la nature et sur l'image de la volonté vaincue ; impassible et indifférent (*imconcerned*), il n'est occupé qu'à reconnaître les Idées dans les objets mêmes qui menacent et terrifient la volonté. C'est précisément ce contraste qui donne lieu au sentiment du sublime.

Plus forte encore est l'impression, lorsque la lutte des éléments déchaînés s'accomplit en grand sous nos yeux : c'est par exemple une cataracte qui se précipite et qui par son fracas nous enlève jusqu'à la possibilité d'entendre notre propre voix ; — ou bien encore c'est le spectacle de la mer que nous voyons au loin remuée par la tempête : des vagues hautes comme des maisons surgissent et s'effondrent ; elles frappent à coups furieux contre les falaises, elles lancent de l'écume bien loin dans l'air ; la tempête gronde ; la mer mugit ; les éclairs percent les nuages noirs ; le bruit du tonnerre domine celui de la tempête et celui de la mer. C'est devant un pareil spectacle qu'un témoin intrépide constate le plus nettement la double nature de sa conscience : tandis qu'il se perçoit comme individu, comme phénomène éphémère de la volonté, susceptible de périr à la moindre violence des éléments,

dépourvu de ressources contre la nature furieuse, sujet à toutes les dépendances, à tous les caprices du hasard, semblable à un néant fugitif devant des forces insurmontables, il a en même temps conscience de lui-même à titre de sujet connaissant, éternel et serein ; il sent qu'il est la condition de l'objet et par suite le support de ce monde tout entier, que le combat redoutable de la nature ne constitue que sa propre représentation et que lui-même demeure, absorbé dans la conception des Idées, libre et indépendant de tout vouloir et de toute misère. Telle est à son comble l'impression du sublime. Elle se produit ici à l'aspect d'un anéantissement qui menace l'individu, à la vue d'une force incomparablement supérieure qui le dépasse.

Cette impression peut encore se produire d'une tout autre manière, en présence d'une simple quantité, prise dans l'espace et dans le temps, et dont l'immensité réduit à rien l'individu. Nous pouvons appeler, comme l'a fait Kant d'après une division exacte, le premier genre, sublime dynamique, et le second, sublime mathématique ; malgré tout, dans l'explication de la nature intime de cette impression, nous nous séparons complètement de lui, et nous ne faisons intervenir ni réflexions morales, ni hypothèses tirées de la philosophie scolastique.

Supposons que nous nous perdions à contempler l'infinité du monde dans le temps et dans l'espace, soit que nous réfléchissions à la multitude des siècles passés et futurs, soit que pendant la nuit le ciel nous révèle dans leur réalité des mondes sans nombre, ou que l'immensité de l'univers comprime pour ainsi dire notre conscience : dans ce cas nous nous sentons amoindris jusqu'au néant ; comme individu, comme corps animé, comme phénomène passager de la volonté, nous avons la conscience de n'être plus qu'une goutte dans l'Océan, c'est-à-dire de nous évanouir et de nous écouler dans le néant. Mais en même temps, contre l'illusion de notre néant, contre ce mensonge impossible, s'élève en nous la conscience immédiate qui nous révèle que tous ces mondes n'existent que dans notre représentation ; ils ne sont que des modifications du sujet éternel de la pure connaissance ; ils ne sont que ce que nous sentons en nous-mêmes, dès que nous oublions l'individualité ; bref, c'est en nous que réside ce qui constitue le support nécessaire et indispensable de tous les mondes et de tous les temps. La grandeur du monde tout à l'heure nous épouvantait, maintenant elle réside sereine en nous-mêmes : notre dépendance à son égard est désormais supprimée ; car c'est elle à présent qui dépend de nous. Cependant nous ne faisons point effectivement toutes ces réflexions ; nous nous bornons à sentir, d'une manière tout irréfléchie, que, dans un certain sens (la philosophie seule peut le préciser), nous ne faisons qu'un avec le monde, et que par suite son infinité nous relève, bien loin de nous écraser. C'est cette conscience encore toute sentimentale que les oupanischads des Védas répètent sous tant de formes variées, et surtout dans cette sentence que nous avons citée plus haut : « *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est.* » (*Oupnek'hat*, vol. I, p. 122.) Il y a là un ravissement qui dépasse notre propre individualité ; c'est le sentiment du sublime.

Nous éprouvons déjà directement l'impression du sublime mathématique, à la vue d'un espace, qui est petit en comparaison de tout l'univers, mais qu'on peut embrasser en entier et immédiatement du regard : sa grandeur tout entière, considérée dans les trois dimensions, agit sur nous, et elle suffit à réduire, en quelque sorte, notre propre corps jusqu'à l'infiniment petit. Cet effet ne peut être produit par un espace vide, ni par un espace ouvert ; comme il doit être immédiatement perçu, il faut qu'il soit délimité dans les trois dimensions ; ce sera, par exemple, une nef très haute et très spacieuse, telle que Saint-Pierre de Rome ou Saint-Paul de Londres. Le sentiment du sublime naît ici de la manière suivante : nous prenons une conscience intime de l'inconstance et du néant de notre propre corps comparé à une grandeur qui pourtant ne réside elle-même que dans notre représentation, et dont, à titre de sujet connaissant, nous sommes le support ; le sentiment du sublime, en résumé, provient ici comme partout d'un contraste entre l'insignifiance et la servitude de notre moi individuel, phénomène de la volonté, d'une part, et, d'autre part, la conscience de notre être à titre de pur sujet connaissant. La voûte du ciel étoile peut encore, lorsqu'on la considère sans réfléchir, nous faire simplement le même effet qu'une voûte architecturale ; dans ce cas elle n'agit point sur nous par sa vraie grandeur, mais seulement par sa grandeur apparente. — Beaucoup d'objets de notre intuition provoquent le sentiment du sublime, par ce fait qu'en raison de leur grande étendue, de leur haute antiquité, de leur longue durée, nous nous sentons, en face d'eux, réduits à rien et nous nous absorbons malgré tout dans la jouissance de les contempler : à cette catégorie appartiennent les très hautes montagnes, les pyramides d'Égypte, les ruines colossales de l'antiquité.

Notre théorie du sublime s'applique également au domaine moral, particulièrement à ce qu'on appelle un caractère sublime. Ici encore le sublime résulte de ce que la volonté ne se laisse point atteindre par des objets qui semblaient destinés à l'ébranler, de ce qu'au contraire la connaissance conserve toujours le dessus. Un homme d'un pareil caractère considérera donc les hommes d'une manière purement objective, sans tenir compte des relations qu'ils peuvent avoir avec sa propre volonté ; il remarquera, par exemple, leurs vices, même leur haine ou leur injustice à son égard, sans être pour cela tenté de les détester à son tour ; il verra leur bonheur sans en concevoir d'envie ; il reconnaîtra leurs bonnes qualités, sans pourtant vouloir pénétrer plus avant dans leur commerce ; il comprendra la beauté des femmes, mais il ne les désirera point. Son bonheur ou son malheur personnels ne lui seront guère sensibles ; il ressemblera à Horatio, tel que le dépeint Hamlet :

For thou hast been

As one, in suffering ail, that suffers nothing ;

A man, that fortune's buffets and rewards

Hast taken with equal thanks, etc.

(Acte 3, sc. 2)[75].

Car, dans le cours de sa propre existence, il considérera moins son sort individuel que celai de l'humanité en général : il sera capable de connaître plutôt que sujet à souffrir.

§ 40

Puisque les contrastes s'éclairent réciproquement, il est opportun de remarquer ici que le contraire du sublime est quelque chose qu'au premier regard nous déclarons n'être point le sublime : c'est le Joli[76]. Je comprends sous ce nom ce qui stimule la volonté, en lui offrant directement ce qui la flatte, ce qui la satisfait. — Le sentiment du sublime provient de ce qu'une chose parfaitement défavorable à la volonté devient objet de contemplation pure, contemplation qui ne peut se prolonger, à moins qu'on ne fasse abstraction de la volonté et qu'on ne s'élève au-dessus de ses intérêts ; c'est là ce qui constitue la sublimité d'un pareil état de conscience ; le joli, au contraire, fait déchoir le contemplateur de l'état d'intuition pure qui est nécessaire à la conception du beau ; il séduit infailliblement sa volonté par la vue des objets qui la flattent immédiatement ; désormais le spectateur n'est plus un pur sujet connaissant ; il devient un sujet volontaire soumis à tous les besoins, à toutes les servitudes. — On donne ordinairement le nom de joli à toute chose belle dans le genre enjoué ; c'est d'ailleurs un concept que l'on a, faute d'une distinction nécessaire, trop étendu ; j'estime qu'il faut le laisser de côté et même le réprouver complètement. — Mais, en me tenant au sens que j'ai posé et défini, je trouve qu'il y a dans le domaine de l'art deux sortes de joli, toutes deux également indignes de l'art. L'une, tout à fait inférieure, se trouve dans les tableaux d'intérieur des peintres hollandais, quand ils ont l'extravagance de nous représenter des comestibles, de véritables trompe-l'œil qui ne peuvent que nous exciter l'appétit ; la volonté se trouve par là même stimulée, et c'en est fait de la contemplation esthétique de l'objet. Que l'on peigne des fruits, c'est encore supportable, pourvu que le fruit ne paraisse là que comme la suite du développement de la fleur, comme un produit de la nature, beau par sa couleur, beau par sa forme et que l'on ne soit point forcé de songer effectivement à ses propriétés comestibles ; mais malheureusement on pousse souvent la recherche de la ressemblance et de l'illusion jusqu'à représenter des mets servis et accommodés, tels qu'huîtres, harengs, homards, tartines de beurre, bière, vins, et ainsi de suite : ceci est absolument inadmissible. — Dans la peinture d'histoire et dans la sculpture le joli se traduit par des nudités dont, l'attitude et le déshabillé joints à la manière générale dont elles sont représentées, tendent à exciter la lubricité des spectateurs ; la contemplation esthétique cesse immédiatement ; le travail de l'auteur a été contraire au but de l'art. Ce défaut correspond entièrement à celui que nous venons de signaler chez les peintres hollandais. Les anciens y échappent, presque toujours, malgré la beauté, malgré la nudité presque complète de leurs statues ; car l'artiste lui-même les a créées dans un esprit purement objectif, tout plein de

la beauté idéale, tout affranchi de la subjectivité et des désirs impurs. Il faut donc toujours éviter le joli dans l'art.

Il y a aussi un joli négatif, qui est encore plus inadmissible que le joli positif dont nous venons de parler : il consiste dans l'ignoble. De même que le joli proprement dit, il stimule la volonté du spectateur et il supprime par le fait la contemplation purement esthétique. Mais c'est une aversion et une répulsion violente que nous éprouvons alors ; le joli, ainsi entendu, excite la volonté, en lui présentant des objets qui lui font horreur. Aussi a-t-on depuis longtemps reconnu que l'ignoble n'est point supportable dans l'art, bien que le laid lui-même, du moment qu'il ne tombe point dans l'ignoble, puisse y trouver sa place légitime ; c'est d'ailleurs ce que nous allons voir plus bas.

§ 41

La marche de notre étude nous a nécessairement induits a intercaler ici l'analyse du sublime, alors que l'analyse du beau n'était achevée qu'à moitié, c'est-à-dire n'était faite qu'au point de vue subjectif. C'est en effet une simple modification de ce point de vue, qui distingue le sublime du beau. L'état de connaissance pure et exempte de volonté, que toute contemplation esthétique suppose et exige, peut-il, grâce à l'objet qui nous sollicite et nous attire, se produire spontanément, sans résistance, par le simple évanouissement de la volonté ? Cet état, au contraire, doit-il être conquis par un libre et conscient effort pour nous élever au-dessus de la volonté, au-dessus des rapports défavorables et hostiles qui relient l'objet contemplé à la volonté et qui, du moment qu'on s'en préoccupe, mettent fin à la contemplation esthétique ? — C'est sur cette question que se fonde la distinction entre le sublime et le beau. Dans l'objet ils ne se distinguent point l'un de l'autre : car, dans le premier cas comme dans le second, l'objet de la contemplation esthétique n'est point la chose particulière, mais l'Idée qui tend à se manifester en elle, c'est-à-dire l'objectité adéquate de la volonté à un degré déterminé : son corrélatif nécessaire, exempt comme elle du principe de raison, c'est le sujet connaissant pur ; de même que le corrélatif de la chose particulière est l'individu connaissant, soumis comme elle au principe de raison.

Dire qu'une chose est belle, c'est exprimer qu'elle est l'objet de notre contemplation esthétique ; ce qui implique, premièrement, que la vue de cette chose nous rend objectifs, c'est-à-dire qu'en la contemplant nous avons conscience de nous-mêmes non plus à titre d'individus, mais à titre de sujets connaissants purs, exempts de volonté ; secondement, que nous reconnaissons dans l'objet non plus une chose particulière, mais une Idée ; ce qui ne peut arriver qu'à la condition de ne point nous soumettre, dans la considération de l'objet, au principe de raison, de renoncer à suivre les rapports que l'objet peut avoir en dehors de lui et qui aboutissent toujours en dernière analyse à la volonté, à la condition enfin de nous arrêter à l'objet lui-même. Car, à titre de corrélatifs nécessaires, l'Idée et le sujet connaissant pur se présentent toujours ensemble à la conscience ; à partir de ce moment toute différence de temps disparaît, car l'Idée et le sujet connaissant pur sont complètement étrangers au principe de raison, considéré sous toutes ses formes ; ils résident en dehors des relations posées par ce principe ; on peut les comparer à l'arc-en-ciel et au soleil, qui ne participent pas non plus au mouvement perpétuel et à la succession des gouttes de pluie. Je suppose que je considère un arbre esthétiquement, c'est-à-dire avec des yeux d'artiste ; alors, du moment où ce n'est pas lui que je considère, mais son Idée que je dégage, il devient indifférent de savoir si l'arbre que je considère est bien celui qui est ici présent ou son ancêtre qui fleurissait, il y a mille ans ; je ne me demande point non plus si l'observateur est bien celui-ci même ou tout autre individu placé à un point quelconque du temps ou de l'espace ; en même temps que le principe de raison, la chose particulière et l'individu connaissant ont disparu ; il ne reste que l'Idée et le sujet connaissant pur, qui forment ensemble l'objectité adéquate de la volonté à ce degré. Et ce n'est pas seulement au temps, mais aussi à l'espace que l'Idée est soustraite ; car ce n'est pas l'image spatiale et fugitive, c'est son expression, c'est sa signification pure, c'est son être intime qui se manifeste à moi et qui me parle ; tel est ce qui constitue, à proprement parler, l'Idée, tel est ce qui peut toujours être identique, malgré toute la différence des rapports d'étendue que présente la forme.

Puisque, d'une part, toute chose donnée peut être considérée d'une manière purement objective, en dehors de toute relation ; puisque, d'autre part, la volonté se manifeste dans chaque chose à un degré quelconque de son objectité ; puisque, par suite, chaque chose est l'expression d'une Idée, il

s’ensuit que toute chose est belle.— L’objet le plus insignifiant peut être contemplé d’une manière purement objective, indépendamment de la volonté, et prend par la même le caractère de la beauté ; c’est ce que prouvent les tableaux d’intérieur des Hollandais, que nous avons déjà cités au même point de vue (§ 38). Mais les choses sont plus ou moins belles, selon qu’elles facilitent et provoquent plus ou moins la contemplation purement objective ; elles peuvent même la déterminer, en quelque sorte, d’une façon nécessaire, auquel cas nous qualifions la chose de très belle. Ce dernier caractère se présente dans deux circonstances : tantôt l’objet particulier, grâce à l’arrangement très clair, parfaitement précis, c’est-à-dire très significatif de ses parties, exprime avec pureté l’Idée du genre ; il réunit en lui toute la série des propriétés possibles de l’espèce, et par suite il en manifeste l’Idée d’une façon parfaite ; il facilite enfin dans une large mesure à l’observateur le passage de la chose particulière à l’Idée, passage qui aboutit pour lui à l’état de contemplation pure ; tantôt cette beauté supérieure d’un objet provient de ce que l’Idée qui nous parle par lui, correspond à un haut degré d’objectité do la volonté, auquel cas l’Idée devient singulièrement importante et, instructive. Voilà pourquoi la beauté humaine dépasse toute autre beauté, voilà aussi pourquoi la représentation de l’essence de l’homme est le but le plus élevé de l’art. La forme humaine et son expression constituent l’objet principal de l’art plastique ; de même les actes de l’homme constituent l’objet principal de la poésie. — Chaque chose a pourtant sa beauté propre ; je ne parle pas seulement des organismes qui se présentent sous la forme de l’unité individuelle, mais aussi des êtres inorganiques privés de forme, et même de tout objet artificiel. Tout cela, en effet, exprime des Idées, bien que ce soient les idées qui correspondent aux plus bas degrés d’objectivité de la volonté ; ce sont là, en quelque sorte, les notes les plus profondes et les plus sourdes du concert de la nature. Pesanteur, résistance, fluidité, lumière, etc., telles sont les Idées qui s’expriment dans les rochers, dans les édifices, dans les eaux. Toute la vertu d’un beau jardin, d’un bel édifice se borne à faciliter le développement clair, complexe et complet des Idées, à donner aux Idées l’occasion de se manifester avec pureté ; c’est précisément par là qu’elles nous sollicitent et qu’elles nous conduisent à la contemplation esthétique. Au contraire, les édifices et les régions sans intérêt, enfants déshérités de la nature ou avortons de l’art, n’atteignent guère à ce but, si tant est qu’ils y atteignent ; mais malgré tout, les Idées universelles et fondamentales qui régissent la nature ne peuvent jamais leur faire complètement défaut. Ils disent encore quelque chose au spectateur qui les interroge ; il n’est pas jusqu’aux édifices mal compris qui ne puissent ôtre l’objet de la contemplation esthétique : les Idées des propriétés les plus générales de leur matière y sont encore reconnaissables, bien que la forme artistique qu’ils ont reçue, loin de faciliter la contemplation esthétique, soit plutôt un obstacle et une difficulté. Ainsi les produits artificiels eux-mêmes servent à l’expression de l’Idée : toutefois ce n’est point l’Idée de produit artificiel qui s’exprime par eux ; c’est l’Idée de la matière à laquelle on a donné cette forme artificielle. La langue des scolastiques exprime très aisément et en deux mots cette distinction : dans un produit artificiel c’est l’Idée de la *forma substantialis*, non celle de la *forma accidentalis*, qui est exprimée ; car cette dernière conduit non point à une Idée, mais simplement à une notion humaine dont elle découle. Il va de soi que par le mot de « produit artificiel » nous n’entendons nullement une œuvre de l’art plastique. D’ailleurs les scolastiques ont, en somme, désigné par *forma substantialis*, ce que j’appelle degré d’objectivation de la volonté dans une chose. Nous reviendrons prochainement, en étudiant l’architecture, sur l’expression de l’Idée des matériaux. — Fidèles à notre point de vue, nous ne pouvons nous accorder avec Platon lorsqu’il affirme (*De Rep.*, X, p. 284-283, et Parmen., p. 79, éd. Bip.) qu’une table et qu’une chaise expriment les Idées de table et de chaise ; nous disons au contraire que table et que chaise expriment les Idées qui s’expriment déjà dans leur matière brute, considérée en tant que matière. D’après Àristote (*Métaph.*, XI, ch. III), Platon n’avait pourtant admis d’Idées que pour les êtres naturels. Nous trouvons encore (chap. v) que, d’après les Platoniciens, il n’y avait pas d’Idée de maison ni de bague. Toujours est-il que, d’après le témoignage d’Alkinoos (*Introductio in Platonicam philosophiam, cap. IX*), les disciples les plus proches de Platon avaient déjà nié qu’il y a des idées pour les produits artificiels. Voici ce que dit Alkinoos : Ὁριζονται δε την ιδεαν, παραδειγμα των κατα φυσιν αιωνιον. Ουτε γαρ τοις πλειστοις των απο Πλατωνος αρεσκει, των τεχνικων ειναι ιδεας, οἱον ασπιδος η λυρας, ουτε μην των παρα φυσιν, οἱον πυρετου και χολερας, ουτε των κατα μερος, οἱον Σωκρατους και Πλατωνος, αλλ᾽ ουτε των ευτελων τινος, οἱον ρυπου και καρφους, ουτε των προς τι, οἱον μειζονος και ὑπερεχοντος ; ειναι γαρ τας ιδεας νοησεις θεου αιωνιους τε και αυτοτελεις. [Mais ils définissent l’Idée comme le modèle éternel des choses de la nature. Car la plupart des disciples de Platon nient qu’il existe des Idées de produits artificiels, tels que le bouclier ou la lyre, ni de choses

qui sont contre nature, comme la fièvre et le choléra, ni d'individus, comme Socrate et Platon, ni de choses vulgaires, comme les ordures ou les brindilles, ni de rapport comme le fait d'être plus grand et de dépasser ; en effet, les Idées seraient les pensées de Dieu, éternelles et parfaites en soi]. — À cette occasion, je puis encore indiquer un autre point sur lequel notre théorie des Idées s'écarte beaucoup de celle de Platon. Il enseigne (*De Rep.*, X, p. 288) que l'objet que les beaux-arts s'efforcent de reproduire, c'est-a-dire le modèle de la peinture et de la poésie, ce n'est point l'Idée, mais la chose particulière. Toute l'analyse que nous avons faite jusqu'ici établit justement le contraire ; et cette opinion de Platon doit d'autant moins nous troubler, qu'elle est la cause d'une des plus grandes et des plus signalées erreurs de ce grand homme, je veux dire la sentence de dédain et de bannissement qu'il a prononcée contre l'art et particulièrement contre la poésie ; le faux jugement qu'il porte à cet égard se rattache directement au passage que nous avons mentionné.

§ 42

Revenons à notre analyse de l'impression esthétique. Nous savons que la connaissance du beau suppose toujours un sujet connaissant pur et une Idée connue comme objet, tous deux simultanés, tous deux inséparables. Cependant, le plaisir esthétique se composant de deux éléments, c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui domine ; tantôt il provient surtout de la conception de l'Idée ; tantôt il consiste davantage dans la béatitude, dans la sérénité d'âme que cause une connaissance affranchie de tout vouloir, par suite, de toute individualité et de toute la misère liée à l'individualité : cette prédominance de l'un ou de l'autre élément du plaisir esthétique dépend, sans aucun doute, de ce que l'Idée conçue intuitivement se trouve à un degré plus ou moins élevé d'objectité. Ainsi je suppose que, soit en présence de la réalité, soit par l'intermédiaire de l'art, l'on contemple d'une manière esthétique la belle nature, prise dans les êtres inorganiques et végétaux, dans les belles œuvres architecturales : alors c'est le plaisir de connaître d'une manière pure, indépendamment de la volonté, qui prendra le dessus ; car, dans ce cas, les Idées conçues ne sont que des degrés inférieurs de l'objectité de la volonté ; par suite elles ne constituent point des représentations d'un sens bien profond, ni d'un contenu bien instructif. Je prends au contraire pour objet de la contemplation ou de la représentation esthétique, des animaux ou des hommes : le plaisir alors consistera plutôt dans l'intuition objective de ces Idées, qui constituent les manifestations les plus nettes de la volonté ; c'est, en effet, dans de tels objets que les formes sont le plus complexes ; les représentations y ont un sens riche et profond ; l'essence de la volonté s'y manifeste de la manière la plus complète, dans sa violence, dans son horreur, dans son assouvissement, dans son écrasement aussi (ce dernier point a rapport à la tragédie), et enfin jusque dans sa conversion et dans son suicide ; ceci est particulièrement le thème de la peinture chrétienne, de même que l'objet de la peinture d'histoire et celui du drame consistent en somme dans l'Idée d'une volonté pleinement éclairée par la connaissance. — Nous allons maintenant examiner les différents arts ; noua comptons ainsi compléter et éclaircir notre théorie du beau.

§ 43

La matière, prise comme telle, ne peut pas être la représentation d'une Idée. La matière, comme nous l'avons découvert dans le premier livre, est essentiellement causalité ; son être ne consiste que dans l'agir. Or la causalité est une expression du principe de raison, tandis que la connaissance de l'Idée exclut essentiellement le contenu de ce principe. Nous avons vu encore, dans le deuxième livre, que la matière était le *substratum commun* de toutes les manifestations particulières des Idées ; que par suite elle formait le lien entre les Idées et leur phénomène, je veux dire les choses particulières. Ces deux principes s'accordent donc à nier que la matière puisse par elle-même représenter une Idée. En voici d'ailleurs la confirmation *a posteriori* : la matière, prise comme matière, ne peut être l'objet d'aucune représentation intuitive, mais seulement d'un concept abstrait ; en effet, la conception intuitive n'a d'autre objet que les formes et les qualités, dont la matière est le support et qui représentent toutes des Idées. Autre preuve, la causalité, essence même de la matière, ne peut être par elle-même représentée d'une manière intuitive ; une pareille représentation n'est possible que pour une relation causale déterminée. D'autre part, en revanche, du moment que c'est à titre de phénomène que l'Idée prend la forme du principe de raison, du

principium individuationis, tout phénomène d'une Idée doit se manifester par la matière, à titre de qualité de la matière.— C'est en ce sens que la matière, ainsi que nous l'avons dit, forme la liaison entre l'Idée et le principe d'individuation, lequel n'est autre chose que la forme de la connaissance de l'individu, c'est-à-dire le principe de raison. — Aussi Platon avait-il bien raison lorsque, au-dessous de l'Idée et de la chose particulière, son phénomène, qui embrassent à eux deux le monde entier, il admettait encore un troisième élément, différent des deux autres, la matière (Timée, p. 345). L'individu, en tant que phénomène de l'Idée, est toujours matière. Réciproquement toute qualité de la matière est toujours phénomène d'une Idée ; à ce titre, elle est toujours susceptible d'être contemplée d'une manière esthétique, c'est-à-dire de se prêter à la conception de l'Idée qu'elle représenta. Cela est vrai même pour les qualités les plus générales de la matière, qualités dont elle ne se départit jamais et dont les Idées constituent les degrés inférieurs de l'objectité de la volonté. Ce sont : la pesanteur, la cohésion, la résistance, la fluidité, la réflexion de la lumière, etc.

Considérons maintenant l'architecture, au point de vue simplement artistique, abstraction faite de sa destination utilitaire ; car à ce dernier égard elle est au service de la volonté, non de la connaissance pure, par conséquent elle n'est plus de l'art dans le sens où nous l'entendons ; nous ne pouvons lui attribuer d'autre mission que celle de faciliter l'intuition claire de quelques-unes de ces Idées qui constituent les degrés inférieurs de l'objectivité de la volonté : je veux parler de la pesanteur, de la cohésion, de la résistance, de la dureté, des propriétés générales de la pierre, des représentations les plus rudimentaires et les plus simples de la volonté, des basses profondes de la nature ; j'ajouterai encore la lumière, qui, sur bien des points, contraste avec les qualités ci-dessus. Même à ce bas degré de l'objectité de la volonté, nous voyons déjà son être se manifester dans des conflits ; car, à vrai dire, c'est la lutte entre la pesanteur et la résistance qui constitue à elle seule l'intérêt esthétique de la belle architecture : faire ressortir cette lutte d'une manière complexe et parfaitement claire, telle est sa tâche. Voici comment elle s'en acquitte : elle empêche ces indestructibles forces de suivre leur voie directe et de s'exercer librement ; elle les détourne pour les contenir : elle prolonge ainsi la lutte et elle rend visible sous mille aspects l'effort infatigable des deux forces. Livrée à son impulsion naturelle, la masse totale de l'édifice ne serait qu'un amas informe qui s'efforcerait autant que possible d'adhérer au sol ; car elle est sans cesse pressée contre la terre par la pesanteur, qui représente ici la volonté, tandis que la résistance, qui correspond à l'objectité de la volonté, s'oppose à cet effort. Mais l'architecture empêche cette impulsion et cet effort de se donner librement carrière ; elle ne leur permet qu'un développement indirect et dérivé. Ainsi, par exemple, l'entablement ne peut peser sur le sol que par l'intermédiaire des colonnes ; la voûte doit se porter elle-même, et ce n'est toujours que par l'intermédiaire des piliers qu'elle peut satisfaire sa tendance vers la terre, etc. Aussi, grâce à ces détours forcés, grâce à ces obstacles, les forces immanentes aux pierres brutes se manifestent de la façon la plus claire et la plus complexe ; et c'est là tout ce qu'on peut demander à l'architecture sous le rapport esthétique. Voilà pourquoi la beauté d'un édifice consiste dans une convenance qu'on observe en chaque partie et qui réjouit les yeux ; je ne veux point dire la convenance de cette partie avec le but extérieur et volontaire de l'homme (à ce point de vue, l'œuvre appartient à l'architecture pratique), j'entends la proportion que chaque partie doit avoir pour assurer le maintien de l'édifice ; or la place, la grandeur et la forme de chacune d'elles y coopèrent d'une manière tellement nécessaire, qu'il suffirait d'enlever une quelconque de ces parties a une place quelconque pour effondrer tout le bâtiment. Il faut que chaque partie supporte un poids exactement proportionné à sa résistance et qu'elle ne soit elle-même ni plus ni moins soutenue qu'il n'est nécessaire ; telle est la condition nécessaire pour donner carrière à cette réaction et à ce conflit entre la résistance et la pesanteur, conflit qui constitue la vie et le phénomène de la volonté dans la pierre ; ainsi arriveront à leur plus complète représentation, ainsi se manifesteront clairement ces degrés inférieurs de l'objectité de la volonté. De même, la forme de chaque partie doit être fixée, non par le caprice, mais par son but et par son rapport avec l'ensemble. La colonne, telle est la forme de support la plus simple de toutes ; elle n'est déterminée par aucune autre condition que son but : la colonne torse est une faute de goût ; le pilier quadrangulaire est moins simple, en réalité, que la colonne ronde, bien que par hasard il se trouve plus facile à construire. Les formes de la frise, de l'entablement, de l'arc et de la coupole sont également déterminées tout entières par leur but immédiat ; elles s'expliquent par elles-mêmes. Quant aux ornements des chapiteaux et autres ornements, ils appartiennent à la sculpture, non à l'architecture ; elle se borne à les admettre à titre de décoration accessoire et pourrait d'ailleurs s'en passer.

D’après ce que nous avons dit, il est de première nécessité, pour comprendre une œuvre architecturale et pour en jouir, d’avoir une connaissance immédiate et intuitive de sa matière sous le rapport de la densité, de la résistance et de la cohésion ; la joie que nous éprouvons à la contemplation d’une telle œuvre serait subitement et singulièrement amoindrie, si nous venions à découvrir qu’elle est bâtie en pierre ponce : elle se réduirait pour nous à une apparence d’édifice. Nous ne serions guère moins désappointés en apprenant qu’elle est construite en simple bois, alors que nous la supposions en pierre ; c’est que maintenant le rapport entre la résistance et la pesanteur, rapport d’où découlent l’importance et la, nécessité de toutes les parties, se trouve être déplacé, par le fait que les forces naturelles se manifestent d’une manière beaucoup moins intense dans un édifice de bois. C’est pourquoi, à vrai dire » le bois ne peut servir pour aucune œuvre de belle architecture, bien qu’il se prête à toutes les formes : ce fait ne se peut expliquer que par ma théorie. Supposons enfin qu’on nous dise que cet édifice dont la vue nous réjouit n’est nullement en pierre, qu’il est fait avec des matériaux de pesanteur et de consistance tout à fait différentes, bien qu’il soit impossible à l’œil de lés distinguer d’avec de la pierre : aussitôt tout l’édifice perdra son charme ; ce sera comme un poème écrit dans une langue que nous ignorons. Tout cela nous montre que l’effet de l’architecture ne dépend point seulement de la mathématique, mais aussi de la dynamique ; ce qui nous parle par elle, ce n’est point une pure forme, une pure symétrie, ce sont les formes élémentaires de la nature, les Idées primitives, les degrés inférieurs de l’objectité de la volonté. — Tantôt la régularité d’une construction et de ses parties est causée par la coopération directe de chaque partie au maintien de l’ensemble, tantôt elle sert à faciliter la perception et l’intelligence de l’ensemble ; tantôt enfin les figures régulières contribuent à la beauté, en faisant voir la régularité de l’espace considéré comme espace. Mais tout ceci n’a qu’une valeur et qu’une nécessité secondaires ; ce n’est nullement le principal ; car la symétrie n’est pas à la rigueur une condition indispensable, attendu que les ruines elles-mêmes conservent de la beauté.

Signalons encore le rapport tout spécial que les œuvres d’architecture ont avec la lumière : elles deviennent doublement belles au plein soleil, lorsqu’elles se détachent sous l’azur du ciel ; au clair de lune elles produisent encore un tout autre effet. C’est aussi pour cette raison que, dans la construction d’une œuvre de belle architecture, l’on tient toujours un compte particulier des effets de lumière et de l’orientation. Tout cela tient sans doute en grande partie à ce qu’une lumière claire et pénétrante fait ressortir d’une manière parfaitement juste toutes les parties et leurs rapports ; mais je crois en outre que l’architecture, de même qu’elle est destinée à faire ressortir la pesanteur et la résistance, a en outre pour but de nous dévoiler l’essence de la lumière, essence complètement opposée à celle de la pesanteur et de la résistance. En effet, saisie, arrêtée, réfléchie par ces masses puissantes et opaques, aux arêtes vives et aux formes complexes, la lumière déploie de la façon la plus nette et la plus claire sa nature et ses propriétés : cette vue comble de joie l’observateur ; car la lumière est la plus délectable des choses, puisqu’elle est la condition, le corrélatif objectif de la connaissance intuitive la plus parfaite.

Ainsi les Idées dont l’architecture nous procure la claire intuition ne sont que les degrés inférieurs de l’objectité de la volonté ; par suite, la signification objective de ce que l’architecture nous révèle se trouve relativement faible ; il en résulte que, à la vue d’un bel édifice, habilement éclairé, la jouissance esthétique provient moins de la conception de l’Idée que de la conscience du corrélatif subjectif qu’entraîne en nous cette conception ; elle consiste surtout en ce fait que, à l’aspect de l’édifice, le spectateur s’affranchit de la connaissance individuelle, soumise à la volonté et au principe de raison, en ce qu’il s’élève jusqu’à la connaissance propre au sujet connaissant pur, exempt de volonté ; le plaisir consiste, en un mot, dans la contemplation même, affranchie de toutes les misères du vouloir et de l’individualité. — C’est à ce point de vue qu’il y a contraste entre l’architecture et le drame qui, dans les beaux-arts, occupe le pôle opposé ; c’est le drame qui nous révèle les Idées les plus riches en signification ; aussi, dans la jouissance esthétique que nous procure le drame, le côté objectif est-il tout à fait dominant.

Il y a, entre l’architecture, d’une part, les arts plastiques et la poésie, de l’autre, la différence suivante : l’architecture ne fournit point une copie, mais la chose même ; elle ne reproduit point, comme les autres arts, une Idée, grâce à laquelle la vision de l’artiste passe jusque dans le spectateur ; en architecture, l’artiste met simplement l’objet à la portée du spectateur, il lui facilite la conception de l’Idée, en amenant l’objet individuel et réel à exprimer son essence d’une manière claire et complète.

Les œuvres de l'architecture, contrairement à celles des autres arts, n'ont que très rarement une destination purement esthétique : elles sont soumises à d'autres conditions tout étrangères à l'art, tout utilitaires ; par suite, le grand mérite de l'artiste consiste à poursuivre et à atteindre le but esthétique, tout en tenant compte d'autres nécessités ; pour arriver à cette conciliation, il lui faut tâcher d'accorder par divers moyens les fins esthétiques avec les fins utilitaires ; il lui faut déterminer avec sagacité quel est le genre de beauté esthétique et architectonique qui se prête, qui convient à la construction d'un temple, d'un palais, d'un arsenal. À mesure que la rigueur du climat multiplie les exigences et les besoins de la pratique, à mesure qu'elle les rend étroites et impérieuses, la recherche du beau en architecture se renferme dans un champ plus restreint. C'est dans les climats tempérés de l'Inde, de l'Égypte, de la Grèce et de Rome, où les exigences de la pratique étaient beaucoup moindres et moins étroites, que l'architecture pouvait poursuivre à loisir ses fins esthétiques ; sous le ciel du Nord elle ne put accomplir librement sa destinée : forcée de faire des clôtures, des toits aigus et des tours, contrainte d'enfermer son développement artistique dans des limites très étroites, elle dut, pour compenser, faire des emprunts beaucoup plus considérables aux ornements de la sculpture ; c'est ce que nous observons dans l'architecture gothique.

Toutes ces nécessités de la pratique sont, pour l'architecture, autant d'entraves ; pourtant elles lui procurent, d'autre part, un puissant point d'appui ; car, vu les dimensions et le prix de ses ouvrages, vu la sphère restreinte de son activité esthétique, elle ne pourrait subsister uniquement comme art, si, en sa qualité de profession indispensable, elle n'obtenait en même temps une place sûre et honorable parmi les métiers. Il est encore un autre art qui, justement faute de cette condition, ne peut prendre place fraternellement à côté de l'architecture, bien qu'au point de vue esthétique il en soit, à proprement parler, le pendant : je veux parler de l'hydraulique artistique. Toutes deux, en effet, représentent l'Idée de la pesanteur ; l'architecture la représente conjointement avec l'Idée de résistance ; l'hydraulique, au contraire, nous la montre associée à la fluidité, laquelle a pour caractère l'absence de formes, la mobilité parfaite, la transparence. Une cascade qui se précipite sur les rochers avec de l'écume et des gémissements, une cataracte qui se pulvérise sans bruit, une fontaine qui lance dans l'air ses colonnes d'eau, un lac immobile et clair comme un miroir, tout cela exprime les Idées de la matière fluide et pesante, de même que les œuvres de l'architecte représentent celles de la matière résistante. L'hydraulique pratique ne peut servir de prétexte à l'hydraulique artistique ; leurs buts sont, en général, incapables de se concilier, sauf quelques cas exceptionnels, comme, par exemple, la *cascata di Trevi* à Rome[77].

§ 44

Nous venons de voir ce que l'architecture et l'hydraulique sont capables de faire pour les degrés inférieurs de l'objectité de la volonté ; pour les degrés supérieurs, qui correspondent à la nature végétale, l'art des jardins remplit dans une certaine mesure le même rôle. Pour qu'un paysage soit beau, il faut avant tout qu'il réunisse une grande richesse de productions naturelles ; il faut ensuite que chacune d'elles se distingue nettement, se détache clairement, tout en respectant à La fois l'unité et la variété de l'ensemble. Ce sont ces deux conditions que l'art des jardins cherche à mettre en relief ; toutefois il est loin d'être maître de sa matière comme l'architecture l'est de la sienne, et cela gêne son action. Le genre de beauté qu'il a mission de dégager appartient presque exclusivement à la nature : l'art proprement dit n'a presque rien à y voir. En revanche, il est singulièrement impropre à corriger les défauts de la nature, et, lorsque celle-ci contrarie ses efforts au lieu de les favoriser, il est presque frappé d'impuissance.

Le monde des plantes peut toujours provoquer la contemplation esthétique sans l'intermédiaire de l'art ; toutefois, en tant qu'il est objet de l'art, il appartient principalement à la peinture de paysage. En même temps que le monde végétal, toute la nature inconsciente rentre dans le domaine de cette peinture. — Dans les scènes d'intérieur, dans les tableaux qui représentent simplement des édifices, des rues, des intérieurs d'églises, etc., c'est la part subjective du plaisir esthétique qui domine ; en d'autres termes, la joie que nous éprouvons à ce spectacle ne provient pas directement et principalement de la conception de l'Idée représentée ; elle repose plutôt sur le corrélatif subjectif de cette conception, je veux dire l'état de connaissance pure et indépendante de la volonté ; car, du moment que nous empruntons les yeux du peintre » nous jouissons en même temps, par sympathie,

par contrecoup, de la sérénité profonde et du complet anéantissement de la volonté, qui lui ont été nécessaires pour absorber si entièrement son être connaissant au sein d'objets inanimés, pour les concevoir avec un si parfait amour, c'est-à-dire d'une manière si objective. — L'effet de la peinture de paysage proprement dite est encore à peu près du même genre ; cependant, comme les Idées qu'elle représente occupent des degrés supérieurs de l'objectité de la volonté, comme elles sont par suite relativement plus importantes et plus significatives, la part objective du plaisir esthétique s'affirme ici davantage et parvient à égaler la part subjective. La connaissance pure, considérée comme telle, n'est plus à elle seule l'élément principal ; tout aussi puissante, tout aussi efficace est ridée en tant que connue, c'est-à-dire le monde considéré comme représentation, pris à un degré élevé de l'objectivation de la volonté.

Pourtant la peinture et la sculpture d'animaux correspondent à des degrés encore bien plus élevés ; il nous reste de cette dernière plus d'un spécimen antique et important, des chevaux à Venise, à Monte-Cavallo, sur les bas-reliefs de lord Elgin ; il y en a aussi à Florence, en bronze et en marbre ; nous trouvons également à Florence le sanglier antique, les loups hurlants ; les lions à l'arsenal de Venise ; toute une salle du Vatican est remplie d'animaux antiques ; j'en pourrais encore citer d'autres. Dans ces représentations, la part objective du plaisir esthétique prend nettement le dessus, aux dépens de la part subjective. Sans doute la sérénité du sujet, qui perçoit les idées et qui anéantit la propre volonté, subsiste ici, comme dans toute contemplation esthétique, mais elle n'agit point sensiblement sur nous ; car ce qui nous occupe, c'est le spectacle de la volonté dans son agitation et dans sa violence. De telles œuvres d'art nous montrent le vouloir constitutif de notre être dans des individus où sa manifestation n'est point, comme chez nous, dominée et tempérée parla réflexion ; au contraire cette manifestation s'accentue en traits bien plus intenses, avec une franchise qui touche au grotesque et au monstrueux ; elle s'étale au plein jour, naïvement, ouvertement, librement ; et c'est justement là-dessus que repose l'intérêt que nous prenons aux animaux. Les caractères spécifiques apparaissaient déjà dans la représentation des plantes, mais ils ne se montraient que dans les formes : ici, ils prennent beaucoup plus d'importance, ils ne s'expriment pas seulement par les formes, mais aussi parles actes, par l'attitude, parles gestes, sans cesser pour cela d'être des caractères spécifiques. La connaissance des Idées, aux degrés supérieurs, nous vient, par la peinture, d'un intermédiaire étranger ; mais nous pouvons aussi la recevoir directement, si nous contemplons les plantes d'une manière purement intuitive, si nous observons les animaux ; il faut étudier ces derniers dans leur état naturel de liberté et de santé. La contemplation objective de leurs formes complexes et merveilleuses, de leurs actes et de leurs attitudes, est une leçon riche d'enseignements, prise au grand livre de la nature ; c'est un déchiffrement de la véritable *signatura rerum****[78]*** : nous y reconnaissons les degrés et les modalités sans nombre de la manifestation de la volonté ; cette volonté, une et identique dans tous les êtres, ne tend partout qu'à une seule fin qui est de s'objectiver dans la vie et dans l'existence, sous des formes infiniment variées et différentes, résultant de son adaptation aux circonstances extérieures ; ce sont comme les variations nombreuses d'un même thème musical. Si je devais donner au contemplateur une explication concise et suggestive de l'essence intime de tous ces êtres, je ne pourrais mieux faire que de choisir une formule sanscrite qui revient fort souvent dans les livres saints des Hindous et qu'on appelle Malsavakya, la grande parole : *Tat twam asi*, c'est-à-dire : « Tu es ceci. »

§ 45

Représenter d'une manière immédiate et intuitive les Idées dans lesquelles la volonté atteint le plus haut degré de son objectivation, telle est enfin la grande mission de la peinture d'histoire et de la sculpture. Le côté objectif du plaisir esthétique est ici tout à fait dominant ; le côté subjectif passe dans l'ombre. Il faut aussi remarquer qu'au degré immédiatement inférieur à celui-ci, je veux dire dans la peinture d'animaux, l'expression du trait spécifique se confond encore complètement avec celle de la beauté : le lion, le loup, le cheval, le mouton, le taureau qui expriment le mieux l'espèce, sont toujours aussi les plus beaux. La raison en est que les animaux ont des caractères spécifiques, mais qu'ils n'ont point de caractères individuels. Au contraire, lorsqu'on représente l'homme, il faut distinguer les caractères spécifiques des caractères individuels : l'expression des caractères spécifiques prend alors le nom de beauté (dans le sens entièrement objectif) ; l'expression des

caractères individuels s'appelle simplement caractère ou expression. De là d'ailleurs une nouvelle difficulté, celle de représenter ces deux sortes de caractères avec une égale perfection dans un même individu.

La beauté humaine est une expression objective qui figure l'objectivation la plus parfaite de la volonté au plus haut degré où elle soit connaissable : j'entends par là l'Idée de l'homme, exprimée complètement sous une forme intuitive. Mais ici, à mesure que l'élément objectif de la beauté se dégage, l'élément subjectif lui est plus uni : il y a, entre les deux, parfaite concomitance ; il n'y a, en effet, aucun objet qui nous élève plus vite à la contemplation purement esthétique que la beauté du visage et de la forme humaine ; à leur aspect, il nous suffit d'un instant pour être saisis d'une volupté ineffable, pour être ravis au-dessus de nous-mêmes et de tout ce qui nous afflige ; par suite, si cette extase est possible, c'est uniquement parce que la représentation la plus nette et la plus pure que nous puissions avoir de la volonté est en même temps la voie la plus facile et la plus courte qui nous puisse conduire à l'état de pure connaissance ; or, une fois que nous y sommes parvenus, et tant que la jouissance esthétique dure pour nous, nous sommes quittes de notre personnalité, de notre vouloir et de toutes les misères qu'ils entraînent ; c'est là ce qui fait dire à Gœthe : « Celui qui contemple la beauté humaine, le souffle du mal ne peut rien sur lui : il se sent en accord avec lui-même et avec le monde. » — Si la nature réalise une belle forme humaine, voici comment nous sommes amenés à l'expliquer : forte de toutes les circonstances favorables et de sa propre puissance, la volonté, lorsqu'elle s'objective à ce degré supérieur dans un individu, triomphe parfaitement de toutes les résistances et de tous les obstacles que lui opposent les manifestations de la volonté à des degrés inférieurs, telles que les forces de la nature ; ce sont là les ennemis auxquels la volonté doit disputer et enlever la matière qui est l'enjeu commun de tous. En outre, les phénomènes de la volonté, dans leurs degrés supérieurs, revêtent toujours une forme extrêmement complexe : l'arbre lui-même n'est qu'un agrégat systématique de fibres sans nombre qui se répètent et qui s'augmentent ; la complication croît toujours à mesure que l'on monte l'échelle des êtres ; le corps humain est un système prodigieusement agencé de parties tout à fait différentes ; chacune de ces parties est subordonnée au tout, mais elle n'en conserve pas moins sa vie particulière, *vita propria* : il faut que toutes ces parties soient exactement subordonnées au tout et coordonnées entre elles dans un rapport convenable ; il faut qu'elles conspirent d'une façon harmonieuse à l'expression du tout ; il faut que rien ne soit hypertrophié ni atrophié. Telles sont les conditions dont le concours exceptionnel produit la beauté, c'est-à-dire l'expression parfaite des caractères spécifiques.

Ainsi opère la nature. Comment procède l'art ? — Les uns croient qu'il imite la nature. Mais comment l'artiste reconnaîtra-t-il dans la nature le chef-d'œuvre, le modèle à imiter, comment le distinguera-t-il parmi la foule des êtres manques, s'il n'a une conception de la beauté antérieure à l'expérience ? D'ailleurs, la nature a-t-elle jamais produit un homme parfaitement beau en toutes ses parties ? — D'après une autre opinion, l'artiste devrait se mettre en quête des beautés isolées et éparses dans un grand nombre d'individus, puis, avec de tels matériaux, composer un bel ensemble : c'est là une opinion absurde et irréfléchie. Car, encore une fois, la même question se pose : comment peut-il reconnaître que telles formes sont précisément les formes belles et que telles autres ne le sont pas ? — D'ailleurs nous savons jusqu'où sont parvenus, en fait de beauté, les vieux peintres allemands avec l'imitation de la nature. Il suffit d'étudier leurs figures nues. — Non ; nous ne pouvons acquérir purement *a posteriori*, par la seule expérience, aucune connaissance de la beauté ; cette connaissance nous vient toujours, du moins en partie, *a priori*, bien qu'elle soit d'un tout autre genre que les expressions du principe de raison qui nous sont également connues *a priori*. Celles-ci concernent la forme générale du phénomène considéré comme phénomène, en tant que cette forme constitue la condition générale de la possibilité de la connaissance ; elles concernent le « comment », question générale et universelle qui vise le phénomène ; c'est de ce genre de connaissance que procèdent les mathématiques et les sciences naturelles pures : au contraire cet autre genre de connaissance a priori qui rend possible la réalisation du beau concerne non la forme, mais le contenu des phénomènes, non le comment, mais la nature même de la représentation. Nous savons tous reconnaître la beauté humaine, lorsque nous la voyons ; mais le véritable artiste la sait reconnaître avec une telle clarté, qu'il la montre telle qu'il ne l'a jamais vue ; sa création dépasse la nature : pareille chose n'est possible que parce que nous sommes nous-mêmes cette volonté dont il s'agit ici d'analyser et de créer l'objectivation adéquate, dans ses degrés supérieurs. Cela suffit pour nous donner un réel pressentiment de ce que la nature, identique avec la volonté constitutive de

notre propre essence, s'efforce de réaliser ; à ce pressentiment, le génie, digne de ce nom, joint une incomparable profondeur de réflexion : à peine a-t-il entrevu l'Idée dans les choses particulières, aussitôt il comprend la nature comme à demi-mot ; il exprime sur-le-champ d'une manière définitive ce qu'elle n'avait fait que balbutier ; cette beauté de la forme qu'après mille tentatives la nature ne pouvait atteindre, il la fixe dans les grains du marbre ; il la place en face de la nature, à laquelle il semble dire : « Tiens, voilà ce que tu voulais exprimer. » — « Oui, c'est cela, » répond une voix qui retentit dans la conscience du spectateur. — C'est ainsi seulement que le génie grec a pu trouver l'archétype de la forme humaine et l'imposer comme canon à son école de sculpture ; ce n'est que grâce à un tel pressentiment que chacun de nous est capable de reconnaître le beau, là où la nature l'a effectivement, quoique incomplètement réalisé. Ce pressentiment constitue l'idéal : c'est l'Idée, l'Idée qui, pour une moitié du moins, se dégage *a priori* et qui, en cette qualité, rejoint et complète les données *a posteriori* de la nature : c'est à cette condition qu'elle passe dans le domaine de l'art. Si l'artiste et l'observateur sont capables *a priori*, l'un de pressentir et l'autre de reconnaître le beau, cela tient à ce que l'un et l'autre sont identiques à la substance de la nature, à la volonté qui s'objective. En effet, comme le disait Empédocle, l'identique ne saurait être reconnu que par l'identique ; la nature ne peut être comprise que par la nature ; la nature seule peut sonder la profondeur de la nature : mais seul aussi l'esprit est capable de sentir l'esprit[79].

Il est donc absurde de s'imaginer, bien que Xénophon prête cette opinion à Socrate (*Stobæi Floril.*, vol. II, p. 384), que les Grecs ont découvert empiriquement l'idéal de la beauté humaine et qu'ils l'ont fixé par une synthèse des beautés de détail qu'ils avaient observées, choisissant ici un genou, là un bras, etc. D'ailleurs, à cette erreur correspond pour la poésie une erreur tout à fait analogue : l'on se figure, par exemple, que, pour représenter dans ses drames des caractères variés à l'infini, si vrais, si vivants et si profondément sentis, il a suffi à Shakespeare de les observer dans sa propre expérience du monde. L'impossibilité, l'absurdité d'une pareille supposition n'a pas même besoin d'être réfutée ; il est évident que le génie, qui, dans l'art plastique, ne peut créer les belles œuvres à moins d'avoir un pressentiment anticipé du beau, ne peut non plus rien créer, en poésie, sans un égal pressentiment des caractères ; pourtant la poésie et l'art plastique ont besoin de l'expérience, mais simplement à titre de schéma ; c'est au moyen de l'expérience que l'artiste tire parfaitement au clair ce dont il n'avait *a priori* qu'une vague conscience, et c'est sur elle que se fonde la possibilité d'une représentation réfléchie.

Nous avons, plus haut, défini la beauté humaine l'objectivation la plus parfaite de la volonté, aux degrés les plus élevés où elle soit jusqu'ici connaissable. Elle s'exprime au moyen de la forme : or la forme repose exclusivement sur l'espace ; elle n'a point avec le temps de rapports nécessaires, comme en a, par exemple, le mouvement. Nous pouvons donc dire : l'objectivation adéquate de la volonté au moyen d'un phénomène purement spatial constitue la beauté, au sens objectif du mot. Là plante n'est point autre chose qu'un phénomène de ce genre, c'est-à-dire un phénomène de la volonté, situé uniquement dans l'espace ; car, si je fais abstraction de sa croissance, il n'entre dans l'expression de son être aucun mouvement, et par suite aucun rapport avec le temps ; sa simple forme suffit pour exprimer et pour manifester toute son essence. Mais, pour arriver à l'expression complète de la volonté qui se manifeste chez l'animal et chez l'homme, il faut dépeindre en outre une série d'actions dans lesquelles le phénomène de la volonté se trouve en relation immédiate avec le temps. Ce sujet a déjà été traité dans le livre précédent : il se rattache à notre présente étude de la façon qui suit. Le phénomène purement spatial de la volonté peut, à un degré déterminé, objectiver la volonté d'une manière parfaite ou imparfaite : c'est justement là ce qui constitue la beauté ou la laideur ; de même l'objectivation de la volonté dans le temps, c'est-à-dire l'action, et surtout l'action immédiate, telle que le mouvement, peut se comporter de deux manières à l'égard de la volonté : ou bien elle correspond d'une manière pure et parfaite à la volonté qui s'objective en elle, sans qu'il intervienne rien d'étranger, rien de superflu, rien d'imparfait ; c'est purement et simplement l'expression exacte d'un acte de volonté déterminé, accompli à un certain instant ; — ou bien aussi c'est le résultat contraire qui peut se produire. Dans le premier cas ce mouvement se fait avec grâce ; dans le second cas il est dépourvu de grâce. La beauté est la représentation exacte de la volonté en général au moyen d'un phénomène purement spatial ; la grâce est la représentation exacte de la volonté au moyen d'un phénomène situé dans le temps, c'est-à-dire l'expression correcte et mesurée d'un acte de volonté au moyen du mouvement et de l'attitude où il s'objective. En effet, le mouvement et l'attitude supposent déjà le corps ; aussi la parole de Winckelmann est-elle pleine de

justesse et de portée, lorsqu'il dit : « La grâce consiste dans un rapport particulier de la personne agissante avec l'action. » (*Œuvres*, éd. all., vol. I, p. 258.) Il résulte naturellement de là que l'on peut attribuer aux plantés de la beauté, mais point de grâce, si ce n'est au sens figuré ; les animaux et les hommes peuvent avoir les deux, beauté et grâce. La grâce consiste, d'après ce que nous avons dit, en ce que chaque mouvement ou attitude se produit de la manière la plus facile, la plus mesurée, la plus aisée, et devient par là même l'expression parfaitement exacte de l'intention qui l'a dicté, c'est-à-dire de l'acte de volonté ; il ne faut rien de superflu ; le superflu se trahit par des gestes désordonnés et insignifiants, par des attitudes contournées ; rien d'incomplet non plus, sous peine de tomber dans la raideur. La grâce suppose une proportion rigoureuse de tous les membres, un corps régulièrement et harmonieusement bâti : telle en est la condition ; puisque c'est seulement à ce prix qu'on obtient l'aisance parfaite, l'harmonie évidente de tous les mouvements et de toutes les attitudes, il s'ensuit que la grâce ne peut exister sans un certain degré de beauté corporelle. Unissez la beauté et la grâce parfaites, vous aurez la manifestation la plus claire de la volonté au degré supérieur de son objectivation.

Un des signes distinctifs de l'humanité, disais-je plus haut, c'est que chez elle le caractère spécifique se distingue du caractère individuel, si bien que l'on peut dire dans une certaine mesure, comme je l'ai fait au livre précédent, que chaque individu représente une Idée tout à fait particulière. Par suite, les arts qui se proposent de représenter l'Idée de l'humanité doivent dégager non seulement la beauté, considérée comme caractère de l'espèce, mais encore le caractère individuel, que Ton appelle de préférence « caractère » tout court ; mais pourtant de ce caractère lui-même on ne doit tenir compte qu'en tant qu'il n'est point quelque chose d'accidentel, d'exclusivement propre à l'individu, considéré dans sa singularité, mais en tant qu'il est une face de 1 Idée de l'humanité dégagée d'une manière toute particulière dans l'individu en question ; or, pour dévoiler cette face de l'Idée, la peinture de ce caractère devient nécessaire. Ainsi, quoique individuel, le caractère doit encore être idéal, c'est-à-dire que, dans la conception comme dans l'exécution, Ton doit faire ressortir le sens qu'il présente au point de vue de l'Idée générale de l'humanité ; car lui aussi et à sa manière, i ? contribue à l'objectivation de cette Idée : en dehors de cette condition, la représentation n'est plus que le portrait, la reproduction du particulier en tant que particulier, avec tout ce qu'il contient d'accidentel. Pourtant le portrait, lui aussi, suivant l'opinion de Winckelmann, doit idéaliser l'individu.

Ce caractère idéalisé n'est autre chose que la mise en relief d'une face particulière de l'Idée de l'humanité ; il se traduit visiblement tantôt par la physionomie habituelle, par les attitudes familières, tantôt par des états d'âme et par des passions éphémères, par des modifications de la connaissance et du vouloir, par des actions réciproques de l'un sur l'autre, toutes choses qui se manifestent par le visage et par le geste. Comme, d'une part, l'individu appartient toujours à l'humanité ; comme, d'autre part, l'humanité s'exprime toujours dans l'individu, avec toute la richesse de signification idéale que ce dernier peut contenir, il est également impossible que la beauté efface le caractère ou que le caractère efface la beauté ; supposons en effet que le caractère individuel supprime le caractère spécifique, ou réciproquement : il ne nous reste, dans le premier cas, qu'une caricature, dans le second qu'une figure insignifiante. Par suite, l'artiste, lorsqu'il vise à la beauté qui est l'objet principal de la sculpture, doit cependant toujours et dans une certaine mesure modifier la beauté elle-même (c'est-à-dire le caractère spécifique) au moyen du caractère individuel ; il doit toujours exprimer l'Idée de l'humanité d'une manière précise et individuelle ; il doit en faire ressortir un côté particulier ; car l'individu humain a dans une certaine mesure l'honneur de représenter une Idée particulière, et c'est un caractère essentiel de l'Idée de l'humanité que de s'exprimer dans des individus qui ont une signification propre. C'est pourquoi nous voyons dans les œuvres des anciens que leur conception pourtant si nette de la beauté n'a point été exprimée d'une manière unique, mais au contraire sous un grand nombre de formes présentant des caractères différents ; cette conception était, pour ainsi dire, sans cesse présentée par un nouveau côté ; en un mot, elle se manifestait sous la figure tantôt d'Apollon, tantôt de Bacchus, tantôt d'Hercule, tantôt d'Antinoüs : je dirai même que la précision du caractère individuel peut restreindre la beauté et qu'elle peut même arriver à produire la laideur, comme dans Silène ivre, dans le Faune, et ainsi de suite… Enfin, si le caractère individuel va jusqu'à supprimer en fait celui de l'espèce, c'est-à-dire si on l'exagère jusqu'à produire une œuvre monstrueuse, l'on tombe dans la caricature. — Mais, bien plus encore que la beauté, la

grâce doit être protégée contre les empiétements du caractère individuel ; quelle que soit l'attitude, quel que soit le mouvement qu'exige l'expression de ce caractère, cette attitude et ce mouvement n'en doivent pas moins être réalisés de la manière la plus aisée, la plus proportionnée à la personne et à l'intention. Cette règle s'impose non seulement au peintre et au sculpteur, mais encore à tout bon acteur ; sinon, nous n'obtenons encore qu'une caricature, c'est-à-dire une contorsion et une dislocation.

En sculpture, la beauté et la grâce restent l'objet principal. Le caractère personnel de l'esprit, tel qu'il se traduit dans les états d'âme, dans les passions, dans les actions et réactions mutuelles de la connaissance et du vouloir, toutes choses que le visage et le geste sont seuls capables de reproduire, le caractère personnel de l'esprit, dis-je, appartient de préférence au domaine de la peinture. En effet, le regard et la couleur, tous deux rebelles à l'imitation du sculpteur, ont beau contribuer puissamment à la beauté, ils n'en sont pas moins bien plus essentiels encore à l'expression du caractère. En outre, la beauté est saisie d'une manière plus parfaite, quand on la peut contempler de plusieurs côtés ; l'expression, au contraire, le caractère peuvent encore être parfaitement compris, si on les considère d'un seul point de vue. La beauté est donc évidemment le but de la sculpture : Lessing s'en est autorisé pour expliquer le fait que Laocoon ne crie point, en alléguant que le cri n'est pas compatible avec la beauté. Cette question a été pour Lessing le thème ou tout au moins le point de départ d'un livre tout entier ; d'ailleurs, elle fait le sujet de bien des écrits antérieurs et postérieurs à Lessing ; qu'il me soit permis à mon tour de dire ici incidemment ce que j'en pense, bien qu'une discussion aussi spéciale n'entre point à proprement parler dans le dessin de cette étude, faite tout entière à un point de vue général.

§ 46

Laocoon, dans le groupe fameux qui porte son nom, ne crie point ; c'est un fait évident. S'il y a là un sujet d'étonnement toujours nouveau, c'est que, mis à sa place, nous crierions tous, et, en définitive, c'est la nature qui le veut ainsi ; supposons-nous, en effet, surpris par une douleur physique violente, par une angoisse corporelle inattendue et terrible : aussitôt la réflexion, qui en d'autres circonstances aurait pu nous conseiller le silence et la résignation, se trouve complètement bannie de la conscience ; la nature se soulage en criant ; par son cri elle exprime tout ensemble la douleur, l'angoisse, elle appelle un sauveur, elle intimide celui qui lui fait violence. Winckelmann déjà s'était aperçu que l'artiste avait négligé de rendre sur le visage de Laocoon l'expression d'un homme qui crie ; mais, dans son désir de justifier l'artiste, il a fait de Laocoon un stoïcien qui croit indigne de lui de pousser des cris (*secundum naturam*) et qui ajoute à sa douleur le vain tourment d'en réprimer l'expression : Winckelmann voit en lui « le courage éprouvé d'un grand homme qui lutte contre les tortures et qui s'efforce de réprimer, de renfermer en lui-même l'expression de sa souffrance : il ne se répand point en cris aigus comme chez Virgile ; tout au plus laisse-t-il échapper quelques soupirs d'angoisse, etc. » (Œuvres, éd. all., vol. VII, p. 98 ; — et plus en détail, vol. VI, p. 105 et suiv.). Cette opinion de Winckelmann fut critiquée par Lessing dans son Laocoon et modifiée dans le sens que nous avons indiqué plus haut : à la raison psychologique Lessing substitue une raison purement esthétique, savoir, que la beauté, principe de l'art antique, est incompatible avec l'expression d'un homme qui crie. Il ajoute encore une autre raison : selon lui, un état essentiellement passager, incapable de se prolonger, ne pourrait pas être représenté dans une œuvre d'art immuable ; mais un pareil argument a contre lui cent exemples, tirés de figures excellentes, que l'artiste a néanmoins fixées dans des poses toutes fugitives, dans la danse, dans la lutte, dans la course, etc. Gœthe lui-même, dans son article sur le Laocoon, au début des Propylées (p. 8), considère au contraire le choix d'un pareil moment et d'une attitude fugitive comme nécessaire. — De nos jours, Hirt (*Horen*, 1797, X^{e} heure), subordonnant tout à la vérité la plus parfaite de l'expression, tranche la question, en prétendant que, si Laocoon ne crie point, c'est qu'étant sur le point de mourir d'asphyxie, il n'a plus la force de le faire. Enfin Ternow (*Römische Studien*, vol. I, p. 426 et suiv.) examine et pèse les trois opinions, sans en indiquer lui-même de nouvelle ; il se contente de combiner et de concilier les anciennes entre elles.

Je ne puis assez m'étonner que des esprits aussi critiques et aussi perspicaces se soient donné tant de peine et soient allés chercher si loin des raisons insuffisantes, des arguments psychologiques, voire même physiologiques, pour expliquer une chose dont la raison, toute prochaine, s'impose à

qui n’a pas de préventions ; ce qui m’étonne surtout, c’est que Lessing, qui a été si près de la vérité, n’ait cependant point découvert le secret de la chose.

Avant d’entrer dans un examen psychologique et physiologique ; avant de me demander si Laocoon, dans la situation où il se trouve, doit crier (question d’ailleurs à laquelle je n’hésiterais point à répondre par l’affirmative), je commence par déclarer que l’action de crier ne doit pas être représentée dans le groupe qui nous occupe, par la simple raison que le cri est complètement rebelle aux moyens d’imitation de la sculpture. Il était impossible de tirer du marbre un Laocoon criant ; tout au plus pouvait-on le représenter ouvrant la bouche, s’efforçant en vain de crier, dans la situation d’un homme qui perd la voix, *vox faucibus haesit*. L’essence, et par suite l’effet du cri sur l’observateur, consiste simplement dans un son, nullement dans une ouverture de la bouche. Cette ouverture de bouche, phénomène inséparable du cri, doit être avant tout motivée, justifiée par le son qui l’a occasionnée : dans ce cas, et à titre de caractéristique de l’action, elle devient admissible et même nécessaire, quand même elle nuirait à la beauté. Mais, dans l’art plastique, la représentation du cri en lui-même est tout à fait déplacée, tout à fait impossible ; par suite, la condition du cri, je veux dire cette ouverture violente de la bouche qui bouleverse tous les traits et tout le reste de l’expression, deviendrait réellement incompréhensible ; car, de cette manière et en définitive au prix de beaucoup de sacrifices, l’on ne représenterait que le moyen, tandis que la fin véritable, le cri lui-même, y compris son effet sur la sensibilité, demeurerait inexprimé. Chose plus grave encore, nous aurions là le spectacle toujours ridicule d’un effort qui demeure sans effet ; cela ressemblerait à l’histoire de ce mauvais plaisant qui, durant le sommeil du veilleur de nuit, bouchait soigneusement sa corne avec de la cire, le réveillait ensuite en criant au feu et se réjouissait fort de voir tout le mal que se donnait le pauvre homme pour obtenir un son. Mais lorsque dans un art la représentation du cri n’est pas en dehors de ses moyens d’expression, elle est tout à fait admissible ; car elle contribue à la vérité, c’est-à-dire à la représentation complète de l’Idée. C’est ce qui arrive dans la poésie, où la description intuitive se complète par l’imagination du lecteur : aussi Virgile fait-il crier Laocoon comme un taureau qui brise ses liens, après que la hache l’a déjà frappé ; également chez Homère (*Il.*, XX, 48-53), Mars et Minerve poussent des cris épouvantables, sans déchoir pour cela ni de leur dignité, ni de leur beauté divine. Il en est de même dans le jeu des acteurs : Laocoon, sur la scène, doit positivement crier ; chez Sophocle, Philoctète pousse des cris, et sans aucun doute il a effectivement crié sur la scène antique. Autre cas tout à fait analogue : je me rappelle qu’à Londres j’ai vu dans *Pizano*, pièce traduite de l’allemand, le célèbre acteur Kemble jouer le rôle de l’Américain Rolla, personnage demi-sauvage, mais d’un fort noble caractère : recevant une blessure, il poussait un cri violent, ce qui produisait un effet a la fois très intense et très heureux, car ce cri, singulièrement caractéristique, donnait à son jeu beaucoup de vérité. — Au contraire, un cri, représenté dans la pierre ou sur la toile, un cri muet en quelque sorte, serait encore beaucoup plus ridicule que cette musique peinte dont il est déjà question dans les *Propylées* de Gœthe ; car le fait de crier nuit beaucoup plus au reste de la beauté et à l’expression que celui de faire de la musique ; celui-ci le plus souvent n’exerce que les mains et les bras et il peut être considéré comme une action caractéristique de la personne ; il est, par suite, tout à fait propre à être représenté en peinture, pourvu du moins qu’il n’exige aucun mouvement violent du corps, aucune contraction de la bouche : citons comme exemple la sainte Cécile jouant de l’orgue, le joueur de violon de Raphaël dans la galerie Sciarra à Rome, etc. — Ainsi, puisque, en raison des limites de l’art, la douleur de Laocoon ne pouvait être exprimée par un cri, l’artiste devait faire appel à tous les autres moyens d’expression : c’est ce qu’il a fait avec la plus grande perfection ; Winckelmann (Œuvres, éd. al]., vol. VI, p. 104 et suiv.), d’ailleurs, le montre magistralement dans son excellente description qui conserve toute sa valeur et toute sa vérité, du moment que l’on fait abstraction de l’arrière-pensée stoïcienne qu’il prête à Laocoon[80].

§ 47

C’est donc la beauté jointe à la grâce qui fait l’objet principal de la sculpture ; aussi a-t-elle une prédilection pour le nu et elle ne tolère les vêtements que dans la mesure où ils ne cachent point les formes. Elle se sert de la draperie non comme d’un vêtement, mais comme d’un procédé indirect pour représenter la forme ; ce moyen d’expression fait beaucoup travailler l’esprit du spectateur ; car pour percevoir la cause, c’est-à-dire la forme du corps, on ne lui indique directement que l’effet,

c’est-à-dire la chute des plis. La draperie est donc dans une certaine mesure, en sculpture, ce qu’est en peinture le raccourci. L’une et l’autre constituent des signes, non des signes symboliques, mais des signes tels que, s’ils sont bien réussis, ils amènent l’esprit à contempler l’objet signifié d’une manière non moins immédiate que s’ils étaient donnés eux-mêmes.

Qu’il me soit permis d’intercaler ici en passant une comparaison qui s’applique à la rhétorique. Ainsi c’est le minimum ou l’absence complète de vêtements qui rend la beauté corporelle le plus facilement intelligible et visible ; par suite, un homme très beau, s’il a du goût et s’il a la permission d’en user, ira volontiers presque nu ou simplement habillé à la manière des anciens ; de même, toute belle et vraiment riche intelligence s’exprimera toujours de la manière la plus naturelle, la plus directe et la plus simple, toutes les fois qu’elle s’efforcera, si cela est possible, d’exprimer ses pensées aux autres et par là même de s’adoucir la solitude que l’on doit ressentir dans un monde comme celui-ci ; au contraire, l’esprit pauvre, confus et mal fait va se revêtir de l’expression la plus cherchée, de la rhétorique la plus obscure ; il essaiera ainsi d’envelopper dans une phraséologie lourde et pompeuse la petitesse, la niaiserie, l’insignifiance, la banalité de ses idées ; c’est comme celui qui manque de prestance et de beauté et qui prétend compenser ce défaut par la splendeur de ses habits : il cherche à dissimuler à force d’ornements barbares, d’oripeaux, de plumes, de collerettes, de falbalas et de manteaux la laideur et la petitesse de sa personne. Cet homme serait bien embarrassé s’il devait aller nu ; notre auteur ne le serait pas moins, si on le forçait à traduire en langage clair le mince contenu de son obscur et pompeux ouvrage.

§ 48

Outre la beauté et la grâce, la peinture d’histoire a encore pour objet principal le caractère ; par là il faut entendre la représentation de la volonté à son plus haut degré d’objectité, je veux dire à ce degré où l’individu, comme manifestation d’un côté particulier de l’Idée de l’humanité, prend une signification particulière et révèle cette signification non par la simple forme, mais par toute espèce d’actions, par des modifications de la connaissance et du vouloir qui déterminent ou accompagnent les actions et se manifestent elles-mêmes dans la physionomie et dans le geste. Du moment que l’on veut représenter l’Idée de l’humanité d’une manière aussi détaillée, il faut nous montrer le développement de ses mille faces dans des individus pleins de signification ; ces individus eux-mêmes, pour que leur signification devienne intelligible, doivent être présentés dans des scènes, dans des événements et dans des actions complexes. Cette tâche immense, la peinture d’histoire s’en acquitte en nous mettant sous les yeux les scènes de la vie, quelle qu’en soit l’espèce, quelle qu’en soit la signification. Aucun individu, aucune action ne peut être sans signification ; dans tout individu et par toute action l’Idée de l’humanité se développe de plus en plus. Aussi n’y a-t-il aucun événement de la vie humaine que l’on doive exclure du domaine de la peinture. On est très injuste envers les grands peintres de l’école hollandaise ; chez eux on n’estime que l’habileté technique ; pour le reste, on les dédaigne, parce qu’ils ont le plus souvent représenté des objets tirés de la vie ordinaire et que l’on ne considère comme intéressants que les événements tirés de l’histoire ou de la Bible. L’on devrait avant tout se rappeler que la signification intérieure d’une action est complètement différente de la signification extérieure ; que souvent ces deux significations sont séparées l’une de l’autre. La signification extérieure consiste dans l’importance d’une action par rapport à ses suites pour et dans le monde réel ; elle dépend donc du principe de raison. La signification intérieure de cette même action consiste dans la profondeur des vues qu’elle nous ouvre sur l’Idée de l’humanité, lorsqu’elle met en lumière les faces moins explorées de cette Idée au moyen d’individualités nettement et fortement accentuées qu’elle place dans des circonstances convenables et auxquelles elle permet par là même de développer leurs propriétés. C’est seulement la signification intérieure qui a de la valeur en art : il appartient à l’histoire d’apprécier la signification extérieure. Toutes deux sont complètement indépendantes l’une de l’autre ; elles peuvent se présenter ensemble, mais elles peuvent aussi apparaître séparément. Une action de la plus haute importance historique peut être, au point de vue de sa signification intérieure, des plus banales et des plus vulgaires ; réciproquement, une scène de la vie journalière peut avoir une signification intérieure considérable, du moment qu’elle met en pleine et claire lumière les individus, l’activité humaine, le vouloir humain, surpris dans leurs replis les plus secrets. Deux actions peuvent aussi avoir, malgré la différence de leur signification extérieure,

une signification intérieure tout à fait identique ; au point de vue de cette dernière, par exemple, il est fort indifférent que ce soient des ministres qui jouent le sort des pays et des peuples sur une carte de géographie, ou bien des paysans, attablés dans un cabaret, qui se disputent au jeu de cartes ou au jeu de dés ; il est également indifférent que ce soit avec, des figurines d'or ou de bois qu'on joue aux échecs. En outre, les scènes et les événements qui composent pour tant de millions d'hommes la trame de la vie, leurs faits et gestes, leurs misères et leurs joies, ont déjà, en cette qualité, assez d'importance pour être du domaine de l'art et pour lui fournir, grâce à leur riche complexité, la matière nécessaire à la représentation de l'Idée si complexe de l'humanité. L'instant lui-même, dans tout ce qu'il a de fugitif et de momentané, peut être fixé par l'art ; c'est ce qu'on appelle aujourd'hui un tableau de genre ; cette représentation produit une émotion subtile et particulière : car, en fixant dans une image durable ce monde fugitif, cette succession éternelle d'événements isolés qui composent pour nous tout l'univers, l'art accomplit une œuvre qui, en élevant le particulier jusqu'à l'Idée de son espèce, semble réduire le temps lui-même à ne plus fuir. Disons enfin que les événements historiques, importants au point de vue extérieur, ont quelquefois un inconvénient au point de vue de la peinture : il arrive souvent que ce qu'il y a de significatif en eux ne peut être représenté d'une façon intuitive, mais doit au contraire être ajouté par la pensée.

À ce point de vue, il faut en général distinguer dans un tableau la signification nominale de la signification réelle : la première est tout extérieure, elle réside dans une pure notion que l'on veut bien ajouter ; la seconde consiste dans une face particulière de l'Idée de l'humanité qui devient par le moyen du tableau saisissable à l'intuition. Supposons, par exemple, que la signification extérieure soit : Moïse trouvé par une princesse égyptienne ; voilà une circonstance singulièrement importante pour l'histoire ; la signification réelle, au contraire, j'entends ce qui est effectivement offert à notre intuition, c'est un enfant, abandonné sur un berceau flottant, sauvé par une femme de haute naissance : voilà un fait qui a pu se produire assez souvent. C'est le costume seul qui dans ce cas peut renseigner un homme instruit sur l'événement précis dont il s'agit ; mais le costume n'a de valeur que pour la signification nominale ; pour la signification réelle, il n'en a aucune : car cette dernière n'a trait qu'à l'homme en tant qu'homme, et non point à ses déterminations contingentes. Les événements tirés de l'histoire n'offrent donc aucun avantage comparativement à ceux que l'on prend dans la simple possibilité et que par conséquent on ne peut désigner sous une dénomination individuelle, mais seulement sous une rubrique générale : car ce qu'il y a de vraiment significatif dans les premiers, ce n'est point la partie individuelle, ce n'est point la circonstance particulière considérée comme telle ; c'est au contraire ce qu'ils contiennent de général, c'est le côté déridée de l'humanité qui s'exprime par eux. Cependant il ne faut point s'autoriser de cela pour proscrire les sujets historiques précis : leur valeur proprement artistique repose, pour le peintre comme pour le spectateur, non sur le fait individuel et particulier qui fait leur intérêt historique, mais sur la signification générale qui s'exprime par eux, sur leur Idée. Il convient aussi de ne choisir dans l'histoire, en fait de sujets, que ceux où la signification générale est effectivement exprimable et ne demande point à être ajoutée par la pensée, sans quoi la signification nominale est par trop différente de la signification réelle : ce que la pensée ajoute au tableau prend trop d'importance et nuit à ce que l'on perçoit par la vue. Même au théâtre, il ne convient pas que Faction principale se passe, comme dans la tragédie française, derrière la scène ; évidemment et à plus forte raison, c'est un défaut bien plus grave encore dans la peinture. Comment l'effet d'un sujet historique peut-il être franchement médiocre ? Il faut pour cela que, par la nature même du sujet, le peintre se trouve renfermé dans un cercle déterminé par des raisons étrangères à l'art, et que ce cercle soit pauvre en objets pittoresques ou intéressants ; c'est ce qui arrive par exemple à l'artiste qui se renferme dans l'histoire d'un petit peuple de rien du tout, isolé, bizarre, gouverné sacerdotalement c'est-à-dire par la folie, parfaitement méprisé d'ailleurs de toutes les grandes nations de l'Orient et de l'Occident, ses contemporaines, je veux parler du peuple juif.

Puisqu'entre nous et les anciens l'invasion des barbares a mis une démarcation semblable à celle que les dernières révolutions hydrographiques ont mise entre la période géologique actuelle et celle dont les organismes ne sont plus pour nous que des fossiles, il est à déplorer que le peuple dont la culture devait servir de base générale à la nôtre ait été justement le peuple juif et non le peuple hindou, le peuple grec, tout au moins le peuple romain. Mais ce sont surtout les grands peintres de l'Italie, au quinzième et au seizième siècle, qui ont pâti de cette mauvaise étoile : clans le cercle étroit où ils étaient arbitrairement renfermés pour le choix des sujets, ils ont été obligés de s'arrêter

à toute espèce d'événements insignifiants : en effet, pour la partie historique, le Nouveau Testament forme une matière encore plus ingrate que l'Ancien ; l'histoire des martyrs et des Pères, qui y fait suite, est un sujet singulièrement aride. Malgré tout, i] est nécessaire de faire une distinction entre les tableaux qui traitent de la partie historique ou mythologique du judaïsme ou du christianisme et ceux qui révèlent à notre intuition l'esprit original, c'est-à-dire la morale du christianisme, sous la forme de personnages imbus de cet esprit. Ces derniers sont en réalité les plus hautes et les plus admirables créations de la peinture ; ' elles n'ont été réalisées que par les plus grands maîtres de cet art, particulièrement par Raphaël et par le Corrège, surtout par ce dernier dans ses premières œuvres. Une telle peinture ne peut vraiment point rentrer dans la peinture d'histoire : car elle ne représente le plus souvent aucun événement, aucune action ; ce ne sont la plupart du temps que de simples groupes où entrent les Saints et le Sauveur lui-même, celui-ci souvent encore dans l'enfance, accompagné de sa mère et des anges. Dans leurs physionomies et surtout dans leur regard, nous voyons l'expression et le reflet de la connaissance la plus parfaite, je veux dire de celle qui ne s'applique point aux choses particulières, mais qui conçoit d'une manière parfaite les Idées, c'est-à-dire toute l'essence du monde et de la vie ; cette connaissance réagit aussi sur leur volonté ; mais, à la différence de la connaissance vulgaire, bien loin de présenter des motifs à cette même volonté, elle répand sur le vouloir tout entier sa vertu apaisante, *le quiétif* ; de là vient cette résignation parfaite, qui est à la fois l'esprit intime du christianisme et de la sagesse hindoue ; de là procèdent le renoncement à tout désir, la conversion, la suppression de la volonté qui entraîne dans le même anéantissement le inonde tout entier ; de là résulte, en un mot, le salut. Voilà les signes éternellement admirables par lesquels les maîtres de l'art ont exprimé dans leurs œuvres la suprême sagesse. C'est ici le dernier sommet de l'art : après avoir suivi la volonté dans son objectité adéquate, dans les Idées ; après avoir parcouru successivement tous les degrés où son être se développe, les degrés inférieurs, où elle obéit aux causes, ceux où elle cède aux excitations, ceux-où elle est si diversement agitée par les motifs, l'art, pour terminer, nous la montre qui se supprime elle-même librement, grâce à l'immense apaisement que lui procure la connaissance parfaite de son être[81].

§ 49

Le principe qui fait le fond de tout ce que nous avons dît jusqu'ici sur l'art, c'est que l'objet de l'art, l'objet que l'artiste s'efforce de représenter, l'objet dont la connaissance doit précéder et engendrer l'œuvre, comme le germe précède et engendre la plante, cet objet est une Idée, au sens platonicien du mot, et n'est point autre chose ; ce n'est point la chose particulière, car ce n'est point l'objet de notre conception vulgaire ; ce n'est point non plus le concept, car ce n'est point l'objet de l'entendement, ni de la science. Sans doute l'Idée et le concept ont quelque chose de commun, en ce qu'ils sont tous deux des unités représentant une pluralité de choses réelles ; malgré tout, il y a entre eux une grande différence ; et c'est cette différence qui explique d'une manière suffisamment claire et lumineuse ce que j'ai dit du concept dans le premier livre et des Idées dans celui-ci. Platon avait-il déjà nettement conçu cette différence ? je ne veux nullement l'affirmer : il donne, à propos des Idées, nombre d'exemples et d'explications que l'on pourrait appliquer à de simples concepts. Laissons en attendant cette question sans réponse et continuons notre chemin, heureux toutes les fois que nous nous rencontrons sur les traces d'un grand et noble esprit, plus soucieux encore, malgré tout, de poursuivre notre but que de nous attacher à ses pas. — Le concept est abstrait et discursif ; complètement indéterminé, quant à son contenu, rien n'est précis en lui que ses limites ; l'entendement suffit pour le comprendre et pour le concevoir ; les mots, sans autre intermédiaire, suffisent à l'exprimer ; sa propre définition, enfin, l'épuisé tout entier. L'Idée au contraire, que l'on peut à la rigueur définir le représentant adéquat du concept, est absolument concrète ; elle a beau représenter une infinité de choses particulières, elle n'en est pas moins déterminée sur toutes ses faces ; l'individu, en tant qu'individu, ne la peut jamais connaître ; il faut, pour la concevoir, dépouiller toute volonté, toute individualité, et s'élever à l'état de sujet connaissant pur ; autant vaut dire qu'elle est cachée à tous, si ce n'est au génie et à celui qui, grâce à une exaltation de sa faculté de connaissance pure (due le plus souvent aux chefs-d'œuvre de l'art), se trouve dans un état voisin du génie : l'Idée n'est point essentiellement communicable, elle ne l'est que relativement ; car, une fois conçue et exprimée dans l'œuvre d'art, elle ne se révèle à chacun que proportionnellement à la valeur de son esprit ; voilà justement pourquoi les œuvres les plus excellentes de tous les arts, les monuments les plus glorieux du génie sont destinés à demeurer éternellement lettres closes

pour la stupide majorité des mortels ; pour eux les chefs-d'œuvre sont impénétrables, ils sont à l'écart, séparés par un large abîme et ils ressemblent au prince dont l'abord n'est pas permis au peuple. Malgré tout, les plus sots des hommes n'en louent pas moins de confiance les chefs-d'œuvre consacrés ; car ils ne veulent point laisser voir leur sottise, mais ils n'en sont pas moins, dans leur for intérieur, disposés à condamner ces mêmes chefs-d'œuvre, dès qu'on leur fait espérer qu'ils le peuvent faire sans aucun danger de se dévoiler ; alors ils déchargent avec volupté cette haine longtemps nourrie en secret contre le beau et contre ceux qui le réalisent ; ils ne peuvent pardonner aux chefs-d'œuvre de les avoir humiliés en ne leur disant rien. Car en général, pour apprécier volontiers et librement la valeur d'autrui, pour la faire valoir, il est nécessaire d'en avoir soi-même. C'est là-dessus que se fonde la nécessité d'être modeste, dès qu'on a du mérite ; c'est aussi là-dessus que repose l'estime excessive qu'on a pour la modestie : seule parmi toutes ses sœurs, cette vertu n'est jamais oubliée, dès que l'on ose faire l'éloge d'un homme de mérite ; c'est qu'on espère, en la vantant, faire preuve d'intentions conciliantes et apaiser la colère des imbéciles. Qu'est-ce en effet que la modestie, sinon une feinte humilité, par laquelle, au sein de ce monde infecté de la plus détestable envie, l'on demande pardon pour ses avantages et pour ses mérites à des gens qui sont dépourvus des uns et des autres ? Car celui qui ne s'attribue ni avantages ni mérites, par la bonne raison qu'il n'en possède effectivement pas, celui-là n'est point modeste, il n'est qu'honnête homme.

L'Idée, c'est l'unité qui se transforme en pluralité par le moyen de l'espace et du temps, formes de notre aperception intuitive ; le concept au contraire, c'est l'unité extraite de la pluralité, au moyen de l'abstraction qui est un procédé de notre raison ; le concept peut être appelé *unitas post rem*, l'Idée *unitas ante rem*. Indiquons enfin une comparaison qui exprime bien la différence entre concept et Idée : le concept ressemble à un récipient inanimé ; ce qu'on y dépose reste bien placé dans le même ordre ; mais on n'en peut tirer (par les jugements analytiques) rien de plus que ce que l'on y a mis (par la réflexion synthétique) ; l'Idée, au contraire, révèle à celai qui l'a conçue des représentations toutes nouvelles au point de vue du concept de même nom : elle est comme un organisme vivant, croissant et prolifique, capable en un mot de produire ce que l'on n'y a pas introduit.

En conséquence, quelle que soit dans la pratique l'utilité du concept, quelles que soient ses applications, sa nécessité, sa fécondité dans les sciences, il n'en reste pas moins éternellement stérile au point de vue artistique. Au contraire, une fois conçue, l'Idée devient la source véritable et unique de toute œuvre d'art digne de ce nom. Toute pleine d'une vigoureuse originalité, résidant au sein de la vie et de la nature, elle n'est accessible qu'au génie ou à l'homme dont les facultés s'élèvent pour un instant jusqu'au génie. C'est seulement d'une vision aussi directe que peuvent naître les œuvres véritables, celles qui portent en elles l'immortalité. Comme l'Idée est et demeure intuitive, l'artiste n'a aucune conscience in abstracto de l'intention, ni du but de son œuvre ; ce n'est point un concept, c'est une Idée qui plane devant lui : aussi ne peut-il rendre aucun compte de ce qu'il fait ; il travaille, comme on dit vulgairement, à vue de nez, inconsciemment, instinctivement. Tout au rebours, les imitateurs, les maniéristes, « *imitatores, servum pecus,* » passent du concept à l'art : ils notent ce qui plaît et ce qui fait de l'effet dans les vrais chefs-d'œuvre ; ils l'analysent, ils le conçoivent sous forme de concept, c'est-à-dire abstraitement ; ils en font enfin, à force de prudence et d'application, un pastiche avoué ou inavoué. Semblables aux plantes parasites, ils sucent leur nourriture, ils la tirent des œuvres des autres et ils prennent la couleur de leurs aliments comme les polypes. Poussant plus loin la comparaison, on pourrait encore dire qu'ils ressemblent à des machines qui broient très menu et qui mélangent tout ce que l'on y jette, mais qui n'ont jamais pu le digérer ; de cette façon les éléments étrangers peuvent toujours être reconnus, isolés, distingués. Seul le génie peut être comparé à un corps organisé qui digère, élabore et produit. Sans doute il se forme à l'école de ses prédécesseurs et à l'exemple de leurs œuvres, mais il ne devient fécond qu'au contact immédiat de la vie et du monde, sous l'influence de l'intuition ; voilà pourquoi l'éducation, si parfaite qu'elle soit, n'éclipse jamais son originalité. Tous les imitateurs, tous les maniéristes conçoivent sous forme de concept les œuvres étrangères qui leur servent de modèles ; or jamais un concept ne pourra donner à une œuvre la vie intime. Les contemporains, c'est-à-dire tout ce que l'époque produit de gens médiocres, ne connaissent que les concepts et sont incapables de s'en détacher ; voilà pourquoi ils accueillent avec empressement et enthousiasme les œuvres pastichées : mais peu d'années suffiront pour rendre ces mêmes œuvres ennuyeuses ; car le fondement unique sur lequel repose leur charme, c'est-à-dire l'esprit du temps, et l'ensemble des

concepts familiers à l'époque, seront bien vite transformés.

Il n'y a que les œuvres véritables, puisées directement au sein de la nature et de la vie, qui restent éternellement jeunes et toujours originales, comme la nature et comme la vie elles-mêmes ; car elles n'appartiennent à aucune époque, elles sont à l'humanité ; les contemporains, auxquels elles dédaignent de complaire, les accueil lent avec froideur ; on ne peut leur pardonner d'avoir implicitement et indirectement dévoilé les égarements de l'époque ; aussi ne leur rend-on justice que sur le tard et d'assez mauvais gré ; mais en revanche elles ne peuvent vieillir ; jusque dans les temps les plus reculés, elles conservent leur expression, leur fraîcheur, leur jeunesse toujours renaissante ; 'd'ailleurs elles n'ont rien à craindre ni du mépris, ni de l'oubli, du moment qu'elles ont été couronnées par l'approbation et par les applaudissements de ce petit nombre d'hommes éclairés qui apparaissent à de rares intervalles dans les siècles[82] et qui rendent leurs arrêts ; ce sont leurs suffrages, en s'accumulant, qui constituent à eux seuls l'autorité et l'arbitre auxquels on entend faire appel, quand on invoque le jugement de la postérité : , car dans l'avenir la foule sera et restera toujours aussi arriérée et aussi stupide qu'elle n'a cessé de l'être dans le passé. — Je renvoie le lecteur aux plaintes que les grands génies de chaque siècle élèvent contre leurs contemporains : elles ont l'air d'être d'aujourd'hui ; c'est que la race humaine est toujours la même. En tout temps et dans tous les arts la manière se substitue à l'inspiration, laquelle est la propriété exclusive d'un petit nombre : or la manière, c'est un habit sous lequel le génie a brillé un instant ; une fois usé, il le rejette et on le ramasse. Il ressort de tout cela qu'en général, pour avoir l'approbation de la postérité, il faut renoncer à celle des contemporains, et réciproquement[83].

§ 50

Le but de l'art est donc de communiquer l'Idée, une fois conçue ; après être ainsi passée par l'esprit de l'artiste, où elle apparaît purifiée et isolée de tout élément étranger, elle est intelligible, même à une intelligence d'une faible réceptivité et d'une stérilité complète ; nous savons d'ailleurs qu'il n'est point permis à l'artiste de puiser ses inspirations dans des concepts. D'après ces principes, nous ne pouvons goûter une œuvre que son auteur destine formellement à l'expression d'un concept : c'est le cas de l'allégorie. Une allégorie est une œuvre d'art qui signifie quelque chose d'autre que ce qu'elle représente. Or l'Idée, comme tout ce qui est intuitif, s'exprime par soi-même d'une manière tout à fait directe et par faite ; elle n'a point besoin d'un intermédiaire étranger pour se manifester. Ainsi ce que l'on exprime et représente de cette façon, au moyen de signes étrangers, n'est point directement accessible à l'intuition, par conséquent n'est jamais qu'un concept. L'allégorie a donc toujours pour mission de figurer un concept ; elle se pro pose de détourner l'esprit du spectateur de l'image visible et intuitive pour l'amener à une conception d'un tout autre ordre, abstraite, non intuitive, complètement étrangère à l'œuvre d'art : dans ce cas le tableau et la statue se proposent le même but que l'écriture, avec cette différence que l'écriture est beaucoup plus apte à l'atteindre. Le but n'est plus ici celui de l'art tel que nous l'avons défini, savoir la représentation d'une Idée qui doit être intuitivement conçue.

Pour obtenir ce que l'on se propose dans l'allégorie, la perfection artistique n'est plus de rigueur, il suffit simplement que l'on puisse reconnaître l'objet ; cela fait, le but est atteint, puisqu'il s'agissait simplement de suggérer à l'esprit une conception tout étrangère à l'art, un concept abstrait. Les allégories, dans l'art plastique, ne sont par suite que des hiéroglyphes ; la valeur artistique qu'elles peuvent avoir d'ailleurs comme représentations intuitives, ne leur appartient pas à titre d'allégories, mais à des titres tout différents. La Nuit du *Corrège*, le *Génie de la gloire* d'Annibal Garrache, les *Heures* du Poussin, voilà sans doute de très belles toiles ; ce sont en outre des allégories ; mais il n'y a aucun rapport entre ces deux faits. Comme allégories, elles ne valent pas une inscription. Ceci nous ramène à la distinction déjà faite entre la signification réelle et la signification nominale d'un tableau. La signification nominale est ici l'allégorie considérée comme telle, par exemple, le génie de la gloire ; la signification réelle, c'est ce qui est effectivement représenté : dans notre tableau, c'est un beau jeune homme ailé, autour duquel vole un essaim de beaux, éphèbes : ceci exprime une Idée. Mais cette signification réelle ne produit de l'effet que si nous faisons abstraction de la signification nominale et allégorique : si l'on songe à cette dernière, l'on abandonne la contemplation ; ce n'est plus qu'un concept abstrait qui occupe l'esprit : or tout passage de l'Idée au simple concept ne peut être qu'une chute. Souvent même cette signification nominale, cette intention allégorique fait du

tort à la signification réelle, à la vérité concrète : par exemple, dans la *Nuit* du Corrège, l'éclairage surnaturel, malgré la beauté de l'exécution, n'en demeure pas moins une pure exigence du sens allégorique, une absurdité au point de vue physique. Si donc un tableau allégorique se trouve avoir par surcroît une valeur artistique, cette valeur n'est en aucune façon solidaire ni dépendante de son intention allégorique ; une pareille œuvre sert, en même temps, à deux fins, l'expression d'un concept et celle d'une Idée ; seule, l'expression d'une Idée peut être le but de l'art ; l'expression d'un concept est une fin d'un tout autre ordre ; c'est un amusement agréable, c'est une image destinée à remplir, comme font les hiéroglyphes, l'office d'une inscription ; c'est en résumé une invention faite à plaisir pour ceux auxquels la nature véritable de l'art ne se révélera jamais. Il en est de cela comme d'un objet d'art qui est en même temps un objet utile et qui, par là même, sert à deux fins, par exemple une statue qui est en même temps un candélabre ou une cariatide, un bas-relief qui sert en même temps à Achille de bouclier. Les vrais amis de l'art n'estimeront ni l'un ni l'autre genre. Sans doute un tableau allégorique peut, par sa propre signification allégorique, produire une vive impression sur l'âme ; mais une simple inscription, dans des circonstances analogues, produirait le même effet. Supposons par exemple un homme possédé d'un solide et persistant désir d'arriver à la renommée ; il regarde la gloire comme son bien légitime, convaincu d'ailleurs qu'il n'en pourra jouir tant qu'il n'aura point produit ses titres de propriété : le voilà qui passe devant le tableau de Garrache, il voit le génie de la gloire couronné de laurier ; cette vue réveille toute son âme, sollicite toute sa puissance d'activité : mais la même chose se serait produite si tout à coup il avait lu distinctement le mot « gloire » écrit en grosses lettres sur le mur. Supposons encore un homme qui aurait découvert une vérité importante au point de vue pratique ou scientifique et qui ne pourrait trouver créance ; mettons-le en présence d'un tableau allégorique représentant le Temps qui lève un voile et fait voir la Vérité toute nue : cette vue produira sur lui une violente impression ; mais la devise : « Le temps découvre la vérité », ne l'aurait pas moins ému. En effet, ce qui agit ici à proprement parler, ce n'est que la pensée abstraite, ce n'est point la représentation concrète.

L'allégorie, dans l'art plastique, est donc, comme nous l'avons dit, une tendance vicieuse, dirigée vers un but complètement étranger à l'art ; par suite, elle devient tout à fait insupportable, si on va la chercher trop loin ; car, dès qu'elle ne représente plus que des interprétations forcées et bizarres, elle tombe dans l'absurde ; en voici des exemples : 1a tortue représente, paraît-il, la pudeur féminine ; Némésis contemple son sein par l'ouverture de sa tunique, pour témoigner qu'elle connaît tout ce qui est mystérieux ; enfin Bellori prétend qu'Annibal Carrache habille la volupté d'une robe jaune, pour montrer que les joies qu'elle procure se flétrissent bien vite et deviennent jaunes comme la paille. — Mais quelquefois on en vient à un tel point d'exagération qu'entre l'image représentée et le concept indiqué, il ne subsiste plus aucune relation fondée sur une association d'idées ou bien sur une notion intermédiaire qui se puisse subsumer sous le concept ; le signe et la signification deviennent entièrement conventionnels ; ils se rattachent l'un à l'autre par une règle arbitraire, choisie au hasard ; dans ce cas je donne à ce genre d'allégorie le nom d'allégorie symbolique. C'est ainsi que la rosé est le symbole de la discrétion ; le laurier, celui de la gloire ; la palme, celui de la victoire ; une coquille, celui du pèlerinage ; la croix, celui de la religion chrétienne ; à cette même catégorie se rattachent toutes les significations propres que l'on attribue directement aux couleurs : 1e jaune représente la fausseté, le bleu la fidélité, etc. De pareils symboles peuvent être d'un usage fréquent dans la vie : ils ne signifient rien au point de vue de l'art : il ne faut y voir que des hiéroglyphes ou une sorte d'écriture chinoise ; nous devons les assimiler aux armoiries, aux fagots d'épines qui servent d'enseignes aux auberges, à la clé qui distingue le chambellan, au tablier de cuir qui fait reconnaître l'ouvrier mineur. — On pourrait enfin donner le nom d'emblèmes à certains symboles, admis une fois pour toutes comme attributs d'un personnage historique ou mythique, comme caractère d'une notion personnifiée ; tels sont les animaux des Évangélistes, le hibou de Minerve, la pomme de Paris, l'ancre de l'Espérance, etc. Pourtant le nom d'emblème se donne d'ordinaire à des dessins allégoriques simples, accompagnés d'une inscription explicative, faits pour enseigner par les yeux quelque vérité morale : on en trouve des collections nombreuses dans J. Camerarius, dans Alciatus et ailleurs ; c'est une transition vers l'allégorie poétique dont nous allons parler plus bas. — La sculpture grecque correspond à l'intuition : aussi est-elle esthétique ; la sculpture hindoue correspond au concept : aussi est-elle simplement symbolique.

Cette appréciation de l'allégorie s'appuie sur tout ce que j'ai dit de l'essence de Fart ; elle en découle rigoureusement ; mais elle est directement opposée au jugement de Winckelmann : celui-

ci est loin de considérer l'allégorie comme étrangère et souvent nuisible à l'art ; il ne cesse de la prôner, et même (voy. Œuvres, éd. all., vol. I, p. 55 et suiv.) il assigne comme but suprême à l'art « la représentation de concepts généraux et de choses non accessibles aux sens ». Le lecteur pourra choisir l'une ou l'autre opinion : malgré tout, je dois avouer qu'en lisant dans Winckelmann ces aperçus sur la métaphysique du beau proprement dite, j'ai constaté qu'on pouvait avoir le goût le plus exquis, le jugement le plus sûr pour sentir et apprécier la beauté, et n'en être pas moins incapable de scruter et d'expliquer la nature du beau et de l'art, à un point de vue abstrait et vraiment philosophique, de même que l'on peut être très bon et très vertueux, posséder une conscience très délicate qui résout les cas particuliers avec la rigueur d'une balance de précision, sans être pour cela capable d'asseoir sur des bases philosophiques et d'exposer in abstracto la valeur morale des actions.

Tout autre est le rapport de l'allégorie avec la poésie : si, dans l'art plastique, l'allégorie est inadmissible, elle est en poésie très admissible et très utile. Dans l'art plastique, en effet, elle conduit de la donnée intuitive, de l'objet propre de tout art, à la pensée abstraite ; dans la poésie au contraire, le rapport est inverse : ici ce qui nous est directement offert par le moyen des mots, c'est le concept ; or l'artiste a toujours pour but de nous conduire du concept à l'intuition, intuition que l'imagination de l'auditeur doit se charger de représenter. Si, dans l'art plastique, la donnée directe nous conduit à une perception autre qu'elle-même, ce ne peut être qu'à une abstraction, car il n'y a que l'abstrait qui ne puisse pas y être représenté immédiatement ; mais un concept ne doit jamais être le point de départ, ni sa communication le but d'une œuvre d'art. Au contraire, en poésie, c'est le concept qui constitue la matière, la donnée immédiate, et l'on peut parfaitement s'élever au-dessus de lui pour évoquer une représentation intuitive tout à fait différente dans laquelle le but de la poésie se trouve atteint. Dans la trame d'un poème, il est indispensable de recourir à beaucoup de concepts ou de pensées abstraites, qui par elles-mêmes et directement ne sont susceptibles d'aucune représentation intuitive ; alors on les présente souvent à l'intuition par l'intermédiaire d'un exemple qu'il est possible de subsumer sous la pensée abstraite. Ce phénomène se produit dans toutes les expressions figurées, métaphores, comparaisons, paraboles et allégories ; aussi bien, tous ces tropes ne se distinguent entre eux que parce qu'ils sont présentés d'une manière plus ou moins longue, plus ou moins explicite. Dans l'éloquence les comparaisons et allégories de cette sorte sont du plus excellent effet. Comme Cervantes parle bien du sommeil, lorsque, pour exprimer le soulagement qu'il apporte aux douleurs morales et corporelles, il dit : « C'est un manteau qui recouvre l'homme tout entier » ! Quelle belle allégorie que ce vers de Kleist pour exprimer cette pensée : les philosophes et les penseurs éclairent le genre humain :

Ceux dont la lampe nocturne éclaire le monde !

Quelle force et quelle intensité de vision dans ce tableau homérique d'Atê, la déesse malfaisante : « ses pieds sont délicats ; car elle ne foule jamais le sol, mais elle ne marche que sur la tête des humains » ! (*Il.*, XIX, 91.) Quel puissant effet a produit Menenius Agrippa, avec sa fable les *Membres et l'Estomac*, sur le peuple retiré au mont Sacré ! Au commencement du septième livre de la *République*, dans l'allégorie déjà citée de la caverne, quelle magnifique expression Platon donne à un dogme philosophique d'une haute abstraction ! Une autre allégorie d'un sens philosophique très profond, c'est celle de Perséphonè qui, pour avoir goûté une grenade aux enfers, se trouve condamnée à y rester : ce mythe est singulièrement éclairai et illustré par la consécration inestimable que Gœthe lui a donnée en le traitant à titre d'épisode dans son *Triomphe de la sensibilité*. Je connais trois ouvrages allégoriques de longue haleine ; le premier avoue et étale ses intentions : c'est l'incomparable *Criticon* de Balthasar Gratian ; il se composé d'un ample et riche tissu d'allégories reliées entre elles ; elles sont pleines de sens ; c'est comme un vêtement transparent qui recouvre des vérités morales et qui leur communique l'évidence intuitive la plus frappante, tandis que l'auteur nous étonne par sa fécondité d'invention. Les deux autres ouvrages sont plus enveloppés : c'est le Don Quichotte et *le Gulliver à Lilliput*. Le premier nous présente sous forme allégorique la vie de l'homme qui, contrairement aux autres, renonce à ne poursuivre que son propre bonheur ; il tend vers une fin objective et idéale qui domine sa pensée, son vouloir ; avec tout cela, il joue dans le monde un fort étrange personnage. Chez Gulliver il suffit d'appliquer au moral tout ce qu'il dit du physique, pour comprendre ce qu'il y a sous la fiction du *satirical rogue* (du fripon de satirique), comme Hamlet l'eût appelé. —Ainsi, dans l'allégorie poétique, c'est toujours le concept qui est donné, c'est le concept qu'on cherche à rendre visible au moyen

d’une image ; par suite, on peut toujours admettre que cette allégorie soit exprimée, ou seulement confirmée par une image peinte : toutefois cette image sera considérée non comme une œuvre d’art plastique, mais comme, un signe et comme un hiéroglyphe ; elle ne prouvera en rien la valeur de son auteur comme peintre, mais seulement comme poète. Telle est cette belle vignette allégorique de Lavater, qui doit faire une si réconfortante impression sur tout noble champion de la vérité : c’est une main qui est piquée par une guêpe ; elle tient une lumière, à la flamme de laquelle se brûlent des moucherons ; au dessous on lit la devise suivante :

Quoiqu’elle consume les ailes des moucherons,

Quoiqu’elle fasse éclater leurs crânes et leurs petites cervelles,

La lumière n’en est pas moins lumière ;

Quoique piqué par la guêpe furieuse,

Je tiens quand même le flambeau.

A ce genre appartient également cette pierre tumulaire qui représente une lumière qu’on vient de souffler et qui fume encore, avec l’inscription :

C’est quand elle s’éteint qu’on peut voir

Si c’était du suif ou de la cire.

Tel est enfin ce vieil arbre généalogique allemand ; il s’agit de montrer que le dernier rejeton d’une très ancienne famille a pris la résolution de passer sa vie dans la continence et dans la chasteté parfaites et de laisser ainsi s’éteindre sa race ; on le représente prêt à couper avec des ciseaux les racines de l’arbre aux mille branches qui va l’écraser sous sa chute. A cette catégorie se rattachent en général les images allégoriques dont nous venons de parler, appelées ordinairement emblèmes ; on pourrait les définir de courtes fables peintes dont la morale est exprimée en paroles. — II faut faire rentrer toutes les allégories de cette nature dans le poème, non dans la peinture, et c’est ce qui les justifie ; l’exécution plastique reste toujours ici au second rang, et l’on demande simplement au dessin de représenter les objets d’une manière reconnaissable. Mais, dans la poésie, comme dans l’art plastique, l’allégorie devient symbole, dès qu’entre l’objet représenté intuitivement et l’idée abstraite qu’il exprime, il n’y a d’autre relation qu’une relation arbitraire. Comme toute représentation symbolique repose en sommé sur une convention, le symbole offre, entre autres inconvénients, celui de laisser sa signification en proie à l’oubli et aux injures du temps. Qui devinerait, s’il ne le savait par avance, pourquoi le poisson est le symbole du christianisme ? Champollion seul à coup sûr : car il n’y a là qu’un hiéroglyphe phonétique. C’est pourquoi aujourd’hui l’Apocalypse de saint Jean se trouve comme allégorie poétique à peu près sur le même pied que les bas-reliefs portant l’inscription « *Magnus Deus sol Mithra* », sur lesquels on ne cesse point de discuter encore aujourd’hui[84].

§ 51

Si maintenant, dans cette étude que nous avons faite jusqu’ici sur l’art en général, nous passons des arts plastiques à la poésie, il n’est pas douteux que celle-ci ait encore pour but de manifester les Idées, les degrés d’objectivation de la volonté, et de les communiquer à l’auditeur avec la précision et la vie qu’elles ont eues dans la conception du poète. Les Idées sont, par essence, intuitives : si donc, dans la poésie, on n’exprime directement par des mots que des concepts abstraits, il n’en est pas moins évident que le but est de faire voir à l’auditeur, au moyen des signes représentatifs de ces concepts, les Idées de la vie. Et cela n’est possible que si cet auditeur prête au poète le concours de sa propre imagination. Mais pour diriger l’imagination vers ce but, il faut que les concepts abstraits, qui sont la matière première de la poésie comme de la prose la plus sèche, se groupent de telle sorte que leurs sphères se coupent et que, par suite, aucun d’eux ne reste dans sa généralité et son

abstraction. C’est une image intuitive qui vient se substituer aux concepts dans l’imagination, image que le poète, au moyen des mots, adapte toujours de plus en plus à ce qu’il se propose d’exprimer. De même que le chimiste, en combinant des liquides entièrement clairs et transparents, obtient un précipité solide, de même le poète tire de la généralité abstraite et transparente des concepts, par la manière dont il les unit, le concret, l’individuel, la représentation intuitive. Car l’Idée ne peut être connue que par intuition : et la connaissance de l’Idée est le but de toute forme d’art. La maestria, en poésie comme en chimie, consiste à obtenir, chaque fois, précisément le précipité que l’on a en vue. C’est à quoi servent en poésie les nombreuses épithètes qui étreignent et resserrent de plus en plus, jusqu’à la rendre intuitive, la généralité de chaque concept. Homère accole presque toujours à un substantif un adjectif dont la notion coupe la sphère du premier concept, la diminue aussitôt d’une façon notable, et l’amène d’autant plus près de l’intuition : par exemple :

“Εν δ᾽ επεσ᾽ Ωκεανῳ λαμπρον φαος ἠελιοιο,

Ἑλκον νυκτα μελαιναν επι ζειδωρον αρουραν.”

[*Le brillant éclat du soleil tombe dans l’Océan, et il attire la nuit noire sur la glèbe nourricière*] (Iliade, VIII, v. 485 sq.)

Et encore :

(Un vent doux souffle du ciel bleu,

Le myrte se tait, et le laurier se dresse immobile.) (Goethe)

Comme, avec peu de notions, ces vers évoquent dans l’imagination tout l’enchantement du climat méridional !

Deux auxiliaires importants de la poésie sont le rythme et la rime. De leur merveilleuse puissance, je ne sais aucune explication à donner, sinon que notre faculté de représentation, essentiellement subordonnée au temps, acquiert par là une force particulière qui nous fait suivre intérieurement tout son qui revient à intervalles réguliers, et nous fait résonner avec lui. Par là, tout d’abord, le rythme et la rime sont un moyen d’enchaîner notre attention, car nous suivons ainsi le récit avec plus de plaisir ; de plus, ils établissent en nous une disposition aveugle, antérieure à tout jugement, et qui nous porte à acquiescer à la chose qu’on nous récite. Le récit y gagne une certaine puissance emphatique et persuasive, indépendante des principes de toute raison.

Par la généralité de la matière dont elle dispose pour exprimer les Idées, c’est-à-dire par la généralité des concepts, la poésie s’étend dans un domaine immense. Toute la nature, les Idées à tous les degrés peuvent être exprimées par elle ; et, selon les Idées qu’elle exprime, elle est tantôt descriptive, tantôt narrative, tantôt purement dramatique. Si, dans l’expression des degrés inférieurs de l’objectité de la volonté, les arts plastiques l’emportent sur la poésie, parce que la nature inconsciente et purement animale manifeste presque tout son être dans un seul instant qu’il s’agit de bien saisir ; au contraire l’homme, qui ne se manifeste pas seulement par l’attitude et l’expression de sa physionomie, mais par une suite d’actions et aussi de pensées et d’affections concomitantes, l’homme est l’objet principal de la poésie : et ici, aucun art n’est capable d’égaler la poésie ; car elle a ce qui manque aux arts plastiques, le développement progressif.

L’expression de l’Idée, qui est le degré le plus haut de l’objectité de la volonté, c’est-à-dire la peinture de l’homme dans la série continue de ses aspirations et de ses actions, tel est donc le bat élevé de la poésie. Sans doute, l’expérience et l’histoire nous apprennent aussi à connaître l’homme : mais elles nous montrent les hommes plutôt que l’homme ; c’est-à-dire qu’elles nous fournissent des notions empiriques sur la façon dont les hommes se conduisent les uns envers les autres, notions d’où nous pouvons tirer des règles pour notre propre conduite, plutôt qu’elles ne nous ouvrent des vues profondes sur la nature intime de l’humanité. Cependant ce second genre d’études n’est nullement interdit à l’historien ; mais toutes les fois que l’histoire ou l’expérience individuelle nous font connaître la nature de l’humanité, c’est que déjà nous avons envisagé soit les faits d’expérience, soit les faits historiques, eu artistes et en poètes, selon l’Idée, non selon le phénomène ; au point de vue absolu, non au point de vue relatif. L’expérience personnelle est une condition nécessaire pour comprendre la poésie, aussi bien que l’histoire, car elle est comme le dictionnaire de la langue

qu'elles parlent l'une et l'autre ; Mais l'histoire est à la poésie ce que le portrait est au tableau d'histoire : la première nous donne la vérité particulière, la seconde la vérité générale ; la première a la vérité du phénomène, et le phénomène est une preuve à l'appui de cette vérité ; la seconde a la vérité de l'Idée, qui ne ressort d'aucun phénomène particulier, mais de tous en général. Le poète place, avec choix et intention, des caractères importants dans des situations importantes : l'historien prend, comme ils viennent » situations et caractères. Il doit traiter et choisir les circonstances et les personnes non d'après leur signification intime vraie, celle qui exprime l'Idée, mais d'après leur signification extérieure, apparente, relative, qui réside dans le résultat, et les conséquences. Il ne doit pas considérer les choses en elles-mêmes, d'après leur caractère et leur valeur essentiels, mais par rapport à leurs relations, à leur enchaînement, à leur influence sur l'avenir, et surtout sur l'époque dont il est contemporain. Aussi n'omettra-t-il jamais une action un peu moins significative, et même vulgaire ; si elle est d'un roi : car elle a des suites et de l'influence. Au contraire, il n'a nul souci de prendre des actions très significatives en soi faites par des particuliers, fassent-ils des plus distingués, si elles n'ont aucune suite, aucune influence. Car l'objet de son étude repose sur le principe de raison et saisit le phénomène dont ce principe est la forme.

Le poète au contraire embrasse l'Idée, l'essence de l'humanité, en dehors de toute relation, en dehors du temps ; en un mot, il saisit l'adéquate objectité de la chose en soi, à son degré le plus haut. Sans doute, même en s'en tenant au point de vue que l'historien doit nécessairement adopter, il est incontestable que l'essence intime, l'importance des phénomènes, le noyau caché sous ces téguments ne peuvent disparaître tout à fait ; tout au moins peuvent-ils être trouvés et reconnus par celui qui les cherche ; néanmoins tout ce qui a une importance absolue et non relative, je veux dire le développement particulier de l'Idée, se rencontrera bien plus exactement et plus clairement dans la poésie que dans l'histoire ; c'est pourquoi, quelque paradoxal que cela paraisse, il faut attribuer beaucoup plus de vérité intrinsèque, réelle, intime à la première qu'à la seconde. L'historien, en effet, doit, pour les circonstances individuelles, suivre fidèlement la vie, et voir comment elles se déroulent dans le temps par des séries de causes et d'effets qui s'entrecroisent de mille manières ; mais il lui est impossible de posséder toutes les données, d'avoir tout vu, tout appris ; à chaque moment, lui échappe l'original de son tableau, ou bien un faux modèle s'y substitue, et cela si fréquemment, que je crois pouvoir dire que, dans l'histoire, il y a plus de faux que de vrai. Le poète au contraire a embrassé l'Idée de l'humanité au point de vue déterminé qu'il a actuellement sous les yeux ; c'est la nature de son propre moi qu'il objective en elle devant lui ; sa connaissance, comme je l'ai développé plus haut à l'occasion de la sculpture, est à moitié a priori ; son modèle se tient devant son esprit, ferme, clair, nettement en lumière, et ne lui échappe jamais ; aussi nous montre-t-il dans le miroir de son esprit l'Idée pure et claire, et sa peinture, jusque dans le détail, est-elle vraie comme la vie elle-même[85]. Les grands historiens de l'antiquité sont donc poètes, dans le détail, lorsque les données leur manquent, par exemple dans les discours des héros : alors leur manière de traiter les sujets se rapproche du genre épique ; mais cela donne de l'unité à leurs descriptions, et les fait rester fidèles à la vérité intime, là même où la vérité extérieure leur était inconnue ou avait été altérée. Et si, plus haut, nous comparions l'histoire à la peinture de portraits, en opposition avec la poésie, correspondant à la peinture d'histoire, nous voyons maintenant lés anciens historiens obéir au principe de Winckelmann qui veut que le portrait idéalise l'individu ; les historiens, en effet, décrivent le particulier de façon à faire ressortir le côté de l'humanité qui s'y manifeste ; les modernes au contraire, un petit nombre excepté, nous présentent pour le moins « une boîte à ordures, une chambre de débarras, et tout au plus une action d'éclat ou un événement politique ». — Aussi, à quiconque veut connaître l'humanité dans son essence, dans son Idée, toujours identique sous ses manifestations et ses développements, les œuvres des grands et immortels poètes en donneront une image beaucoup plus fidèle et plus nette que ne le pourraient faire les historiens : car même les meilleurs parmi ces derniers sont, comme poètes, bien loin d'être les premiers, et de plus n'ont pas les mouvements libres. A ce point de vue, on peut éclairer le rapport entre l'historien et le poète par la comparaison suivante. L'historien pur et simple, qui travaille seulement sur des données certaines, ressemble à un homme qui, sans aucune connaissance des mathématiques, sur des figures trouvées par hasard, calcule leurs rapports par les dessins : le résultat, auquel il arrive empiriquement, est entaché de toutes les fautes de la figure dessinée ; le poète au contraire est comme le mathématicien qui construit ces rapports *a priori*, dans l'intuition pure, et qui les exprime, non tels qu'ils sont dans la figure dessinée, mais comme ils sont dans l'idée que ce dessin doit représenter. — C'est pourquoi Schiller dit :

« Ce qui n’est jamais et nulle part arrivé, cela seul ne vieillit pas. »

J’irai même, au point de vue de la connaissance intime de la nature humaine, jusqu’à attribuer aux biographies, et principalement aux autobiographies, une plus grande valeur qu’à l’histoire proprement dite, du moins telle qu’elle est ordinairement traitée. D’une part en effet, pour les premières, les données sont plus directement et plus complètement réunies que pour la seconde ; d’autre part, dans l’histoire proprement dite, ce ne sont pas tant les hommes qui agissent, que les peuples et les armées ; les quelques individus qui s’y présentent apparaissent dans un si grand éloignement, avec un entourage et une suite si considérables ; ils sont de plus couverts d’habits officiels si raides, de cuirasses si lourdes et si inflexibles, que véritablement, à travers tous ces obstacles, il est fort difficile de reconnaître les mouvements humains. Au contraire, une biographie fidèle nous montre dans une sphère étroite la façon d’agir de l’homme avec toutes ses nuances et toutes ses formes, sagesse, vertu, sainteté chez quelques-uns, bêtise, bassesse, malignité chez la plupart, et chez d’autres aussi scélératesse. Ajoutez qu’ici, au point de vue qui nous occupe, c’est-à-dire au point de vue de la signification intime du phénomène, il est absolument indifférent de savoir si les circonstances parmi lesquelles se déroule l’action sont petites ou grandes, s’il s’agit du lopin de terre d’un paysan, ou d’un royaume ; tout cela, sans importance en soi, n’en acquiert qu’autant que la volonté en est émue. Un motif n’a d’importance que par sa relation à la volonté ; au contraire, la relation qu’il soutient comme objet avec les autres objets n’est pas à considérer. De même qu’un cercle d’un pouce de circonférence et un cercle de 40 millions de milles de diamètre ont exactement les mêmes propriétés géométriques, de même les aventures et l’histoire d’un village et d’un empire sont essentiellement les mêmes : et nous pouvons, aussi facilement dans l’histoire de l’un que dans celle de l’autre, étudier et connaître l’humanité. Aussi se trompe-t-on si l’on pense que les autobiographies ne sont que duperie et dissimulation. Le mensonge (quoique partout possible) est peut-être plus difficile là qu’ailleurs ; la dissimulation est surtout facile dans la simple conversation, et ; quelque paradoxal que cela paraisse, elle est au fond déjà plus difficile dans une lettre. En écrivant une lettre, l’homme, seul avec lui-même, voit en lui, et non au dehors ; il ne peut placer devant lui ce qui est étranger et lointain, à savoir le degré d’impression produit sur celui à qui il écrit ; ce dernier au contraire, tranquille, dans une disposition d’esprit ignorée du premier, parcourt la lettre, la relit plusieurs fois et à différentes reprises, et arrive toujours à la fin à découvrir facilement la pensée secrète qu’elle renferme. On connaît très facilement par les livres d’un auteur quel homme il est, parce que les circonstances dont nous parlons ont ici une valeur plus forte encore et plus prolongée ; et feindre dans une autobiographie est si difficile que peut-être il ne s’en trouve aucune qui ne soit en somme plus vraie que toute autre histoire écrite. L’homme qui décrit sa vie la voit dans son ensemble et en gros ; le détail lui semble petit, le proche s’éloigne, le lointain se rapproche, les ménagements disparaissent ; il se met lui-même au confessionnal, et cela volontairement ; là l’esprit de mensonge ne le saisit plus si facilement : car il y a aussi dans chaque homme un penchant à dire le vrai, qu’il doit toujours refouler pour mentir ; or, dans le cas qui nous occupe, ce penchant a pris une force particulière. Le rapport entre une biographie et l’histoire des peuples se laisse facilement saisir parla comparaison suivante. L’histoire nous montre l’humanité, comme la nature nous montre un paysage du haut d’une montagne : nous voyons beaucoup de choses d’un seul regard, de vastes espaces, de grandes masses ; mais aucun objet n’est distinct ni reconnaissable dans ses particularités essentielles : la biographie au contraire nous fait voir l’homme comme nous voyons la nature, lorsque nous l’étudions en passant des arbres aux plantes, aux rochers, aux pièces d’eau. Mais comme la peinture de paysage, dans laquelle l’artiste nous fait voir la nature par ses yeux, nous facilite la connaissance de ses Idées et nous met dans cet état favorable de contemplation pure, indépendante de la volonté, de même, pour l’expression des Idées que nous pouvons chercher dans l’histoire et les biographies, la poésie est de beaucoup supérieure à ces deux sortes d’écrits ; car le génie poétique nous présente pour ainsi dire un miroir qui rend les images plus nettes ; dans ce miroir sont concentrés et mis en vive lumière l’essentiel et le significatif ; le contingent et l’hétérogène sont supprimés[86].

La représentation de l’Idée de l’humanité, représentation qui est le but du poète, est possible de deux façons : ou bien le poète est à lui-même son objet ; c’est ce qui a lieu dans la poésie lyrique, dans le chant proprement dit : l’écrivain nous décrit ses propres sentiments dont il a une

vivante intuition ; aussi, quant à son objet, ce genre a, par essence, une certaine subjectivité ; — ou bien le poète est tout à fait étrangère l'objet de ses écrits ; c'est le cas de tous les autres genres poétiques, où l'écrivain se cache plus ou moins derrière son sujet, et finit par disparaître tout à fait. Dans la romance, le poète laisse encore percer, par le ton et l'allure générale de l'ensemble, ses propres sentiments : beaucoup plus objective que la chanson, elle garde cependant quelque chose de subjectif, qui diminue encore dans l'idylle, plus encore dans le roman, disparaît presque tout à fait dans le genre proprement épique, et finit par ne plus laisser de trace dans le drame, qui est le genre de poésie le plus objectif et à bien des égards le plus parfait et le plus difficile. Le genre lyrique est, pour la même raison, le plus facile ; et si l'art n'appartient qu'au rare et pur génie, cependant un homme même moyen en tout, s'il est, en fait, exalté par une forte impression, ou quelque soudaine inspiration de son esprit, pourra composer une belle ode ; car pour cela il ne lui faut qu'une vive intuition de ses sentiments propres dans un moment d'exaltation. Il suffit pour le prouver de tous ces chants lyriques d'individus restés d'ailleurs inconnus, spécialement des chansons populaires allemandes, dont nous avons un excellent recueil dans le *Wunderhorn*, et aussi de ces innombrables chansons d'amour et autres, en toutes les langues. En effet, saisir une impression du moment, et lui donner corps dans un chant, voilà en quoi consiste ce genre de poésie. Cependant, dans la poésie lyrique, s'il se rencontre un vrai poète, il exprime dans son œuvre la nature intime de l'humanité entière. Tout ce que des millions d'êtres passés, présents et à venir, ont ressenti ou ressentiront dans les mêmes situations qui reviennent sans cesse, il le ressent et l'exprime vivement. Ces situations, par leur retour éternel, durent autant que l'humanité elle-même et éveillent toujours les mêmes sentiments. Aussi les productions lyriques du vrai poète subsistent-elles, pendant des siècles, vivantes, vraies et jeunes. Le poète est donc le résumé de l'homme en général : tout ce qui a jamais fait battre le cœur d'un homme, tout ce que la nature humaine, dans une circonstance quelconque, fait jaillir hors d'elle, tout ce qui a jamais habité et couvé dans une poitrine humaine, telle est la matière qu'il travaille, comme il travaille tout le reste de la nature. Aussi le poète est-il également capable de chanter la volupté et les sujets mystiques, d'être Anacréon ou Ange Silésius, d'écrire des tragédies ou des comédies, d'esquisser un caractère élevé ou commun, selon son caprice ou sa vocation. C'est pourquoi personne ne peut lui prescrire d'être noble et élevé, moral, pieux, chrétien, ou ceci ou cela ; encore moins peut-on lui reprocher 'd'être ceci et non cela. Il est le miroir de l'humanité, et lui met devant les yeux tous les sentiments dont elle est remplie et animée.

Examinons maintenant de plus près la nature du chant proprement dit, et pour cela prenons comme exemples des modèles parfaits et presque purs, et non pas de ceux qui empiètent déjà en quelque façon sur un autre genre, comme la romance, l'élégie, l'hymne, l'épigramme, etc. ; voici ce que nous allons trouver comme caractère propre du chant, dans son acception la plus étroite : c'est le sujet de la volonté, c'est-à-dire son propre vouloir qui remplit la conscience de l'auteur, souvent comme un vouloir libre et paisible (joie), mais plus souvent encore comme un vouloir entravé (tristesse), toujours comme affection, souffrance, état passionnel. Pourtant, à côté de cet état, et simultanément avec lui, les regards qu'il jette sur la nature environnante donnent au poète ; a conscience de lui-même comme sujet d'une connaissance pure indépendante de la volonté : le calme inébranlable d'âme qu'il éprouve alors contraste encore davantage avec le trouble de sa volonté toujours maladive et toujours avide. Le sentiment de ce contraste et de ces réactions est proprement ce qu'exprime l'ensemble du chant, et ce qui constitue surtout l'inspiration lyrique. Dans cet état, la pure connaissance vient à nous, pour nous délivrer de la volonté et de son trouble : nous nous abandonnons à elle, mais pour un instant seulement ; toujours la volonté vient de nouveau nous arracher à la contemplation calme, pour nous faire ressouvenir de nos intérêts personnels. Mais aussi toujours la beauté prochaine de ce qui nous entoure vient à son tour nous séduire et nous enlever à la volonté pour nous livrer à la connaissance pure et affranchie de tout vouloir. Voilà pourquoi règnent dans le chant et l'inspiration lyrique la volonté d'abord (les vues intéressées et personnelles) et ensuite la pure contemplation de la nature environnante ; ces deux éléments se mélangent admirablement. On cherche et on imagine des rapports entre les deux ; la disposition subjective, l'affection de la volonté, communique sa couleur à la nature contemplée, et réciproquement. Le véritable chant est l'expression de ces sentiments ainsi mélangés et partagés. Pour concevoir par des exemples ce dédoublement abstrait d'un état qui est loin de l'être, on peut prendre une des immortelles poésies de Gœthe ; comme étant surtout propres à ce but, j'en recommanderai seulement quelques-unes : *La Plainte du berger*, — *Bienvenue et Séparation*, —

A la lune, —*Sur la mer*, — *Impressions d'automne*. Les chansons proprement dites contenues dans le *Wunderhorn* sont aussi d'excellents exemples, surtout celle qui commence par ces mots : « 0 Brème, il faut donc te quitter ! » Comme parodie comique et réussie du caractère lyrique, je mentionnerai une remarquable chanson de Voss : il y dépeint l'état d'esprit d'un couvreur ivre tombant du haut d'une tour et qui, dans sa chute, remarque que l'horloge de la tour marque onze heures et demie ; ce qui est véritablement une connaissance étrangère à sa situation et par conséquent indépendante de sa volonté. — Quiconque partagera avec moi l'avis que je viens d'émettre sur l'inspiration lyrique m'accordera aussi qu'elle est proprement la conception intuitive et poétique d'une proposition que j'ai émise dans ma dissertation sur le Principe de raison, et que j'ai reprise déjà dans le présent écrit, à savoir que l'identité du sujet de la connaissance et du sujet de la volonté peut être nommée le miracle κατ᾽ εξοχην (par excellence) ; la puissance poétique du chant repose en dernière analyse sur la vérité de cette proposition. — Dans le cours de la vie, ces deux sujets ou, pour parler à la manière populaire, la tête et le cœur, se séparent de plus en plus : l'homme distingue de plus en plus sa sensibilité subjective de sa connaissance objective. Chez l'enfant tout cela est encore confondu : il sait à peine se distinguer du monde extérieur qui l'entoure et dans lequel il est, pour ainsi dire, englouti. Chez le jeune homme, chaque perception agit avant tout sur la sensibilité, sur la disposition intime, et mieux, se confond avec elles ; Byron nous le dit eu très beaux vers :

I live not in myself, but I become

Portion of that around me ; and to me

*High mountains are a feeling****[87]***.

C'est par là que le jeune homme se trouve si fortement attaché aux apparences phénoménales, et ne peut dépasser la poésie lyrique : la poésie dramatique est le propre de l'âge mûr. Quant au vieillard, il pourra tout au plus produire des poèmes épiques, comme Homère ou Ossian ; dans la vieillesse, on aime toujours à raconter.

Les autres genres de poésie, étant plus objectifs (il s'agit du roman, de l'épopée et du drame), ont deux conditions à remplir pour atteindre leur objet, c'est-à-dire pour exprimer l'Idée de l'humanité : c'est, d'une part, de concevoir d'une manière précise et complète les caractères significatifs ; de l'autre, d'inventer des situations significatives, propres à mettre en lumière ces caractères. Il lui arrive la même chose qu'au chimiste : celui-ci n'a pas seulement à représenter d'une manière nette et véritable les corps simples et leurs principaux composés : il faut encore qu'il en rende les propriétés sensibles, en mettant ces corps en contact avec les réactifs convenables ; ainsi le poète doit non seulement nous présenter des caractères, significatifs avec une exactitude et une vérité qui représentent la nature, mais encore, s'il veut nous les faire entièrement comprendre, il doit les mettre dans des situations où ils puissent atteindre leur plein développement et se montrer sous leur forme la plus parfaite et la plus arrêtée ; c'est là ce qu'on appelle les situations significatives ou critiques. Dans la vie et dans l'histoire, régies par le hasard, ces situations rares ne se produisent pas fréquemment, et d'ailleurs leur isolement fait qu'elles se confondent et s'effacent au milieu de la masse des événements courants. Aussi le roman, l'épopée le drame doivent-ils se distinguer de la réalité, non moins par l'importance des situations que par l'agencement et la création des caractères ; remarquons toutefois que les situations et les caractères ne peuvent nous toucher que s'ils sont eux-mêmes d'Une vérité absolue ; le manque d'unité dans les caractères, les contradictions, le désaccord avec la nature, l'impossibilité ou, ce qui ne vaut guère mieux, l'invraisemblance des situations, même dans le détail, sont aussi choquants en poésie qu'un dessin mal exécuté, une perspective irrégulière ou une lumière mal distribuée, en peinture. Nous demandons à l'art, dans l'un et l'autre cas, d'être le miroir fidèle de la vie, de l'humanité et de la réalité : il ne doit que leur donner plus de clarté par la peinture des caractères et plus de relief parla disposition des situations. L'art, sous toutes ses formes, a donc toujours pour but d'exprimer l'Idée ; ce qui distingue les différents arts, c'est le degré d'objectivation de la volonté, représenté par l'Idée dans chacun d'eux ; de là dépend aussi la matière propre à chaque art ; aussi les arts, même les plus différents, peuvent-ils s'expliquer par leur rapprochement. Ainsi, par exemple, pour saisir adéquatement l'Idée de l'eau, il ne suffit pas de la voir immobile dans un étang ou même coulant dans le lit d'une rivière ;

il faut encore l'examiner dans des conditions particulières, en présence de forces contraires qui permettent d'observer toutes ses propriétés. Aussi l'admirons-nous quand elle court, gronde, écume et rejaillit, quand elle se brise dans sa chute, ou s'élance en un jet puissant, grâce à une artificieuse contrainte : c'est dans ces différentes conditions qu'elle montre son caractère sous ses différents aspects, tout en restant parfaitement une et identique à elle-même ; il n'est pas moins dans sa nature de jaillir en l'air que d'être immobile et de refléter le ciel ; elle est indifférente à ces états et s'y prête suivant les circonstances. Or, ce que l'ingénieur fiait pour les liquides et l'architecte pour les solides, le poète, dans le drame ou l'épopée, le fait pour l'Idée de l'humanité. Tous les arts ont pour but commun de développer et d'éclaircir l'Idée qui constitue l'œuvre d'art, la volonté à chaque degré de son objectivation. La vie humaine, telle que la réalité nous la présente le plus souvent, ressemble à l'eau telle que nous la voyons d'ordinaire dans l'étang ou dans le fleuve ; mais dans le roman, l'épopée, la tragédie, le poète choisit ses caractères et les place dans des situations telles que leurs traits distinctifs s'y développent mieux, que les profondeurs de l'âme humaine s'éclairent et puissent être observées dans des actions singulières et significatives. C'est ainsi que la poésie objective l'Idée de l'humanité, qui, chose remarquable, se peint le plus nettement dans les caractères les plus individuels.

On considère justement la tragédie comme le plus élevé des genres poétiques, tant pour la difficulté de l'exécution que pour la grandeur de l'impression qu'elle produit. Il faut remarquer avec soin, si l'on veut comprendre l'ensemble des considérations présentées dans cet ouvrage, que cette forme supérieure du génie poétique a pour objet de nous montrer le côté terrible de la vie, les douleurs sans nom, les angoisses de l'humanité, le triomphe des méchants, le pouvoir d'un hasard qui semble nous railler, la défaite infaillible du juste et de l'innocent : nous trouvons là un symbole significatif de la nature du monde et de l'existence. Ce que nous voyons là, c'est la volonté luttant avec elle-même, dans toute l'épouvante d'un pareil conflit. A ce degré suprême de son objectité, le conflit se produit de la manière la plus complète. La tragédie nous le montre en nous peignant les souffrances humaines, soit qu'elles proviennent du hasard ou de l'erreur qui gouvernent le monde sous la forme d'une nécessité inévitable, et avec une perfidie qui pourrait presque être prise pour une persécution voulue, — soit qu'elles aient leur source clans la nature même de l'homme, dans le croisement des efforts et des volitions des individus, dans la perversité et la sottise de la majorité d'entre eux. La volonté qui vit et se manifeste chez tous les hommes est une, mais ses manifestations se combattent et s'entre-déchirent. Elle apparaît plus ou moins énergique, selon les individus, plus ou moins accompagnée de raison, plus ou moins tempérée par la lumière de la connaissance. Enfin, dans les êtres exceptionnels, la connaissance, purifiée et élevée par la souffrance même, arrive à ce degré où le monde extérieur, le voile de Maya, ne peut plus l'abuser, où elle voit clair à travers la forme phénoménale ou principe d'individuation. Alors l'égoïsme, conséquence de ce principe, s'évanouit avec lui ; les « motifs », autrefois si puissants, perdent leur pouvoir, et à leur place, la connaissance parfaite du monde, agissant comme calmant de la volonté, amène la résignation, le renoncement et même l'abdication de la volonté de vivre. C'est ainsi que, dans la tragédie, nous voyons les natures les plus nobles renoncer, après de longs combats et de longues souffrances, aux buts poursuivis si ardemment jusque-là, sacrifier à jamais les jouissances de la vie, ou même se débarrasser volontairement et avec joie du fardeau de l'existence. Ainsi fait le *Prince constant* de Caldéron, ainsi la Marguerite de *Faust*, ainsi Hamlet ; Horatio, lui aussi, voudrait suivre son exemple, mais Hamlet lui enjoint de vivre, de supporter encore pendant quelque temps les douleurs de ce monde inhospitalier, afin de raconter le sort de son ami et de justifier sa mémoire. Ainsi font encore la *Pucelle d'Orléans et la Fiancée de Messine*. Tous ces personnages meurent purifiés par la souffrance, c'est-à- dire quand la volonté de vivre est déjà morte en eux. Dans le Mahomet de Voltaire, les dernières paroles que Palmyre expirante adresse à Mahomet le disent expressément :

Tu dois régner ; le monde est fait pour les tyrans.

Demander au contraire à la tragédie qu'elle pratique ce qu'on nomme la justice poétique, c'est méconnaître entièrement l'essence de la tragédie, et même l'essence de ce bas monde. Le docteur Samuel Johnson, dans sa critique de quelques drames de Shakespeare, n'a pas craint d'exprimer une exigence aussi absurde. Il reproche au poète d'avoir absolument méprisé la justice. Cela est vrai, car quel est le crime des Ophélia, des Desdémone, des Cordelia ? Mais il n'y a que les esprits imbus d'un plat optimisme de protestant et de rationaliste ou de vrai juif, pour réclamer cette justice dans le drame, et ne pouvoir y trouver plaisir sans elle ! Quelle est donc la véritable signification de la

tragédie ? C’est que le héros n’expie pas ses péchés individuels, mais le péché originel, c’est-à-dire le crime de l’existence elle-même. Calderon le dit avec franchise :

Pues el delito mayor

Bel hombre es haber nacido.

(*Car le plus grand crime de l’homme, c’est d’être né*.)

Voici ce que j’ai encore à faire observer touchant la manière de traiter la tragédie. Le sujet principal est essentiellement le spectacle d’une grande infortune. Les moyens différents par lesquels le poète nous présente ce spectacle se réduisent à trois, malgré leur grand nombre. Il peut imaginer, comme cause des malheurs d’autrui, un caractère d’une perversité monstrueuse, Richard III par exemple, Iago dans *Othello*, Shylock dans le *Marchand de Venise*, Franz Moor, la Phèdre d’Euripide, Créon dans *Antigone*, et maint autre. Le malheur peut venir encore d’un destin aveugle, c’est-à-dire du hasard et de l’erreur : le type du genre, c’est l’Oedipe-roi de Sophocle, ou les Trachiennes, et en général la plupart des tragédies antiques ; parmi les tragédies modernes, *Roméo et Juliette*, le *Tancrède* de Voltaire et la *Fiancée de Messine* peuvent nous servir d’exemples. La catastrophe peut enfin être simplement amenée par la situation réciproque des personnages, par leurs relations : dans ce dernier cas, il n’est besoin ni d’une erreur funeste, ni d’une coïncidence extraordinaire, ni d’un caractère parvenu aux limites de la perversité humaine : des caractères tels qu’on en trouve tous les jours, au milieu de circonstances ordinaires, sont, à l’égard les uns des autres, dans des situations qui [les induisent fatalement à se préparer consciemment les uns aux autres le sort le plus funeste, sans que la faute en puisse être positivement attribuée aux uns ni aux autres. Ce procédé dramatique me paraît infiniment meilleur que les deux précédents ; car il nous présente le comble de l’infortune non comme une exception amenée par des circonstances anormales ou par des caractères monstrueux, mais comme une suite aisée, naturelle et presque nécessaire de la conduite et des caractères humains, si bien que de pareilles catastrophes prennent, grâce à leur facilité, une apparence redoutable pour nous-mêmes. Les deux autres procédés nous montrent également la condition lamentable des uns et la méchanceté monstrueuse des autres ; mais les puissances menaçantes ne nous apparaissent que de loin et nous avons tout espoir de nous soustraire à elles sans être forcés de recourir au renoncement : au contraire ce troisième procédé tragique nous fait voir les forces ennemies de tout bonheur et de toute existence dans des conditions telles qu’elles peuvent à tout instant et très aisément atteindre jusqu’à nous-mêmes ; nous voyons les plus grandes catastrophes amenées par des complications où notre propre sort peut être naturellement mêlé, et par des actions que nous-mêmes serions peut-être capables de commettre, si bien que nous ne pourrions accuser personne d’injustice envers nous : alors nous nous sentons tout frémissants et nous nous croyons déjà au milieu des supplices de l’enfer. Mais ce genre de tragédie est en même temps le plus difficile ; en effet, il faut ici produire l’effet le plus considérable avec les moyens et les mobiles les plus petits, par la seule vertu de l’arrangement et de la composition : voilà pourquoi dans mainte tragédie, et des meilleures, la difficulté se trouve éludée. Il y a pourtant une pièce qui est un modèle achevé de ce genre, bien qu’à d’autres points de vue elle soit bien inférieure à la plupart de celles de son grand auteur : c’est *Clavijo*, de Gœthe. *Hamlet*, dans une certaine mesure, appartient à ce genre, si l’on ne considère que les rapports du héros avec Laërte et avec Ophélie ; Wallenstein aussi a ce mérite ; *Faust* est tout à fait du même genre, si l’on ne considère comme action principale que son intrigue avec Marguerite et avec son frère ; il en est de même du *Cid* de Corneille, sauf le dénouement tragique qui lui manque, alors que nous le trouvons dans la situation analogue de Max et de Thécla (*Wallenstein*)[88]

§ 52

Dans ce qui précède, nous avons étudié tous les beaux-arts au point de vue général que nous avons adopté ; nous avons commencé par l’architecture artistique, qui a pour but esthétique d’exprimer la volonté objectivée au plus bas degré qu’il nous soit donné de saisir, à savoir la tendance sourde, inconsciente, nécessaire, de la matière, où déjà cependant percent un antagonisme et une lutte

internes dans le combat de la pesanteur contre la résistance ; nous avons terminé par la tragédie, qui nous fait voir, au plus haut degré de cette objectivation, cette même lutte de la volonté avec elle-même, mais avec des proportions et une clarté qui nous effraient ; maintenant, une fois cette revue terminée, nous constatons qu'un art est resté exclu de notre étude, et cela devait arriver fatalement ; car une déduction rigoureuse de ce système ne lui laissait aucune place : c'est la *musique*. Elle est placée tout à fait en dehors des autres arts. Nous ne pouvons plus y trouver la copie, la reproduction de l'Idée de l'être tel qu'il se manifeste dans le monde ; et d'autre part, c'est un art si élevé et si admirable, si propre à émouvoir nos sentiments les plus intimes, si profondément et si entièrement compris, semblable à une langue universelle qui ne le cède pas en clarté à l'intuition elle-même ! Nous ne pouvons donc pas nous contenter de voir en elle avec Leibniz « *exercitium arithmeticoe occultum nescientis se numerare animi* » [un exercice d'arithmétique inconscient, dans lequel l'esprit ne sait pas qu'il compte][89]. Leibniz a raison à son point de vue, car il n'en considérait que le sens extérieur, immédiatement apparent, et pour ainsi dire l'écorce. Mais s'il n'y avait rien de plus dans la musique, elle ne nous donnerait que le plaisir d'un problème dont on trouve la solution exacte : ce n'est pas là cette joie profonde qui, nous le sentons, nous émeut jusqu'au fond de notre être. Nous considérons les choses au point de vue esthétique, nous nous proposons d'envisager l'effet esthétique, et à ce point de vue nous devons reconnaître dans la musique une signification plus générale et plus profonde, en rapport avec l'essence du monde et notre propre essence : à cet égard, les proportions mathématiques auxquelles on la peut réduire ne sont plus elles-mêmes qu'un symbole, loin d'être la réalité symbolisée. Elle doit avoir, en quelque façon, avec le monde le rapport du représentant au représenté ; de la copie au modèle : l'analogie avec les autres arts nous permet de l'établir, car tous possèdent ce caractère, et leur action est celle même qu'exerce sur nous la musique dans son ensemble ; mais dans cette dernière, cette action est plus forte, plus rapide, plus infaillible et plus nécessaire Le rapport de copie à modèle qu'elle a avec le monde doit être très intime, infiniment exact et très précis, car chacun la comprend sans peine, et son exactitude est prouvée par ce fait qu'elle peut se ramener à des règles très rigoureuses, pouvant s'exprimer en chiffres, et dont elle ne peut s'écarter sans cesser d'être la musique. — Néanmoins, il est très difficile de saisir le point commun du monde et de la musique, le rapport d'imitation ou de reproduction qui les unit. L'on a toujours fait de la musique sans se douter de cela ; on se contentait de la comprendre immédiatement, sans chercher à saisir d'une manière abstraite la raison de cette intelligibilité immédiate. — A force de me livrer à l'influence de la musique sous toutes ses formes, et de réfléchir sur cet art, en me reportant toujours aux idées exposées dans ce livre, je suis arrivé à me rendre compte de son essence ; je me suis expliqué la nature de l'imitation qui la met en rapport avec le monde, imitation que l'analogie nous oblige à supposer en elle. Mon explication me satisfait pleinement et elle suffit à mes recherches. Elle sera, j'aime à le croire, tout aussi satisfaisante pour ceux qui m'ont suivi jusqu'ici et qui acceptent mes idées sur le monde. Je dois reconnaître toutefois que la vérité de cette explication est, par nature, impossible à prouver. Elle suppose en effet et établit un lien étroit entre la musique considérée comme art représentatif, et, d'autre part, une chose qui de sa nature ne peut jamais faire l'objet d'une représentation ; bref, mon explication nous oblige à considérer la musique comme la copie d'un modèle qui lui-même ne peut jamais être représenté directement. Je ne puis donc faire rien de plus que d'exposer ici mon explication, qui terminera ce troisième livre consacré spécialement à l'étude des arts, et de m'en remettre au lecteur pour l'approbation ou la condamnation de mes idées. Il me jugera, en partie, d'après le sentiment qu'il a sur la musique, et, en partie, d'après l'opinion qu'il se sera faite sur l'unique pensée qui fait l'objet de mon ouvrage. Au surplus, pour pouvoir accepter mon interprétation avec sincérité et conviction, il faut la méditer avec persévérance, tout en écoutant souvent de la musique, et surtout il est indispensable d'être déjà familiarisé avec la pensée générale de mon livre.

Les Idées (au sens platonicien) sont l'objectivation adéquate de la volonté. Le but de tous les arts est d'exciter l'homme à reconnaître les Idées. Ils y arrivent par la reproduction d'objets particuliers (les œuvres d'art ne sont pas autre chose) et par une modification correspondante du sujet connaissant. Les arts n'objectivent donc pas la volonté directement, mais par l'intermédiaire des Idées. Or, le monde n'est que le phénomène des Idées multiplié indéfiniment par la forme du *principium individuationis*, seule forme de la connaissance qui soit à la portée de l'individu en tant qu'individu.

Mais la musique, qui va au delà des Idées, est complètement indépendante du monde phénoménal ; elle l'ignore absolument, et pourrait en quelque sorte continuer à exister, alors même que l'univers

n’existerait pas : on ne peut en dire autant des autres arts. La musique, en effet, est une objectité, une copie aussi immédiate de toute la volonté que l’est le monde, que le sont les Idées elles-mêmes dont le phénomène multiple constitue le monde des objets individuels. Elle n’est donc pas, comme les autres arts, une reproduction des Idées, mais une reproduction de la volonté au même titre que les Idées elles-mêmes. C’est pourquoi l’influence de la musique est plus puissante et plus pénétrante que celle des autres arts : ceux-ci n’expriment que l’ombre, tandis qu’elle parle de l’être. Et comme c’est la même volonté qui s’objective dans l’Idée et dans la musique, quoique différemment dans chacune des deux, il doit exister non pas une ressemblance directe, mais cependant un parallélisme, une analogie entre la musique et les Idées, dont les phénomènes multiples et imparfaits forment le monde visible. Je vais développer maintenant cette analogie : elle servira de commentaire pour éclairer et faire facilement comprendre une explication, rendue si difficile par l’obscurité de notre sujet.

Dans les sons les plus graves de l’échelle musicale, dans la basse fondamentale, nous saisissons l’objectivation de la volonté à ses degrés inférieurs, comme la matière inorganique, la masse planétaire. Les sons aigus, plus légers et plus fugitifs, sont tous, on le sait, des harmoniques accompagnants le son fondamental, et ils résonnent légèrement chaque fois que l’on produit celui-ci. On recommande même, en harmonie, de n’introduire dans un accord que des harmoniques de la note grave fondamentale, de sorte que ces sons résonnent à la fois en tant que sons distincts et en tant qu’harmoniques de la note fondamentale. On peut rapprocher ce fait de ce qui se passe dans la nature : tous les corps et tous les organismes doivent être considérés comme sortis des différents degrés de l’évolution de la masse planétaire qui est à la fois leur support et leur origine : c’est tout à fait le même rapport qui existe entre la basse fondamentale et les notes supérieures. — II existe une limite inférieure au dessous de laquelle les sons graves cessent d’être perceptibles : de même, la matière ne peut être perçue sans forme et sans qualité ; autrement dit, elle ne peut être perçue que comme manifestation d’une force irréductible, qui est la manifestation de l’Idée ; on peut même dire qu’aucune matière n’est absolument dépourvue de volonté, et de même qu’un son a une hauteur déterminée, de même toute matière représente un degré défini de volonté. La note fondamentale est donc dans l’harmonie ce qu’est dans la nature la matière inorganique, la matière brute, sur laquelle tout repose, de laquelle tout sort et se développe.

Allons plus loin : dans l’ensemble des parties qui forment l’harmonie, depuis la basse jusqu’à la voix qui dirige l’ensemble et chante la mélodie, nous retrouvons l’analogue des Idées, disposées en série graduée, des Idées qui sont l’objectivation de la volonté. Les parties les plus graves répondent aux degrés inférieurs, c’est-à-dire aux corps inorganiques, mais doués déjà de certaines propriétés ; les notes supérieures nous représentent les végétaux et les animaux. — Les intervalles fixes de la gamme répondent aux degrés déterminés de la volonté objectivée, aux espèces déterminées de la nature. Les différences dans les proportions mathématiques des intervalles, venant du tempérament ou du mode, sont analogues aux variations de l’espèce dans l’individu ; et les dissonances radicales, qui n’obéissent à aucun intervalle régulier, doivent être rapprochées des monstres naturels qui tiennent de deux espèces, ou encore de l’homme et de l’animal. —Mais la basse et les parties intermédiaires d’une harmonie n’exécutent pas une mélodie continue comme la partie supérieure qui exécute léchant ; cette dernière seule peut courir librement et légèrement, en faisant des modulations et des gammes : les autres vont plus lentement et ne suivent pas une mélodie continue. C’est la basse qui marche le plus lourdement : elle représente la matière inanimée ; elle ne monte et ne descend que par intervalles considérables : tierces, quartes, ou quintes, mais jamais d’un seul ton, sauf dans le cas de transposition de la basse par double contrepoint. Cette lenteur de mouvements est même pour elle une nécessité matérielle : on ne peut imaginer une gamme rapide ou un trille sur des notes graves. Au dessus de la basse sont des parties de *ripieno* ou de remplissage ; elles répondent au monde organisé : leur mouvement est plus rapide, mais sans mélodie suivie, et leur marche est dépourvue de sens. Cette marche irrégulière et cette détermination absolue de toutes les parties intermédiaires figurent ce qui a lieu dans le monde des êtres sans raison ; depuis le cristal jusqu’à l’animal le plus élevé, il n’y a pas d’être dont la conscience soit complète et dont l’existence ait par là un sens et une unité ; il n’y en a pas qui parcoure une évolution intellectuelle, ou qui puisse être perfectionné par l’instruction : tous restent sans cesse identiques et invariables, dans la forme que leur imposent les lois fixes de l’espèce.

Vient enfin la mélodie, exécutée par la voix principale, par la voix haute, la voix chantante, la voix qui dirige l'ensemble : elle s'avance librement et capricieusement ; elle conserve d'un bout à l'autre du morceau un mouvement continu, image d'une pensée unique : et nous y reconnaissons la volonté à son plus haut degré d'objectivation, la vie et les désirs pleinement conscients de l'homme. Celui-ci, étant le seul être raisonnable, voit sans cesse devant et derrière lui sur le chemin de la réalité qu'il parcourt et dans le domaine infini des possibilités ; il mène une existence réfléchie, qui par là devient un ensemble bien enchaîné ; c'est ainsi que la mélodie seule a, du commencement à la fin, un développement suivi présentant un sens et une disposition voulus. Aussi représente-t-elle le jeu de la volonté raisonnable, dont les manifestations constituent, dans la vie réelle, la série de nos actes ; elle nous montre même quelque chose de plus : elle nous dit son histoire la plus secrète, elle peint chaque mouvement, chaque élan, chaque action de la volonté, tout ce qui est enveloppé par la raison sous ce concept négatif si vaste qu'on nomme le sentiment, tout ce qui refuse d'être intégré sous les abstractions de la raison. De là vient qu'on a toujours appelé la musique la langue du sentiment et de la passion, comme les mots sont la langue de la raison. Platon la définit : ἡ των μελων κινησις μεμιμημενη, εν τοις παθημασιν ὁταν ψυχη γινηται c'es-à-dire le mouvement des airs de musique imitant les passions de l'âme (*De legibus*, VII) ; et Aristote se demande : δια τι οἱ ρυθμοι και τα μελη, φωνη ουσα, ηθεσιν εοικε (« comment le rythme, comment les airs musicaux, comment en définitive de simples sons, peuvent-ils arriver à représenter les sentiments ? ») [*Probl.*, c. 19.]

Il est dans la nature de l'homme de former des vœux, de les réaliser, d'en former aussitôt de nouveaux, et ainsi de suite indéfiniment ; il n'est heureux et calme que si le passage du désir à sa réalisation et celui du succès à un nouveau désir se font rapidement, car le retard de l'une amène la souffrance, et l'absence de l'autre produit une douleur stérile, l'ennui. La mélodie par essence reproduit tout cela : elle erre par mille chemins, et s'éloigne sans cesse du ton fondamental ; elle ne va pas seulement aux intervalles harmoniques, la tierce ou la quinte, mais à tous les autres degrés, comme la septième dissonante et les intervalles augmentés, et elle se termine toujours par un retour final à la tonique ; tous ces écarts de la mélodie représentent les formes diverses du désir humain ; et son retour à un son harmonique, ou mieux encore au ton fondamental, en symbolise la réalisation. Inventer une mélodie, éclairer par là le fond le plus secret de la volonté et des sentiments humains, telle est l'œuvre du génie ; ici plus que partout, il agit manifestement en dehors de toute réflexion, de toute intention voulue ; c'est bien ce que l'on peut appeler une inspiration. Comme dans tous les arts, ici également, le concept est stérile. Le compositeur nous révèle l'essence intime du monde, il se fait l'interprète de la sagesse la plus profonde, et dans une langue que sa raison ne comprend pas : de même la somnambule dévoile, sous l'influence du magnétiseur, des choses dont elle n'a aucune notion, lorsqu'elle est éveillée. C'est pourquoi, chez le compositeur, plus que chez tout autre artiste, l'homme est entièrement distinct de l'artiste. Nous voyons combien, lors même qu'il s'agit simplement d'expliquer cet art merveilleux, le concept est pauvre et infécond : essayons cependant de poursuivre notre analogie. De même que passer immédiatement d'un souhait à l'accomplissement de ce souhait, puis à un autre souhait, rend l'homme heureux et content, de même une mélodie aux mouvements rapides et sans grands écarts exprime la gaieté. Au contraire une mélodie lente, entremêlée de dissonances douloureuses, et ne revenant au ton fondamental qu'après plusieurs mesures, sera triste et rappellera le retard ou l'impossibilité du plaisir attendu. Voulons-nous avoir dans la mélodie quelque chose d'analogue à la paresse de la volonté, lente à produire un nouveau mouvement ? Voulons-nous, en un mot, exprimer l'accablement ? Pour cela il suffit de prolonger la note fondamentale (ce prolongement devient bientôt d'un effet insupportable) ; et à un degré plus faible, mais assez semblable encore, il suffit, pour exprimer la même chose, d'un chant monotone et insignifiant. Les motifs, courts et faciles, d'un air de danse rapide semblent nous parler d'un bonheur vulgaire et facile. L'*allégro maestoso*, avec ses longs motifs, ses longues périodes et ses écarts lointains, nous décrit les grandes et nobles aspirations vers un but éloigné, ainsi que leur satisfaction finale. L'*adagio* raconte les souffrances d'un cœur bien né et haut placé, dédaigneux de tout bonheur mesquin. Mais ce qui tient vraiment de la magie, c'est l'effet des modes majeur et mineur. N'est-il pas merveilleux de voir que le simple changement d'un demi-ton, que la substitution de la tierce mineure à la majeure, fait naître en nous, sur-le-champ et infailliblement, un sentiment de pénible angoisse d'où le mode majeur nous tire non moins subitement ? L'*adagio* arrive, par ce mode mineur, à exprimer la douleur extrême ; il devient une plainte des plus émouvantes. L'air de danse en mineur semble raconter la perte d'un bonheur frivole et qu'on devrait mépriser, ou bien encore il semble dire qu'au prix de mille peines et de mille

tracas, on a atteint un but misérable. Le nombre inépuisable des mélodies possibles correspond à l'inépuisable variété d'individus, de physionomies et d'existences que produit la nature. Le passage d'une tonalité à une tonalité différente, brisant tout lien avec la tonalité précédente, ressemble à la mort en tant qu'elle détruit l'individu ; mais la volonté qui se manifestait dans celui-ci continue de vivre et se manifeste dans d'autres individus, dont la conscience cependant ne continue pas celle du premier.

Tout en exposant ces analogies, je ne dois pas cependant négliger de rappeler que la musique n'a avec ces phénomènes qu'un rapport indirect, car elle n'exprime jamais le phénomène, mais l'essence intime, le dedans du phénomène, la volonté même. Elle n'exprime pas telle ou telle joie, telle ou telle affliction, telle ou telle douleur, effroi, enchantement, gaieté ou calme d'esprit. Elle peint la joie même, l'affliction même, et tous ces autres sentiments pour ainsi dire abstraitement. Elle nous donne leur essence sans aucun accessoire, et, par conséquent aussi, sans leurs motifs. Et pourtant, nous la comprenons très bien, quoiqu'elle ne soit qu'une subtile quintessence. De là vient que l'imagination est si facilement éveillée par la musique. Notre fantaisie cherche à donner une figure à ce monde d'esprits, invisible et pourtant si animé, si remuant, qui nous parle directement ; elle s'efforce de lui donner chair et os, c'est-à-dire de l'incarner dans un paradigme analogue, tiré du monde réel. Telle est l'origine du chant avec paroles et de l'opéra ; on voit par là que les paroles du chant et le *libretto* de l'opéra ne doivent jamais oublier leur subordination pour s'emparer du premier rang, ce qui transformerait la musique en un simple moyen d'expression ; il y aurait là une énorme sottise et une absurdité. La musique, en effet, n'exprime de la vie et de ses événements que la quintessence ; elle est le plus souvent indifférente à toutes les variations qui s'y peuvent présenter. Cette généralité, conciliée avec une rigoureuse précision, est la propriété exclusive de la musique ; c'est là ce qui lui donne une si haute valeur et en fait le remède de tous nos maux. Par suite, si la musique s'efforçait trop de s'accommoder aux paroles, de se prêter aux événements, elle aurait la prétention de parler un langage qui ne lui appartient pas. Aucun compositeur n'a mieux que Rossini échappé à ce défaut : voilà pourquoi la musique de ce maître parle sa langue propre d'une manière si pure et si nette qu'elle n'a que faire du *libretto* et qu'il suffit des instruments de l'orchestre pour en faire valoir l'effet. De ces considérations il résulte que nous pouvons regarder le monde phénoménal ou nature, d'une part, et la musique, de l'autre, comme deux expressions différentes d'une même chose qui forme l'unique intermédiaire de leur analogie et que par suite il est indispensable de connaître, si l'on veut saisir cette analogie. La musique, considérée comme expression du monde, est donc au plus haut point un langage universel qui est à la généralité des concepts à peu près ce que les concepts sont eux-mêmes aux choses particulières. Mais la généralité de la musique ne ressemble en rien à la généralité creuse de l'abstraction ; elle est d'une tout autre nature ; elle s'allie à une précision et à une clarté absolues. Elle ressemble en cela aux figures géométriques et aux nombres ; ceux-ci, en effet, ont beau être les formes générales de tous les objets possibles de l'expérience, applicables apriori à toute chose ; ils n'en sont pas moins nullement abstraits, mais au contraire intuitifs et parfaitement déterminés. Toutes les aspirations de la volonté, tout ce qui la stimule, toutes ses manifestations possibles, tout ce qui agite notre cœur, tout ce que la raison range sous le concept vaste et négatif de « sentiment », peut être exprimé par les innombrables mélodies possibles ; malgré tout, il n'y aura jamais là que la généralité de la forme pure, la matière en sera absente ; cette expression sera fournie toujours quant à la chose en soi, non quant au phénomène ; elle donnera en quelque sorte l'âme sans le corps. Ce rapport étroit entre la musique et l'être vrai des choses nous explique le fait suivant : si, en présence d'un spectacle quelconque, d'une action, d'un événement, de quelque circonstance, nous percevons les sons d'une musique appropriée, cette musique semble nous en révéler le sens le plus profond, nous en donner l'illustration la plus exacte et la plus claire. Ce même rapport explique également cet autre fait : pendant que nous sommes tout occupés à écouter l'exécution d'une symphonie, il nous semble voir défiler devant nous tous les événements possibles de la vie et du monde ; pourtant, si nous y réfléchissons, nous ne pouvons découvrir aucune analogie entre les airs exécutés et nos visions. Car, nous l'avons dit, ce qui distingue la musique des autres arts, c'est qu'elle n'est pas une reproduction du phénomène ou, pour mieux dire, de l'objectité adéquate de la volonté ; elle exprime ce qu'il y a de métaphysique dans le monde physique, la chose en soi de chaque phénomène. En conséquence, le monde pourrait être appelé une incarnation de la musique tout aussi bien qu'une incarnation de la volonté ; nous comprenons désormais comment il se fait que la musique donne directement à tout tableau, à toute scène de la vie ou du monde réel, un sens plus élevé ; elle le

donne, il est vrai, d'autant plus sûrement que la mélodie elle-même est plus analogue au sens intime du phénomène présent. Voilà aussi pourquoi l'on peut adapter indifféremment à une composition musicale une poésie que l'on doit chanter, ou bien une scène visible telle qu'une pantomime, où encore tous les deux ensemble, comme l'on fait dans un *libretto* d'opéra. De pareilles scènes de la vie humaine, soumises à être exprimées par la langue universelle de la musique, ne sont jamais en connexion nécessaire ni même en correspondance absolue avec elle ; leur relation est celle d'un exemple arbitrairement choisi avec un concept général : elles représentent avec la précision de la réalité ce que la musique énonce avec la généralité de la pure forme. Car, de même que les notions générales, les mélodies sont dans une certaine mesure une quintessence de la réalité. La réalité, c'est-à-dire le monde des choses particulières, fournit l'intuitif, l'individuel, le spécial, le cas isolé, tant pour la généralisation des concepts que pour celles des mélodies, bien que ces deux sortes de généralités soient, à certains égards, contraires l'une à l'autre ; les concepts, en effet, contiennent uniquement les formes extraites de l'intuition et en quelque sorte la première dépouille des choses ; ils sont donc des abstractions proprement dites, au lieu que la musique nous donne ce qui précède toute forme, le noyau intime, le cœur des choses. On pourrait fort bien caractériser ce rapport en faisant appel au langage des scolastiques : on dirait que les concepts abstraits sont les u*niversalia post rem*, que la musique révèle les *universalia ante rem*, et que la réalité fournit les *universalia in re*. Un chant adapté à certaines paroles peut, tout en conservant l'intention générale de son auteur, convenir également à d'autres mots non moins arbitrairement choisis, qui correspondront non moins exactement à ce qu'il exprime d'une façon générale : l'on peut ainsi faire plusieurs strophes pour la même mélodie ; c'est ce qui a engendré le vaudeville. S'il est vrai qu'en général il puisse exister un rapport quelconque entre une composition musicale et une représentation intuitive, cela vient, comme nous l'avons dit, de ce qu'elles ne sont l'une et l'autre que des expressions diverses de l'être toujours identique du monde. Si, dans un cas donné, cette relation est réelle, c'est-à-dire si le compositeur a su rendre dans la langue universelle de la musique les mouvements de volonté qui constituent la substance d'un événement, la mélodie du chant, la musique de l'opéra sont expressives. Mais il faut que l'analogie trouvée par le compositeur soit sortie d'une connaissance immédiate de la nature du monde, connaissance que la raison elle-même ne possède point ; cette analogie ne doit pas être une imitation, obtenue par l'intermédiaire de concepts abstraits ; elle ne doit pas être l'œuvre d'une intention réfléchie : autrement la musique n'exprimerait plus l'être intime, la volonté, elle ne ferait qu'imiter imparfaitement le phénomène de la volonté ; c'est, à vrai dire, le cas de toute musique imitative, par exemple des *Saisons* de Haydn, et de sa *Création*, où dans plusieurs passages il imite d'une manière directe des phénomènes du monde matériel ; à la même classe se rattachent également tous les morceaux de musique guerrière : il ne faut rien admettre de tout cela dans le domaine de l'art.

Il y a dans la musique quelque chose d'ineffable et d'intime ; aussi passe-t-elle près de nous semblable à l'image d'un paradis familier quoique éternellement inaccessible ; elle est pour nous à la fois parfaitement intelligible et tout à fait inexplicable ; cela tient à ce qu'elle nous montre tous les mouvements de notre être, même les plus cachés, délivrés désormais de cette réalité qui les déforme et les altère. De même, si elle a pour caractère propre d'être sérieuse et n'admet en aucune manière l'élément risible, c'est qu'elle n'a pas pour objet la représentation, — la représentation seule entraîne l'erreur et le ridicule ; — elle a, au contraire, directement pour objet la volonté, chose essentiellement sérieuse, puisque d'elle tout dépend. Voulez-vous mieux comprendre la valeur substantielle et significative du langage musical, songez aux signes des reprises et aux *da capo* ; supporteriez-vous dans le langage articulé ces répétitions qui ont en musique leur raison d'être et leur utilité ? C'est que, pour bien comprendre cette langue de la musique, il la faut entendre deux fois.

Par ces réflexions sur la musique j'ai tâché de prouver que, dans une langue éminemment universelle, elle exprime d'une seule manière, par les sons, avec vérité et précision, l'être, l'essence du monde, en un mot, ce que nous concevons sous le concept de volonté, parce que la volonté en est la plus visible manifestation. Je suis persuadé d'autre part que la philosophie, comme j'ai tâché de le prouver, doit être une exposition, une représentation complète et précise de l'essence du monde saisie en des notions très générales qui seules en peuvent embrasser vraiment l'ampleur. En conséquence, si l'on est allé jusqu'au bout de mes recherches, et si l'on admet mes conclusions, on ne se récriera pas en m'entendant affirmer qu'il est possible

d’expliquer ainsi la musique tout entière, et dans son ensemble et dans ses détails. Si donc nous énoncions et développions en concepts ce qu’elle exprime à sa façon, nous aurions par le fait même l’explication raisonnée et l’exposition fidèle du monde exprimée en concepts, ou du moins quelque chose d’équivalent. Là serait la vraie philosophie. Rappelons maintenant cette définition qu’a donnée Leibniz de la musique et que nous avons rapportée plus haut. Elle est, au point de vue un peu inférieur choisi par Leibniz, absolument exacte ; mais si nous nous plaçons à notre point de vue, lequel est infiniment plus élevé, nous pourrons dire en la modifiant : « *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi* ». [La musique est un exercice de métaphysique inconscient, dans lequel l’esprit ne sait pas qu’il fait de la philosophie.] *Scire*, savoir, c’est en effet saisir les choses en des notions abstraites. Allons plus loin. Grâce à l’aphorisme de Leibniz, dont la justesse a été surabondamment confirmée, la musique, abstraction faite de sa valeur esthétique et interne, la musique, considérée d’une manière purement extérieure et empirique, n’est pour nous qu’un procédé qui permet de saisir sans intermédiaire et in concrète des nombres très grands et les rapports très compliqués qui les relient, alors que les uns et les autres ne pourraient sans la musique être immédiatement compris, c’est-à-dire être compris sans passer par l’abstraction. Faisons-nous, avec ces deux points de vue si différents, mais justes tous deux, une conception qui rende possible une philosophie des nombres semblable à celle de Pythagore ou bien encore à celle des Chinois dans le *Yi-King* : nous aurons alors l’explication de cette proposition des Pythagoriciens rapportée par Sextus Empiricus : τῳ αριθμῳ δε τα παντ’ επεοικεν [Toutes choses sont semblables au nombre][90]. Appliquons enfin à l’explication que j’ai donnée plus haut de la mélodie et de l’harmonie cette manière de voir : nous aurons une philosophie purement morale, une philosophie qui ne s’inquiète pas d’expliquer la nature, telle enfin que la rêvait Socrate, analogue en somme à cette mélodie sans harmonie que demandait Rousseau. Par contre, un système physique et métaphysique sans morale correspond à une simple harmonie sans mélodie. —Qu’on me permette d’ajouter à ces considérations incidentes quelques observations sur l’analogie qui existe entre la mélodie et le monde des phénomènes. Nous avons vu dans le livre précédent que le degré le plus élevé de l’objectivation de la volonté, que l’homme ne pouvait apparaître isolé et sans support, mais qu’il supposait les degrés inférieurs de l’objectivation, et qu’à son tour chacun de ces degrés exige pour support les degrés placés au-dessous de lui ; ainsi la musique, semblable au monde, est une objectivation de la volonté, et, pour être parfaite, elle exige une complète harmonie. À la voix haute qui dirige tout, il faut, pour qu’elle puisse produire son plein effet, l’accompagnement de toutes les voix, toutes à partir de la basse la plus profonde, qui est, en quelque sorte, leur commune origine. La mélodie concourt ici à l’harmonie ; elle en est partie intégrante ; réciproquement l’harmonie concourt à la mélodie. Ainsi l’ensemble complet de toutes les voix est la condition nécessaire pour que la musique arrive à exprimer tout ce qu’elle veut exprimer ; de même la volonté, hors du temps et dans son unité, ne saurait trouver son objectivation parfaite que dans l’ensemble complet de toutes les séries d’êtres qui manifestent son essence à des degrés de netteté qui sont innombrables.

Voici une autre analogie qui n’est pas moins surprenante. Dans le livre précédent nous avons trouvé que, malgré la convenance réciproque des manifestations de la volonté, considérées en tant qu’espèces, — convenance d’où l’hypothèse téléologique a pris naissance, — il existe cependant entre ces phénomènes, considérés en tant qu’individus, une lutte éternelle qui se poursuit à travers tous les degrés de la hiérarchie, et cette lutte fait du monde le théâtre d’une guerre incessante, entre les manifestations d’une volonté toujours une et toujours la même ; elle montre nettement l’antagonisme de cette volonté avec elle-même. La musique a quelque chose d’analogue. Au point de vue physique, comme au point de vue mathématique, un système de sons absolument purs et harmoniques est impossible. Les nombres par lesquels on peut exprimer les sons ne sont rationnellement pas réductibles. On ne saurait calculer de gamme où le rapport au ton fondamental soit 2/3 pour la quinte, 4/5 pour la tierce majeure, 5/6 pour la tierce mineure, etc. En effet, si, par rapport à la fondamentale, les degrés sont justes, ils ne le seront plus entre eux ; car, même dans ce cas, la quinte n’en devrait pas moins être la tierce mineure de la tierce ; ces degrés sont comme des acteurs qui doivent jouer tantôt un rôle et tantôt l’autre. On ne peut donc concevoir, encore moins réaliser, de musique absolument juste ; pour être possible, toute harmonie s’éloigne plus ou moins de la parfaite pureté. Pour dissimuler les dissonances qui lui sont, par essence, inhérentes, l’harmonie les répartit entre les différents degrés de la gamme. C’est ce qu’on appelle le tempérament (voir, à ce sujet, l’*Acoustique* de Chladni, §30, et le *Court Aperçu sur la théorie des*

sons et de l'harmonie, p. 12, du même auteur)[91].

J'aurais encore bien des choses à dire sur la façon dont est perçue la musique ; je pourrais montrer qu'elle est perçue dans le temps et par le temps ; l'espace, la causalité, — par suite l'entendement, — n'y ont aucune part. Semblable à une intuition, l'impression esthétique des sons n'est produite que par l'effet ; nous n'avons pas besoin de remonter à la cause. — Mais je ne veux pas prolonger davantage cette étude ; car, au gré du lecteur, peut-être ce troisième livre est-il déjà trop long, peut-être suis-je entré dans des détails trop minutieux. Cependant mon but m'y invitait, et l'on sera d'autant plus porté à m'excuser que l'on saisira mieux l'importance souvent méconnue et la haute dignité de l'art : n'oublions pas que, selon notre système, le monde tout entier n'est que l'objectivation, le miroir de la volonté, qu'il accompagne celle-ci pour l'amener à se connaître soi-même, pour lui donner, comme nous le verrons, une possibilité de salut ; n'oublions pas non plus que, d'autre part, le monde considéré comme représentation, quand on le contemple isolé, quand on s'affranchit soi-même de la volonté, quand on abandonne sa conscience tout entière à la représentation, devient la consolation et le seul côté innocent de la vie. Alors nécessairement, nous en arrivons à considérer l'art comme l'épanouissement suprême et achevé de tout ce qui existe, puisque par essence il nous procure la même chose que ce que nous montre le monde visible, mais plus condensé, plus achevé, avec choix et réflexion, et que par suite nous pouvons l'appeler la floraison de la vie, dans toute l'acception du mot. Si le monde considéré comme représentation n'est dans son ensemble que la volonté, devenue sensible, l'art est précisément cette sensibilité rendue plus nette encore ; c'est la *chambre noire* qui montre les objets plus distinctement, qui les fait plus facilement saisir d'un coup d'œil, c'est le spectacle dans un spectacle, la scène sur la scène, comme dans *Hamlet*.

Le plaisir esthétique, la consolation par l'art, l'enthousiasme artistique qui efface les peines de la vie, ce privilège spécial du génie qui le dédommage des douleurs dont il souffre davantage à mesure que sa conscience est plus distincte, qui le fortifie contre la solitude accablante à laquelle il est condamné au sein d'une multiplicité hétérogène, — tout cela vient de ce que, comme nous le montrerons plus loin, d'une part, « l'essence » de la vie, la volonté, l'existence elle-même est une douleur constante, tantôt lamentable et tantôt terrible ; et de ce que, d'autre part, tout cela, envisagé dans la représentation pure ou dans les œuvres d'art, est affranchi de toute douleur et présente un imposant spectacle. Ce côté purement connaissable du monde, sa reproduction par l'art sous une forme quelconque, est la matière sur laquelle travaille l'artiste. Il est captivé par la contemplation de la volonté dans son objectivation ; il s'arrête devant ce spectacle, ne se lassant pas de l'admirer et de le reproduire, mais, pendant ce temps, c'est lui-même qui fait les frais de la représentation ; en d'autres termes, il est lui-même cette volonté qui s'objective et qui reste seule avec son éternelle douleur. Cette connaissance pure, profonde et vraie de la nature du monde devient elle-même le but de l'artiste de génie : il ne va pas plus loin. Aussi ne devient-elle pas, comme il arrive pour le saint, parvenu à la résignation, et que nous considérerons clans le livre suivant, un « calmant » de la volonté ; elle ne l'affranchit pas définitivement de la vie, elle ne l'en délivre que pour quelques instants bien courts : ce n'est pas encore la voie qui mène hors de la vie. Elle n'est qu'une consolation provisoire pendant la vie, jusqu'à ce qu'enfin, sentant sa force augmentée et, d'autre part, lassé de ce jeu, il en vienne aux choses sérieuses. La *Sainte Cécile* de Raphaël peut être prise comme symbole de ce changement. Et nous aussi maintenant, dans le livre suivant, nous allons nous tourner vers le sérieux.

LIVRE QUATRIÈME : LE MONDE COMME VOLONTÉ

Second point de vue : arrivant à se connaitre elle-même, la volonté de vivre s'affirme, puis se nie

Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.

(*Oupnek'hat*, trad. d'Anquetil Duperron, II, 216.)

(L'Intelligence étant survenue, en même temps du sein des choses s'éleva l'amour.)

§ 53

La dernière partie de ces études en sera aussi, on le comprend, la plus importante ; en effet, ce dont il s'agira maintenant, c'est la pratique de la vie : question qui d'elle-même s'offre à chacun de nous, devant laquelle nul ne demeure étranger ni indifférent ; bien au contraire, c'est à elle que nous rapportons toutes les autres, et c'est là un mouvement si naturel, que nous ne saurions étudier aucun problème, de ceux qui touchent à celui-là, sans nous porter tout d'abord vers la partie pratique, et sans y voir, au moins en ce qui nous concerne, le vrai résumé du tout. Nous ne pouvons faire autrement que de concentrer notre attention sur ce point, le reste nous laissât-il froid. — Pour rendre cela, en suivant l'usage de la langue, d'autres diraient que cette partie-ci de nos études sera notre philosophie pratique, par opposition à celle qui précède, et qui est théorique. Mais à mon sens, jamais la philosophie ne sort de la théorie : son essence, c'est de garder, en face de tout objet qui s'offre à elle, le rôle du simple spectateur, du chercheur ; donner des préceptes n'est pas son fait. Prendre de l'action sur la conduite des hommes, les diriger, modeler les caractères, ce sont bien là ses prétentions du vieux temps : aujourd'hui, la philosophie, étant de sens plus rassis, fera sagement d'y renoncer. Dès qu'il s'agit de dignité ou d'indignité, de salut ou de damnation, ce qui emporte la balance ce ne sont plus des concepts sans vie, c'est la partie intime, l'essence même de l'homme, le démon, comme dit Platon, le démon qui le conduit, et non pas malgré lui : le démon de son choix ; c'est, pour parler avec Kant, son caractère intelligible. La vertu ne s'apprend pas, non plus que le génie : pour elle, comme pour l'art, le savoir est par lui-même sans valeur ; c'est un pur instrument, il reste à savoir le manier. Aussi, bien fous serions-nous si nous comptions sur nos systèmes de morale pour faire des hommes vertueux et nobles, des saints : non moins fous que de compter sur l'esthétique pour créer des poètes, des statuaires et des musiciens.

Tout ce que peut la philosophie, c'est d'éclairer, d'expliquer son objet : cette essence commune des choses, qui se révèle avec précision à chacun de nous, mais *in concreto*, par le sentiment, il s'agit de l'éclairer dans tous ses rapports, sous toutes ses faces. C'est ce que nous avons tâché de faire déjà, dans les trois livres précédents, en nous plaçant à divers points de vue, et en restant dans la généralité, comme il convient à la philosophie. Maintenant, c'est la conduite des hommes qu'il nous faut considérer, d'après le même procédé. Et c'est là, non pas seulement à notre sens, à nous hommes, mais dans un sens tout objectif, la face la plus essentielle des choses ; d'ailleurs, on le verra suffisamment par la suite. Je resterai fidèle à la méthode que nous avons pratiquée jusqu'ici : je prendrai pour base les vérités déjà exposées, et en somme je ne ferai que poursuivre la pensée unique, qui est toute l'âme de ce livre : comme je l'ai appliquée aux questions précédentes, je l'appliquerai au problème de la vie humaine ; ainsi j'aurai accompli le dernier effort pour la faire pénétrer dans les esprits, selon mon pouvoir.

Notre point de vue étant ainsi fixé, notre méthode déterminée, il ne faut pas s'attendre, la chose est claire, à trouver dans ce livre d'éthique des préceptes, une théorie des devoirs ; bien moins encore un principe universel de morale, une sorte de recette universelle pour la production des vertus de toute sorte. Nous ne parlerons pas davantage de « devoir absolu » ; c'est là, à mes yeux, une expression contradictoire, comme je l'explique dans l'*Appendice* ; ni d'une « loi de la liberté » : je ne la juge pas plus favorablement. Non ; du devoir, même sans épithète, nous n'en lèverons pas la langue : quand on parle aux enfants, aux peuples enfants, cela est bon ; mais avec des gens qui vivent dans un âge de civilisation, de raison, de maturité, et qui sont de leur temps, non pas ! C'est se contredire, — est-il bien difficile de le voir ? — que d'appeler la volonté du nom de libre, pour lui imposer ensuite des lois, des lois conformément auxquelles il lui faut vouloir ; « il faut vouloir ! » autant dire : du fer en bois ! Quant à nous, poursuivant notre pensée, nous trouvons que la volonté n'est pas seulement libre : elle est toute-puissante ; ce qui sort d'elle, ce n'est pas seulement ses actes, c'est son monde ; telle elle est, tel est l'aspect que revêtent et ses actes et son monde ; actes et monde ne sont autre chose que le procédé dont elle use pour arriver à se connaître ; elle se détermine, et elle les détermine tous deux du même coup : car hors d'elle, il n'y a rien, et ils ne sont rien de différent d'elle. C'est ainsi, et ainsi seulement, qu'elle peut être autonome, au sens plein du

mot ; dans toute autre hypothèse, elle n'est qu'hétéronome. Tout l'effort de notre philosophie doit tendre à saisir la conduite de l'homme, les maximes si diverses, si opposées même entre elles, dont cette conduite est la manifestation vivante, à l'expliquer, à l'éclairer jusque dans son fond et son essence intime, sans nous écarter de nos idées antérieures, et dans le même esprit qui nous animait, lorsque nous expliquions le reste des phénomènes du monde, lorsque nous en éclairions l'essence profonde, avec les lumières de l'intellect abstrait. Notre philosophie demeurera donc, comme elle a fait jusqu'ici, dans l'*immanent*. Elle n'ira pas, oublieuse de la haute leçon que nous a laissée Kant, abuser des lois formelles de tout phénomène, de ces lois qui se résument dans le principe de raison suffisante, et s'en faire un tremplin pour sauter, au delà du phénomène même qui seul leur donne un sens, jusque dans le domaine indéfini des fictions vaines. Pour elle, ce monde des réalités accessibles à la connaissance donne à la fois leur matière et leurs limites à nos spéculations : n'est-il pas d'ailleurs assez riche, ce monde, que ne sauraient épuiser les investigations les plus profondes dont soit capable l'esprit humain ! Puis donc que le monde réel, le monde accessible à nos facultés, ne cessera de fournir une matière, et une matière réelle, à nos études d'éthique, non moins qu'aux précédentes, quoi de plus superflu pour nous que de recourir à des notions vides, toutes négatives ! A quoi bon nous travailler pour nous persuader que nous avons quelque chose dans l'esprit, lorsque, haussant les sourcils, nous parlons d'« absolu », d'« infini », de « supra-sensible », et toute la série de ces négations pures : ουδεν εστι, η το της στερησεως ονομα, μετα αμυδρας επινοιας, (« tout cela n'est rien, rien que le nom même de la privation, avec d'obscures idées y associées ») [Julien, *Or.*,5] ; pour faire court, on pourrait appeler tout cela νεφελοκοκκυγια, la cité des coucous, dans les nuages. Ce n'est pas nous qui aurons besoin de servir sur table de ces plats couverts, sans rien dedans. — Enfin, ici non plus qu'auparavant, nous ne viendrons pas faire des récits d'histoire, et donner cela pour de la philosophie. A notre avis, c'est être à l'antipode de la philosophie, d'aller se figurer qu'on peut expliquer l'essence du monde à l'aide de procédés d'histoire, si joliment déguisés qu'ils soient : et c'est le vice où l'on tombe dès que, dans une théorie de l'essence universelle prise en soi, on introduit un devenir, qu'il soit présent, passé ou futur, dès que l'avant et l'après y jouent un rôle, fût-il le moins important du monde, dès que par suite on admet, ouvertement ou furtivement, dans la destinée du monde, un point initial et un point terminal, puis une route qui les réunit, et sur laquelle l'individu, en philosophant, découvre le lieu où il est parvenu. Cette façon, de *philosopher en historien*, donne pour produit le plus souvent quelque cosmogonie : il y en a tout un assortiment ; ou bien c'est le système de l'émanation, ou la doctrine de la chute ; enfin, quand la pensée, revenue de toutes ces tentatives, sans en rien rapporter, de désespoir, se lance dans la seule direction qui lui reste, c'est au contraire une doctrine de devenir sans arrêt, de naissance, de croissance, d'apparition, l'être arrivant à la lumière du sein des ténèbres, du sein de l'obscur principe fondamental, du fond dernier, du fond sans fond[92] : on connaît le chapelet. Pour y couper court, il suffit de cette remarque, que le passé, au moment où je parle, fait déjà une éternité complète, un temps infini écoulé, où tout ce qui peut et doit être devrait avoir déjà trouvé place. Et en effet, toutes ces philosophies en forme d'histoire, toutes, si majestueuses qu'elles puissent être, font comme si Kant n'avait jamais existé : elles prennent le *temps* pour un caractère inhérent aux choses en soi ; aussi restent-elles dans la région de ce que Kant nomme le phénomène, par opposition à la chose en soi ; Platon, le devenir, le non-être, par opposition à l'être, à ce qui ne devient pas ; enfin les Indiens : le tissu de Maya. C'est là, en somme, le mode de connaître qui est soumis au principe de raison suffisante ; ce mode de connaissance n'atteint jamais l'être des choses, il ne peut que poursuivre à l'infini les phénomènes, et ainsi il va sans terme et sans but, pareil à l'écureuil dans sa cage, jusqu'au jour où, las enfin, il s'arrête à n'importe quel point de la roue, en haut, en bas, puis, une fois là, prétend imposer aux autres le respect des idées où il s'est fixé. Il n'y a qu'une saine méthode de philosopher sur l'univers ; il n'y en a qu'une qui soit capable de nous faire connaître l'être intime des choses, de nous faire dépasser le phénomène : c'est celle qui laisse de côté l'origine, le but, le pourquoi, et qui ne cherche partout que le *quid*, dont est fait l'univers ; qui ne considère pas les choses dans une quelconque de leurs relations, dans leur devenir et leur disparition, bref sous l'un des quatre aspects qu'éclaire le principe de raison suffisante ; mais tout au rebours, elle écarte toutes les considérations qui se rattachent à ce principe, et s'attache à ce qui reste alors, à ce qui apparaît dans toutes ces relations, mais qui en soi leur échappe, à l'essence universelle du monde, laquelle a pour objet les Idées présentes dans ce monde. De cette forme de connaissance naît, avec l'art, la philosophie, et même, nous l'allons voir dans ce livre, cette disposition du caractère qui seule fait de nous de vrais saints et des sauveurs de l'univers.

§ 54

Après les trois livres qui précèdent, il est, j'espère, une vérité qui doit être claire et bien établie dans les esprits : c'est que le monde, en tant qu'objet représenté, offre à la volonté le miroir où elle prend connaissance d'elle-même, où elle se voit dans une clarté et avec une perfection qui va décroissant par degrés, le degré supérieur étant occupé par l'homme ; c'est aussi que l'essence de l'homme trouve à se manifester pleinement d'abord par l'unité de sa conduite où tous les actes se tiennent, et qu'enfin cette unité, c'est la raison qui lui permet d'en prendre conscience, en lui permettant d'en embrasser l'ensemble, d'un coup d'œil et *in abstracto*.

La volonté, la volonté sans intelligence (en soi, elle n'est point autre), désir aveugle, irrésistible, telle que nous la voyons se montrer encore dans le monde brut, dans la nature végétale, et dans leurs lois, aussi bien que dans la partie végétative de notre propre corps, cette volonté, dis-je, grâce au monde représenté, qui vient s'offrir à elle et qui se développe pour la servir, arrive à savoir qu'elle veut, à savoir ce qu'est ce qu'elle veut : c'est ce monde même, c'est la vie, telle justement qu'elle se réalise là. Voilà pourquoi nous avons appelé ce monde visible le miroir de la volonté, le produit objectif de la volonté. Et comme ce que la volonté veut, c'est toujours la vie, c'est-à-dire la pure manifestation de cette volonté, dans les conditions convenables pour être représentée, ainsi c'est faire un pléonasme que de dire : « la volonté de vivre », et non pas simplement « la volonté », car c'est tout un.

Donc, la volonté étant la chose même en soi, le fond intime, l'essentiel de l'univers, tandis que la vie, le monde visible, le phénomène, n'est que le miroir de la volonté, la vie doit être comme la compagne inséparable de la volonté : l'ombre ne suit pas plus nécessairement le corps ; et partout où il y a de la volonté, il y aura de la vie, un monde enfin. Aussi vouloir vivre, c'est aussi être sûr de vivre, et tant que la volonté de vivre nous anime, nous n'avons pas à nous inquiéter pour notre existence, même à l'heure de la mort. Sans doute l'individu, sous nos yeux, naît et passe, mais l'individu n'est qu'apparence ; s'il existe, c'est uniquement aux yeux de cet intellect qui a pour toute lumière le principe de raison suffisante, le *principium individuationis* : en ce sens, oui, il reçoit la vie à titre de pur don, qui le fait sortir du néant, et pour lui la mort c'est la perte de ce don, c'est la rechute dans le néant. Mais il s'agit de considérer la vie en philosophe, de la voir dans son Idée : alors nous verrons que ni la volonté, la chose en soi, qui se trouve sous tous les phénomènes, ni le sujet connaissant, le spectateur des phénomènes, n'ont rien à voir dans ces accidents de la naissance et de la mort. Naissance, mort, ces mots n'ont de sens que par rapport à l'apparence visible revêtue par la volonté, par rapport à la vie ; son essence, à elle volonté, c'est de se produire dans des individus, qui, étant des phénomènes passagers, soumis dans leur forme à la loi du temps, naissent et meurent : mais alors même ils sont les phénomènes de ce qui, en soi, ignore le temps mais qui n'a pas d'autre moyen de donner à son essence intime une existence objective. Naissance et mort, deux accidents qui au même titre, appartiennent à la vie ; elles se font équilibre ; elles sont mutuellement la condition l'une de l'autre, ou, si l'on préfère cette image, elles sont les pôles de ce phénomène, la vie, pris comme ensemble. La plus sage des mythologies, celle des Hindous, a bien su rendre cette vérité : Brama, le moins noble et le moins haut des dieux de la Trimourti, représentant la génération, la naissance, et Vichnou la conservation, c'est au dieu qui symbolise la destruction, la mort, à Schiwa, qu'elle a donné, avec le collier de têtes de mort, comme attribut, le Lingam, symbole de la génération. Ici la génération apparaît comme le complément de la mort ; ce qui doit nous faire entendre, que ces deux termes sont par essence corrélatifs, ayant pour fonction de se neutraliser mutuellement et de s'annuler. — C'est dans cette même pensée que les Grecs et les Romains ornaient leurs sarcophages de ces précieuses sculptures où nous voyons encore représentés des fêtes, des danses, des festins, des chasses, des combats de bêtes, des bacchanales, mille tableaux enfin, où éclate dans toute sa force l'amour de la vie ; et parfois, ce n'est pas assez de ces images joyeuses, il faut des groupes même licencieux, jusqu'à des accouplements entre chèvres et satyres. De toutes ces images le but évident était de détourner nos yeux de la mort du défunt dont on célébrait le deuil, et, par un effort violent, de les élever jusqu'à considérer la vie immortelle de la nature ; ainsi, sans arriver jusqu'à une notion abstraite de cette vérité, pourtant on faisait entendre aux hommes que la nature entière était la manifestation de la volonté de vivre et son accomplissement. Cette manifestation a pour forme le temps, l'espace et la causalité, puis et par conséquent l'individuation, d'où sort pour l'individu la

nécessité de naître et de mourir, sans que d'ailleurs cette nécessité atteigne en rien la volonté même de vivre : au regard de cette volonté, l'individu n'est qu'une de ses manifestations, un exemplaire, un échantillon ; quand un individu meurt, la nature dans son ensemble n'en est pas plus malade : la volonté non plus. Ce n'est pas lui, en somme, c'est l'espèce seule qui intéresse la nature ; c'est sur elle, sur sa conservation, que la nature veille avec tant de sollicitude, à si grands frais, gaspillant sans compter les germes, allumant partout le désir de la reproduction. Quant à l'individu, pour elle il ne compte pas, il ne peut pas compter : n'a-t-elle pas devant elle cette triple infinité, le temps, l'espace, le nombre des individus possibles ? Aussi elle n'hésite point à laisser disparaître l'individu ; ce ne sont pas seulement les mille périls de la vie courante, les accidents les plus minimes, qui le menacent de mort : il y est voué dès l'origine, et la nature l'y conduit elle-même, dès qu'il a servi à la conservation de l'espèce. Tout naïvement, elle nous déclare ainsi la grande vérité : que les Idées seules, non les individus, ont une réalité propre, étant seules une véritable réalisation objective de la volonté. Or l'homme, c'est la nature, la nature arrivée au plus haut degré de la conscience de soi-même ; si donc la nature n'est que l'aspect objectif de la volonté de vivre, l'homme, une fois bien établi dans cette conviction, peut à bon droit se trouver tout consolé de sa mort et de celle de ses amis : il n'a qu'à jeter un coup d'œil sur l'immortelle nature : cette nature, au fond, c'est lui. Voilà donc ce que veulent dire et Schiwa avec son lingam, et les tombeaux antiques avec leurs images de la vie dans toute son ardeur : ils crient au spectateur qui se plaint : « *Natura non contristatur* » (La nature ignore l'affliction).

Doute-t-on encore que la génération et la mort ne doivent être à nos yeux qu'un accident de la vie, accident propre à cette manifestation de la volonté, à elle seulement ? voici une nouvelle preuve : c'est que l'une et l'autre sont simplement le mouvement même dont la vie est toute faite, mais élevé à une puissance supérieure. Qu'est-ce en fin de compte que la vie ? un flux perpétuel de la matière, à travers une forme qui demeure invariable : de même l'individu passe, et l'espèce ne passe pas. Or, entre l'alimentation ordinaire et la génération, d'une part, les pertes ordinaires de substance et la mort de l'autre, il n'y a qu'une différence de degré. Quant au premier de ces deux points, on en trouve l'exemple le plus simple du monde et le plus clair chez la plante. La plante n'est que la répétition prolongée d'un seul et même acte, le groupement des fibres élémentaires, en feuilles et en brindilles ; c'est un rassemblement régulier de plantes semblables entre elles, qui se supportent mutuellement, et dont tout le désir est de se reproduire sans fin. Enfin ce désir arrive au comble de la satisfaction, quand, à travers tous les degrés des métamorphoses, elle parvient à la floraison, à la fructification : là est le résumé de toute son existence, de tous ses efforts ; et ce qui, dans ce résultat, était l'objet de son aspiration, son but unique, c'est de réaliser par milliers et non plus un à un ces produits qu'elle cherche : des individus pareils à elle. Entre son travail pour créer le fruit, et le fruit même, il y a le même rapport qu'entre le livre manuscrit et l'imprimerie. Visiblement il en est de même pour les bêtes. La nutrition n'est qu'une génération lente, la génération qu'une nutrition élevée à une puissance supérieure, et le plaisir qui l'accompagne une exaltation du bien-être que cause la vie. D'autre part, les excrétions, les pertes de substance qui se font par la respiration et autrement, ne sont qu'un diminutif de la mort, corrélatif de la génération. Eh bien, si nous savons, nous contenter de conserver notre forme sans porter le deuil de la matière que nous abandonnons, nous devons en faire autant quand la mort vient nous imposer un abandon plus étendu, total même, mais tout semblable à celui que nous subissons chaque jour, à chaque heure, par la simple excrétion. Devant l'un nous sommes indifférents : pourquoi reculer d'horreur devant l'autre ? De cette hauteur-là, nous ne trouvons pas l'absurdité moindre, de souhaiter la perpétuité de notre existence individuelle, alors qu'elle doit être continuée par d'autres individus, que de souhaiter conserver la matière de notre corps, au lieu de la laisser remplacer insensiblement par d'autre : il ne nous paraît pas moins fou d'aller embaumer les cadavres qu'il ne le serait de conserver précieusement les résidus quotidiens du corps. Et si l'on parle de la conscience, qui est individuelle, liée à un corps particulier, eh bien n'est-elle pas chaque jour, par le sommeil, totalement interrompue ? Du sommeil profond à la mort, outre que le passage se fait parfois tout insensiblement, ainsi dans les cas de congélation, la différence, tant que le sommeil dure, est absolument nulle : elle ne se marque qu'au regard de l'avenir, par la possibilité du réveil. La mort, c'est un sommeil, où l'individualité s'oublie : tout le reste de l'être aura son réveil, ou plutôt il n'a pas cessé d'être éveillé[93].

Avant tout, ce qu'il faut bien comprendre, c'est que la forme propre de la manifestation du vouloir,

la forme par conséquent de la vie et de la réalité, c'est le présent, le *présent* seul, non l'avenir, ni le passé : ceux-ci n'ont d'existence que comme notions, relativement à la connaissance, et parce qu'elle obéit au principe de raison suffisante. Jamais homme n'a vécu dans son passé, ni ne vivra dans son avenir : c'est le *présent* seul qui est la forme de toute vie ; mais elle a là un domaine assuré, que rien ne saurait lui ravir. Le présent existe toujours, lui et ce qu'il contient : tous deux se tiennent là, solides en place, inébranlables. Tel, au-dessus de la cataracte, l'arc-en-ciel. Car la volonté a pour propriété, à elle assurée, la vie ; et la vie, le présent. Parfois, quand nous reviennent en l'esprit tant de milliers d'années écoulés, tant de millions d'hommes qui y ont vécu, alors nous nous demandons : qu'est-ce qu'ils étaient donc ? et de ce qu'ils étaient, qu'est-il advenu ? — Mais alors nous n'avons qu'à évoquer devant nous le passé de notre propre vie, qu'à en faire revivre les scènes dans notre imagination, puis à nous faire cette autre question : Qu'est-ce donc qu'était tout cela ? et qu'est devenu ce qui fut tout cela ? — Car la question est la même, ici, que pour les millions d'hommes de tout à l'heure, à moins de penser que le passé reçoit de la mort même, qui lui met le sceau, une existence nouvelle. Mais notre propre passé, même le plus récent, même la journée d'hier, n'est plus rien qu'un rêve creux de notre fantaisie ; et de même l'existence de tous ces millions d'hommes, qu'était tout cela ? qu'est-ce que cela, aujourd'hui ? — C'était, c'est la volonté, à qui la vie sert de miroir, la volonté avec la libre intelligence, qui dans ce miroir la reconnaît clairement. Quelqu'un se trouve-t-il encore peu en état de saisir cette vérité, ou s'y refuse-t-il : aux questions de tout à l'heure touchant le sort des générations disparues, qu'il ajoute encore celle-ci : Pourquoi lui, lui qui parle, a-t-il tant de bonheur, que d'avoir en sa possession cette chose si précieuse, si fugitive, la seule réelle, le présent ; tandis que ces générations d'hommes par centaines, tandis que les héros, les sages des temps, ont sombré dans la nuit du passé, sont tombés dans le néant ? Pourquoi lui, pourquoi ce mot, de si peu de valeur, est-il là bien réel ? Ou encore, — la question sera plus brève, mais non moins étrange : Pourquoi ce maintenant-ci, son maintenant à lui, est-il justement maintenant ? pourquoi n'a-t-il pas été il y a longtemps déjà ? On le voit par la singularité même de la question qu'il pose : à ses yeux son existence et son temps sont deux choses indépendantes entre elles ; celle-ci s'est trouvée jetée au milieu de celui-là, au fond, il admet deux *maintenant*, l'un qui appartient à l'objet, l'autre au sujet, et il se réjouit du hasard heureux qui les a fait coïncider. Mais en réalité, ce qui constitue le présent, c'est, — je l'ai fait voir dans mon essai sur le *Principe de raison suffisante*,— le point de contact de l'objet avec le sujet, l'objet qui a pour forme le temps, avec le sujet qui n'a pour forme aucune des expressions de la raison suffisante. Or un objet quelconque n'est que la volonté, mais passée à l'état de représentation, et le sujet est le corrélatif nécessaire de l'objet ; d'autre part, il n'y a d'objets réels que dans le présent : le passé et l'avenir sont le champ des notions et fantômes ; donc le présent est la forme essentielle que doit prendre la manifestation de la volonté : il en est inséparable. Le présent est la seule chose qui toujours existe, toujours stable, inébranlable. Aux yeux de l'empiriste, rien de plus fugitif ; pour le regard du métaphysicien, qui voit par-delà les formes de l'intuition empirique, il est la seule réalité fixe, le *nunc stans* des scolastiques. Ce qu'il contient a pour racine et pour appui la volonté de vivre, la chose en soi ; et nous sommes cette chose. Quant à ce qui en chaque instant devient et disparaît, ce qui a été jadis ou sera un jour, tout cela fait partie du phénomène en tant que tel, grâce aux lois formelles qui lui sont propres et qui rendent possible le devenu1 et l'anéantissement. A la question : *Quid fuit* ? il faut donc répondre : *Quod est* ; et à celle-ci : *Quid erit* ? — *Quod fuit*. — Entendez ces mots dans le sens précis : le rapport n'est pas de similitude, mais d'identité. Car la propriété de la volonté, c'est la vie ; et celle de la vie, le présent. Aussi chacun a-t-il le droit de se dire : « Je suis, une fois pour toutes, maître du présent ; durant l'éternité entière, le présent m'accompagnera, comme mon ombre : aussi je n'ai point à m'étonner, à demander pourquoi ailleurs il n'est plus qu'un passé, et comment il se fait qu'il tombe justement maintenant. »

Le temps peut se comparer à un cercle sans fin qui tourne sur lui-même : le demi-cercle qui va descendant serait le passé ; la moitié qui remonte, l'avenir. En haut est un point indivisible, le point de contact avec la tangente : c'est là le présent inétendu. De même que la tangente, le présent n'avance pas, le présent, ce point de contact entre l'objet qui a le temps pour forme, et le sujet qui est sans forme, parce qu'il sort du domaine de ce qui peut être connu, étant la condition seulement de toute connaissance. Le temps ressemble encore à un courant irrésistible, et le présent à un écueil, contre lequel le flot se brise, mais sans l'emporter. La volonté prise en soi n'est pas plus que le sujet de la connaissance soumise au principe de raison suffisante : au reste ce sujet, en un sens, c'est elle-même, ou du moins sa manifestation. Et de même que la volonté a pour compagne assurée

la vie, qui est son expression propre, de même le présent a pour compagne assurée la vie, dont il est l'unique manifestation. Donc nous n'avons à nous occuper ni dupasse qui a précédé la vie, ni de l'avenir après la mort : au contraire, nous avons à reconnaître le présent pour la forme unique sous laquelle puisse se montrer la volonté[94]. On ne peut le lui arracher, non plus d'ailleurs que de l'en arracher. Si donc il est un être que satisfait la vie comme elle est faite, et qui s'y attache par tous les liens, il peut sans scrupule la prendre pour illimitée, et bannir la peur de la mort, y voir une illusion, qui mal à propos l'effraie. Comme s'il pouvait craindre d'être privé du présent ! comme s'il pouvait croire à cette fantasmagorie : un temps et, devant, pas de présent : pure imagination qui est au regard du temps ce qu'est au regard de l'espace celle des gens qui se figurent être sur le haut de la sphère terrestre, toutes les autres positions étant en dessous ; de même chacun rattache le présent à sa propre individualité, chacun se figure qu'avec elle tout présent disparaît, que sans elle il n'y a plus que passé et avenir. Mais sur la terre tout point est un sommet ; toute vie de même a pour forme le présent : craindre la mort, parce qu'elle nous enlève le présent, c'est comme si, parce que la boule terrestre est ronde, on se félicitait d'être par bonheur justement en haut, parce qu'ailleurs on risquerait de glisser jusqu'en bas, L'objet qui manifeste la volonté a pour forme essentielle le présent, ce point sans étendue qui divise en deux le temps sans bornes, et qui demeure en place, invariable, semblable à un perpétuel midi, auquel jamais ne succéderait la fraîcheur du soir. Le soleil réel brille sans interruption, et pourtant il semble s'enfoncer dans le sein de la nuit : eh bien, quand l'homme redoute la mort, y voyant son anéantissement, c'est comme s'il s'imaginait que le soleil, au soir, dût s'écrier : « Malheur à moi ! je descends dans l'éternelle nuit[95]. » Et inversement, celui-ci à qui le fardeau de la vie pèse, qui sans doute aimerait la vie et qui y tient, mais en en maudissant les douleurs, et qui est las d'endurer le triste sort qui lui est échu en partage, celui-là n'a pas à espérer de la mort sa délivrance, il ne peut se libérer par le suicide : c'est grâce à une illusion que le sombre et froid Orcus lui paraît le port, le lieu de repos. La terre tourne, va de la lumière aux ténèbres ; l'individu meurt : mais le soleil, lui, brille d'un éclat ininterrompu, dans un éternel midi. A la volonté de vivre est attachée la vie : et la forme de la vie, c'est le présent sans fin ; cependant les individus, manifestations de l'Idée, dans la région du temps apparaissent, disparaissent, pareils à des rêves instables. — Le suicide donc nous apparaît comme un acte inutile, insensé : et quand nous serons descendus plus profondément dans la théorie, c'est sous un jour plus fâcheux encore que nous le verrons.

Les dogmes changent, notre science est menteuse, mais la nature ne se trompe point : ses démarches sont assurées, jamais elle ne vacille. Chaque être est en elle tout entier ; elle est tout entière en chacun. En chaque animal elle a son centre ; chaque animal a trouvé sans se tromper son chemin pour venir à l'existence, et de même le trouvera pour en sortir ; dans l'intervalle, il vit sans peur du néant, sans souci, soutenu par le sentiment qu'il a de ne faire qu'un avec la nature, et, comme elle, d'être impérissable. Seul l'homme a sous forme abstraite cette certitude, qu'il mourra, et s'en va la promenant avec lui. Il peut donc arriver, —le fait d'ailleurs est rare, — que, par instants, quand cette pensée, ravivée par quelque accident, s'offre à son imagination, qu'elle le fasse souffrir. Mais contre cette voix si puissante de la nature, que peut la réflexion ? Chez lui, tout comme chez la bête qui ne pense à rien, ce qui l'emporte, ce qui dure, c'est cette assurance, née d'un sentiment profond de la réalité, qu'en somme il est la nature, le monde lui-même : c'est grâce à elle que nul homme n'est vraiment troublé de cette pensée, d'une mort certaine et jamais éloignée ; tous au contraire vivent comme si leur vie devait être éternelle. C'est au point que, — on oserait presque le dire, —personne n'est vraiment bien convaincu que sa propre mort soit assurée : sinon, il ne pourrait y avoir grande différence entre son sort et celui du criminel qui vient d'être condamné ; en fait, chacun reconnaît bien, in abstracto et en théorie, que sa mort est certaine, mais cette vérité est comme beaucoup d'autres du même ordre, que l'on juge inapplicables en pratique : on les met de côté, elles ne comptent pas parmi les idées vivantes, agissantes. Qu'on réfléchisse bien à cette particularité de notre nature intellectuelle, et l'on verra l'insuffisance de toutes les explications ordinaires : on a recours à la psychologie, on parle d'accoutumance, de résignation à l'inévitable : tout cela a besoin de s'appuyer sur quelque principe plus profond : c'est celai que je viens de dire. De même encore Ton peut expliquer pourquoi en tout temps, chez tous les peuples, on trouve des dogmes, n'importe leur forme, pour proclamer la persistance de l'individu après la mort : ces dogmes de plus sont en honneur, en dépit de la faiblesse des preuves, en dépit du nombre et de la force des arguments contraires ; au fond même ils n'ont pas besoin de preuves : tout esprit de sens droit les admet comme un fait ; et ce qui vient encore les confirmer, c'est cette

réflexion : que la nature ne nous trompe ni ne se trompe ; or elle nous laisse voir sa façon de faire et son essence ; mieux, elle nous les déclare tout naïvement ; c'est nous seuls qui l'obscurcissons par nos rêves, cherchant à arranger toutes choses sur le patron des idées qui nous plaisent.

A vrai dire, nous avons fait voir et mis en lumière cette vérité, que si l'individu, l'apparence que revêt la volonté, commence selon le temps et selon le temps unit, la volonté elle-même et comme chose en soi n'a rien à voir là-dedans, non plus que le corrélatif nécessaire de tout objet, le sujet qui connaît et qui jamais n'est connu ; qu'enfin la volonté de vivre a toujours à sa disposition la vie : mais cette thèse n'est pas à mettre à côté des théories touchant la persistance de l'individu. Car, quand il s'agit de la volonté prise comme chose en soi, et aussi du pur sujet de toute connaissance, de cet œil éternellement ouvert sur l'univers, il peut aussi peu être question de stabilité que de disparition : toutes ces déterminations n'ont de valeur que par rapport au temps ; or volonté et sujet sont hors du temps. Donc l'individu, n'étant qu'une manifestation particulière de la volonté, éclairée par le sujet connaissant, ne peut trouver dans notre théorie de quoi sustenter ni exciter son désir égoïste de subsister un temps infini, non plus qu'il ne le pourrait trouver dans ce fait, qu'après sa mort le reste du monde extérieur se maintiendra ; au reste, ce sont là deux expressions pour une idée ; la seconde seulement est relative à l'objet, et par suite au temps. En effet, c'est comme phénomène que le particulier est périssable ; comme chose en soi, il est au contraire hors du temps, donc il n'a pas de fin. Seulement c'est aussi comme phénomène, et à nul autre titre, qu'il se distingue des autres choses de l'univers ; car comme réalité en soi, il est la même volonté qui se manifeste en tout, et la mort n'a qu'à dissiper le mirage qui faisait paraître sa conscience comme séparée du reste ; voilà en quoi consiste la persistance. Sa supériorité à l'égard de la mort, ne lui appartenant qu'en sa qualité de chose en soi, n'est pas plus intéressante pour sa partie phénoménale que la persistance du reste de l'univers[96]. De là cette autre conséquence : sans doute le sentiment intérieur, tout confus, de cette vérité même que nous venons de tirer au clair, empêche, comme nous l'avons dit, que la pensée de la mort n'empoisonne la vie de tout être raisonnable, car ce sentiment est le principe de cette énergie qui anime et redresse tout ce qui a vie et le rend aussi gai que si la mort n'était point ; cela dure du moins tant qu'il a devant les yeux la vie même, et qu'il marche vers elle : néanmoins, cela n'empêche pas que la mort, la mort réelle frappant les individus, ou la mort simplement imaginée, venant s'offrir à lui et frapper sa vue, il ne soit saisi de cette horreur spéciale qu'elle inspire, et ne cherche pas tous les moyens de s'y soustraire. En effet, si, d'une part, tant qu'il fixait sa pensée sur la vie en elle-même et sur cela seul, cette vie ne devait le frapper par ce qu'elle a d'immuable, de même, la mort venant à s'offrir à sa vue, il lui faut bien la reconnaître pour ce qu'elle est : la fin temporelle de toute réalité de l'ordre des phénomènes. Ce que nous redoutons dans la mort, ce n'est pas la douleur : d'abord, il est trop clair que le domaine de la douleur est en deçà de la mort ; ensuite souvent c'est pour fuir la douleur qu'on se réfugie dans la mort : le cas n'est pas plus rare que le contraire, celui où l'homme supporte les plus atroces souffrances, alors que la mort est là, sous sa main, rapide et facile ; et justement il souffre pour l'éloigner ne fût-ce que d'un moment. Ainsi donc nous savons bien distinguer la mort et la souffrance : ce sont deux maux différents : ce qui dans la mort nous effraie, c'est qu'en somme elle est la disparition de l'individu, car elle ne nous trompe pas, elle se donne pour ce qu'elle est ; et c'est qu'aussi l'individu, étant la volonté même de vivre, manifestée en un cas particulier, tout ce qu'il est doit se raidir contre la mort. — Pourtant, si le sentiment nous livre ainsi sans défense à la peur, la raison, elle, a droit d'intervenir ; elle peut triompher en bien des points de ces impressions fâcheuses, nous élever jusqu'à un état d'esprit du haut duquel nous ne voyons plus l'individu, mais seulement l'ensemble des choses. Aussi une philosophie, dès qu'elle arrive au point où nous voilà parvenus dans nos spéculations, sans même aller plus loin, est déjà en mesure de vaincre les terreurs qu'inspire la mort, du moins dans la mesure où, chez le philosophe dont il s'agit, la réflexion a prise sur le sentiment spontané. Soit un homme qui aurait comme incorporé à son caractère les vérités déjà exposées jusqu'ici, et qui pourtant n'aurait été conduit ni par son expérience personnelle, ni par des réflexions suffisamment profondes, jusqu'à reconnaître que la perpétuité des souffrances est l'essence même de la vie ; qui au contraire se plairait à vivre, qui dans la vie trouverait tout à souhait ; qui, de sens rassis, consentirait à voir durer sa vie, telle qu'il l'a vue se dérouler, sans terme, ou à la voir se répéter toujours ; un homme chez qui le goût de la vie serait assez fort pour lui faire trouver le marché bon, d'en payer les jouissances au prix de tant de fatigues et de peines dont elle est inséparable : cet homme serait « comme bâti à chaux et à sable sur cette boule arrondie à souhait et faite pour durer » ; il n'aurait rien à craindre : protégé par cette vérité dont nous le munissons comme d'une

cuirasse, il regarderait en face, avec indifférence, voler tout autour de lui la mort portée sur les ailes du temps : à ses yeux pure apparence, fantôme vain, impuissant, bon à effrayer les faibles, mais sans pouvoir sur qui a conscience d'être cette même volonté dont l'univers est la manifestation ou le reflet, et sur qui sait par quel lien indissoluble appartiennent à cette volonté et la vie et le présent, seule forme convenable à sa manifestation : celui-là ne peut rien craindre de je ne sais quel passé ou quel avenir indéfini, dont il ne serait pas ; il n'y voit qu'une pure fantasmagorie, un voile de Maya, et il a aussi peu à craindre de la mort, que le soleil a à craindre de la nuit.— C'est à cette hauteur que dans le Bhagavat Gita, Krishna élève son nourrisson novice encore, Ardjouna : le jeune héros, en face des armées prêtes au combat, pris d'une tristesse qui fait penser à celle de Xerxès, sent le cœur lui manquer et va quitter la lutte, pour sauver de la mort tant de milliers d'hommes ; alors Krishna l'amène à cet état de l'esprit ; dès lors ces milliers de morts ne le retiennent plus : il donne le signal de la bataille. — C'est là l'idée même qui anime le Prométhée de Gœthe, ainsi dans ce passage :

Ici sera mon séjour ; ici je ferai des hommes,

A mon image :

Race qui me ressemble ;

Je les ferai pour la souffrance, pour les larmes,

Pour la joie et pour le plaisir,

Et je les ferai à ne te pas respecter,

Comme moi !

Cette même pensée, la philosophie de Giordano Bruno, celle de Spinoza, pourraient encore y conduire, si tant de fautes et d'imperfections, qui s'y trouvent, ne devaient pas en détruire, en affaiblir au moins la force de persuasion. Dans Bruno, il n'y a pas d'éthique ù proprement parler, et celle qui est contenue dans la philosophie de Spinoza ne sort pas naturellement de sa doctrine : toute louable et belle qu'elle puisse être, cependant elle n'est rattachée au reste qu'à l'aide de sophismes faibles et trop visibles. — Enfin plus d'un homme en "viendrait à penser de la sorte, si chez tous l'intelligence marchait au pas de la volonté, c'est-à-dire s'ils étaient de force à se défendre de toute illusion et à s'éclairer sur leur propre état. Car cet état, c'est pour l'esprit l'état de la complète *affirmation de la volonté de vivre*.

Dire que la volonté s'affirme, voici le sens de ces mots : quand, dans sa manifestation, dans le monde et la vie, elle voit sa propre essence représentée à elle-même en pleine clarté, cette découverte n'arrête nullement son vouloir : cette vie, dont le mystère se dévoile ainsi devant elle, elle continue néanmoins à la vouloir, non plus comme par le passé, sans s'en rendre compte, et par un désir aveugle, mais avec connaissance, conscience, réflexion. — Et quant au fait contraire, la *négation de la volonté de vivre*, il consiste en ce que, après cette découverte, la volonté cesse, les apparences individuelles cessant, une fois connues pour telles, d'être des *motifs*, des ressorts capables de la faire vouloir, et laissant la place à la notion complète de l'univers pris dans son essence, et comme miroir de la volonté, notion encore éclairée par le commerce des Idées, notion qui joue le rôle de *calmant* pour la volonté : grâce à quoi celle-ci, librement, se supprime. Ce sont là des idées encore inconnues et malaisées à saisir sous cette forme générale, mais qui s'éclairciront, j'espère, bientôt, quand nous exposerons les phénomènes, — dans l'espèce ce sont des façons de vivre, — qui, par leurs degrés divers, expriment d'une part l'affirmation de la volonté, et d'autre part sa négation. L'une et l'autre en effet dérivent bien de la connaissance, mais non abstraite, traduite en paroles, d'une connaissance en quelque façon vivante, exprimée seulement par les faits, parla conduite, indépendante dès lors de tout dogme : ceux-ci, étant des connaissances abstraites, concernent la raison. Exposer l'une et l'autre, affirmation et négation, les amener sous le jour de la raison, voilà le seul but que je puisse nie proposer ; quanta imposer l'un ou l'autre parti, ou à le conseiller, ce serait chose folle et d'ailleurs inutile : la volonté est en soi la seule réalité purement libre, qui se détermine par elle-même ; pour elle, pas de loi. — Toutefois, il convient d'abord et avant de procéder à l'analyse en question, d'examiner cette liberté — et le rapport qu'elle soutient avec la nécessité

— et d’en préciser la notion ; puis nous passerons à quelques considérations générales sur la vie, puisque notre problème c’est l’affirmation et la négation de la vie, et par là nous toucherons à la volonté et à ses objets. Ainsi nous aurons travaillé h aplanir le chemin qui conduit à notre but, à la détermination de ce qui donne un sens moral aux diverses façons de vivre, quand on en pénètre le principe profond.

Le présent ouvrage n’étant, je l’ai déjà dit, que l’épanouissement d’une seule pensée, toutes ses parties ont entre elles la plus intime liaison ; ce n’est pas seulement un rapport nécessaire de chacune avec celle qui la précède immédiatement, et le lecteur n’est pas supposé ici avoir cette dernière seulement présente à la mémoire, comme il arrive dans les autres philosophies, composées qu’elles sont d’une série de conséquences. Ici, chaque partie, dans l’œuvre totale, tient à chaque autre et la suppose : aussi le lecteur doit-il avoir devant l’esprit non plus ce qui précède immédiatement, sans plus, mais tout passage antérieur, quelle que soit la distance intermédiaire, et cela de façon a le rattacher à l’idée du moment. Platon imposait la même exigence à qui voulait le suivre à travers les tours et retours de ses dialogues, à travers ces longs épisodes dont il faut attendre la fin pour voir revenir l’idée maîtresse, plus lumineuse, il est vrai, par l’effet même de cette éclipse. Ici, la même condition est indispensable : car si la pensée s’y divise en études diverses, — et il le fallait bien pour la rendre communicable, — toutefois ce n’est pas là pour elle un état naturel, mais bien un état tout artificiel.— Pour rendre plus aisée la tâche et de l’auteur et du lecteur, il était bon de diviser la pensée, de déterminer quatre points de vue, quatre livres, et de réunir avec le dernier soin les idées voisines et homogènes entre elles ; mais quant à un développement rectiligne, tel que serait une exposition historique, le sujet ne le permettait point ; il y fallait un procédé d’exposition plus compliqué : d’où la nécessité de revenir sur le même livre à plusieurs fois ; c’est le seul moyen de saisir la dépendance de chaque partie à l’égard des autres, d’éclairer celles-ci par celles-là, si bien que toutes deviennent lumineuses[97].

§ 55

La volonté, en elle-même, est libre : c’est ce qui suit d’abord de sa nature, si, comme nous le prétendons, elle est la chose en soi, le fond de tout phénomène. Le phénomène est, au contraire, nous le savons, entièrement soumis au principe de raison suffisante, aux quatre formes de ce principe ; et comme, nous le savons encore, est nécessaire tout ce qui découle d’un principe donné, ces deux notions se convertissant l’une dans l’autre, dès lors tout ce qui tient au phénomène, tout ce qui est objet de connaissance pour l’individu, est, d’une part, principe, et, de l’autre, conséquence, et, en cette dernière qualité, étant déterminé nécessairement, ne peut être à aucun égard autre qu’il n’est. Tout ce qui compose la nature, tous les phénomènes qui en font partie, sont par suite soumis à une nécessité absolue, et cette nécessité, on en peut découvrir la marque dans chaque partie du monde, dans chaque phénomène, dans chaque accident : car toujours il y a un principe, qu’on pourrait découvrir, et d’où la chose découlerait comme une conséquence. C’est une loi sans exception, une application immédiate du principe de raison suffisante, qui est universel. Mais d’un autre côté, ce même monde, à notre sens, considéré dans tousses phénomènes, est une manifestation de la volonté : or celle-ci n’est elle-même ni phénomène, ni représentation, ni objet, elle est la chose en soi, et par suite elle échappe au principe de raison suffisante, cette loi formelle de tout ce qui est objet ; pour elle il n’est pas de principe d’où elle puisse se déduire et qui la détermine ; pour elle pas de nécessité : *elle est libre*. Telle est la notion de liberté, notion essentiellement négative, réduite qu’elle est à être la négation de la nécessité, la négation du lien de conséquence à principe, tel que l’impose le principe de raison suffisante. — Ici nous découvrons, et comme en pleine lumière, le lieu où se réconcilient les deux grands adversaires, où s’unissent la liberté et la nécessité, union dont on a tant parlé de notre temps, et jamais toutefois, autant que je puis savoir, d’une façon claire et précise. Toute chose est, d’une part, phénomène, objet, et, en cette qualité, elle est nécessitée de l’autre, en soi, elle est la volonté, et, comme telle, libre de toute éternité. Le phénomène, l’objet est déterminé, fixé immuablement à sa place dans la chaîne des causes et des effets, et cette chaîne n’est pas de celles qui se brisent. Mais l’existence même de cet objet, prise d’ensemble, et sa façon d’être, autrement dit l’Idée qui se révèle en lui, son caractère enfin, est la manifestation directe de la volonté. En vertu de la liberté, qui est le propre de la volonté, l’objet aurait pu ne pas exister ou bien être, dès l’origine et dans son essence même,

tout différent ; mais alors aussi la chaîne entière dont il est un anneau, et qui est elle-même la forme visible de cette volonté, devrait être toute différente ; de plus, du moment qu'il est réel, il est pris dans la série des causes et des effets, il s'y trouve déterminé nécessairement, et ne peut plus devenir un autre, c'est-à-dire changer, ni sortir de sa série, c'est-à-dire disparaître. Maintenant, l'homme est, comme tout autre être de la nature, une manifestation de la volonté : on peut donc lui appliquer tout ce qui précède. Toute chose, dans le monde, a ses qualités et ses forces, qui à chaque sollicitation d'une espèce déterminée répondent par une réaction déterminée aussi : ces qualités constituent son caractère ; de même l'homme a son *caractère* ; de ce caractère les motifs font sortir ses actes, et cela d'une façon nécessaire. Sa conduite révèle par elle-même son caractère empirique ; celui-ci, à son tour, son caractère intelligible ; c'est-ù-dire la volonté en soi dont il est le phénomène.

Or l'homme est, de toutes les formes visibles prises par la volonté, la plus parfaite : pour subsister, il lui fallait, je l'ai fait voir dans mon second livre, une intelligence si supérieure, si éclairée, qu'elle fût digne de créer une véritable reproduction de l'essence même de l'univers, sous forme de représentation : tel est en effet l'acte par lequel elle saisit les Idées ; alors elle est le pur miroir du monde, comme on l'a appris dans le livre III. En l'homme donc, la volonté peut parvenir à une pleine conscience d'elle-même, à une claire et entière connaissance de son propre être, de cet être qui a pour reflet l'univers pris en son entier. C'est quand la connaissance s'élève effectivement à cette hauteur, qu'on en voit sortir, par une éclosion décrite au livre précédent, l'art lui-même. A la fin de nos spéculations, d'ailleurs, nous arriverons à une conclusion, rendue possible par la connaissance, chez l'être qui manifeste le plus parfaitement la volonté : cette conclusion, c'est la suppression et la négation de cette même volonté : il suffit qu'elle dirige sur elle-même la lumière de cette connaissance. De cette façon la liberté, bien que d'ailleurs reléguée hors du monde des phénomènes, en sa qualité d'attribut de la volonté, arrive pourtant, dans ce cas unique, à pénétrer dans ce monde même : en effet, elle supprime l'être qui sert de base au phénomène ; et comme celui-ci persiste alors même à travers le temps, il en résulte une contradiction du phénomène avec lui-même, et ainsi la liberté fait naître au jour ces phénomènes, la sainteté et l'abnégation. Mais ce sont toutes choses qui ne seront pas entièrement claires avant la fin de ce livre. — Provisoirement nous ne tirons de là qu'un enseignement général sur la façon dont l'homme se distingue entre tous les phénomènes de la volonté : en lui seul en effet la liberté, l'indépendance à l'égard du principe de raison suffisante, cet attribut réservé à la chose en soi et qui répugne au phénomène, a cependant chance d'intervenir jusque dans le phénomène ; d'une seule manière, il est vrai : en produisant au jour une contradiction du phénomène avec lui-même. En ce sens, ce n'est plus la seule volonté en soi, c'est encore l'homme qui mérite le nom de libre, et cela le met à part de tous les autres êtres. Comment d'ailleurs faut-il l'entendre ? C'est ce que la suite seule éclaircira ; pour le moment nous ne pouvons en tenir compte. D'abord en effet, un danger à éviter, ce serait d'affaiblir dans les esprits la notion de la nécessité comme maîtresse des actions de l'individu, de chaque homme en particulier ; d'aller la croire moins rigoureuse que dans le rapport de cause à effet, ou de principe à conséquence. La liberté qui appartient à la volonté ne s'étend point, — sauf le cas tout exceptionnel ci-dessus signalé, — d'une façon directe à ses phénomènes, non pas même chez l'être où le phénomène devient le plus transparent du monde, chez l'animal raisonnable doué d'un caractère individuel, c'est-à-dire chez la personne morale. Elle a beau être le phénomène d'une volonté libre, elle-même jamais n'est libre : et en effet, justement elle est le phénomène de cette volonté libre, phénomène déterminé d'avance, et qui, soumis qu'il est à la forme de tout objet, au principe de raison suffisante, pour manifester l'unité de cette volonté, la détaille en une multiplicité d'actions ; cette unité même de la volonté, qui, prise en soi, est extérieure au temps, se comporte avec la régularité d'une force naturelle. Maintenant, dans la personne et dans sa conduite, c'est en somme cette volonté libre qui se manifeste, et la conscience le sait bien : par suite, et c'est ce que j'ai dit au livre II, chacun de nous, *a priori* et tant qu'il obéit au premier mouvement de la nature, se juge libre même dans chacune de ses actions particulières ; c'est seulement *a posteriori*, par expérience et par réflexion, qu'il reconnaît la nécessité absolue de son action et comment elle jaillit du choc de son caractère avec les motifs. Et voilà bien pourquoi, plus un esprit est grossier, assujetti aux inspirations de l'instinct, plus il met de chaleur à plaider la thèse de la liberté présente jusque dans les actions particulières, tandis que les plus puissants esprits de tous les temps l'ont niée : autant en firent, au reste, les religions dont le sens est le plus profond. Et quand on a reconnu, à la lumière de l'évidence, que l'être de l'homme, au fond

c’est la volonté, que l’homme lui-même n’est que l’apparence revêtue par cette volonté, que cette apparence enfin doit ’nécessairement avoir pour loi formelle le principe de raison suffisante, sans quoi elle ne tomberait même pas sous l’intelligence du sujet, alors on est aussi peu capable d’émettre un doute sur la nécessité de l’acte que sur l’égalité de la somme des trois angles d’un triangle à deux droits. — Déjà Priestley, dans sa *Doctrine of philosophical necessity* (Théorie de la nécessité au sens philosophique), a très convenablement exposé le déterminisme auquel obéissent les actes particuliers ; mais quant à la coexistence de ce déterminisme avec la liberté dont jouit la volonté prise en soi et hors du monde des apparences, c’est Kant le premier, et le mérite n’en est pas petit, qui en a fait la preuve[98] ; c’est lui qui a établi la distinction entre les deux caractères, l’intelligible et l’empirique, distinction qui est à conserver, selon moi : le premier n’est autre que la volonté, Somme chose en soi, se manifestant en un individu déterminé, et jusqu’à un certain degré ; le second, c’est cette manifestation même, qui se déploie dans la conduite de l’individu, selon la loi du temps, et puisqu’elle se matérialise en lui, selon la loi de l’espace. Le meilleur biais pour faire saisir les rapports des deux ensemble, c’est celui que j’ai pris dans l’essai qui sert d’introduction à cet ouvrage : il faut prendre le caractère intelligible en chacun de nous comme un acte de volonté, extérieur au temps, donc indivisible et inaltérable ; cet acte, déployé dans le temps et l’espace et selon toutes les formes du principe de raison suffisante, analysé et par la manifesté, c’est le caractère empirique, qui se révèle aux yeux de l’expérience par toute la conduite et par tout le cours de la vie de l’individu dont il s’agit. Un arbre n’est en son entier que la manifestation toujours répétée d’un seul et même effort, dont la première et la plus simple forme visible est la fibre ; celle-ci ensuite, s’associant à ses pareilles, donne la feuille, le pétiole, le rameau, le tronc, et dans chacun de ces produits on reconnaît aisément le même effort ; eh bien, les actes d’un homme ne sont pareillement que la traduction répétée, variée seulement pour la forme, de son caractère intelligible, et c’est par l’observation de l’ensemble de ces actes, suivie d’induction, qu’on arrive à déterminer son caractère empirique. — Mais je ne veux pas ici refaire l’exposition qu’a donnée Kant : elle est de main de maître, et je préfère la supposer connue.

En 1840, j’ai traité la question, si grave, de la liberté du vouloir, à fond et au long : ce fut dans mon mémoire couronné, dont c’est là le titre même ; j’y ai notamment découvert la cause de l’illusion qui fait croire à l’existence d’une absolue liberté du vouloir, saisissable pour l’expérience, bref, d’un *liberum arbitrium indifferentiæ*, que l’on se figure atteindre par la conscience même : c’était là le point proposé, et la question était habilement choisie. Je renvoie donc le lecteur à cet écrit, et aussi au § 10 du mémoire que j’ai publié en même temps, les réunissant sous ce titre : *Les deux problèmes fondamentaux de l’éthique* ; j’avais donné dans ma première édition du présent ouvrage, et en cet endroit-ci, une explication du déterminisme des actes de volonté ; elle était encore imparfaite, et je la laisse de côté. A la place, je vais en quelques mots d’analyse éclaircir l’illusion dont il vient d’être question ; cette analyse suppose le dix-neuvième chapitre de mes Suppléments, et c’est la raison pour laquelle je n’ai pu la donner dans le mémoire susdit.

Il faudrait noter d’abord que, la volonté étant la vraie chose en soi, et par là une réalité primitive et indépendante dans toute la force du terme, la conscience inévitablement doit avoir le sentiment de ce qu’il y a là d’original et de proprement actif ; mais laissons cela. Ce qui produit l’illusion d’une liberté empirique de la volonté (c’est là l’apparence qui se substitue à la liberté transcendantale, la seule véritable), et par là d’une liberté attribuée aux actes particuliers, c’est, — je l’ai montré dans le deuxième volume, chapitre XIX, notamment au n° 3, — c’est la situation de l’entendement en présence de la volonté, son état d’isolement et de subordination. L’entendement en effet ne connaît les décisions de la volonté que par expérience, *a posteriori*. Aussi, au moment du choix, n’a-t-elle rien pour l’éclairer sur la décision à prendre. Le caractère intelligible, qui fait qu’étant donnés les motifs, *une seule* détermination est possible, bref ce qui rend cette détermination nécessaire, ne tombe pas sous le regard de l’intellect : c’est le caractère empirique seul qui lui est connu, et d’une façon successive, acte par acte. Aussi la conscience dans son rôle de faculté de connaître, l’intellect en un mot, se figure, dans chaque cas proposé, que deux partis contraires s’offrent à la volonté, également possibles l’un et l’autre. C’est comme si, en présence d’une balance dont le fléau vertical, d’abord en équilibre, serait sur le point d’osciller, on disait : « Il peut incliner finalement à droite, ou bien à gauche ; » cette « possibilité » n’aurait de sens qu’au regard du sujet ; il faut sous-entendre : « eu égard aux données à nous connues ; » car, dans la réalité objective, le côté où se fera la chute est déterminé avec nécessité, dès que commence l’oscillation. De même aussi, la

décision de la volonté proprement dite n'est indéterminée que pour le spectateur, c'est-à-dire pour l'intellect ; l'indétermination est donc toute relative au sujet, au sujet de la connaissance s'entend ; en soi, objectivement, dans tout choix que l'on fait, la décision est déterminée et nécessaire à la fois. Seulement, cette nécessité, avant de tomber sous la conscience, il faut qu'elle se manifeste par la décision qui en résulte. Une preuve d'ordre expérimental et qui vient à l'appui, c'est ce qui arrive, en présence d'un choix difficile et important qu'il s'agit de faire, en tenant compte d'une condition qui n'est pas encore réalisée, et qui est simplement attendue ; on n'a rien à faire pour le moment, sinon de se tenir tranquille. Alors nous réfléchissons sur le parti à prendre, à l'instant où se réaliseront les circonstances qui laisseront le champ ouvert à notre activité libre, à notre décision. D'ordinaire deux voix s'élèvent : celle de la réflexion raisonnée, et qui voit de loin, et celle de l'instinct qui vise directement son but. Or, tant que nous restons enchaînés, passifs, la raison semble résolue à avoir le dessus ; seulement nous devinons combien l'autre parti tirera dans son sens, au moment de l'action. Jusque-là, nous n'avons qu'un souci : c'est de considérer bien froidement le pour et le contre, de mettre en une lumière, la plus claire possible, les motifs des deux partis, afin que tous puissent peser de tout leur poids sur la volonté, quand viendra l'instant, afin aussi que l'intellect n'ait point à se reprocher d'avoir jeté la volonté dans un parti qu'elle n'aurait pas pris, si toutes les raisons avaient été à même d'agir. Maintenant, cette division si nette des motifs en deux camps, voilà le seul moyen qu'ait l'intellect d'agir sur la décision. Quant au choix en lui-même, il l'attend aussi passivement, avec une curiosité non moins éveillée, que s'il s'agissait de la volonté d'un étranger. À son point de vue donc, les deux décisions doivent paraître également possibles : et voilà justement l'illusion de la liberté empirique du vouloir. La décision ne se révèle dans le domaine de l'intellect que par la pure expérience : pour elle, c'est le coup final. Mais ce coup résulte de la constitution intime de l'être, de son caractère intelligible, de sa volonté enfin, entrant en conflit avec les circonstances : le résultat est donc tout à fait nécessaire. L'intellect ici ne peut qu'une chose, éclaircir la nature des motifs de tous les côtés et jusque dans les recoins ; quant à déterminer la volonté en elle-même, c'est là ce qui le dépasse : la volonté lui est impénétrable, bien plus, inaccessible.

Pour qu'un homme pût, en des circonstances toutes pareilles, agir une fois d'une façon, une fois de l'autre, il faudrait qu'elle-même, dans l'intervalle, sa volonté eût changé ; donc elle devrait être dans la région du temps, car c'est là seulement que le changement est possible ; et alors encore, ou bien la volonté serait un pur phénomène, ou bien le temps serait un caractère inhérent aux choses en elles-mêmes. Le fond de la question de la liberté dans les actes, du *liberum arbitrium indifferentiae*, c'est ainsi la question de savoir si la volonté réside dans le temps, ou non. Si donc, comme il est nécessaire de le croire dans la doctrine de Kant, et aussi dans mon explication des choses, la volonté est la chose en soi, étrangère au temps, à toutes les formes du principe de raison suffisante, alors d'abord l'individu doit, dans des cas identiques, agir toujours identiquement, et une seule mauvaise action est le gage infaillible d'une infinité d'autres que l'individu *devra* accomplir et *ne pourra pas* ne pas accomplir ; et de plus, comme le dit encore Kant, pour qui saurait à fond le caractère empirique et les motifs d'un homme, la prévision de toute sa conduite à venir serait un problème du même ordre que le calcul d'une éclipse de soleil ou de lune. Si la nature est conséquente, le caractère l'est aussi : nulle action ne doit arriver, sinon conformément à ce qu'exige le caractère, de même que tout phénomène est conforme à une loi de la nature ; la cause, ici, et le motif, là, ne sont que les causes occasionnelles, je l'ai fait voir dans la seconde partie de cet ouvrage. La volonté, dont tout l'être et toute la vie de l'homme ne sont qu'une manifestation, ne peut se démentir dans un cas particulier ; et ce que l'homme veut une fois pour toutes, il le voudra aussi en chaque cas particulier.

La croyance en une liberté empirique de la volonté, en une liberté d'indifférence, tient de fort près à la théorie qui fait résider l'essence de l'homme dans une *âme*, celle-ci étant avant tout, un être capable de *connaissance*, bien plus, de *pensée* abstraite, et ensuite seulement et par suite, capable de *volonté* : en sorte qu'on relègue la volonté à un rang secondaire, rang qui devrait être réservé à la connaissance. Même on réduit la volonté à un acte intellectuel, on l'identifie avec le jugement : c'est ce qui arrive chez Descartes et chez Spinoza. Ce serait donc par la vertu de son intelligence que chaque homme deviendrait ce qu'il est : il arriverait en ce monde à l'état de zéro moral, se mettrait à connaître les choses, et là-dessus se déciderait à tourner dételle ou telle façon, à agir dans un sens ou dans l'autre ; et de même dans la suite, grâce à une information nouvelle, il pourrait adopter une nouvelle conduite, devenir un autre homme. Mis en présence d'une chose, il commencerait par la

reconnaître pour *bonne*, en suite de quoi il la voudrait ; tandis qu'en fait, il la *veut* d'abord, et alors la déclare bonne. À mon sens, d'ailleurs, c'est prendre en tout le contre-pied du véritable rapport des choses. La volonté est la réalité première, le sol primitif ; la connaissance vient simplement s'y superposer, pour en dépendre, pour lui servir à se manifester. Ainsi tout homme doit à sa volonté d'être ce qu'il est ; son caractère est en lui primitivement ; car le vouloir est le principe même de son être. Puis, la connaissance survenant, il apprend, au cours de son expérience, ce qu'il est ; il apprend à connaître son caractère. La connaissance qu'il prend de lui même est donc conséquente et conforme à la nature de sa volonté ; bien loin qu'il faille croire, selon la vieille doctrine, que sa volonté est conséquente et conforme à sa connaissance. D'après elle, il n'aurait qu'à délibérer sur la façon d'être qui lui plairait le plus, et celle-là deviendrait la sienne : en cela consisterait sa liberté ; l'homme, grâce à cette liberté, serait son propre ouvrage, fait de ses mains, à la lumière de la connaissance. Et moi je dis : il est son œuvre à lui-même, et avant toute connaissance ; la connaissance vient après, éclairer le travail fait. Il n'a donc point à délibérer s'il deviendra tel ou tel, et bien mieux s'il deviendra autre qu'il n'est : il est ce qu'il est, une fois pour toutes ; seulement il ne connaît que peu à peu ce qu'il est. D'après les autres, il connaît et puis veut ce qu'il connaît ; d'après moi, il veut et puis connaît ce qu'il veut.

Les Grecs appelaient le caractère ηθος, et les mœurs, ces manifestations du caractère, ηθη ; or ce mot vient de εθος, habitude : ce qui le leur avait fait adopter, c'était la commodité de la métaphore : ils exprimaient la constance du caractère par la constance de l'habitude. γαρ ηθος απο του εθους εχει την επωνυμιαν. ηθικε γαρ καλειται δια το εθιζεσθαι. [C'est de ηθος , habitude, que le caractère, ηθος, tire son nom, et l'éthique tire le sien de απο του εθιζεσθαι, créer une habitude]. Cela est d'Aristote (*Grande Morale*, I, VI,p 1186 ; *Morale à Eudème*, p. 1220 ; et *Morale à Nicomaque*, p. 1103, éd. de Berlin). Stobée, de son Côté : οἱ δε κατα Ζηνωνα τροπικως ; ηθος εστι πηγη βιου αφ᾽ ἡς αἱ κατα μερος πραξεις ρεουσι. (« Les disciples de Zenon, usant de métaphore, appellent le caractère la source de la vie, car c'est de lui qu'une à une découlent les actions. ») [II, chap. VII.] — Dans la foi chrétienne, de même, nous trouvons le dogme de la prédestination : la grâce ou la réprobation fixant chaque destinée (*Épître de saint Paul aux Romains*, IX, 11-24). Évidemment les auteurs de ce dogme connaissaient l'invariabilité de l'homme ; ils savaient que sa vie, sa conduite, son caractère empirique enfin, n'étaient que le déploiement de son caractère intelligible, le développement de certaines tendances déterminées, déjà visibles chez l'enfant, immuables d'ailleurs ; si bien que, dès la naissance, la conduite de chacun est fixée et demeure, dans l'essentiel, identique à elle-même jusqu'à la fin. De tout cela, je tombe d'accord. Mais lorsqu'on veut associer ces idées, très justes en soi, avec des dogmes empruntés au Credo des Juifs, dogmes qui créent les plus grosses difficultés, véritable nœud gordien, centre de toutes les disputes qui se sont élevées dans l'Église, surviennent alors des conséquences que je ne prendrais peut-être pas sur moi d'expliquer : l'essai n'en a pas si bien réussi à l'apôtre Paul lui-même, avec sa comparaison du potier ; car à quoi conduit-elle enfin ? à ceci :

Elle a peur des dieux,

La race des hommes !

Car ils tiennent la puissance

Dans leurs mains éternelles :

Et ils peuvent en user

Selon leur plaisir.

Mais en somme ce sont là des questions étrangères à notre objet. Il sera plus à propos de mettre ici quelques explications sur le rapport qui unit le caractère avec l'intellect ; c'est en effet dans l'intellect que le caractère trouve tous ses motifs.

Les motifs déterminent la forme sous laquelle se manifeste le caractère, c'est-à-dire la conduite, et cela par l'intermédiaire de la connaissance : or cette dernière est capable de changements, et souvent ; entre l'erreur et la vérité, elle balance ; d'ordinaire toutefois, elle se rectifie de plus en plus dans le cours de la vie, dans des mesures différentes, il est vrai : par suite, la conduite d'un

homme peut changer visiblement, sans qu'il soit permis de conclure de là à un changement dans son caractère. Ce que l'homme veut proprement, ce qu'il veut au fond, l'objet des désirs de son être intime, le but qu'ils poursuivent, il n'y a pas d'action extérieure, pas d'instruction, qui puissent le changer : sans quoi, nous pourrions à nouveau créer l'homme. Sénèque dit excellemment : « *Velle non discitur* » préférant ici la vérité à ses amis les stoïciens : ceux-ci enseignaient que la vertu peut s'apprendre : διδακτην ειναι την αρετην. Il n'y a pour agir du dehors sur la volonté qu'un moyen, les motifs. Mais les motifs ne sauraient changer la volonté en elle-même : s'ils ont sur elle, quelque action, c'est uniquement sous la condition qu'elle reste ce qu'elle est. Tout ce qu'ils peuvent faire donc, c'est de modifier la direction de son effort, de l'amener, sans changer l'objet de sa recherche, à le rechercher par de nouvelles voies. Ainsi le rôle permis à l'instruction, à la connaissance qui s'améliore, en un mot à l'influence étrangère, se borne à montrer à la volonté qu'elle prenait mal ses moyens ; elle lui fait ainsi poursuivre le même but, sans doute, — car elle y est attachée en vertu même de sa nature intime et une fois pour toutes, — mais suivant des voies différentes et parfois en un tout autre objet : mais lui faire vouloir autre chose que ce qu'elle voulait d'abord, c'est là l'impossible ; sur ce point, jamais de changement : en vouloir un à cette chose, c'est en vouloir à l'être même de cette volonté ; il faudrait donc la supprimer. Néanmoins la variabilité de l'intellect, et par suite celle de la conduite, est bien grande : étant donné un même but, ainsi le paradis de Mahomet, on pourra le poursuivre soit dans le monde réel, soit dans un inonde imaginaire, accommodant les moyens à la conception, et recourant ainsi à la prudence, a la force, à la ruse, ou bien à l'austérité, à la justice, aux aumônes, au pèlerinage de La Mecque. Mais d'un cas à l'autre, la tendance de la volonté, en elle-même, n'a point changé ; à plus forte raison, la volonté non plus. Ainsi la conduite a beau varier selon les temps, la volonté demeure éternellement la même. « *Velle non discitur.* »

Pour que les motifs aient leur efficace, il ne suffit pas qu'ils, soient connus, car, selon une très bonne formule des scolastiques, déjà citée ici : « L'action de la cause finale ne dépend pas de ce qu'elle a d'être réel, mais de la portion de son être qui est connue. » (Causa finalis movet non secûndum suum esse reale, sed secundum suuin esse : cognitum.) Aussi, pour révéler le rapport vrai de l'égoïsme avec la pitié dans le cœur d'un homme donné, n'est-ce pas assez qu'il ait de la richesse et qu'il voie autrui dans la misère, encore faut-il qu'il sache ce qu'on peut faire de la richesse, et pour soi-même et pour autrui ; ce n'est pas assez que la souffrance des autres lui soit mise sous les yeux : il est encore besoin qu'il sache ce que c'est que souffrance et ce que c'est que jouissance. Or il peut bien, en une première rencontre, ne pas savoir aussi parfaitement toutes ces choses, qu'à la seconde ; si alors, en des circonstances pareilles, il agit diversement, cela tient tout uniment à ce que les circonstances étaient en réalité différentes : elles l'étaient pour la partie qui dépend de son intelligence', et cela en dépit de leur identité apparente. — De même que l'ignorance où l'on est de certaines circonstances, même réelles, leur enlève toute efficacité, de même aussi des circonstances, tout imaginaires, peuvent agir comme si elles étaient réelles, et cela non seulement à la façon d'une illusion passagère, mais de façon à posséder l'homme, tout entier et pour longtemps. Soit par exemple un homme bien convaincu que, pour un bienfait accompli dans cette vie, il sera payé au centuple dans la vie future : cette conviction sera pour lui comme une lettre de change de bon papier à très longue échéance, elle pèsera du même poids, et il pourra par égoïsme faire le généreux, aussi bien qu'il eût pu, avec d'autres idées, et toujours par égoïsme, faire l'avide. Mais, pour changé, il ne l'est point : « *velle non discitur.* » C'est grâce à cette puissante influence de l'intelligence sur la pratique, sans altération de la volonté, que peu à peu le caractère se développe et se révèle avec ses traits divers. De là vient que d'âge en âge il change : à une jeunesse de légèreté, de folie, succède une maturité régulière, sage, virile. Souvent c'est un fond de méchanceté, qui, avec le temps, se montre, éclate de plus en plus ; parfois aussi les passions auxquelles on avait donné carrière durant la jeunesse, plus tard, librement, on leur serre la bride : tout cela', parce que les motifs contraires se sont alors seulement révélés. Voilà aussi pourquoi tous en commençant nous sommes innocents : cela veut simplement dire que personne, ni nous, ni les autres, ne connaît ce qu'il y a de mauvais dans notre nature ; il faut les motifs pour le mettre au jour„ et c'est le temps seul qui apportera les motifs. A la longue, seulement, nous apprenons à nous connaître, à voir combien nous différons de ce que nous pensions être : et la découverte souvent a de quoi nous faire horreur.

L'origine du *regret* n'est jamais dans un changement de la volonté, il n'en est point de tels, mais dans un changement de la pensée. Ce que j'ai une fois voulu, tout au moins l'essentiel, le fond de

ce que j'ai voulu, je dois le vouloir encore : car je suis ce même vouloir, supérieur au temps et au changement. Ce que je peux regretter, ce n'est donc pas ce que j'ai voulu, mais bien ce que j'ai fait : induit en erreur par de fausses notions, j'ai agi peu conformément à mon vouloir. Je m'en aperçois, mon jugement s'étant rectifié : et voilà le *regret*. Il ne se prend pas seulement aux fautes qui viennent de l'inhabileté, du mauvais choix des moyens, de la disconvenance entre notre but et notre volonté véritable : il s'applique aussi à la valeur morale des actes. Il peut m'arriver, par exemple, d'avoir mis dans ma conduite plus d'égoïsme que n'en comporte mon caractère : je me serai trompé, en m'exagérant mes propres besoins, ou bien la ruse, la fausseté, la malice des autres ; ou encore, je me serai trop pressé d'agir, je n'aurai pas réfléchi pressé par des motifs dont je ne me rendais pas compte *in abstracto* mais qui me frappaient d'abord : l'impression du moment et la passion qu'éveillait cette impression, passion assez forte pour m'enlever l'usage de ma raison ; dans ces cas, le retour de la réflexion n'est autre chose que le redressement de nos notions : le regret à son tour peut en naître, et c'est ce qui se verra par l'amélioration de la conduite, dans la mesure du possible. Il faut toutefois en faire la remarque, pour se duper soi-même, on se ménage parfois des précipitations apparentes : au fond, alors, ce sont des actions secrètement préméditées. Car nous ne mettons jamais tant d'art à mentir et à flagorner que quand il s'agit de nous duper nous-mêmes. — Parfois le contraire du cas ci-dessus peut aussi arriver : par excès de confiance en autrui, par ignorance de la valeur relative des biens de ce monde, ou par l'effet de quelque dogme abstrait, auquel depuis j'aurai cessé de croire, j'ai pu agir avec trop peu d'égoïsme pour mon caractère ; par là je me serai apprêté des regrets d'un genre tout différent. Mais, dans tous les cas, le regret est un renversement de notre notion du rapport entre un acte et son but véritable. — Quand la volonté révèle ses Idées sous la simple loi de l'espace, seulement par des formes, la matière, déjà soumise à d'autres Idées, à savoir les forces naturelles, résiste et rarement permet à la forme d'arriver à la lumière, vers laquelle elle s'efforce, dans sa plénitude et dans sa pureté, autrement dit dans sa beauté. De même aussi, quand la volonté se manifeste dans le temps seul, par des actes, elle trouve un obstacle dans l'intelligence, qui rarement lui fournit avec exactitude les données nécessaires : aussi est-il bien difficile que l'acte réponde parfaitement à la volonté ; et de là le regret. L'origine du regret, c'est donc toujours un redressement des notions, jamais un changement dans la volonté, changement du reste impossible. Le remords inspiré par la faute est d'ailleurs bien différent du regret : c'est un chagrin qui vient de la connaissance qu'on prend de sa propre nature en soi, c'est-à-dire considérée en tant que volonté. Il suppose la vue claire de cette vérité, à savoir qu'on n'a pas cessé d'être cette même volonté. Supposez-la changée, alors le remords n'est qu'un pur regret, et ce regret doit se détruire lui-même : comment en effet le passé éveillerait-il le remords, puisqu'il renferme uniquement les manifestations d'une volonté qui a cessé d'être celle du pénitent. Plus loin, nous nous expliquerons davantage sur le sens du remords.

Cette influence de la connaissance, considérée comme région des motifs, non pas sur la volonté elle-même, mais sur la façon dont elle se révèle dans les actions, voilà encore ce qui distingue le mieux la conduite de l'homme d'avec celle de la bête : chez ces deux êtres, la connaissance est en deux états différents. La bête n'a de représentations qu'intuitives ; grâce à la raison, l'homme en a aussi d'abstraites, qui sont les concepts. Certes l'un et l'autre sont également contraints par les motifs, mais l'homme a, de plus que la bête, une capacité de faire son choix pour se décider : même on a vu souvent là encore une sorte de liberté mêlée aux actes particuliers ; pourtant ce n'est rien que la possibilité de mener jusqu'au bout le combat des motifs entre eux ; après quoi le plus fort nous détermine en toute nécessité. Pour cela, en effet, il faut que les motifs aient pris la forme de pensées abstraites : sans quoi il ne saurait y avoir de délibération propre, autrement dit, il n'y aurait pas de mise en balance des raisons diverses d'agir. La bête ne peut avoir le choix qu'entre des motifs présents, dont elle a l'intuition ; par suite elle est renfermée pour ce choix dans l'étroite sphère de ses perceptions du moment. Aussi le rapport nécessaire du vouloir à son motif déterminant, rapport analogue à celui de l'effet à l'égard de sa cause, ne peut chez les bêtes s'offrir que sous forme intuitive et immédiate, car le spectateur ici a les motifs et leur effet également présents, sous ses yeux. Chez l'homme, les motifs, presque toujours, sont des représentations d'ordre abstrait, où le spectateur n'est pas en même temps acteur ; grâce à quoi, même aux yeux des agents, la nécessité avec laquelle ils agissent est dissimulée par Leur conflit. C'est seulement, en effet, en prenant la forme abstraite, que des représentations multiples, passées à l'état de jugements ou de raisonnements enchaînés, peuvent coexister dans une même conscience, et agir les unes sur les autres sans égard aux lois du temps, jusqu'à ce que la plus forte triomphe des autres et détermine

la volonté. Voilà la parfaite liberté de choix, ou faculté de délibérer, ce privilège qui met l'homme au-dessus de la bête, et qui lui a fait attribuer parfois une liberté de vouloir, comme si sa volonté était le pur résultat des opérations de l'intellect, comme si celui-ci n'avait pas lui-même pour base d'opérations une tendance déterminée : mais, en réalité, l'action des motifs ne s'exerce que sous les conditions fixées par la tendance de la volonté, tendance qui chez l'homme est propre à l'individu, et prend le nom de caractère. Si l'on veut plus de détails sur cette faculté de délibérer et sur la différence qui en résulte entre la spontanéité de l'homme et celle de la bote, on les trouvera dans les Deux Problèmes fondamentaux de la morale (1re éd., p. 35 et suiv. ; 2e éd., p. 34 et suiv.) : j'y renvoie le lecteur. Au reste, cette, faculté, de l'homme est-au nombre des causes qui ajoutent à son existence tant de tourments, que l'animal ignore. Car, d'une façon générale, nos grandes douleurs n'ont pas leur objet dans le présent, elles ne naissent pas d'intuitions actuelles, ni de sentiments immédiats : elles viennent de la raison, de certaines notions abstraites, de pensées affligeantes, toutes choses dont l'animal est exempt, renfermé qu'il est dans le présent, dans une insouciance digne d'envie.

Ainsi la faculté qu'a l'homme de délibérer tient à sa faculté de penser abstraitement, autrement dit de juger et de raisonner ; et c'est sans doute ce qui a induit Descartes, et aussi Spinoza, à identifier les décisions de la volonté avec le pouvoir d'affirmer et de nier, avec le jugement. De là : Descartes concluait que la volonté (il lui accordait la liberté d'indifférence) était responsable même de nos erreurs spéculatives ; et Spinoza, au contraire, que la volonté est déterminée avec nécessité par les motifs, comme le jugement par les preuves : proposition juste en elle-même, d'ailleurs ; car il peut arriver qu'on tire de prémisses fausses une conclusion vraie.

On vient de le voir, la soumission de l'homme envers ses motifs diffère de celle de la bête à l'égard des siens ; 'cette différence touche à l'essence même des deux êtres, et va assez loin : même elle est la cause principale de cette opposition si profonde, si visible, qui les sépare. La bête a toujours pour motif quelque intuition ; l'homme, au rebours, tend à exclure de sa conduite les motifs de cet ordre, à n'obéir qu'à des notions abstraites : c'est là l'usage le plus avantageux qu'il puisse faire, de ce privilège, la raison ; par là, échappant au présent, il ne se borne pas à chercher ou, à fuir la jouissance ou la peine actuelle : il songe aux conséquences de Tune ou l'autre. Dans la plupart des cas, exception faite des actions tout à fait sans importance, ce qui nous détermine, ce sont des motifs abstraits, non les impressions du moment. C'est pourquoi il nous est assez facile de supporter une privation momentanée, mais le renoncement nous est dur : l'une, en effet, ne concerne que le présent, si fugitif ; l'autre touche à l'avenir, elle enveloppe d'innombrables privations, elle en est pour ainsi dire la somme faite. La cause de notre douleur, comme de notre joie, est ainsi le plus souvent hors du présent, de l'actuel : elle réside dans des pensées tout abstraites ; ce sont elles, ces pensées, qui souvent nous accablent de leur poids et nous infligent ces tortures, auprès desquelles toutes les souffrances de la nature animale sont bien peu de chose : ne nous font-elles pas à nous-mêmes oublier nos douleurs physiques ? Dans nos grands chagrins moraux, n'allons-nous pas jusqu'à nous imposer quelque peine corporelle, dans l'espoir qu'elle détournera notre attention ? Voilà pourquoi, aux heures de détresse, nous nous arrachons les cheveux, nous nous frappons la poitrine, nous nous déchirons le visage nous nous roulons à terre : autant d'artifices violents pour délivrer notre esprit d'une pensée qui l'écrase. C'est cette suprématie de la douleur morale, ce pouvoir qu'elle a de faire disparaître par sa présence la douleur physique, qui, dans le désespoir ou dans les accès d'un chagrin dévorant, rend le suicide si aisé, même à ceux qui jusque-là n'y songeaient pas sans frémir. De même encore, ce qui use le plus souvent et le plus à fond le corps, c'est le chagrin et la tristesse, c'est le mouvement de la pensée, et non pas les fatigues physiques. Aussi Epictète a-t-il raison de dire : Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα. [Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, c'est l'opinion qu'ils s'en font] (pensée V), et Sénèque : « Nous avons toujours plus de peurs que de maux ; et nous souffrons plus en idée qu'en réalité[99]. » (lettre V). Et Eulenspiegel parodiait bien joliment l'humanité, quand il riait à la montée et pleurait à la descente[100]. Il y a mieux : quand un enfant s'est fait mal, bien souvent la douleur ne le fait d'abord pas pleurer : on le plaint, il se met en tête qu'il doit souffrir, le voilà en larmes. Toutes ces grandes différences dans la façon d'agir et d'être de la bête et de l'homme dérivent ainsi de la différence qu'il y a entre leurs modes de connaissance. En seconde ligne, il faut placer l'apparition d'un caractère personnel, bien net et bien déterminé : rien ne sépare plus l'homme d'avec la bête ; celle-ci n'a guère pour caractère que celui

de son espèce, et il ne peut y en avoir d'autre en effet, sinon là où, grâce à des notions abstraites, il y a matière à choisir entre des motifs multiples. Car c'est quand un choix a eu lieu que l'on peut dire, en voyant les individus prendre des décisions différentes, qu'il y a en eux des caractères individuels différents de l'un à l'autre. Au contraire, chez la bête, l'action dépend uniquement de là présence ou de l'absence d'une impression, d'une impression, bien entendu, propre à être considérée comme un motif par son espèce en général. C'est pourquoi enfin dans l'homme, la décision seule, et non le pur désir, est un indice certain du caractère : elle le lui révèle, à lui-même et à autrui. Or la décision n'est connut avec certitude, des autres et de lui aussi, qu'au moment de l'action. Le désir n'est qu'une conséquence nécessaire de l'impression ou bien de l'humeur du moment ; par suite, il est déterminé d'une façon aussi directe, aussi irréfléchie, que l'action chez l'animal : par suite aussi, et comme chez l'animal, il n'exprime que le caractère de l'espèce, non celui de l'individu ; il révèle ce dont serait capable *l'homme en général*, non le particulier qui l'éprouve. Seule l'action, étant un fait humain, suppose toujours quelque réflexion ; et comme l'homme d'ordinaire est en possession de sa raison, comme il est réfléchi et ne se décide que d'après des motifs abstraits et pensés, l'action, par suite, est l'unique traduction de la maxime de sa conduite, le résultat de son vouloir le plus intime ; elle est comme l'une des lettres du mot qui donnerait la clef de son caractère empirique : celui-ci à son tour est la manifestation, dans le temps, de son caractère intelligible. Voilà la raison qui fait qu'un homme sain d'esprit sent bien peser sur sa conscience ses actes, mais non ses désirs ni ses pensées. Et en effet, seules nos actions sont le reflet de notre volonté. Quant à ce genre d'action dont il était question tout à l'heure, l'action commise sans aucune réflexion et sous l'empire d'une pression aveugle, c'est là comme un intermédiaire entre le pur désir et la résolution : aussi un regret véritable, et qui se prouve par des faits, peut-il l'effacer, comme un trait manqué, de cette image de notre volonté, qu'on nomme le cours de notre vie. — Au reste, si l'on veut, pour faire une comparaison assez singulière, en profitant d'une analogie complète quoique fortuite, l'on peut dire qu'il y a le même rapport entre le désir et l'action qu'entre la distribution des fluides électriques sur un corps, et leur réunion.

Pour résumer toute cette étude de la liberté dans le vouloir et ce qui y touche, nous voyons que la volonté, sans doute, en soi, et en dehors du phénomène, doit être considérée comme libre et même toute puissante, mais que, dans ses différentes manifestations éclairées par la connaissance, donc chez les hommes et les animaux, elle est déterminée par des motifs auxquels le caractère particulier réagit d'une manière toujours identique, selon une loi nécessaire. L'homme, grâce à un mode de connaissance à lui propre, la connaissance abstraite, raisonnable, nous apparaît comme capable de *se décider après choix*, en quoi il dépasse la bête : par là, il devient le champ où les motifs se livrent bataille, mais sans cesser de leur être soumis ; par suite encore, son caractère personnel, pour se manifester pleinement, doit le faire par des décisions de cette sorte : mais dans tout cela, rien de pareil à une liberté inhérente à chaque vouloir particulier, à une indépendance à l'égard de la causalité : celle-ci étend son action déterminante aussi bien sur les hommes que sur les autres phénomènes. Voilà donc la largeur exacte de l'intervalle qui sépare la volonté dans l'homme, accompagnée de raison et de connaissance abstraite, d'avec la volonté dans l'animal. Pour aller plus haut, il faut l'intervention d'un fait tout nouveau, d'un fait impossible chez la bote, possible chez l'homme : il lui faut quitter le point de vue du principe de raison suffisante, la considération des choses particulières comme telles, s'élever à l'aide des Idées au-dessus du principe d'individuation ; alors, la volonté comme chose en soi, avec sa liberté, peut se manifester d'une façon qui met le phénomène en contradiction avec lui-même ; c'est cette contradiction qu'exprime le mot d'abnégation ; par là l'essence même de notre être se supprime : telle est la vraie, l'unique manière dont la liberté de la volonté peut s'exprimer jusque dans le monde même de l'apparence ; mais c'est là un point sur lequel ici je ne peux m'expliquer davantage : je le réserve pour la fin.

Ainsi, voilà deux points établis par les précédentes analyses : l'invariabilité du caractère empirique ; elle tient à ce qu'il est un pur déploiement du caractère intelligible, et que celui-ci est extérieur au temps ; et aussi la nécessité avec laquelle, à la rencontre de la volonté et des motifs, naissent les actions. Maintenant, il nous faut écarter une conséquence que l'on est très enclin, par suite des mauvaises tendances qui sont en nous, à tirer de là. Comme notre caractère est le développement dans le temps d'un acte de volonté extérieur au temps, donc indivisible et immuable, d'un caractère intelligible enfin ; comme cet acte détermine irrévocablement notre conduite en tout ce qu'elle

a d'essentiel, c'est-à-dire en ce qui est de sa valeur morale ; comme il lui faut enfin s'exprimer dans son phénomène, c'est-à-dire dans le caractère empirique, et que, dans tout ce phénomène, l'élément secondaire seul, à savoir la forme visible de notre vie, dépend de la forme sous laquelle peuvent se présenter les motifs ; de tout cela on pourrait conclure que ce serait peine perdue, si l'on travaillait à l'amélioration d'un caractère, si l'on résistait à la force des mauvais penchants ; qu'ainsi il serait plus sage de se soumettre à ce qui est inévitable, et de suivre tous nos instincts, fussent-ils mauvais. — La réplique est la même ici que contre la théorie de la destinée inéluctable avec sa conséquence ordinaire, le λογος αργος, [Le sophisme paresseux], comme on l'appelait jadis, le fatalisme turc, comme nous disons maintenant : la vraie réponse avait été faite par Chrysippe ; Cicéron la reproduit telle que ce philosophe avait dû la donner, dans son *De fato*, chapitres XII, XIII. — Oui, sans doute, tout est, on peut le dire, infailliblement déterminé à l'avance par le destin ; mais cette détermination a lieu par l'intermédiaire d'une chaîne de causes. Donc, en aucun cas, il ne peut être conforme au déterminisme qu'un fait se produise sans ses causes. Ce n'est donc pas l'événement seul qui est prédéterminé, c'est l'événement comme suite des causes antécédentes : ce qui est exigé parle destin, ce n'est pas le fait dernier tout seul, c'est aussi les moyens par lesquels il doit être produit. Donc, que les moyens fassent défaut, alors sûrement l'événement manquera : cela même, du reste, n'arrivera que d'après le décret du destin ; mais ce décret nous ne le connaissons que par expérience, après coup.

Semblables aux événements, dont le cours est toujours réglé par le destin, par l'enchaînement interminable des causes, nos actions sont toujours conformes, à notre caractère intelligible : mais pas plus que nous ne prévoyons le destin, nous n'avons *a priori* aucune lumière sur notre caractère ; c'est *a posteriori*, par expérience, que nous apprenons à nous connaître, nous-mêmes aussi bien que les autres. S'il résulte de notre caractère intelligible que, pour prendre telle bonne résolution, il nous faudra d'abord soutenir une longue lutte contre un désir mauvais, eh bien, nécessairement cette lutte aura lieu, avant tout, et jusqu'au bout. Mais, quelle que soit l'invariabilité de notre caractère, source unique d'où découlent nos actes, cette pensée ne doit point nous induire à anticiper sur la décision qu'il adoptera, à pencher d'avance vers un fait plutôt que vers l'autre : il faut attendre la résolution, qui arrivera a son heure, pour savoir quelle sorte de gens nous sommes : alors seulement nous pouvons nous mirer dans nos actes. Ainsi s'explique aussi la satisfaction ou le remords que nous ressentons à jeter un coup d'œil sur notre passé : ce n'est pas que ces actions passées aient encore quelque réalité ; elles sont passées, elles ont été, elles ne sont donc plus rien. Mais ce qui leur donne tant d'importance à nos yeux, c'est leur signification : nous y voyons l'image de notre caractère, le miroir de notre volonté ; en elles, nous contemplons notre moi dans son fond même, notre volonté en ce qu'elle a d'intime. Puis donc que cette volonté, nous 'ne la connaissons pas à l'avance, mais par expérience, ce nous doit être une raison de travailler dans la région du temps, de lutter pour faire que ce tableau, où par chacun de nos actes nous ajoutons une touche, soit fait pour nous rasséréner, non pour nous tourmenter. Quant à la signification même de cette sérénité et de ces tourments, c'est là, je l'ai déjà dit, ce que nous examinerons plus loin. Voici au contraire une remarque qui a droit de trouver place ici : elle est importante d'ailleurs.

Outre le caractère intelligible et le caractère empirique, il en est encore un troisième, qu'il faut bien distinguer des autres, le *caractère acquis* : c'est celui qu'on se fait dans la vie et par l'usage du monde ; c'est de celui-là qu'on parle quand on loue un homme d'avoir du caractère, ou qu'on le blâme de n'en avoir pas. — Le caractère empirique, forme visible du caractère intelligible, étant par là même immuable, en sa qualité de phénomène naturel, conséquent avec lui-même, l'homme aussi, pourrait-on croire, devrait se montrer toujours pareil, conséquent, et n'avoir point besoin de se faire, à force d'expérience et de réflexion, un caractère artificiel. Pourtant il n'en est rien : sans doute l'homme demeure bien toujours le même, mais il ne comprend pas toujours bien sa nature, il lui arrive de se méconnaître, jusqu'au jour où il a acquis une expérience suffisante de ce qu'il est. Le caractère empirique n'est qu'une disposition naturelle : par suite, en soi, il est irraisonnable ; aussi ses manifestations plus d'une fois sont arrêtées par la raison ; et le fait est d'autant plus fréquent, que l'individu est plus sage et plus intelligent. Et en effet, ces manifestations, que représentent-elles ? Ce qui convient à *l'homme en général*, au caractère de l'espèce, ce qu'il lui est possible de vouloir et d'exécuter. Aussi lui rendent-elles plus malaisée la tâche de déterminer entre toutes ces choses ce que lui, en particulier, étant donnée sa personnalité, veut et peut. Il trouve en soi les germes de tous les désirs et de toutes les facultés humaines ; mais quelle est, de chaque élément,

la dose qui entre dans son individualité, l'expérience seule la lui fixera : il a beau n'écouter que les désirs conformes à son caractère, il n'en sent pas moins, en de certains moments, à de certaines délibérations, s'éveiller des désirs inconciliables avec ceux-là, contraires même, et qu'il lui faut faire taire, s'il veut donner suite aux autres. Sur terre, notre route est une simple ligne, et non pas une surface ; de même dans la vie, voulons-nous atteindre quelque bien, le posséder, il faut en laisser une infinité d'autres, à droite et à gauche, y renoncer. Si nous ne pouvons nous y résoudre, si nous tendons les mains comme les enfants à la foire, vers tout ce qui, autour de nous, nous fait envie, nous sommes absurdes, nous voulons, de notre ligne de conduite, faire une surface : et nous voilà à courir en zigzag, à poursuivre deçà, delà les feux follets ; bref, nous n'arrivons à rien. Pour prendre une autre comparaison, nous sommes comme l'homme de Hobbes dans sa théorie du droit, qui, à l'état primitif, a droit sur toute chose ; seulement ce droit n'est point exclusif ; pour obtenir un droit exclusif, il faut qu'il se rabatte sur des objets déterminés, renonçant à son droit sur tout le reste, moyennant quoi les autres en font autant pour les objets de son choix ; de même dans la vie, nulle entreprise, qu'elle ait pour but le plaisir, l'honneur, la richesse, la science, l'art, ou la vertu ne peut devenir sérieuse, ni tourner à bien, si nous n'abandonnons toute autre prétention, si nous ne renonçons à tout le reste. Aussi le vouloir ni le pouvoir, à eux seuls, ne suffisent : il faut encore *savoir* ce qu'on veut, et *saisir* aussi ce qu'on peut ; c'est le seul moyen pour faire preuve de caractère, et pour mener à bien une entreprise. Tant qu'on n'en est pas là, en dépit de ce que le caractère empirique a de conséquence, on est un homme sans caractère ; en vain, on reste fidèle à soi-même, et nécessairement on fait son chemin, traîné qu'on est par son démon, on n'en est pas moins incapable' de suivre une ligne droite ; celle qu'on décrit est tremblée, flottante, avec des vacillations, des écarts, des retours, qui nous apprêtent des regrets, et des chagrins : et cela parce que, dans l'ensemble comme dans le détail, on voit devant soi tous les objets que l'homme peut souhaiter et atteindre, mais on ne yoit pas entre tous ceux qui nous conviennent, et sont à notre portée, ou seulement à notre goût. Aussi, plus d'une fois tel homme enviera à son semblable une place, des relations qui pourtant conviennent au caractère de cet autre, non au sien : elles ne feraient que le rendre malheureux, ou plutôt il ne pourrait pas s'y souffrir. Pour le poisson il n'y a que l'eau, pour l'oiseau que l'air, pour la taupe que la terre ; et pour chaque homme, de même, il n'y a d'habitable qu'une certaine atmosphère ; l'air des cours n'est pas respirable pour tous les poumons. Plus d'un, qui ne s'est pas assez pénétré de cette vérité, se consume en tentatives infructueuses, fait violence à son caractère en telle occasion particulière, et n'en est pas moins réduit à y céder constamment ; même s'il réussit ainsi à atteindre une chose en dépit de sa nature et à grand'peine, il n'en retire aucun plaisir ; il peut apprendre quoi que ce soit, son savoir reste lettre morte ; même aux yeux de la morale, si, par l'effet de quelque théorie, d'un dogme, il accouche de quelque action trop noble pour son caractère, bientôt revient l'égoïsme sous forme de regret, et voilà tout son mérite perdu, et lui-même le sait. « *Velle non discitur*. »

C'est l'expérience seule qui nous enseigne combien le caractère des hommes est peu maniable, et longtemps, comme des enfants, nous croyons pouvoir, par de sages représentations, par la prière et la menace, par l'exemple, par un appel à la générosité, amener les hommes à quitter leur façon d'être, à changer leur conduite, à se relâcher de leur opinion, à agrandir leur capacité : de même pour notre propre personne. Il faut que les épreuves viennent nous apprendre ce que nous voulons, ce que nous pouvons : et jusque-là nous l'ignorons, nous n'avons pas de caractère ; et il faut plus d'une fois que de rudes échecs viennent nous rejeter dans notre vraie voie. — Enfin nous l'apprenons, et nous arrivons à avoir ce que le monde appelle du caractère, c'est à savoir le caractère acquis. Il n'y a donc là rien autre qu'une connaissance, la plus parfaite possible, de notre propre individualité : c'est une notion abstraite, claire par conséquent, des qualités immuables de notre caractère empirique, du degré et de la direction de nos forces, tant spirituelles que corporelles, en somme du fort et du faible dans tout notre individu. Nous sommes par là en mesure de jouer le même rôle (il ne saurait changer), celui qui va à notre personne, mais, au lieu de l'exprimer sans règle comme auparavant, nous le soutenons avec réflexion et méthode ; et s'il s'y trouve des lacunes, comme en produisent les caprices et les faiblesses, nous savons, aidés de principes solides, les combler. Alors nous avons clairement pris conscience de la conduite que nous impose notre nature individuelle, et nous avons fait provision de maximes qui sont toujours sous notre main, grâce à quoi nous agissons avec réflexion, comme si notre conduite même était un effet de notre pensée ; de plus, nous ne nous laissons ni induire en erreur par l'influence de notre humeur passagère, par l'impression du moment, ni arrêter par l'amertume ou la douceur que nous trouvons à tel objet

particulier rencontré en route ; nous allons sans hésitations, sans vacillations, sans inconséquence. Nous ne sommes plus, comme des novices, à espérer, à chercher, à tâtonner, pour savoir ce que nous sommes et ce que nous pouvons ; cela, nous le savons une fois pour toutes, et, en chaque délibération, nous n'avons plus qu'à appliquer nos principes généraux au cas particulier, pour fixer notre décision.

Nous connaissons notre volonté sous sa forme générale, et nous ne nous laissons plus aller, par humeur, ou par l'effet d'une impulsion extérieure, à prendre en un cas particulier une résolution qui soit contraire à ce qu'elle est dans l'ensemble. Nous savons le genre et la mesure de nos forces et de nos faiblesses ; et ainsi nous nous épargnons bien des chagrins. Car, à parler exactement, il n'y a pas d'autre plaisir que défaire usage de ses forces, et de se sentir agir ; pas de plus grande douleur que de se trouver à court de forces, dans le moment où l'on en a besoin. Mais une fois tout bien exploré, notre fort et notre faible bien connus, nous pouvons cultiver nos dispositions naturelles les plus marquantes, les employer, chercher à en tirer tout le parti possible, et ne jamais nous appliquer qu'aux entreprises où elles peuvent trouver leur place et nous servir, et quant aux autres, à celles dont la nature nous a médiocrement fournis, nous pouvons nous dominer assez pour y renoncer : et par là nous nous épargnons de rechercher des objets qui ne nous conviennent pas. Il faut en être arrivé là pour garder toujours un parfait sang-froid, et pour ne jamais se mettre en un mauvais cas, car alors on sait d'avance à quoi l'on peut prétendre. Un tel homme goûtera souvent ce plaisir, de se sentir en force ; rarement il aura ce chagrin, de se voir rappelé au sentiment de sa faiblesse ; grande humiliation, source principale peut-être des plus amers chagrins : qui ne préfère être taxé de malchance que de maladresse ? — Notre intérieur, son fort et son faible, nous étant bien connus, nous ne chercherons pas non plus à faire montre de facultés que nous n'avons pas, à payer les gens en fausse monnaie, sorte de jeu où toujours le tricheur finit par perdre. En somme, puisque l'homme n'est tout entier que la forme visible de sa propre volonté, il n'est rien assurément de plus absurde que d'aller se mettre en tête d'être un autre que soi-même : c'est là, pour là volonté, tomber en une contradiction flagrante avec elle-même. S'il est honteux de se parer du costume d'autrui, il l'est bien plus de parodier les qualités et les particularités d'autrui : c'est avouer clairement son propre néant. En ce sens encore ; il n'est rien de tel que de se sentir soi-même, et ce dont on est capable en tout genre, et les limites où l'on est tenu, pour demeurer en paix autant qu'il est possible avec soi-même. Car il en est du dedans comme du dehors : pas de source plus sûre de consolations que de voir avec une parfaite évidence la nécessité inévitable de ce qui arrive. Ce qui nous chagrine, dans un malheur, ce n'est pas tant le malheur que la pensée de telle ou telle circonstance qui, changée, eût pu nous l'épargner : aussi, pour se calmer, ce qu'il y a de mieux, c'est de considérer l'événement du point de vue de la nécessité ; de là, tous les événements nous apparaissent comme les dictées d'un puissant des tin ; 'et le mal qui nous a frappé n'est plus que l'inévitable effet de la rencontre entre les événements du dehors et notre état intérieur. Le consolateur, c'est le fatalisme. Nous gémissons et nous nous indignons juste aussi longtemps que nous espérons en ces moyens pour toucher autrui, ou pour nous exciter à quelque tentative désespérée. Mais, enfants et grandes personnes, nous savons fort bien nous tenir en paix, dès que nous voyons clairement que « c'est comme cela ».

Θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσσαντες ἀνάγκη

(Domptant dans notre poitrine notre cœur : car tel est le destin.)

Nous ressemblons aux éléphants prisonniers : d'abord ils se démènent et font rage ; cela dure de longs jours, sans cesse. Puis, voyant qu'il ne sert de rien, tout soudain ils se laissent mettre le joug sur le cou, et les voilà domptés pour toujours. Nous faisons comme le roi David : tant que son fils fut en vie, il ne cessait d'importuner Jéhovah de ses prières, et de désespoir ne tenait pas en place : lui mort, il n'y pensa plus. Voilà pourquoi nous voyons nombre de gens, frappés de quelqu'un de ces maux qui ne passent pas, tels qu'une difformité, la pauvreté, la bassesse de la condition, la laideur, une demeure malsaine, s'en accommoder, y devenir indifférents, rie les pas sentir, non plus qu'une blessure cicatrisée, simplement parce qu'ils savent qu'en eux et autour d'eux les choses sont arrangées de façon à ne laisser jour à aucun changement : cependant ceux qui sont plus heureux ne comprennent pas qu'on supporte un pareil état. Or il en est de la nécessité intérieure comme des nécessités du dehors : rien ne réconcilie mieux avec elle que de la bien connaître. Quiconque

s’est bien rendu compte de ses bonnes qualités et de ses ressources, comme de ses défauts et de ses faiblesses, quiconque s’est là-dessus fixé son bat et a pris son parti de ne pouvoir atteindre le reste, s’est par là mis à l’abri, autant que le permet sa nature personnelle, du plus cruel des maux : le mécontentement de soi-même, suite inévitable de toute erreur, qu’on fait clans le jugement de sa propre nature, de toute vanité déplacée, et de la présomption, fille de la vanité. Il est permis de détourner le sens du distique d’Ovide, pour en faire une excellente formule de l’austère précepte : « Connais-toi toi-même : »

Optimus ille animi vindex, lsedentia pectus

Vinculaqui rupit, dedoluitque semel.

[*C’est là vraiment se conquérir soi-même, de briser les chaînes qui nous meurtrissent le cœur, et d’en finir d’un coup avec le regret*.]

Mais c’est assez parler du *caractère acquis* : il n’a pas, à vrai dire, autant d’importance aux yeux du moraliste proprement dit, que pour la conduite de la vie ; mais enfin il fallait en parler, puisqu’il se range à côté du caractère intelligible et de l’empirique, et forme une troisième espèce dans un genre, dont les deux premières méritaient d’assez amples explications : il fallait arriver à comprendre comment la volonté, dans tous ses phénomènes, est soumise à la nécessité, tout en demeurant elle-même digne du nom de libre, ou plutôt de toute-puissante.

§ 56

Cette liberté, cette toute-puissance, dont le monde visible est la forme phénoménale, — car c’est sa seule existence, de l’exprimer, de la refléter, en se développant selon les lois à lui imposées par la connaissance, — il lui faut et il lui suffit d’atteindre, chez l’être qui en est l’expression la plus accomplie, à une connaissance tout à fait adéquate de sa propre essence, pour se produire d’une façon vraiment nouvelle : alors, ou bien, parvenue sur ces sommets de la réflexion et de la conscience, elle continue à vouloir ce que déjà, aveuglément et sans se connaître, elle voulait, et dans ce cas la connaissance qu’elle a, tant celle du tout que celle des parties, demeure pour elle un *motif* d’agir ; ou bien, au contraire, cette même connaissance lui devient un *calmant* : toute volonté se trouve par elle assoupie, évanouie. C’est là cette affirmation et cette négation de la volonté de vivre, qui, ne considérant pas les détails de la conduite de l’individu, mais bien celle de l’individu en général, ne vient point modifier, troubler le caractère dans son développement, ne s’exprime point en des actes particuliers ; au contraire, c’est par un redoublement d’activité dans la direction déjà suivie par l’individu, ou, tout au rebours, par la suppression de cette activité, qu’elle exprime la maxime désormais adoptée par la volonté, plus éclairée et libre par conséquent dans son choix. — Voilà ce qu’il s’agit d’expliquer, d’éclaircir dans le présent livre ; sans doute les études où nous venons d’être entraînés, sur la liberté, la nécessité et le caractère, nous ont préparé et facilité la tâche. Mais nous aurons fait plus encore dans ce même sens, en retardant encore cette question, pour considérer la vie elle-même, cette vie dont il s’agit de vouloir ou de ne pas vouloir ; car c’est là le grand problème : et nous rechercherons ce qu’il adviendra de la volonté elle-même, de ce principe intime de toute vie, si elle affirme, vouloir vivre, jusqu’à quel point et de quelle façon alors elle sera satisfaite ; bref, nous verrons quel est, en général, et au fond des choses, sa vraie situation dans ce monde qui est bien à elle, et qui à tous égards lui appartient.

Je demande au lecteur, d’abord, de bien se remettre en mémoire les idées par où nous avons clos le second livre, le point où nous nous étions trouvés conduits en cherchant la fin, le but de la volonté ; en réponse à cette question, nous avions vu apparaître une théorie : comment la volonté, à tous les degrés de sa manifestation, du bas jusqu’en haut, manque totalement d’une fin dernière, désire toujours, le désir étant tout son être ; désir que ne termine aucun objet atteint, incapable d’une

satisfaction dernière, et qui pour s'arrêter a besoin d'un obstacle, lancé qu'il est par lui-même dans l'infini. C'est ce que nous avons vérifié dans les phénomènes les plus simples de la nature : dans la pesanteur, effort interminable, et qui tend vers un point central, sans étendue, qu'il ne pourrait atteindre sans s'anéantir et la matière avec : et toutefois il y tend et y tendrait encore, quand l'univers serait tout entier concentré en une masse unique. De même encore pour les autres faits élémentaires : tout corps solide, soit par la fusion, soit par la décomposition, tend à l'état liquide, le seul où toutes ses forces chimiques soient en liberté : la congélation est comme un emprisonnement, où elles sont réduites par le froid. Le liquide, lui, tend à l'état gazeux, où il passe dès qu'il cesse d'être contraint par quelque pression. Pas de corps qui n'ait une affinité, c'est-à-dire une tendance, et, comme dirait Jacob Boehm, un désir, une passion. L'électricité, jusqu'à l'infini, continue à se diviser en deux fluides, bien que la masse de la terre les absorbe au fur et a mesure[101]. De même le galvanisme, tant que vit la pile, n'est qu'un acte répété sans cesse et sans but, par lequel le fluide se divise contre lui-même,-puis se réconcilie. C'est encore un effort tout pareil, incessant, jamais satisfait, qui fait toute l'existence de la plante, un effort continu, a travers des formes de plus en plus nobles, et aboutissant enfin à la graine, qui est un point de départ à son tour : et cela répété jusqu'à l'infini. Jamais de but vrai, jamais de satisfaction finale, nulle part un lieu de repos. Il faut encore nous rappeler une autre théorie du second livre : c'est que partout les diverses forces de la nature et les formes vivantes se disputent la matière, toutes tendant à l'envahir ; que chacune en possède tout juste ce qu'elle a arraché aux autres ; qu'ainsi s'entretient une éternelle guerre, où il s'agit de vie et de mort. De là des résistances qui de toutes parts font obstacle à cet effort, essence intime de toute chose, le réduisent à un désir mal satisfait, sans que pourtant il puisse abandonner ce qui fait tout son être, et le forcent ainsi à se torturer, jusqu'à ce que disparaisse le phénomène, laissant sa place et sa matière, bientôt accaparées par d'autres.

Cet effort qui constitue le centre, l'essence de chaque chose, c'est au fond le même, nous l'avons depuis longtemps reconnu, qui en nous, manifesté avec la dernière clarté, à la lumière de la pleine conscience, prend le nom de *volonté*. Est-elle arrêtée par quelque obstacle dressé entre elle et son but du moment : voilà la *souffrance*. Si elle atteint ce but, c'est la satisfaction, le bien-être, le bonheur. Ces termes, nous pouvons les étendre aux êtres du inonde sans intelligence : ces derniers sont plus faibles, mais, quant à l'essentiel, identiques à nous. Or, nous ne les pouvons concevoir que dans un état de perpétuelle douleur, sans bonheur durable. Tout désir naît d'un manque, d'un état qui ne nous satisfait pas ; donc il est souffrance, tant qu'il n'est pas satisfait. Or, nulle satisfaction n'est de durée ; elle n'est que le point de départ d'un désir nouveau. Nous voyons le désir partout arrêté, partout en lutte, donc toujours à l'état de souffrance : pas de terme dernier à l'effort ; donc pas de mesure, pas de terme à la souffrance.

Mais ce que nous découvrons, dans la nature dépourvue d'intelligence, à force d'attention pénétrante et concentrée, nous saute aux yeux, dans le monde des êtres intelligents, dans le règne animal, où il est aisé de faire voir que la douleur ne s'interrompt pas. Toutefois ne nous attardons pas à ces degrés intermédiaires : arrivons à cette ! hauteur où tout s'éclaire à la lumière de l'intelligence la plus parfaite, à l'homme. Car, à mesure que la volonté revêt une forme phénoménale plus accomplie, à mesure aussi la souffrance devient plus évidente. Dans les plantes, pas de sensibilité encore : pas de douleur par suite ; chez les animaux les plus infimes, les infusoires et les radiés, à peine un faible commencement de souffrance ; même chez les insectes, la faculté de recevoir des impressions et d'en souffrir est fort limitée encore : il faut arriver aux vertébrés, avec leur système nerveux complet, pour la voir grandir, et du même pas que l'intelligence. Ainsi, selon que la connaissance s'éclaire, que la conscience s'élève, la misère aussi va croissant ; c'est dans l'homme qu'elle atteint son plus haut degré, et là encore elle s'élève d'autant plus que l'individu a la vue plus claire, qu'il est plus intelligent : c'est celui en qui réside le génie, qui souffre le plus. C'est en ce sens, en l'entendant du degré même de l'intelligence, non du pur savoir abstrait, que je comprends et que j'admets le mot du Koheleth : « *Qui auget scientiam, augetet dolorem*. » [Qui accroît sa science, accroît aussi sa douleur.] (*Ecclésiaste*, I, 18.) — Ainsi, il y a un rapport précis entre le degré de la conscience et celui de la douleur, et c'est ce qu'a rendu, d'une façon visible, saisissante, très belle, dans un de ses dessins, Tischbein, le peintre philosophe, ou plutôt le philosophe peintre. Sa feuille est partagée en deux moitiés : en haut, des femmes, à qui leurs enfants ont été ravis, en groupes variés, avec des poses diverses, expriment en plusieurs manières la profonde douleur, l'accablement, le désespoir de la mère ; au-dessous, dans le même ordre et en

groupes identiques, des brebis, à qui on a enlevé leurs agneaux : à chaque figure, à chaque pose humaine de la partie d'en haut répond au-dessous son analogue dans le monde animal ; ainsi l'on a sous les yeux le rapport de la douleur, dans la mesure où l'admet l'obscure conscience de la bête, avec cette cruelle torture dont seule peut rendre capable une claire connaissance, une conscience lumineuse.

Il s'agit de considérer de ce biais, dans *l'existence humaine*, la destinée qui appartient par essence à la volonté en elle-même. Chacun saura aisément retrouver chez la bête, quoique dans un degré inférieur, les mêmes traits ; et ainsi on se convaincra suffisamment par le spectacle de l'animalité souffrante, combien *la souffrance* est le fond de *toute vie*.

§ 57

À chacun des degrés de l'échelle, à partir du point où luit l'intelligence, la volonté se manifeste en un individu. Au milieu de l'espace infini et du temps infini, l'individu humain se voit, fini qu'il est, comme une grandeur évanouissante devant celles-là : comme elles sont illimitées, les mots *où* et *quand*, appliqués à sa propre existence, n'ont rien d'absolu ; ils sont tout relatifs : son lieu, sa durée, ne sont que des portions finies dans un infini, un illimité. — A la rigueur, son existence est confinée dans le présent, et, comme celui-ci ne cesse de s'écouler dans le passé, son existence est une chute perpétuelle dans la mort, un continuel trépas ; sa vie passée, en effet, à part le retentissement qu'elle peut avoir dans le présent, à part l'empreinte de sa volonté, qui y est marquée, est maintenant bien finie, elle est morte, elle n'est plus rien : si donc il est raisonnable, que lui importe qu'elle ait contenu des douleurs ou des joies ? Quant au présent, entre ses mains même, perpétuellement il se tourne en passé ; l'avenir enfin est incertain, et tout au moins court. Ainsi, considérée selon les seules lois formelles, déjà son existence n'est qu'une continuelle transformation du présent en un passé sans vie, une mort perpétuelle. Voyons-la maintenant à la façon du physicien : rien de plus clair encore ; notre marche n'est, comme on sait, qu'une chute incessamment arrêtée : de même la vie de notre corps n'est qu'une agonie sans cesse arrêtée, une mort d'instant en instant repoussée ; enfin, l'activité même de notre esprit n'est qu'un ennui que de moment en moment l'on chasse. A chaque gorgée d'air que nous rejetons, c'est la mort qui allait nous pénétrer, et que nous chassons : ainsi nous lui livrons bataille à chaque seconde, et de même, quoique à de plus longs intervalles, quand nous prenons un repas, quand nous dormons, quand nous nous réchauffons, etc. Enfin il faudra qu'elle triomphe : car il suffit d'être né pour lui échoir en partage ; et si un moment elle joue avec sa proie, c'est en attendant de la dévorer. Nous n'en conservons pas moins notre vie, y prenant intérêt, la soignant, autant qu'elle peut durer : quand on souffle une bulle de savon, on y met tout le temps et les soins nécessaires ; pourtant elle crèvera, on le sait bien.

Déjà en considérant la nature brute, nous avons reconnu pour son essence intime l'effort, un effort continu, sans but, sans repos ; mais chez la bête et chez l'homme, la même vérité éclate bien plus évidemment. Vouloir, s'efforcer, voilà tout leur être : c'est comme une soif inextinguible. Or tout vouloir a pour principe un besoin, un manque, donc une douleur : c'est par nature, nécessairement, qu'ils doivent devenir la proie de la douleur. Mais que la volonté vienne à manquer d'objet, qu'une prompte satisfaction vienne à lui enlever tout motif de désirer, et les voilà tombés dans un vide épouvantable, dans l'ennui : leur nature, leur existence leur pèse d'un poids intolérable. La vie donc oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui : ce sont là les deux éléments dont elle est faite, en somme. De là ce fait bien significatif par son étrangeté même : les hommes ayant placé toutes les douleurs, toutes les souffrances dans l'enfer, pour remplir le ciel n'ont plus trouvé que l'ennui.

Or cet effort incessant, qui constitue le fond même de toutes les formes visibles revêtues par la volonté, arrive enfin, dans les sommets de l'échelle de ses manifestations objectives, à trouver son principe vrai et le plus général : là, en effet, la volonté se révèle à elle-même en un corps vivant, qui lui impose une loi de fer, celle de le nourrir ; et ce qui donne vigueur à cette loi, c'est que ce corps c'est tout simplement la volonté même de vivre, mais incarnée. Voilà bien pourquoi l'homme, la plus parfaite des formes objectives de cette volonté, est aussi et en conséquence, de tous les êtres le plus assiégé de besoins : de fond en comble, il n'est que volonté, qu'effort ; des besoins par milliers, voilà la substance même dont il est constitué. Ainsi fait, il est placé sur la terre, abandonné à lui-même,

incertain de tout, excepté de ses besoins et de son esclavage : aussi le soin de la conservation de son existence, au milieu d'exigences si difficiles à satisfaire, et chaque jour renaissantes, c'en est assez d'ordinaire pour remplir une vie d'homme. Ajoutez un second besoin que le premier traîne à sa suite, celui de perpétuer l'espèce. En même temps, de tous côtés viennent l'assiéger des périls variés à l'infini, auxquels il n'échappe qu'au prix d'une surveillance sans relâche. D'un pas prudent, avec un regard inquiet qu'il promène partout, il s'avance sur sa route : mille hasards, mille ennemis sont là, aux aguets. Telle était sa démarche aux temps de la sauvagerie, telle elle est en pleine civilisation ; pour lui, pas de sécurité :

Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis,

Degitur hocc' œvi, quodcumque est !

[Au milieu de quels dangers de quelles ténèbres, ne se passe point ce peu qui nous est accordé de vie !] (LUCR., II, 15.)

Pour la plupart, la vie n'est qu'un combat perpétuel pour l'existence même, avec la certitude d'être enfin vaincus. Et ce qui leur fait endurer cette lutte avec ses angoisses, ce n'est pas tant l'amour de la vie, que la peur de la mort, qui pourtant est là, quelque part cachée, prête à paraître à tout instant. — La vie elle-même est une mer pleine d'écueils et de gouffres ; l'homme, à force de prudence et de soin, les évite, et sait pourtant que, vînt-il à bout par son énergie et son art de se glisser entre eux, il ne fait ainsi que s'avancer peu à peu vers le grand, le total, l'inévitable et l'irrémédiable naufrage ; qu'il a le cap sur le lieu de sa perte, sur la mort : voilà le terme dernier de ce pénible voyage, plus redoutable à ses yeux que tant d'écueils jusque-là évités.

Et de même, il faut bien le remarquer, d'une part, la souffrance et les chagrins arrivent facilement à un degré où la mort nous devient désirable et nous attire sans résistance : et pourtant qu'est-ce que la vie, sinon la fuite devant cette même mort ? et d'autre part, le besoin et la souffrance ne nous accordent pas plus tôt un répit, que l'ennui arrive : il faut à tout prix quelque distraction. Ce qui fait l'occupation de tout être vivant, ce qui le tient en mouvement, c'est le désir de vivre. Eh bien, cette existence, une fois assurée, nous ne savons qu'en faire, ni à quoi l'employer ! Alors intervient le second ressort qui nous met en mouvement, le désir de nous délivrer du fardeau de l'existence, de le rendre insensible, « de tuer le temps, » ce qui veut dire de fuir l'ennui. Aussi voyons-nous la plupart des gens à l'abri du besoin et des soucis, une fois débarrassés de tous les autres fardeaux, finir par être à charge à eux-mêmes, se dire, à chaque heure qui passe : autant de gagné ! à chaque heure, c'est-à-dire à chaque réduction de cette vie qu'ils tenaient tant à prolonger ; car à cette œuvre ils ont jusque-là consacré toutes leurs forces. L'ennui, au reste, n'est pas un mal qu'on puisse négliger : à la longue il met sur les figures une véritable expression de désespérance. Il a assez de force pour amener des êtres, qui s'aiment aussi peu que les hommes entre eux, à se rechercher malgré tout : il est le principe de la sociabilité. On le traite comme une calamité publique : contre lui, les gouvernements prennent des mesures, créent des institutions officielles ; car c'est avec son extrême opposé, la famine, le mal le plus capable de porter les hommes aux plus folles licences : « *panem et circenses* ! » voilà ce qu'il faut au peuple. Le système pénitentiaire en vigueur à Philadelphie n'est que l'emploi de l'isolement et de l'inaction, bref de l'ennui, comme moyen de punition : or l'effet est assez effroyable pour décider les détenus au suicide. Comme le besoin pour le peuple, l'ennui est le tourment des classes supérieures. Il a dans la vie sociale sa représentation le dimanche ; et le besoin, les six jours de la semaine.

Entre les désirs et leurs réalisations s'écoule toute la vie humaine. Le désir, de sa nature, est souffrance ; la satisfaction engendre bien vite la satiété : le but était illusoire : la possession lui enlève son attrait ; le désir renaît sous une forme nouvelle, et avec lui le besoin : sinon, c'est le dégoût, le vide, l'ennui, ennemis plus rudes encore que le besoin. — Quand le désir et la satisfaction se suivent à des intervalles qui ne sont ni trop longs, ni trop courts, la souffrance, résultat commun de l'un et de l'autre, descend à son minimum : et c'est là la plus heureuse vie. Car il est bien d'autres moments, qu'on nommerait les plus beaux de la vie, des joies qu'on appellerait les plus pures ; mais elles nous enlèvent au monde réel et nous transforment en spectateurs désintéressés

de ce monde : c'est la connaissance pure, pure de tout vouloir, la jouissance du beau, le vrai plaisir artistique ; encore ces joies, pour être senties, demandent-elles des aptitudes bien rares : elles sont donc permises à bien peu, et, pour ceux-là même, elles sont comme un rêve qui passe ; au reste, ils les doivent, ces joies, à une intelligence supérieure, qui les rend accessibles à bien des douleurs inconnues du vulgaire plus grossier, et fait d'eux, en somme, des solitaires au milieu d'une foule toute différente d'eux : ainsi se rétablit l'équilibre. Quant à la grande majorité des hommes, les joies de la pure intelligence leur sont interdites, le plaisir de la connaissance désintéressée les dépasse : ils sont réduits au simple vouloir. Donc rien ne saurait les toucher, les *intéresser* (les mots l'indiquent de reste), sans émouvoir en quelque façon leur volonté, si lointain d'ailleurs que soit le rapport de l'objet à la volonté, et dût-il dépendre d'une éventualité ; de toute façon il faut qu'elle ne cesse pas d'être en jeu, car leur existence est bien plus occupée par des actes de volonté que par des actes de connaissance : action et réaction, voilà leur élément unique. On en peut trouver des témoignages dans les détails et les faits ordinaires de la vie quotidienne : c'est ainsi qu'aux lieux fréquentés par les curieux, ils écrivent leur nom ; ils cherchent à réagir sur ce lieu même, parce qu'il n'agirait pas sur eux ; de même, s'ils voient une bête des pays étrangers, un animal rare, ils ne peuvent se contenter de le regarder, il leur faut l'exciter, le harceler, jouer avec lui, uniquement pour éprouver la sensation de l'action et de la réaction ; mais rien ne révèle mieux ce besoin d'excitation de la volonté que l'invention et le succès du jeu de cartes : rien ne met plus à nu le côté misérable de l'humanité.

Mais la nature aurait beau faire, et même le bonheur : quel que soit un homme, quel que soit son bien, la souffrance est pour tous l'essence de la vie, nul n'y échappe :

Πηλειδης δ᾽ ωμωξεν, ιδων εις ουρανον ευρυν

[*Alors le fils de Pelée gémit, les yeux levés, vers le ciel immense*.]

Et encore :

Ζηνος μεν παις ηα Κρονιονος, αυταρ οιζυν ειχον απειρεσιην

[*J'étais enfant de Jupiter, le fils de Kronos ; et pourtant la douleur que je sentais était infinie*.]

Les efforts incessants de l'homme, pour chasser la douleur, n'aboutissent qu'à la faire changer de face. A l'origine, elle est privation, besoin, souci pour la conservation de la vie. Réussissez-vous (rude tâche !) à chasser la douleur sous cette forme, elle revient sous mille autres figures, changeant avec l'âge et les circonstances : elle se fait désir charnel, amour passionné, jalousie, envie, haine, inquiétude, ambition, avarice, maladie, et tant d'autres maux, tant d'autres ! Enfin, si, pour s'introduire, nul autre déguisement ne lui réussit plus, elle prend l'aspect triste, lugubre, du dégoût, de l'ennui : que de défenses n'a-t-on pas imaginées contre eux ! Enfin, si vous parvenez à la conjurer encore sous cette forme, ce ne sera pas sans peine, ni sans laisser rentrer la souffrance sous quelque autre des aspects précédents ; et alors, vous voila de nouveau en danse : entre la douleur et l'ennui, la vie oscille sans cesse. Pensée désespérante ! Pourtant regardez-y bien, elle a un autre aspect, celui-là consolant, propre même peut-être à nous inspirer contre nos maux présents une indifférence stoïque. Ce qui nous les fait supporter avec impatience, c'est surtout la pensée qu'ils sont fortuits, ayant été amenés par une série de causes qui bien facilement auraient pu s'arranger d'une autre façon. Car, lorsqu'il s'agit de maux nécessaires par eux-mêmes, généraux, comme la vieillesse et la mort, et ces petites misères qui sont de tous les jours, nous n'allons pas nous en mettre en peine. C'est bien l'idée que nos maux sont accidentels, c'est elle qui nous les rend sensibles, et qui leur donne leur aiguillon. Mais si nous comprenions clairement que la douleur, en elle-même, est naturelle à ce qui vit, inévitable, qu'il en est d'elle comme de la forme même sous laquelle se manifeste la vie et qui ne doit rien au hasard ; qu'ainsi la douleur présente remplit simplement une place où, à défaut d'elle, quelque autre viendrait se mettre, qu'elle nous sauve par là de cette autre ; qu'enfin la destinée, au fond, a bien peu de prise sur nous ; toutes ces réflexions, si

elles devenaient une pensée vraiment vivante en nous, nous mèneraient assez loin dans la sérénité stoïque et allégeraient grandement le soin que nous prenons de notre bonheur personnel.

Mais qu'on y songe un peu : la douleur est donc inévitable ; les souffrances se chassent l'une l'autre ; celle-ci ne vient que pour prendre la place de la précédente. De là une hypothèse paradoxale, non pas absurde pourtant : chaque individu aurait une part déterminée de souffrance, cela par essence : c ! est sa nature qui une fois pour toutes lui fixerait sa mesure ; cette mesure ne saurait ni rester vide, ni déborder, quelque forme d'ailleurs que la douleur pût prendre. Ce qui déterminerait la quantité de maux et de biens à lui réservée, ce ne serait donc pas une puissance extérieure, mais cette mesure même, cette disposition innée ; sans doute, de temps en temps et selon les variations de sa santé, cette mesure pourrait bien être ou dépassée ou mal remplie, mais, au total, elle serait juste atteinte : ce serait là ce que chacun appelle son tempérament, ou, plus exactement, le degré de δυσκολος ou d'ευκολος pour employer les termes de Platon dans le premier livre de la *République*, c'est-à-dire d'humeur tris te ou enjouée, qui lui est propre. — En faveur de cette hypothèse, on peut invoquer des faits bien connus de chacun : d'abord, les grandes douleurs font taire les petits ennuis, et réciproquement, en l'absence de toute grande douleur, les plus faibles contrariétés nous tourmentent et nous chagrinent ; mais surtout, quand un grand malheur, un de ceux dont la pensée nous épouvantait, a fondu sur nous, notre humeur, une fois le premier accès de souffrance passé, revient sensiblement à son état d'auparavant ; en sens inverse, quand un bonheur longtemps désiré, nous est enfin accordé, nous ne nous trouvons pas, à tout prendre, sensiblement mieux, ni plus satisfaits qu'avant. C'est seulement à l'instant ou ils arrivent sur nous, que ces grands changements nous frappent avec une force inusitée, jusqu'à atteindre à la tristesse profonde ou à la joie éclatante ; mais l'un et l'autre effet bientôt s'évanouissent, tous deux étant nés d'une illusion : car ce qui les produisait, ce n'était point une jouissance ou une douleur actuelle, mais l'espérance d'un avenir vraiment nouveau, sur lequel nous anticipions en pensée. Et c'est bien grâce à l'emprunt qu'elles font ainsi à l'avenir, que la joie ou la souffrance peuvent atteindre à un degré si extraordinaire : aussi n'est-ce pas pour longtemps. — Dans notre hypothèse, il en serait du sentiment du mal ou du bien-être comme de la connaissance : il s'y trouverait un élément important venu du sujet, et *a priori*. A l'appui de quoi on peut citer d'autres remarques encore : chez l'homme la gaieté ni l'humeur chagrine ne sont déterminées par les circonstances extérieures, comme la richesse ou la situation dans le monde : c'est même là une chose évidente ; on voit pour le moins autant de visages riants parmi les pauvres que parmi les riches. Voyez encore les suicides : combien de causes diverses n'ont-ils pas ! Il n'est pas un seul malheur, si grand qu'il soit, dont on puisse dire avec quelque vraisemblance qu'il eût été pour tous les hommes, quelque fut leur caractère, une raison suffisante de se tuer ; il en est bien peu de si petits, qu'on ne puisse trouver un suicide causé par des raisons tout juste équivalentes. Dans cette même théorie, les variations que le temps fait subir à notre humeur gaie ou sombre, nous devrions les attribuer à des changements non pas clans les circonstances extérieures, mais dans notre état intérieur. Nos accès de bonne humeur dépassant l'ordinaire, allant même jusqu'à l'exaltation, éclatent ordinairement sans cause étrangère. Souvent, il est vrai, notre tristesse n'est déterminée, bien visiblement, que par nos relations avec le dehors : et là est l'unique cause qui nous frappe et nous trouble ; alors nous nous figurons qu'il suffirait de supprimer cette cause, pour nous faire entrer dans la joie la plus parfaite. Pure illusion ! La quantité définitive de douleur et de bien-être à nous dévolue est, dans notre hypothèse, déterminée en chaque instant par des causes intimes ; et le motif extérieur est à notre émotion ce qu'est au corps un vésicatoire : il tire à lui toutes les mauvaises humeurs, qui sans cela seraient dispersées. La quantité de douleur exigée par notre' nature pour le laps de temps considéré, quantité de douleur inévitable, se serait trouvée, sans cette cause déterminante, répartie sur cent points ; elle eût fait éruption en cent petites fâcheries, maussaderies, à propos de choses que maintenant nous négligeons, notre capacité de souffrir étant exactement occupée par ce mal notable, et la douleur s'étant ainsi concentrée en ce point unique au lieu de se disperser. Encore une remarque qui cadre bien : quand un grand et cuisant souci vient de prendre fin, par exemple par suite d'un heureux succès, quand nous avons un poids de moins sur le cœur, aussitôt quelque autre souci vient occuper la place ; toute la matière dont il naît était déjà là auparavant ; mais il n'en pouvait sortir le sentiment d'un souci, il n'y avait plus de place ; et ce sujet d'ennui n'était que comme un vague nuage, relégué aux extrémités de l'horizon. Maintenant, il y a du large, bien vite cette matière toute prête arrive, elle prend place, elle occupe le trône à titre de souci du jour (πρυτανευουσα)[102] ; bien qu'en matière il soit moins riche que son prédécesseur, toutefois, en se gonflant beaucoup, il finit par

faire le même volume et il occupe fort décemment le trône, en qualité de souci dominant.

C’est toujours chez les mêmes personnes qu’on rencontre et les joies sans mesure et les douleurs impétueuses : ces deux extrêmes se font pendant ; l’un et l’autre supposent une âme très vive. L’un et l’autre, nous l’avons déjà vu, »ont leur principe non pas seulement dans le présent, mais dans l’avenir, sur lequel ils anticipent.

Or, puisque la souffrance est essentielle à la vie, puisque même le degré où elle doit atteindre est fixé par la nature du sujet, il est clair que les variations brusques sont toujours à la surface et ne changent rien au fond ; dès lors il faut que la joie ou la tristesse sans mesure reposent sur quelque erreur, sur quelque illusion ; par suite, à condition d’y voir plus clair, on doit pouvoir s’épargner ces deux sortes de surexcitation ; de la sensibilité, une joie démesurée (*exultatio, Iaetitia insolens*), c’est toujours au fond cette illusion de croire qu’on a découvert dans la vie ce qui ne saurait s’y trouver, la satisfaction durable des désirs qui nous dévorent, et sans cesse renaissent, en un mot le remède des soucis. Or toute illusion de ce genre est un sommet d’où il faudra bien redescendre, un fantôme qui se dissipera, et ce ne sera pas sans nous causer une peine plus amère que ne fut notre première joie. Telle est la nature de toutes les hauteurs, qu’on n’en puisse revenir que par une chute. Il faut donc les fuir : une douleur subite et extraordinaire n’est rien autre que cette chute, l’évanouissement de ce fantôme : pas d’ascension, pas de chute. Maintenant, éviter l’un et l’autre, on le pourrait, à condition de prendre sur soi, de regarder les choses bien en face, d’en voir clairement la liaison, d’éviter avec constance de leur jamais prêter les couleurs dont on voudrait les voir parées. La morale stoïque se réduisait à ce point principal : tenir son âme libre d’une pareille illusion et de ce qu’elle traîne à sa suite, pour l’établir dans une indifférence inébranlable. C’était aussi la pensée d’Horace, dans l’ode fameuse :

Æquam memento rebus in arduis

Servare mentem, non secus in bonis

Ab insolenti temperatam

Laetitia…

[*Souviens-toi de conserver ton âme égale à elle-même dans les mauvaises passes de la vie ; et dans la prospérité, qu’elle reste modérée, éloignée d’une joie insolente*.]

Mais le plus souvent nous nous détournons, comme d’une médecine amère, de cette vérité, que souffrir c’est l’essence même de la vie ; que dès lors la souffrance ne s’infiltre pas en nous du dehors, que nous portons en nous-mêmes l’intarissable source d’où elle sort. Cette peine qui est inséparable de nous, au contraire nous sommes toujours à lui chercher quelque cause étrangère, et comme un prétexte ; semblables a l’homme libre qui se fait une idole, pour ne rester pas sans maître. Sans nous lasser, nous courons de désir en désir ; en vain chaque satisfaction obtenue, en dépit de ce qu’elle promettait ne nous satisfait point, le plus souvent ne nous laisse que le souvenir d’une erreur honteuse : nous continuions à ne pas comprendre, nous recommençons le jeu des Danaïdes ; et nous voilà à poursuivre encore de nouveaux désirs :

Sed, du ni abest quod avemus, id exsuperare videtur

Cretera ; post aliud, quum contigit illud, avemus ;

Et sitis aequa tenet vitaï semper hiantes

[Tant que l’objet de nos désirs est loin, il nous semble au-dessus de tout ; l’atteignons-nous, c’est un autre objet que nous souhaitons ; et la soif de vivre qui nous tient bouche béante est toujours égale à elle-même.] (LUCRECE, III, 1095.).

Et cela va toujours ainsi, à l’infini, à moins, chose plus rare, et qui déjà réclame quelque force de

caractère, à moins que nous ne nous trouvions en face d'un désir que nous ne pouvons ni satisfaire ni abandonner : alors nous avons ce que nous cherchions, un objet que nous puissions en tout instant accuser, à la place de notre propre essence, d'être la source de nos misères ; dès lors, nous sommes en querelle avec notre destinée, mais réconciliés avec notre existence même, plus éloignés que jamais de reconnaître que cette existence même a pour essence la douleur, et qu'un vrai contentement est chose impossible. De toute cette suite de réflexions naît une humeur un peu mélancolique, l'air d'un homme qui vit avec un seul grand chagrin, et qui dès lors dédaigne le reste, petites douleurs et petits plaisirs : c'est déjà un état plus noble, que cette chasse perpétuelle à des fantômes toujours changeants, qui est l'occupation de la plupart.

§ 58

La satisfaction, le bonheur, comme l'appellent les hommes, n'est au propre et dans son essence rien que de *négatif* ; en elle, rien de positif. II n'y a pas de satisfaction qui d'elle-même et comme de son propre mouvement vienne à nous : il faut qu'elle soit la satisfaction d'un désir. Le désir, en effet, la privation, est la condition préliminaire de toute jouissance. Or avec la satisfaction cesse le désir, et par conséquent la jouissance aussi. Donc la satisfaction, le contentement, ne sauraient être qu'une délivrance à l'égard d'une douleur, d'un besoin : sous ce nom, il ne faut pas entendre en effet seulement la souffrance effective, visible, mais toute espèce de désir qui, par son importunité, trouble notre repos, et même cet ennui, qui tue, qui nous fait de l'existence un fardeau. — Maintenant, c'est une entreprise difficile d'obtenir, de conquérir un bien quelconque : pas d'objet qui ne soit séparé de nous par des difficultés, des travaux sans fin : sur la route, à chaque pas, surgissent des obstacles. Et la conquête une fois faite, l'objet atteint, qu'a-t-on gagné ? rien assurément, que de s'être délivré de quelque souffrance, de quelque désir, d'être revenu à l'état où l'on se trouvait avant l'apparition de ce désir. —Le fait immédiat pour nous, c'est le besoin tout seul, c'est-à-dire la douleur. Pour la satisfaction et la jouissance, nous ne pouvons les connaître qu'indirectement : il nous faut faire appel au souvenir de la souffrance, de la privation passées, qu'elles ont chassées tout d'abord. Voilà pourquoi les biens, les avantages qui sont actuellement en notre possession, nous n'en avons pas une vraie conscience, nous ne les apprécions pas ; il nous semble qu'il n'en pouvait être autrement ; et en effet, tout le bonheur qu'ils nous donnent, c'est d'écarter de nous certaines souffrances. Il faut les perdre, pour en sentir le prix : le manque, la privation, la douleur, voilà la chose positive, et qui sans intermédiaire s'offre à nous. Telle est encore la raison qui nous rend si douce la mémoire des malheurs surmontés par nous : besoin, maladie, privation, etc. ; c'est en effet notre seul moyen de jouir des biens présents. Ce qu'on ne saurait méconnaître non plus, c'est qu'en raisonnant ainsi, en égoïste (l'égoïsme, an reste, est la forme même de la volonté de vivre), nous goûtons une satisfaction, un plaisir, du même ordre, au spectacle ou à la peinture des douleurs d'autrui ; Lucrèce Va dit en de beaux vers, et bien franchement, au début de son second livre :

Suave, mari magno, turbantibus œquora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem :
Non, quia vexari quemquatn est jucunda voluptas ;
Sed, qnibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

[II est doux, quand la mer est forte, quand les vents agitent l'onde, d'assister du rivage aux efforts des marins : non que la souffrance d'autrui soit pour nous une joie véritable ; mais voir de quelles peines OU est à l'abri, voilà ce qui est doux.]

Pourtant, nous le verrons plus tard, cette sorte de joie cette façon de se rendre sensible à soi-même son bien-être, est bien voisine du principe même de la méchanceté active.

Tout bonheur est négatif, sans rien de positif ; nulle satisfaction, nul contentement, par suite, ne peut être de durée : au fond ils ne sont que la cessation d'une douleur ou d'une privation, et, pour remplacer ces dernières, ce qui viendra sera infailliblement ou une peine nouvelle, ou bien quelque *langueur*, une attente sans objet, l'ennui. C'est de cette vérité qu'on trouve une trace dans ce fidèle' miroir du monde, de la vie et de leur essence, je veux dire dans l'art surtout la poésie. Un poème épique ou dramatique ne peut avoir qu'un sujet : une dispute, un effort, un combat dont le bonheur est le prix ; mais quant au bonheur lui-même, au bonheur accompli, jamais il ne nous en fait le

tableau. À travers mille difficultés, mille périls, il conduit ses héros au but : à peine l'ont-ils atteint, vite le rideau ! Et que lui resterait-il à faire, sinon de montrer que le but même, si lumineux, et où le héros croyait trouver le bonheur, était pure duperie ; qu'après l'avoir atteint, il ne s'en est pas trouvé mieux qu'auparavant. Comme il ne peut y avoir de vrai et solide bonheur, le bonheur ne peut être pour l'art un objet. A vrai dire, le but propre de l'idylle, c'est justement la peinture de ce bonheur impossible : mais aussi, chacun le voit bien, l'idylle par elle-même n'est pas un genre qui se tienne. Toujours, entre les mains du poète, elle tourne ou à l'épopée, une toute petite épopée, avec de petits chagrins, de petits plaisirs, de petits efforts, c'est le cas ordinaire ; ou bien à la poésie descriptive : alors elle peint la beauté de la nature, et se réduit à ce mode de connaissance pure, libre de tout vouloir, qui, à vrai dire, est le seul vrai bonheur, non plus un bonheur précédé par la souffrance et le besoin, et traînant à sa suite le regret, la douleur, le vide de l'âme, le dégoût, mais le seul qui puisse remplir, sinon la vie entière, du moins quelques moments dans la vie. — Et ce que nous voyons dans la poésie, nous le retrouvons dans la musique : la mélodie nous offre comme une histoire très intime de la volonté arrivée à la conscience des mystères de la vie, du désir, de la souffrance et de la joie, du flux et du reflux du cœur humain ; et nous nous y reconnaissons. La mélodie, c'est un écart par lequel on quitte la tonique et, à travers mille merveilleux détours, on arrive à une dissonance douloureuse, pour retrouver enfin la tonique, qui parle de satisfaction et d'apaisement de la volonté ; mais après elle, plus rien à faire, et quant à la soutenir un peu longtemps, ce serait la monotonie même, fatigante, insignifiante, et qui traduit l'ennui.

Ainsi, on le voit assez par tous ces éclaircissements, nulle satisfaction possible ne peut durer, il n'est point de bonheur positif : la raison de cela, on la comprend par ce qui a été dit à la fin du second livre : la volonté,— la vie humaine, comme tout phénomène, n'en est qu'une manifestation, — se réduit à un effort sans but, sans fin. Ce caractère d'infinité, on le retrouve sur tous les points de cet univers où elle s'exprime : à commencer par les formes les plus générales de la réalité visible, l'espace et le temps sans bornes, et jusqu'à la plus achevée de ses manifestations, la vie, l'effort humain. — On peut concevoir, en théorie, trois formés extrêmes de la vie humaine, et ces formes sont les trois éléments dont, en pratique, toute vie est composée. D'abord, la volonté énergique, la vie à grandes passions (Radjah-Gouna). Elle se manifeste dans les personnages historiques à grands caractères ; elle a sa représentation dans l'épopée et le drame ; mais elle peut aussi se montrer sur des scènes moins vastes : car ici ce qui fait la grandeur des objets, ce n'est pas leurs dimensions relatives en dehors de nous, mais leur force à nous émouvoir. En second lieu vient la pure connaissance, la contemplation des Idées, privilège réservé à l'intelligence affranchie du service de la volonté ; et c'est là la vie du génie (Satva-Gouna). Enfin, la léthargie la plus profonde de la volonté et de l'intelligence au service de la volonté, l'attente sans objet, l'ennui où la vie semble se figer (Tama-Gouna). La vie de l'individu est bien loin de se maintenir dans l'un de ces extrêmes : rarement elle y touche, et le plus souvent elle ne fait que s'avancer d'une démarche débile, hésitante, vers l'un ou l'autre côté, réduite à de mesquins désirs tendant vers des objets misérables, avec des reculs perpétuels, qui la font échapper à l'ennui. — Vraiment, on a peine à croire à quel point est insignifiante, vide de sens, aux yeux du spectateur étranger, à quel point stupide et irréfléchie, de la part de l'acteur lui-même, l'existence que coulent la plupart des hommes : une attente sotte, des souffrances ineptes, une marche titubante, à travers les quatre âges de la vie, jusqu'à ce terme, la mort, en compagnie d'une procession d'idées triviales. Voilà les hommes : des horloges ; une fois monté, cela marche sans savoir pourquoi ; à chaque conception, à chaque engendrement, c'est l'horloge de la vie humaine qui se remonte, pour reprendre sa petite ritournelle, déjà répétée une infinité de fois, phrase par phrase, mesure par mesure, avec des' variations insignifiantes. — Un individu, un visage humain, une vie humaine, cela n'est qu'un rêve très court de l'esprit infini qui anime la nature, de cette opiniâtre volonté de vivre, une image fugitive de plus, qu'en jouant elle esquisse sur sa toile sans fin, l'espace et le temps, pour l'y laisser durant un moment, — moment qui, au regard de ces deux immensités, est un zéro, — puis l'effacer et faire ainsi place à d'autres. Pourtant, et c'est là dans la vie ce qui est fait pour donner à réfléchir, chacune de ces esquisses d'un moment, chacune de ces boutades se paie : la volonté de vivre dans toute sa fureur, des souffrances sans nombre, sans mesure, puis au bout un dénouement longtemps redouté, inévitable enfin, cette chose amère, la mort, voilà ce qu'elle coûte. Et voilà pourquoi le seul aspect d'un cadavre nous rend si brusquement sérieux.

La vie de chacun de nous, à l'embrasser dans son ensemble d'un coup d'œil, à n'en considérer que

les traits marquants, est une véritable tragédie ; mais quand il faut, pas à pas, l'épuiser en détail, elle prend la tournure d'une comédie. Chaque jour apporte son travail, son souci ; chaque instant, sa duperie nouvelle ; chaque semaine, son désir, sa crainte ; chaque heure„ ses désappointements, cal le hasard est là, toujours aux aguets pour faire quelque malice : pures scènes comiques que tout cela. Mais les souhait ? jamais exaucés, la peine toujours dépensée en vain, les espérances brisées par un destin impitoyable, lès mécomptes cruels qui composent la vie entière, la souffrance qui va grandissant, et, à l'extrémité du tout, la mort, en voilà assez pour faire une tragédie. On dirait que la fatalité veut, dans notre existence, compléter la torture par la dérision : elle y met toutes les douleurs de la tragédie ; mais, pour ne pas nous laisser au moins la dignité du personnage tragique, elle nous réduit, dans les détails de la vie, au rôle du bouffon.

Toutefois, si empressés que soient les soucis, petits et grands, à remplir la vie, à nous tenir tous en haleine, en mouvement, ils ne réussissent point à dissimuler l'insuffisance de la vie à remplir une âme, ni le vide et la platitude de l'existence, non plus qu'ils n'arrivent à chasser l'ennui, toujours aux aguets pour occuper le moindre vide laissé par le souci. De là vient que l'esprit de l'homme, n'ayant pas encore assez des soucis, des chagrins et des occupations que lui fournit le monde réel, se fait encore de mille superstitions diverses un monde imaginaire, s'arrange pour que ce monde lui donne cent maux et absorbe toutes ses forces, au moindre répit que lui laisse la réalité : car ce répit, il n'en saurait jouir. C'est tout naturellement ce qui arrive aux peuples auxquels la vie est facile, grâce à un climat et à un sol cléments, ainsi d'abord chez les Hindous, puis chez les Grecs, chez les Romains, et, parmi les modernes, chez les Italiens, chez les Espagnols, etc. — L'homme se fabrique, à sa ressemblance, des démons, des dieux, des saints ; puis il leur faut offrir sans cesse sacrifices, prières, ornements pour leurs temples, vœux, accomplissements de vœux, pèlerinages, hommages, parures pour leurs statues, et le reste. Le service de ces êtres s'entremêle perpétuellement à la vie réelle, l'éclipsé même : chaque événement devient un effet de l'action de ces êtres ; le commerce qu'on entretient avec eux remplit la moitié de la vie, nourrit en nous l'espérance, et, par les illusions qu'il suscite, nous devient parfois plus intéressant que le commerce des êtres réels. C'est là l'effet et le symptôme d'un besoin vrai de l'homme, besoin de secours et d'assistance, besoin d'occupation pour abréger le temps : sans doute souvent le résultat va directement contre le premier de ces besoins, puisque, en chaque conjoncture fâcheuse ou périlleuse, il nous fait consumer un temps et des ressources qui auraient leur emploi ailleurs, en prières et offrandes ; mais il n'en est que plus favorable à l'autre besoin, grâce à ce commerce fantastique avec un monde rêvé : c'est là le bénéfice qu'on tire des superstitions, et il n'est pas à dédaigner.

§ 59

Maintenant enfin, grâce à toutes ces études de l'ordre le plus général, grâce à notre effort pour tracer une esquisse de la vie humaine dans ses traits élémentaires, nous devons être arrivés, dans la mesure où l'on peut se convaincre *a priori*, à cette conviction que, par nature, la vie n'admet point de félicité vraie, qu'elle est foncièrement une souffrance aux aspects divers, un état de malheur radical ; nous pourrions donner bien plus de vie et de corps à cette idée, en nous adressant à l'expérience, à l'*a posteriori*, en descendant aux cas particuliers, pour nous mettre sous les yeux des images, pour nous peindre en des exemples notre misère sans nom, pour invoquer les faits et l'histoire, où il est bien permis aussi de jeter un regard et de chercher des lumières. Mais ce serait un chapitre sans lin, et qui nous ferait descendre des généralités, de cette hauteur qui est la situation propre du philosophe. En outre, un pareil tableau passerait aisément pour une pure déclamation sur notre triste destin, comme on en a fait souvent ; on l'accuserait là-dessus de partialité, sous prétexte que tous les traits de la peinture seraient des faits particuliers. Au contraire, nous échappons sûrement à ce reproche et a ce soupçon, avec notre façon froide, philosophique, de découvrir par des raisons toutes générales et *a priori* les racines profondes par où la douleur tient à l'essence même de la vie, ce qui la rend inévitable. Mais si l'on veut une vérification *a posteriori*, il est aisé de l'obtenir. Il suffit d'être sorti des rêves de la jeunesse, de tenir compte de l'expérience, de la sienne et de celle des autres, d'avoir appris à se mieux connaître, par la vie, par l'histoire du temps passé et du présent, par la lecture des grands poètes, et de n'avoir pas le jugement paralysé par des préjugés trop endurcis, pour se résumer les choses ainsi : le monde humain est le royaume du hasard et de l'erreur, qui y gouvernent tout sans pitié, les grandes choses et les petites ; à côté d'eux, le

fouet en main, marchent la sottise et la malice : aussi voit-on que toute bonne chose a peine à se faire jour, que rien de noble ni de sage n'arrive que bien rarement à se manifester, à se réaliser ou à se faire connaître ; qu'au contraire l'inepte et l'absurde en fait de pensée, le plat, le sans-goût en fait d'art, le mal et la perfidie en matière de conduite, dominent, sans être dépossédés, sauf par instants. En tout genre, l'excellent est réduit à l'état d'exception, de cas isolé, perdu dans des millions d'autres ; et si parfois il arrive à se révéler dans quelque œuvre de durée, plus tard, quand cette œuvre a survécu aux rancunes des contemporains, elle reste solitaire, pareille à une pierre du ciel, que l'on conserve à part, comme un fragment détaché d'un monde soumis à un ordre différent du nôtre. — Et quant à la vie de l'individu, toute biographie est une pantographie : car vivre, en règle générale, c'est épuiser une série de grands et petits malheurs ; chacun, d'ailleurs, cache de son mieux les siens, sachant bien qu'en les laissant voir il exciterait 'rarement la sympathie ou la pitié, et presque toujours la satisfaction : n'est-on pas tout content de se voir représenter les maux dont on est épargné ? Mais au fond,- on ne trouverait peut-être pas un homme, parvenu à la fin de sa vie, à la fois réfléchi et sincère, pour souhaiter de la recommencer, et pour ne pas préférer de beaucoup un absolu néant. Au fond et en résumé, qu'y a-t-il dans le monologue universellement célèbre de Hamlet ? Ceci : notre état est si malheureux qu'un absolu non-être serait bien préférable. Si le suicide nous assurait le néant, si vraiment l'alternative nous était proposée « d'être ou ne pas être », alors oui, il faudrait choisir le non-être, et ce serait un dénouement digne de tous nos vœux (*a consummation devoutly to be wish'd*). Seulement, en nous quelque chose nous dit qu'il n'en est rien : que le suicide ne dénoue rien, la mort n'étant pas un absolu anéantissement. —Pareil est le sens de ce mot du Père de l'histoire[103], mot qui n'a jamais été démenti : « II n'est pas un homme à qui il ne soit arrivé plus d'une fois de souhaiter de n'avoir pas à vivre le lendemain. » En sorte que cette brièveté de la vie, dont on se plaint tant, serait encore ce que la vie a de mieux.

Si l'on nous mettait sous les yeux à chacun les douleurs, les souffrances horribles auxquelles nous expose la vie, l'épouvante nous saisirait : prenez le plus endurci des optimistes, promenez-le à travers les hôpitaux, les lazarets, les cabinets où les chirurgiens font des martyrs ; à travers les prisons, les chambres de torture, les hangars à esclaves ; sur les champs de bataille, et sur les lieux d'exécution ; ouvrez-lui toutes les noires retraites où se cache la misère, fuyant les regards des curieux indifférents ; pour finir, faites-lui jeter un coup d'œil dans la prison d'Ugolin, dans la Tour de la Faim, il verra bien alors ce que c'est que son *meilleur des mondes possibles*[104]. Et d'ailleurs, d'où est-ce que Dante a tiré les éléments de son *Enfer*, sinon de ce monde réel lui-même ? Pourtant il en a fait un *Enfer* fort présentable. Mais quand il s'est agi de faire un Ciel, d'en dépeindre les joies, alors la difficulté a été insurmontable : notre monde ne lui fournissait point de matériaux. Il n'a donc eu qu'un parti a prendre : au lieu de nous parler de la félicité du Paradis, nous redire les leçons qu'il y avait reçues de ses ancêtres, de sa Béatrix et de divers saints. C'est, assez avouer ce qu'est notre monde. Peut-être il en est de la vie comme de toutes les mauvaises étoffes : tout le faux brillant est du côté de l'endroit ; ce qui est en piteux état est caché ; ce qui peut faire de l'effet, donner dans l'œil, on le met en montre, et plus on est loin de posséder le vrai contentement, plus on veut passer, dans l'opinion d'autrui, pour un homme heureux. Oui, notre folie va jusque-là, de nous faire prendre pour but suprême de nos efforts l'opinion d'autrui : et pourtant le néant d'un pareil résultat est assez connu ; presque toutes les langues le disent : leur mot pour dire vanité, *vanitas*, signifie vide, néant. — D'ailleurs, en dépit de tous ces mensonges, les souffrances peuvent s'accroître, et le fait est quotidien, jusqu'à nous faire souhaiter avec passion cette chose, la plus redoutée d'ordinaire, la mort. Alors, quand le destin veut montrer tout ce qu'il peut, il ferme au malheureux jusqu'à cette issue, et, le jetant aux mains d'ennemis en furie, le tient là dans un atroce, un long martyre, sans ressource. Qu'il appelle maintenant, le pauvre supplicié, ses dieux à son secours ! Il reste en proie à sa destinée ; et la destinée ne fait pas grâce. Eh bien, cette situation de l'homme perdu sans ressource, c'est l'image même de notre impuissance à rejeter loin de nous la volonté, notre personne n'en étant que la réalisation objective.— Si une puissance étrangère est incapable de changer cette volonté ou de la supprimer, elle ne l'est pas moins de la délivrer de ses tourments : ses tourments tiennent à l'essence de la vie, et la vie est la manifestation de la volonté. Toujours, en ce sujet capital comme en tout, l'homme se voit ramené à lui-même. En vain il se fabrique des dieux, pour les prier, pour leur soutirer des biens que seule l'énergie de son vouloir peut lui acquérir. L'Ancien Testament avait bien fait du monde et de l'homme l'œuvre d'un Dieu ; mais le Nouveau a reconnu que le salut et la délivrance du monde aujourd'hui plongé dans la misère devaient venir du monde même : aussi il a dû faire de ce Dieu un homme. La volonté de l'homme est donc et reste,

pour lui, ce dont tout dépend. Si les *sanyasis*, les martyrs, les saints de toute confession et de tout nom, ont supporté volontiers, de bon cœur, leur martyre, c'est que chez eux la volonté de vivre s'était elle-même supprimée : alors seulement la lente destruction de l'apparence revêtue par cette volonté pouvait leur paraître bienvenue. Mais n'anticipons pas sur la suite de mon exposition. — Au reste, je ne puis ici dissimuler mon avis : c'est-que l'optimisme, quand il n'est pas un pur verbiage dénué de sens, comme il arrive chez ces têtes plates, où pour tous hôtes logent des mots, est pire qu'une façon dépenser absurde : c'est une opinion réellement *impie*, une odieuse moquerie, en face des inexprimables douleurs de l'humanité. — Mais il ne faut pas aller croire que la foi chrétienne soit favorable à l'optimisme : bien au contraire, dans les Évangiles, le monde et le mal sont pris quasi comme termes synonymes[105].

§ 60

Nous en avons fini avec les deux analyses qu'il nous fallait intercaler dans notre exposition : celle de la liberté qui appartient à la volonté en soi, et de la nécessité propre à ses phénomènes ; et celle du sort qui attend cette volonté dans le monde où elle se reflète, et dont elle doit prendre connaissance pour se prononcer sur le point de savoir si elle s'affirmera elle-même, ou se niera. Maintenant nous pouvons considérer cette affirmation et cette négation elles-mêmes, car jusqu'ici nous n'en avons parlé que pour en donner une idée générale ; il s'agit de les éclairer en plein, et pour cela d'exposer les façons de vivre par lesquelles Tune et Vautre s'expriment, et d'en voir la signification.

L'affirmation de la volonté, c'est la volonté elle-même, subsistant avec l'intelligence et n'en étant point affaiblie, telle enfin qu'elle s'offre en général, emplissant la vie de l'homme. Or le corps est une première manifestation de la volonté, sous les conditions déterminées par le degré et l'individu dont il s'agit ; et la volonté développée dans le temps n'est, de son côté, que la paraphrase du corps, une explication de ce qu'il signifie, tant dans son ensemble que dans ses parties ; cette volonté-là n'est donc qu'une révélation de la même chose en soi dont le corps est une première forme visible. Nous pouvons par conséquent dire, au lieu d'affirmation de la volonté, affirmation du corps. Le thème sur lequel la volonté, par ses actes divers, exécute des variations, c'est la pure satisfaction des besoins qui, en l'état de santé, résultent nécessairement de l'existence même du corps : ce corps déjà les exprime ; et ils se ramènent à deux points : conservation de l'individu, propagation de l'espèce. C'est par rapport à eux seulement que les motifs les plus variés ont prise sur la volonté et engendrent les actes les plus multiples. Chacun de ces actes n'est qu'une preuve, un exemple de la volonté qui se manifeste dans son ensemble par ces besoins : quant à la forme de cette preuve, quant à l'aspect du motif, c'est chose secondaire ici ; ce dont il s'agit, c'est, s'il y a volonté, quelle en est l'intensité. C'est seulement par les motifs que la volonté devient visible, comme l'œil a besoin de la lumière pour exercer sa faculté de voir. Le motif, en général, est devant la volonté comme un Protée aux mille ligures : il est la promesse d'une satisfaction pleine et continue, d'un apaisement de la soif de vouloir ; mais ce but est-il atteint, le voilà qui change d'aspect, revient et de nouveau met la volonté en branle, avec une force proportionnelle à ce qu'elle a d'énergie et au rapport qu'elle entretient avec l'intelligence, les deux éléments qui, grâce à ces preuves et exemples, se révèlent à nos yeux et forment le caractère empirique.

L'homme, dès qu'il commence à se connaître, se voit occupé à vouloir, et en règle générale son intelligence demeure en un rapport constant avec sa volonté. Il commence par chercher à bien connaître les objets de sa volonté, puis les moyens d'y atteindre. Alors il voit ce qu'il a à faire, et d'ordinaire ne cherche à rien savoir d'autre. Il agit, peine : la conscience qu'il a, de travailler toujours à la fin que poursuit sa volonté, le tient en haleine et en train ; sa pensée s'occupe au choix des moyens. Telle est la vie de presque tous les hommes : ils veulent, ils savent ce qu'ils veulent, ils le recherchent avec assez de succès pour échapper au désespoir, assez d'échecs pour échapper à l'ennui avec ses suites. De là une certaine allégresse, ou du moins une paix intérieure, où ni richesse ni pauvreté n'ont pas grand'chose à voir : le riche ni le pauvre ne jouissent de ce qu'ils ont, car, on a vu pourquoi, leurs biens ne les touchent que négativement ; ce qui les tient en cet état, c'est l'espoir des biens qu'ils espèrent comme prix de leurs peines. Ils travaillent donc, vont de l'avant, sérieux, l'air important même : tels les enfants appliqués à leur jeu. — C'est par exception seulement qu'une telle vie voit son cours troublé, l'intelligence s'étant affranchie du service de la volonté, et s'étant mise à considérer l'essence même de l'univers, d'une façon générale ; elle aboutit alors, soit, pour

satisfaire le besoin esthétique, à un état contemplatif, soit, pour satisfaire le besoin moral, à un état d'abnégation. Mais la plupart des hommes fuient, leur vie durant, devant le besoin, qui ne les laisse pas s'arrêter, réfléchir. Au contraire, souvent la volonté en eux s'exalte jusqu'à une affirmation extraordinairement énergique du corps, d'où sortent des appétits violents, de puissantes passions : alors l'individu ne s'en tient pas à affirmer sa propre existence, il nie celle de tous les autres, et tâche de les supprimer dès qu'il les trouve sur son passage.

La conservation du corps à l'aide de ses propres forces est encore un degré bien humble de l'affirmation de la volonté ; et si, librement, elle s'en tenait là, on pourrait admettre qu'à la mort, avec ce corps, la volonté dont il était le vêtement s'éteint. Mais déjà la satisfaction du besoin sexuel dépasse l'affirmation de l'existence particulière, limitée à un temps si court, va plus loin, et par-delà la mort de l'individu, jusqu'à une distance infinie, affirme la vie. Toujours vraie et logique, la nature ici est en outre naïve, et nous met sous les yeux toute la signification de l'acte générateur. La conscience même, la force du désir, nous révèle dans cet acte l'*affirmation* la plus décisive de la *volonté de vivre*, dans sa pureté, et indépendante de toute addition (telle que la négation des autres individus) ; en outre, dans le temps, dans la série des causes, dans la nature enfin, apparaît, comme conséquence de l'acte, une nouvelle vie : en face du générateur, l'engendré, comme phénomène, est différent ; mais en soi et par son idée, il lui est identique. Voilà pourquoi cet acte permet aux générations successives des vivants de s'unir en un tout, qui peut être dit perpétuel. L'acte de la procréation, par rapport à son auteur, ne fait qu'exprimer, signaler son adhésion déterminée à la vie : par rapport au nouvel individu, elle n'est certes pas la cause de la volonté' dont il est la manifestation, car en soi la volonté ne connaît ni cause ni effet ; mais, comme toute cause, elle est purement l'occasion qui a fait se manifester la volonté en ce moment et en ce point-là. Comme chose en soi, la volonté du générateur et celle de l'engendré, ce n'est qu'une volonté ; car le phénomène seul est soumis au principe d'individuation, et non pas la chose en soi. Par l'effet même de cette affirmation qui dépasse le corps de l'individu, et va jusqu'à la production d'un nouveau, la douleur et la mort, elles aussi, et en tant qu'elles sont essentielles au phénomène de la vie, se trouvent du même coup affirmées à nouveau ; et pour cette fois, la chance de délivrance que doit offrir l'intelligence parvenue à son point le plus élevé de perfection est visiblement perdue. Telle est la signification profonde de la honte qui accompagne l'acte de la génération. — C'est l'idée même qui, sous forme mythique, se retrouve dans le dogme chrétien du péché d'Adam : ce péché, évidemment, c'est d'avoir goûté le plaisir de la chair ; tous nous y participons, et par là nous sommes soumis à la douleur et à la mort. Ce dogme nous élève au-dessus de la sphère où tout s'éclaire par la raison suffisante, il nous met en face de l'Idée de l'homme : cette Idée, il nous apprend à en recomposer l'unité, après qu'elle s'est dispersée en d'innombrables individus, en les réunissant par le lien de la génération. Par suite, le christianisme voit en tout individu d'abord son identité avec Adam, avec le représentant de l'affirmation de la vie, d'où sa participation au péché (au péché originel), et par là à la douleur et à la mort ; puis aussi, et grâce à l'Idée dont il s'éclaire ici, l'identité de cet individu avec le Sauveur, le représentant de la négation de l'attachement à la vie, d'où sa participation au sacrifice et aux mérites du Sauveur, et sa délivrance des chaînes du péché et de la mort, c'est-à-dire du monde (*Aux Romains*, V, 12-21).

Un autre mythe encore s'accorde avec nous pour montrer dans la jouissance charnelle l'affirmation de la volonté de vivre dépassant la vie de l'individu, l'abandon consommé d'un être à cette volonté, un consentement renouvelé à la vie : c'est le mythe grec de Proserpine : le retour des enfers lui était encore permis, tant qu'elle n'avait pas goûté des fruits infernaux ; mais à peine elle a touché la grenade, à peine elle en a joui, elle appartient au monde d'en bas. Dans l'incomparable récit que Goethe en a donné, ce sens des choses est tout à fait visible, surtout au moment où elle vient de goûter à la grenade, et où le chœur invisible des Parques commence :

Te voilà à nous !

A jeun devais-tu revenir :

Et cette grenade mordue te fait des nôtres !

Chose remarquable, Clément d'Alexandrie (*Stromates*, III, 15) exprime la même pensée à l'aide de la même image et des mêmes termes : Οἱ μεν ευνουχισαντες ἑαυτους απο πασης ἁμαρτιας, δια την

βασιλειαν, των ουρανων, μακαριοι οὐτοι εισιν, οἱ του κοσμου νηστευοντες ; [Ceux qui ont retranché d'eux-mêmes toute partie peccante, en vue du royaume des cieux, ceux-là sont bienheureux, qui jeûnent des biens de ce monde].

Ce qui nous révèle encore dans le penchant des sexes l'affirmation décidée, la plus énergique, de la vie, c'est que pour l'homme de la nature, comme pour la bête, il est le terme dernier, la fin suprême de l'existence. Son premier objet, à cet homme, c'est sa propre conservation ; quand il y a pourvu, il ne songe plus qu'à la propagation de l'espèce : en tant qu'il obéit à la pure nature, il ne peut viser à rien de plus. La nature donc, ayant pour essence même la volonté de vivre, pousse de toutes ses forces et la bête et l'homme à se perpétuer. Cela fait, elle a tire de l'individu ce qu'elle voulait, et reste fort indifférente devant son trépas, car pour elle qui, pareille à la volonté de vivre, ne s'occupe que de la conservation de l'espèce, l'individu est comme rien. — C'est parce qu'ils voyaient dans l'attrait des sexes la manifestation la plus forte de ce qui fait l'essence de la nature, de la volonté de vivre, que les anciens poètes et philosophes, Hésiode et Parménide ont dit dans un sens profond : *Eros* (l'Amour) est la réalité primitive, créatrice, le principe d'où sont sorties toutes choses (voy. Aristote, *Métaph*., I, 4). Phérécyde a dit Ceci : Εις ερωτα μεταβεβλησθαι τον Δια, μελλοντα δημιουργειν [que Jupiter, quand il voulut faire le monde, se changea en amour] (Proclus, *Comment. au limée de Platon*, liv. III). — Nous devons depuis peu une étude étendue sur ce point à G.-F. Schœmann, *De cupidine cosmogonico*, 1852. La Maya des Hindous, dont le monde des apparences tout entier n'est que l'œuvre, le tissu, se traduit dans les paraphrases par l'amour.

Les organes virils sont, plus qu'aucun des appareils extérieurs du corps, soumis à la seule volonté, et point à l'intelligence : même la volonté ici se montre presque aussi indépendante de l'intelligence que dans les organes de la vie végétative, de la reproduction partielle, lesquels fonctionnent sur une simple excitation, et où la volonté opère aveuglément, comme dans la nature brute. La génération, en effet, ce n'est que la reproduction non plus partielle mais s'étendant à tout un individu, la nutrition à la seconde puissance, de même que la mort n'est que la sécrétion à la seconde puissance. — Pour tous ces motifs, les organes virils sont le vrai *foyer* de la volonté, le pôle opposé au cerveau, qui représente l'intelligence, l'autre face du monde, le monde comme représentation. Eux, ils sont le principe conservateur de la vie, et qui lui assure l'infinité du temps ; c'est pour cette propriété qu'ils étaient adorés, chez les Grecs dans le phallus, et chez les Hindous dans le lingam : double symbole, on le voit maintenant, de l'affirmation de la volonté. Au contraire, l'intelligence rend possible la suppression de la volonté, son salut par la liberté, le triomphe sur le monde, l'anéantissement universel.

Déjà au début de ce quatrième livre, nous avons examiné tout au long comment la volonté de vivre, quand elle s'affirme, doit comprendre sa situation à l'égard de la mort : la mort ne lui fait pas obstacle, car elle est déjà enveloppée dans l'idée de la vie et en fait partie, contrebalancée qu'elle s'y trouve par son opposé, la génération, c'est-à-dire la promesse, la garantie, donnée à la volonté de vivre, d'une vie aussi longue que le temps, en dépit de la disparition des individus : vérité que les Hindous exprimèrent en donnant à Siva le lingam. Au même endroit, nous avons expliqué comment l'homme qui avec pleine réflexion prend le parti d'affirmer résolument la vie, peut regarder sans crainte la mort en face. N'y revenons donc pas. Pouf la majorité des hommes, sans y bien réfléchir, ils adoptent cette situation, et affirment avec constance la vie. Le monde est là aussi qui reflète cette affirmation, avec ses individus innombrables, dans un temps infini, un espace sans bornes, au milieu de souffrances sans limites, entre la naissance et la mort, dans une chaîne illimitée de générations. — Pourtant de nulle part une plainte n'a droit de s'élever : c'est à ses frais que la volonté représente la grande tragi-comédie, et elle est à elle-même son spectateur. Le monde est ce qu'il est, parce que la volonté, dont il est la forme visible, est ce qu'elle est et veut ce qu'elle veut. La souffrance a sa justification : la volonté s'affirme à l'occasion même de ce phénomène ; et cette affirmation a pour justification, pour compensation, qu'elle porte avec elle la souffrance. Ainsi se révèle déjà à nous, par un premier rayon, l'*éternelle justice*, telle qu'elle règne sur l'ensemble ; plus tard nous la verrons de plus près, plus clairement, s'exerçant sur les individus. Mais d'abord il nous faudra parler de la justice temporelle ou humaine[106].

§ 61

Nous l'avons vu au second livre, dans la nature entière, à tous les degrés de cette manifestation de la volonté, nécessairement il y a guerre éternelle entre les individus de toutes les espèces : cette guerre rend visible la contradiction intérieure de la volonté de vivre. Quand on arrive aux degrés les plus élevés, où tout éclate avec plus de force, on voit ce phénomène aussi se déployer plus au large : alors il est plus facile de le déchiffrer. C'est pour nous préparer à cette tâche que nous allons considérer l'*Égoïsme*, principe de toute cette guerre, dans sa source même.

Le temps et l'espace étant la condition même sous laquelle peut se réaliser la multiplicité des semblables, nous les avons nommés le principe d'individuation. Ils sont les formes essentielles de l'intelligence à l'état de nature, c'est-à-dire telle qu'elle naît de la volonté. Donc la volonté doit se manifester par une pluralité d'individus.. Cette pluralité d'ailleurs ne l'atteint pas, elle volonté, elle chose en soi : il ne s'agit que des phénomènes ; pour elle, elle est en chaque phénomène tout entière et indivisible, et voit tout autour d'elle l'image répétée à l'infini de sa propre essence. Quant à cette essence en soi, à la réalité par excellence, c'est au dedans d'elle-même, là seulement, qu'elle la trouve. Voilà pourquoi chacun veut tout pour soi, chacun veut tout posséder, tout gouverner au moins ; et tout ce qui s'oppose à lui, il voudrait pouvoir l'anéantir. Ajoutez, pour ce qui est des êtres intelligents, que l'individu est comme la base du sujet de la connaissance ; et ce sujet à son tour, la base du monde ; en d'autres termes, que la nature entière hors lui, tout le reste des individus, existent seulement autant qu'il se les représente ; dans sa conscience ils apparaissent uniquement à titre de représentation, leur existence n'est donc pas indépendante, elle tient à sa nature et à son existence à lui ; et en effet, que sa conscience disparaisse, et le monde pour lui disparaîtra du même coup ; pour lui, le monde existât-il, ce serait comme s'il n'existait pas. Tout individu, en tant qu'intelligence, est donc réellement et se paraît à lui-même la volonté de vivre tout entière : il voit en lui la réalité solide du monde, la condition dernière qui achève de rendre possible le monde en tant qu'objet de représentation, bref un microcosme parfaitement équivalent au macrocosme. La nature, toujours en tout point véridique, lui en donne un sentiment simple, immédiat, accompagné de certitude, qui n'exige aucune réflexion, étant primitif. Avec ces deux faits et leurs conséquences nécessaires, on explique cette singularité : que chaque individu, en dépit de sa petitesse, bien que perdu, anéanti au milieu d'un monde sans bornes, ne se prend pas moins pour centre du tout, faisant plus de cas de son existence et de son bien-être que de ceux de tout le reste, étant même, s'il consulte la seule nature, prêt à y sacrifier tout ce qui n'est pas lui, à anéantir le monde au profit de ce moi, de cette goutte d'eau dans un océan, et pour prolonger d'un moment son existence à lui. Cet état d'âme, c'est l'*égoïsme*, et il est essentiel à tous les Êtres dans la nature ; c'est par lui, au reste, que la contradiction intime de la volonté se révèle, et sous un aspect effroyable. L'égoïsme, en effet, a pour base, pour point d'appui, cette opposition même du microcosme et du macrocosme ; il vient de ce que la volonté, pour se manifester, doit se soumettre à une loi formelle, au principe d'individuation ; par suite, elle se produit en une infinité d'individus, toujours pareille à elle-même, toujours entière, complète, avec ses deux faces (la volonté et la représentation). Ainsi chacun s'apparaît comme étant la volonté tout entière et l'intelligence représentative tout entière, tandis que les autres êtres ne lui sont donnés d'abord qu'à l'état de représentations, et de représentations à lui : aussi, pour lui, son être propre et sa conservation doivent-ils passer avant tout au monde. Pour chacun de nous, notre mort est la fin du monde ; quant à celle de nos connaissances, c'est chose assez indifférente, ù moins qu'elle ne touche à quelqu'un de nos intérêts personnels. Quand la conscience atteint à son plus haut degré, c'est-à-dire chez l'homme, la douleur et la joie, par conséquent l'égoïsme, doivent, comme l'intelligence, s'élever à leur suprême intensité, et nulle part n'aura éclaté plus violemment le combat des individus, l'égoïsme en étant la cause. C'est le spectacle que nous avons sous les yeux, en grand et en petit ; il a son côté effroyable : c'est la vie des grands tyrans, des grands scélérats, ce sont les guerres qui ravagent un monde ; et son côté risible : c'est celui-ci que considère la comédie, et il a pour traits essentiels cette vanité et cette présomption si incomparablement décrites, expliquées *in abstracto* par La Rochefoucauld ; ce spectacle, nous le retrouvons et dans l'histoire universelle, et dans les limites de notre expérience. Mais où il se manifeste à plein, c'est quand, dans un groupe d'hommes, toute loi, tout ordre vient à être renversé ; alors on voit clairement ce *bellum omnium contra omnes*, dont Hobbes, au premier chapitre du *De cive*, a fait une si parfaite peinture. Là, on voit chacun non seulement arracher au premier venu ce dont il a envie, mais, pour accroître même imperceptiblement son bien-être, ruiner à fond le bonheur, la vie entière d'autrui. Telle est la

plus énergique expression de l'égoïsme ; pour aller plus loin, il n'y a que la méchanceté proprement dite : celle-là travaille sans intérêt aucun, sans utilité, à la douleur, au malheur d'autrui ; nous en viendrons bientôt à elle.— Ainsi, nous avons découvert la source de l'égoïsme ; ailleurs, dans mon mémoire sur le *Fondement de la morale*, § 14, nous n'avions fait que la poser dogmatiquement : que l'on compare les deux opérations.

C'est là l'une des sources principales d'où sort pour se mêler à la vie, puisqu'il le faut et qu'ainsi le veut l'essence de la vie, la souffrance ; dès qu'il se réalise, prend une formé déterminée, cet égoïsme devient l'*Eris*, la guerre entre tous les individus : ainsi se traduit la contradiction qui déchire la volonté de vivre elle-même, en deux parties ennemies, et qui prend une forme visible grâce au principe d'individuation ; quand on veut se la mettre sous les yeux, dans toute sa clarté, sans intermédiaire, il y a un moyen cruel : ce sont les combats de bêtes. Cette division, cette déchirure, est comme l'intarissable source des souffrances ; les barrières que l'homme a imaginées pour l'arrêter sont inutiles : nous verrons bientôt ce qu'elles sont.

§ 62

Déjà l'analyse nous a conduits à voir ce qu'est sous sa forme première et simple l'affirmation de la volonté de vivre : à savoir la pure affirmation de notre propre corps, ou la manifestation de la volonté, par des actes, dans le temps, manifestation parallèle, sans plus, à celle que donne déjà, dans l'espace, le corps avec sa forme et son adaptation à certaines fins. Cette affirmation a pour signe la conservation du corps, et l'application à cet objet de toutes les forces de l'individu. A cette affirmation se rattache par un lien immédiat la satisfaction du besoin sexuel ; bien plus, elle en fait partie, en tant que les organes de la génération font partie du corps. Aussi le renoncement à toute satisfaction de ce besoin, quand elle est *libre, sans motif*, est déjà une négation de la volonté de vivre, un libre anéantissement de cette volonté par elle-même, dû à un certain état de l'intelligence, où celle-ci agit comme calmant. Par là cette négation de notre corps doit être regardée comme une contradiction qui éclate entre la volonté et sa propre forme visible. En vain le corps réalise-t-il extérieurement, par les organes de la génération, la volonté de perpétuer l'espèce : cette perpétuation elle-même n'est pas voulue. C'est pour cette raison même, comme négation, suppression de la volonté de vivre, que ce renoncement est une si difficile et si douloureuse victoire sur soi-même : mais nous reviendrons là-dessus. — Maintenant cet acte d'*affirmer son attachement au corps*, la volonté le répète en une infinité d'individus coexistants ; par suite, et grâce à cet égoïsme qui appartient à tout être, elle peut fort bien, en un individu donné, dépasser les bornes de cette affirmation, jusqu'à nier la même volonté en tant que manifestée par un autre individu. La volonté du premier fait irruption dans le domaine où est affirmée la volonté d'autrui : elle détruit ou blesse le corps d'autrui, ou bien elle réduit à son propre service les forces de ce corps, au lieu de les laisser au service de la volonté qui se manifeste dans ce corps même. Lors donc que le premier individu soustrait à la volonté, en tant que manifestée sous forme du corps d'autrui, les forces de ce corps, et ainsi accroît les forces à son service et dépasse cette somme de ressources qui est son corps, il affirme sa propre volonté jusqu'au delà des limites de son corps, et cela en niant la volonté manifestée en un corps étranger. — Cette invasion dans le domaine où est affirmée par autrui la volonté est bien connue, sous le nom d'*injustice.* Les deux individus en effet se rendent bien compte de ce qui se passe alors, et cela instantanément, non pas d'une façon abstraite et claire, mais ils en ont le sentiment. La victime de l'injustice ressent cette invasion dans la sphère où elle affirme son propre corps, la négation de cette sphère par un étranger : elle en éprouve immédiatement un chagrin tout moral, bien distinct, bien différent de la douleur physique causée par le fait même, ou du malaise produit par la perte à elle infligée. Quant à l'auteur de l'injustice, cette idée naît en lui, qu'au fond lui-même et cette volonté manifestée dans le corps de la victime ne font qu'un ; qu'en dépassant les limites de son corps et de ses forces, c'est toujours la même volonté, en une autre de ses manifestations, qu'il a niée ; qu'enfin, s'il se considère en soi comme pure volonté, c'est lui-même que dans sa violence il combat, lui-même qu'il déchire ; — il sent, dis-je, de son côté cette vérité, il n'en a pas une notion abstraite, il la sent obscurément : et c'est là ce qu'on nomme le remords, ou plus spécialement le sentiment de l'*injustice commise*.

Telle est l'*injustice*, réduite par l'analyse à sa formule la plus générale ; mais sous forme concrète, elle trouve son expression la plus accomplie, la plus exacte, la plus saisissante, dans le cannibalisme :

c'en est là le type le plus clair, le plus proche ; c'est l'image effroyable du combat de la volonté contre elle-même en ce qu'il a de plus violent, la volonté étant là arrivée à son plus haut degré, à l'état d'humanité. Puis vient l'assassinat, si promptement suivi du remords : nous venons de le définir en termes abstraits et secs ; ici il se révèle avec une redoutable clarté, détruisant le repos, portant à l'âme une blessure qui de la vie ne se guérira ; là, notre épouvante en face du crime commis, notre horreur à l'instant de le commettre, sont les signes de ce prodigieux attachement à la vie, qui est l'âme même de tout être vivant, justement en sa qualité de forme visible de la volonté de vivre. (Au surplus, ce sentiment produit en nous par l'injustice et le mal accomplis, le remords de conscience en un mot, sera l'objet d'une analyse plus complète, destinée à le transformer en une notion claire.) Ensuite viennent des actes identiques pour le fond au meurtre, et différents seulement par le degré : c'est la mutilation infligée exprès, les simples blessures, même les coups. — L'injustice se manifeste encore en tout acte ayant pour effet de soumettre à notre joug autrui, à le réduire en esclavage ; en toute entreprise sur les biens d'un autre, car songez que ces biens sont les fruits de son travail, et vous verrez que cette entreprise est au fond identique à l'acte précédent, et qu'entre les deux le rapport est le même qu'entre une blessure et un meurtre.

En effet, pour qu'il y ait propriété, pour qu'il y ait injustice à prendre à un homme un certain bien, il faut, d'après notre théorie de l'injustice, que ce bien soit le travail produit par les forces de cet homme : en le lui enlevant, dès lors t on ravit à la volonté incarnée dans un corps donné les forces de ce corps, pour les mettre au service de la volonté incarnée dans un autre corps. C'est la condition nécessaire pour que l'auteur de l'injustice, sans s'attaquer au corps d'un autre, et simplement en touchant à un objet sans vie, différent de cet autre, soit pourtant coupable d'une irruption dans la sphère où est affirmée par un étranger la volonté, cette chose étant comme unie naturellement et identifiée avec les forces, le travail du corps d'autrui. Ainsi donc, tout droit véritable, tout droit moral de propriété, a son principe dans le seul travail ; c'était, au reste, l'opinion la plus accréditée jusqu'à Kant, et même on la trouve déjà exprimée en termes clairs et vraiment beaux dans le plus antique des codes : « Les sages, qui connaissent les choses anciennes, le disent : un champ cultivé est la propriété de celui qui en a arraché les souches, qui l'a sarclé, qui l'a labouré ; de même que l'antilope appartient au premier chasseur qui l'a blessée à mort. » (*Lois de Manou*, IX, 44.) — Pour ce qui est de Kant, je ne peux m'expliquer que par un affaiblissement sénile tout cet étrange tissu d'erreurs qui s'entre-suivent, et qu'on nomme sa théorie du droit, et, dans cette théorie, en particulier son idée, d'être allé fonder le droit de propriété sur la première occupation. Car enfin, j'aurai beau déclarer ma volonté d'interdire à autrui l'usage d'un objet : comment cela arrivera-t-il à faire un droit ? Évidemment, cette déclaration a elle-même besoin de s'appuyer sur un droit, au lieu d'être un droit elle-même, comme le veut Kant. Et où serait l'injustice proprement dite, l'injustice au sens moral, si j'allais refuser de respecter cette prétention de propriété exclusive qui se fonde uniquement sur la déclaration du prétendant ? Qu'est-ce que ma conscience trouverait à y reprendre ? N'est-il pas clair, ne saute-t-il pas à la vue qu'il n'y a absolument pas *occupation légitime*, qu'il n'y a de légitime que l'*appropriation*, l'*acquisition* d'un objet, lesquelles s'obtiennent par l'application à cet objet de forces à nous appartenant par nature. Qu'une chose ait été, par les soins de quelqu'un, pour si peu que ce soit, accommodée, améliorée, mise à l'abri des accidents, garantie, ces soins se fussent-ils bornés au simple fait de cueillir ou de ramasser un fruit sauvage, dès lors enlever cette chose à son possesseur, c'est lui ravir le résultat de l'effort qu'il y a appliqué, c'est faire servir ses forces à lui a notre volonté à nous, c'est pousser l'affirmation de notre volonté par-delà les limites de sa forme visible, jusqu'à la nier en autrui, c'est faire une injustice[107].— Mais quant à la simple possession de l'objet, quand elle n'est accompagnée d'aucune élaboration, d'aucune précaution propre à la conserver, elle fonde aussi peu un droit que le ferait une pure et simple déclaration de la volonté qu'on aurait d'en jouir seul. Quand une famille aurait été pendant cent ans seule à chasser sur un certain territoire, mais sans rien faire pour l'améliorer, s'il survenait un immigrant et qu'il voulût y chasser aussi, elle ne pourrait sans injustice morale le lui interdire. Ainsi le prétendu droit du premier occupant, la théorie qui, pour vous récompenser d'avoir eu la jouissance d'un objet, veut encore vous accorder le droit exclusif d'en jouir à l'avenir, est, en morale, tout à fait sans fondement. A celui qui s'en autoriserait, le survenant pourrait, avec beaucoup plus de raison, répliquer : « C'est bien parce que tu en as eu longtemps la jouissance, qu'il est juste de la céder aujourd'hui à d'autres. » Quand une chose n'est susceptible d'aucune élaboration, ni d'amélioration, ni de protection contre les accidents, il n'existe à son égard nul droit moral de possession exclusive ; ou bien, il faut supposer que tous les autres hommes, librement, s'en

abstiennent, par exemple en échange de quelque service ; mais d'abord il faut une société réglée par une convention, un État. — Ainsi établi sur des principes moraux, le droit de propriété, par sa nature même, confère au propriétaire un pouvoir aussi illimité sur ses biens qu'il l'a déjà sur sa propre personne ; par suite, il peut, par donation ou par vente, transmettre sa propriété à d'autres ; et ceux-ci, dès lors, auront sur elle le même droit moral qu'il avait.

Considérons le motif général sous lequel se manifeste l'injustice : elle a deux formes, la *violence* et la ruse ; au sens moral et pour l'essentiel, c'est tout un. D'abord, si je commets un meurtre, il n'importe que je me serve du poignard ou du poison ; et de même pour toute lésion corporelle. Quant aux autres formes de l'injustice, on peut toujours les ramener à un fait capital : faire tort à un homme, c'est le contraindre de servir non plus sa propre volonté, mais la mienne, d'agir selon mon vouloir et non le sien. Si j'use de violence, c'est en m'aidant de l'enchaînement des causes physiques que j'arrive à mes fins ; et si de ruse, je m'aide de l'enchaînement des motifs, ce qui est la loi même de causalité reflétée dans l'intelligence : à cet effet, je présente à sa volonté des *motifs illusoires*, si bien qu'au moment où il croit suivre sa propre volonté, il suit la mienne. Comme le milieu ou se meuvent les motifs, c'est l'intelligence, il faut à cet effet que je falsifie les données de son intelligence : et voilà le *mensonge*. Le mensonge a toujours pour but d'agir sur la volonté d'autrui, jamais sur son esprit seul et en lui-même ; s'il veut toucher l'esprit, c'est qu'il le prend pour moyen, et s'en sert pour déterminer la volonté. En effet, mon mensonge lui-même part de ma volonté : il a donc besoin d'un motif ; or ce motif, ce ne peut être que de faire vouloir autrui, non d'agir sur son esprit seulement, cet esprit ne pouvant par lui-même avoir aucune influence sur ma volonté à *moi*, ni par conséquent la mettre en mouvement, agir sur sa direction : seules la volonté et la conduite d'autrui peuvent jouer ce rôle ; quant à l'intelligence d'autrui, elle intervient dans mon calcul par suite, et indirectement. En cela, je ne songe pas seulement aux mensonges inspirés d'un intérêt évident, mais aussi à ceux qui sont de pure méchanceté, car il y a une méchanceté qui se réjouit des erreurs des autres à cause des maux où elles les jettent. Au fond, c'est aussi le but de la hâblerie : elle cherche à gagner plus de respect, à relever l'estime qu'on fait de nous, et par là à agir plus ou moins efficacement sur la volonté et la conduite d'autrui. Ce n'est pas de taire simplement une vérité, en d'autres termes, de se refuser à un aveu, qui constitue une injustice ; mais tout ce qui accrédite un mensonge en est une. Celui qui refuse d'indiquer à un voyageur le bon chemin ne lui fait pas de tort, mais bien celui qui lui en montre un mauvais.— On le voit par ce qui précède, le mensonge en lui-même est aussi bien une injustice que la violence : car il se propose d'étendre le pouvoir de ma volonté jusque sur des étrangers, d'affirmer par conséquent ma volonté au prix d'une négation de la leur : 1a violence ne fait pas pis. — Mais le mensonge le plus achevé, c'est la violation d'un contrat : là se trouvent réunies, et dans la forme la plus évidente, toutes les circonstances ci-dessus énumérées. En effet, si j'adhère à une convention, je compte que l'autre contractant tiendra sa promesse, et c'est même là le motif que j'ai de tenir présentement la mienne. Nos paroles ont été échangées après réflexion et en bonne formé. La véracité des déclarations faites de : part et d'autre dépend, d'après l'hypothèse, de la volonté des contractants. Si donc l'autre viole sa promesse, il m'a trompé, et, en faisant flotter devant ma vue des ombres de motifs, il a entraîné.ma volonté dans la voie convenable à ses desseins, il a étendu le pouvoir de sa volonté sur la personne d'un étranger : l'injustice est complète. Tel est le principe qui rend légitimes et valables en morale les contrats.

L'injustice violente ne *déshonore* pas son auteur autant que l'injustice perfide : celle-là vient de la force physique, si puissante pour en imposer aux hommes, quelles que soient les circonstances ; celle-ci, au contraire, marche par des chemins détournés, et ainsi trahit la faiblesse, ce qui rabaisse le coupable dans son être physique comme dans son être moral. En outre, pour le menteur et le trompeur, il n'y a qu'un moyen de succès : c'est, au moment de mentir, de témoigner son mépris, son dégoût contre le mensonge ; la con fiance d'autrui est à ce prix, et sa victoire est due à ce qu'on lui attribue toute la loyauté qui lui manque.— Si la fourberie, l'imposture, la tricherie inspirent un tel mépris, en voici la cause : la franchise et la loyauté forment le lien qui met encore de l'unité entre les individus, ces fragments d'une volonté dispersée sous forme de multiplicité, une unité extérieure du moins, et qui par là contient dans de certaines limites les effets de l'égoïsme né de cette fragmentation. L'imposture et la fourberie brisent ce dernier, lien extérieur, et ouvrent ainsi aux effets de l'égoïsme un champ illimité.

Nous avons, suivant le cours logique de nos idées, défini ce que contient la notion d'injustice : l'injustice est le caractère propre à l'action d'un individu, qui étend l'affirmation de la volonté en tant

que manifestée par son propre corps, jusqu'à nier la volonté manifestée parla personne d'autrui. De même et à l'aide d'exemples fort généraux, nous avons déterminé la limite où commence le domaine de l'injuste ; en même temps nous en avons marqué, à l'aide de quelques définitions capitales, les degrés essentiels, des plus élevés aux plus faibles. De tout cela il suit que la notion de l'injuste est primitive et positive : c'est son contraire, le juste, qui est secondaire et négatif. Ne considérons pas les mots, mais les idées. En fait, on ne parlerait jamais de droit s'il n'y avait jamais d'injustice. La notion de droit n'enferme exactement que la négation du tort ; elle convient à toute action qui n'est pas une transgression de la limite ci-dessus déterminée, et qui ne consiste pas à nier la volonté en autrui, pour la fortifier en nous. Cette limite donc divise, en ce qui concerne la valeur morale pure, le champ de l'activité possible en deux parties correspondantes : celle des actions injustes, celle des actions justes. Dès qu'une action ne tombe pas dans le défaut analysé plus haut, d'envahir le domaine où s'affirme la volonté d'autrui, en vue de la nier, elle n'est pas injuste. Ainsi refuser du secours à un malheureux pressé par la nécessité, contempler paisiblement du sein de l'abondance un homme qui meurt de faim, cela est cruel, diabolique même, mais non injuste : tout ce qu'on peut affirmer en toute assurance, c'est qu'un être capable d'insensibilité et de dureté jusqu'à ce point-là est prêt à toutes les injustices, pour peu que des désirs l'y poussent et que nul obstacle ne l'arrête.

Mais le cas où la notion du droit, conçu comme négation de l'injustice, s'applique le mieux, et celui d'où sans doute elle a commencé de naître, c'est celui où une tentative d'injustice se trouve repoussée par la force : cette défense-là ne peut être à son tour une injustice, elle est donc justice ; à vrai dire toutefois, prise en soi et séparément, elle est aussi un acte de violence et elle serait une injustice ; mais le motif la justifie, c'est-à-dire la constitue à l'état d'acte de justice et de droit. Si un individu, dans l'affirmation de sa volonté, va si loin que d'empiéter sur l'affirmation de la volonté qui est propre à ma personne, si par là il la nie, en me protégeant contre cet empiétement, je ne fais que nier sa négation ; de ma part, il n'y a donc rien de plus que l'affirmation de la volonté dont mon corps est par nature et essence la forme visible, et déjà une expression implicite. Par conséquent, il n'y arien là qui soit un tort ; en d'autres termes, il y a là un droit. Ce qui revient à dire ceci : j'ai le droit de nier une volonté étrangère, en lui opposant la somme de force nécessaire pour l'écarter ; ce droit peut aller, la chose est claire, jusqu'à l'anéantissement de l'individu en qui réside cette volonté étrangère ; dans ce cas-là, pour repousser le dommage qui me menace, je peux me protéger contre les empiétements de cette force extérieure au moyen d'une force suffisante pour l'emporter ; et, ce faisant, je n'ai aucun tort, je suis dans mon droit. En effet, dans tout ceci, je demeure quant à moi dans les limites d'une pure affirmation de ma volonté, affirmation qui est de l'essence même de ma personne et dont ma personne n'est en somme qu'une première expression ; c'est dans ces limites que se maintient le théâtre de la lutte ; celle-ci n'atteint point une sphère étrangère ; elle n'est donc de ma part que la négation d'une négation, c'est-à-dire une affirmation ; en elle-même elle n'a rien de négatif. Je peux donc, sans sortir du droit, veiller au salut de ma volonté, en tant qu'elle se manifeste dans mon corps et dans l'emploi que je peux faire de mes forces physiques pour la seule conservation de mon corps, sans nier par là aucune des volontés étrangères qui se renferment également dans leur domaine ; j'y peux veiller, dis-je, en contraignant toute volonté extérieure qui nierait la mienne à s'abstenir de cette négation : en résumé, j'ai, dans les limites ci-dessus dites, un droit de contrainte.

Toutes les fois que j'ai un droit de contrainte, un droit absolu d'user de mes forces contre autrui, je peux également, selon les circonstances, opposer à la violence d'autrui la ruse ; je n'aurai pas en cela de tort : en conséquence, je possède un droit de mentir dans la même mesure où je possède un droit de, contrainte. Ainsi un individu se trouve arrêté par des voleurs de grande route ; ils le fouillent ; lui leur assure qu'il n'a sur lui rien de plus que ce qu'ils ont trouvé : il est pleinement dans son droit. De même encore, si un voleur s'est introduit nuitamment dans la maison, que vous l'ameniez par un mensonge à entrer dans une cave, et que vous l'y enfermiez. Un homme est pris par des brigands, des Barbaresques, je suppose ; il se voit emmener en captivité ; pour ressaisir sa liberté, il ne peut recourir à la force ouverte ; il use de ruse, il les tue : c'est son droit. — C'est pour le même motif qu'un serment arraché par la force brutale toute pure et simple ne lie pas qui l'a fait : la victime de cet abus de la force pouvait de plein droit se défaire de son agresseur en le tuant ; à plus forte raison pouvait-il bien s'en défaire en le trompant. On vous a volé votre bien, vous n'ôtes pas en état de le recouvrer par la force ; si vous y arrivez par une supercherie, vous n'aurez pas tort. Et même, si mon voleur joue contre moi l'argent qu'il m'a volé, j'ai le droit de me servir

avec lui de dés pipés ; ce que je lui regagne n'est après tout que mon bien. Pour nier tout cela, il faudrait d'abord nier la légitimité des stratagèmes à la guerre : car eh somme, ce sont autant de mensonges, autant d'exemples à l'appui du mot de la reine Christine de Suède : « Aux paroles des hommes il ne faut pas ajouter foi ; à leurs actes, à peine. » — On voit par là si les limites extrêmes du droit effleurent celles de l'injuste ! Au surplus, je crois superflu de montrer ici combien toute cette doctrine concorde exactement avec ce qui a été dit plus haut sur l'illégitimité du mensonge en tant que violence : on en peut tirer également de quoi jeter de la lumière sur les théories si étranges du mensonge officieux[108].

De tout ce qui précédé il résulte que le droit et l'injuste sont des notions purement et simplement morales : autrement dit, elles n'ont de sens que pour quia en vue l'action humaine considérée en soi, et sa valeur intime. Ce sens se révèle de lui-même à la conscience, et voici comment : d'une part ; l'acte injuste est accompagné d'une douleur intérieure ; cette douleur c'est le sentiment, la conscience qu'a l'agent injuste d'un excès d'énergie dans l'affirmation de sa volonté, affirmation qui aboutit à nier ce qui sert de manifestation extérieure à une autre volonté ; d'autre part, cette douleur, est aussi la conscience qu'a l'agent, tout en étant, comme phénomène, distinct de sa victime, de ne" faire au fond qu'un avec elle. Nous reviendrons sur cette analyse du remords, pour la pousser plus à fond ; mais le moment n'en est pas encore venu. Quant à la victime de l'acte injuste, elle a conscience, elle sent avec douleur que sa volonté est niée, dans la mesure où elle est exprimée par son corps, et par les besoins naturels qu'elle ne peut satisfaire sans le secours des forces de ce corps ; elle sait aussi que cette négation, elle peut ; sans se mettre dans son tort, la repousser, et ce, par tous les moyens, si la force lui fait défaut. Telle est la signification purement morale des mots « droit » et « injustice » ; et c'est la seule qu'ils aient pour les hommes considérés en tant qu'hommes, en dehors de toute qualité de citoyens. C'est celle-là par suite qui, même dans l'état de nature, en l'absence de toute loi positive, subsiste ; c'est elle qui constitue la base et la substance de tout ce qu'on nomme *droit naturel*, et qui serait, mieux ; nommé droit moral : car ce qui lui est propre, c'est de ne pas s'étendre à ce qui agit sur nous, à la réalité extérieure ; son domaine, c'est celui de notre activité, celui de cette connaissance naturelle de notre volonté propre, qui naît de l'exercice de notre activité, et qui se nomme *conscience morale* ; quant à étendre son pouvoir jusqu'au dehors, sur les autres individus, quant à empêcher la violence de s'établir à la place du droit, c'est ce qu'elle ne peut pas toujours dans l'état de nature. Dans cet état, il dépend bien de chacun et toujours de ne pas faire d'injustice ; mais il ne dépend nullement de chacun, d'une façon absolue, de ne pas souffrir d'injustice : cela dépend de la force extérieure dont chacun se trouve armé. Ainsi donc, d'une part, les concepts de Droit et de Tort ont fort bien une valeur dans l'état même de nature, et ne sont point du tout conventionnels ; mais dans cet état, ils n'ont que la valeur de concepts moraux, et ont simplement rapporta la connaissance que chacun possède de la volonté résidant en lui. Dans l'échelle, formée de degrés si multiples et si écartés, où se marquent les affirmations plus ou moins énergiques de la volonté de vivre dans chaque individu humain, ces concepts représentent un point fixe, pareil au zéro du thermomètre : le point où l'affirmation de ma volonté devient la négation de la volonté d'autrui, le point où elle donne, par un acte injuste, la mesure de sa violence et en même temps la mesure de la force avec laquelle son intelligence s'attache au principe d'individuation, car ce principe est la forme même d'une intelligence entièrement asservie à la volonté. Maintenant, si l'on met de côté cette façon toute, morale de considérer les actions humaines, ou si on la nie, alors rien déplus naturel que de se ranger du côté de Hobbes, et de regarder le droit et l'injuste comme des notions conventionnelles, établies d'une manière arbitraire, et par suite dépourvues de toute réalité en dehors du règne des lois positives. A celui qui parle de la sorte, nous ne pouvons pas lui mettre sous les yeux, au moyen de quelque expérience physique, une chose qui n'appartient pas au domaine de cette expérience. Il en est de même pour Hobbes, d'ailleurs : lui est un empiriste résolu ; il nous en donne une preuve bien frappante dans son livre *Sur les principes de géométrie* : il y nie résolument toute mathématique au sens propre du mot ; il soutient avec obstination que le point a une étendue, et la ligne une largeur. Or, nous ne pourrions pas lui montrer un point sans étendue, ni une ligne sans largeur. Il faut donc renoncer à lui rendre évident le caractère *a priori* de la mathématique, aussi bien que celui du droit : car il s'est déclaré, une bonne fois pour toutes, fermé à toute connaissance non empirique.

Ainsi donc, la théorie pure du droit est un chapitre de la morale ; elle se rapporte uniquement en nous au *faire*, et non au *pâtir*. C'est le *faire* seul, en effet, qui est une expression de la volonté ;

c’est lui seul que considère la morale. Quant au pâtir, pour elle ce n’est qu’un pur accessoire : si elle y a parfois égard, c’est pour des raisons indirectes, par exemple afin de démontrer qu’un événement dont l’unique cause est ma résolution de ne pas souffrir une injustice, ne constitue pas une injustice de ma part. — Ce chapitre, si on le développait, devrait avoir pour objet d’abord de déterminer avec précision les limites que ne doit pas dépasser l’individu dans l’ affirmation de la volonté en tant qu’elle a pour symbole objectif son corps, sous peine de nier la même volonté en tant qu’elle se manifeste en un autre individu ; ensuite, il aurait encore pour objet de déterminer quelles sont les actions par lesquelles on transgresse ces limites, autrement dit celles qui sont injustes et contre lesquelles on peut par suite se défendre sans injustice. De la sorte, ce serait toujours bien l’action qui resterait le but de toute cette étude. Maintenant, dans le domaine de l’expérience extérieure apparaît, accidentellement, l’injustice reçue : c’est là que se manifeste, avec une clarté sans égale, ce phénomène, la lutte de la volonté de vivre contre elle-même ; et cette lutte a pour causes la multiplicité des individus et l’égoïsme, deux choses qui n’existeraient pas sans le principe d’individuation, cette forme sous laquelle seule le monde peut être représenté dans l’intelligence de l’être individuel. Déjà plus haut nous l’avons vu : c’est dans cette lutte que plus d’une des douleurs inséparables de la vie humaine prend sa source ; source intarissable, d’ailleurs.

Or tous ces individus ont un don commun, la raison. Grâce à elle, ils ne sont plus, comme les bêtes, réduits à ne connaître que le fait isolé : ils s’élèvent à la notion abstraite du tout et de la liaison des parties du tout. Grâce à elle, ils ont vite su remonter à l’origine des douleurs de cette sorte, et ils n’ont pas tardé à apercevoir le moyen de les diminuer, de les supprimer même dans la mesure du possible. Ce moyen, c’est un sacrifice commun, compensé par des avantages communs supérieurs au sacrifice. En effet, si, à l’occasion, il est agréable à l’égoïsme de l’individu de commettre une injustice, d’autre part sa joie a un corrélatif inévitable : l’injustice commise par l’un ne peut pas ne pas être soufferte par l’autre, et la souffrance, pour ce dernier, est très forte. Que la raison poursuive ; qu’elle s’élève jusqu’à la considération du tout ; qu’elle dépasse le point de vue où se tient l’individu, et d’où l’on n’aperçoit qu’un côté des choses ; qu’elle échappe un instant à la dépendance où elle se trouve à l’égard de cet individu en qui elle est incorporée : alors elle verra que la jouissance produite dans l’un des individus par l’acte injuste est balancée, emportée par une souffrance plus grande en proportion, qui se produit chez l’autre. Elle s’apercevra encore que, tout étant laissé au hasard, chacun doit redouter d’avoir moins souvent à goûter le plaisir de faire l’injustice qu’à endurer l’amertume d’en pâtir. De tout cela la Raison conclut que si l’on veut d’abord affaiblir la somme des souffrances à répartir entre les individus, et aussi la répartir le plus uniformément possible, le meilleur moyen, le seul, c’est d’épargner à tout le monde le chagrin de l’injustice reçue, et pour cela défaire renoncer tout le monde au plaisir que peut donner l’injustice commise. — Peu à peu l’égoïsme, guidé par la raison, procédant avec méthode, et dépassant son point de vue insuffisant, l’égoïsme découvre ce moyen, et le perfectionne par retouches successives ; c’est enfin le contrat social, la loi. Cette explication que je propose de l’origine de la loi, déjà Platon, dans la République, l’avait accueillie. En fait, d’ailleurs, il n’y a pas d’autre origine possible : l’essence de la loi, la nature des choses n’en souffrent pas d’autre. En aucun pays, en aucun temps, l’État n’a pu se constituer autrement : c’est précisément ce mode de formation, et aussi ce but, qui lui donnent son caractère d’État. Le reste est accessoire : que, chez tel ou tel peuple, la situation antérieure ait été celle d’une multitude de sauvages indépendants entre eux (état anarchique) ; qu’elle ait été celle d’une foule d’esclaves commandés par le plus fort d’entre eux (état despotique), il n’importe. Dans l’un ni l’autre cas, il n’y avait encore là un État : ce qui le fait apparaître, c’est le contrat consenti par tous ; suivant qu’ensuite ce contrat est plus ou moins altéré par un mélange d’éléments anarchiques ou despotiques, l’État est plus ou moins imparfait. Les républiques tendent à l’anarchie, les monarchies au despotisme ; le régime de juste milieu, inventé pour échapper à ces deux défauts, la monarchie constitutionnelle, tend au règne des factions. Pour fonder un État parfait, il faudrait faire d’abord des êtres à qui leur nature permettrait de sacrifier absolument leur bien particulier au bien public. En attendant, on approche déjà du but, là où il existe une famille dont la fortune est inséparablement unie à celle du pays ; de la sorte, elle ne peut, au moins dans les affaires d’importance, chercher son bien en dehors du bien public. C’est de là que viennent la force et la supériorité de la monarchie héréditaire.

Mais si la morale ne considère que l’action juste ou injuste, si tout son rôle est de tracer nettement à quiconque a résolu de ne pas faire d’injustice les bornes où doit se contenir son activité, il en est

tout autrement de la théorie de l'État. La science de l'État, la science de la législation n'a en vue que la victime de l'injustice ; quant à l'auteur, elle n'en aurait cure, s'il n'était le corrélatif forcé de la victime ; l'acte injuste, pour elle, n'est que l'adversaire à l'encontre de qui elle déploie ses efforts : c'est à ce titre qu'il devient son objectif. Si l'on pouvait concevoir une injustice commise qui n'eût pas pour corrélatif une injustice soufferte, l'État n'aurait logiquement pas à l'interdire. —De même, aux yeux de la morale, l'objet à considérer, c'est la volonté, l'intention : il n'y a pour elle que cela de réel ; selon elle, la volonté bien déterminée de commettre l'injustice, fût-elle arrêtée et mise à néant, si elle ne l'est que par une puissance extérieure, équivaut entièrement à l'injustice consommée ; celui qui l'a conçue, la morale le condamne du haut de son tribunal comme un être injuste. Au contraire, l'État n'a nullement à se soucier de la volonté, ni de l'intention en elle-même ; il n'a affaire qu'au fait (soit accompli, soit tenté), et il le considère chez l'autre terme de la corrélation', chez la victime ; pour lui donc il n'y a de réel que lé fait, l'événement. Si parfois il s'enquiert de l'intention, du but, c'est Uniquement pour expliquer la signification du fait. Aussi l'État ne nous interdit pas de nourrir contre un homme des projets incessants d'assassinat, d'empoisonnement, pourvu que la peur du glaive et de la roue nous retienne non moins incessamment et tout à fait sûrement de passer à l'exécution. L'État n'a pas non plus la folle prétention de détruire le penchant des gens à l'injustice, ni les pensées malfaisantes ; il se borne à placer, à côté de chaque tentation possible, propre à nous entraîner vers l'injustice, un motif plus fort encore, propre à nous en détourner ; et ce second motif, c'est un châtiment inévitable ; aussi le code criminel n'est-il qu'un recueil aussi complet qu'il se peut, de contre-motifs destinés à prévenir toutes les actions coupables qu'on a pu prévoir : seulement, action et contre-motif y sont exprimés en termes abstraits ; à chacun d'en faire, le cas échéant, l'application concrète. A cet effet, la théorie de l'État, ou théorie des lois, empruntera à la morale un de ses chapitres, celui qui traite du droit, où sont posées les définitions du Droit et de l'Injuste pris en eux-mêmes, et où sont ensuite et par voie de conséquence tracées les limites précises qui séparent l'un de l'autre ; seulement, elle ne les empruntera que pour en prendre le contre-pied : partout où la morale pose des bornes qu'on ne doit pas franchir, si l'on ne veut pas commettre une injustice, elle considérera ces mêmes bornes de l'autre côté ; elle y verra les bornes que l'on ne doit pas laisser franchir par les autres, si Von rie veut pas en recevoir d'injustice, et qu'on a par conséquent le droit de défendre contre toute transgression. Donc ces bornes, elle né les regarde que du côté où se trouve celui qu'on peut nommer la victime éventuelle, et elle s'occupe de les fortifier en dedans. On a appelé ingénieusement l'historien un prophète retourné : eh bien, on pourrait de même appeler le théoricien du droit un moraliste retourné ; alors la théorie du droit, au sens propre des mots, la théorie des droits que chacun peut s'arroger, serait la morale retournée ; elle le serait du moins pour un des chapitres de la morale, celui où sont exposés les droits qui ne doivent point être violés. Ainsi la notion de l'injuste, et celle de la négation du droit que l'injuste enferme, notion qui est d'ordre moral par origine, devient juridique : son point de départ pivote sur lui-même, et s'oriente du côté passif au lieu de rester orienté vers le côté actif ; cette notion opère donc une conversion.

Voilà, — sans parler de là doctrine du droit selon Kant, où la construction de l'État se déduit de l'impératif catégorique, et devient un devoir de moralité, ce qui est une grave erreur, — voilà la raison qui jusqu'à ces derniers temps a donné naissance à d'étranges doctrines, comme celle-ci que l'État est un moyen de nous élever à la moralité qu'il, naît d'une aspiration à la vertu, que par suite il est tout dirigé, contre l'égoïsme. Comme si l'intention intime, en qui seule réside la moralité ou l'immoralité, comme si la volonté, la liberté éternelle, se laissait modifier par une action extérieure, altérer par une intervention ! Une théorie non moins fausse, c'est encore celle qui fait de l'État la condition de la liberté au sens moral du mot, et, par là même, de la moralité : tandis qu'en réalité la liberté est au-delà du monde des phénomènes, et à plus forte raison au delà du domaine des institutions humaines. Il s'en faut de tout, nous l'avons déjà vu, que l'État soit dirigé contre l'égoïsme, dans le sens général et absolu du mot ; au contraire, c'est justement de l'égoïsme que naît l'État, mais d'un égoïsme bien entendu, d'un égoïsme qui s'élève au-dessus du point de vue individuel jusqu'à embrasser l'ensemble des individus, et qui en un mot tire la résultante de l'égoïsme commun à nous tous ; servir cet égoïsme-là, c'est la seule raison d'être de l'État, étant donné toutefois,— hypothèse bien légitime, —qu'il ne faut pas compter de la, part des hommes sur la moralité pure, sur un respect du droit inspiré de motifs tout moraux ; autrement, d'ailleurs, l'État serait chose superflue. Ce n'est donc pas du tout l'égoïsme que vise l'État, mais seulement les conséquences funestes de l'égoïsme : car, grâce à la multiplicité des individus, qui tous sont

égoïstes, il peut en surgir de pareilles, et chacun est exposé à en souffrir dans son bien-être ; c'est ce bien-être que l'État a en vue. Aussi Aristote dit-il déjà (Politique, III) : Τελος μεν ουν πολεως το ευ ζην. τουτο δε εστιν το ζῃν ευδαιμονως και καλως. [Le but de la cité, c'est que les citoyens vivent bien ; or vivre bien, c'est vivre d'une vie heureuse et belle.] Hobbes aussi a expliqué de même, dans une analyse exacte et excellente, que là est l'origine, et là le but, de tout État ; et c'est d'ailleurs ce que montre également le vieux principe de tout ordre public : *Salus publica prima lex esto* [Que la première des lois soit le salut public]. — Si l'État atteint entièrement son but, l'apparence qu'il produira sera la même que si la moralité parfaite régnait partout sur les intentions. Mais quant au fond, quant à l'origine de ces deux apparences similaires, rien de plus opposé. En effet, sous le règne de la moralité, nul ne voudrait faire l'injustice ; dans l'État parfait, nul ne voudrait la souffrir, tous les moyens convenables seraient ajustés à la perfection en vue de ce but. C'est ainsi qu'une même ligne peut être tirée en marchant dans deux sens opposés ; c'est ainsi qu'une bête féroce, avec une muselière, est aussi inoffensive qu'un herbivore. — Mais quant à aller plus loin, c'est ce que l'État ne peut pas : il ne saurait nous offrir une apparence analogue à ce qui résulterait d'un échange universel de bon vouloir et d'affection. En effet, nous l'avons déjà montré, l'État, par sa nature même, ne pourrait interdire une action injuste qui n'aurait pour pendant aucune injustice soufferte ; s'il repousse tout acte injuste, c'est simplement parce que le cas est impossible. Eh bien, en sens inverse, tout occupé comme il l'est du bien-être de tous, il s'efforcerait volontiers de faire que chacun reçût de tous des marques de bon vouloir et des preuves de charité ; mais il faudrait pour cela que la condition première ne fût pas la dépense d'une quantité équivalente de ces marques-là : car dans ce commerce, chaque citoyen voudrait le rôle passif, aucun le rôle actif, et il n'y a pas de raison pour charger l'un plutôt que l'autre de ce dernier rôle. Et voilà comment il se fait qu'on ne peut imposer aux gens rien qui ne soit négatif, et c'est le caractère du droit ; quant au positif, quant à ce qu'on nomme devoirs de charité, devoirs imparfaits, il n'y faut pas songer.

La politique, nous l'avons dit, tire de la morale sa théorie pure du droit, en d'autres termes sa théorie de l'essence et des limites' du juste et de l'injuste ; après quoi elle s'en sert pour ses fins à elle, fins étrangères à la morale ; elle en prend la contrepartie, et là-dessus elle édifie la législation positive, y compris l'abri destiné à la protéger : bref, elle bâtit l'État. La politique positive n'est donc que la doctrine morale pure du droit renversée. On peut faire cette opération en tenant compte du milieu et des intérêts d'un peuple déterminé. En tout cas, il faut que la législation, en tout ce qu'elle a d'essentiel, soit déduite de la doctrine pure du droit, que chacun de ses préceptes trouve sa justification dans cette même doctrine, si l'on veut que la législation constitue un véritable droit positif, et l'État une association juridique, un État au sens propre du mot, c'est-à-dire un établissement avouable selon la morale, parce qu'il n'a rien d'immoral. Autrement, la législation positive n'est rien que l'institution d'une *injustice positive*, et n'est qu'une injustice imposée et publiquement avouée. C'est ce qui a lieu pour tout État despotique ; c'est encore le caractère de la plupart des empires musulmans, et c'est aussi celui de certaines parties intégrantes de divers régimes : tels le servage, la corvée, etc. — La doctrine pure du droit, le droit naturel, ou, pour mieux dire, le droit moral, se trouve, retourné, mais toujours lui-même, à la base de toute législation juridique, absolument comme la mathématique pure à la base des mathématiques appliquées. Les points les plus importants de cette doctrine, telle que la philosophie doit la constituer pour l'usage de la politique, sont les suivants :

1° Explication des notions de l'injuste et du juste, quant à leur origine et quant à leur sens intime et propre, et enfin quant à leur usage et leur place dans la morale ;

2° Déduction du droit de propriété ;

3° Déduction du principe moral de la valeur des contrats : le fondement moral du contrat social en dépend ;

4° Explication de la naissance et de la destination de l'État ; du rapport de cette destination avec la morale, et de la nécessité qui en résulte, de transporter, après inversion, la doctrine morale du droit dans la politique ;

5° Déduction du droit de punir.

Le reste de la doctrine du droit n'est qu'une application des principes énumérés ci-dessus : elle ne fait que préciser mieux les limites du juste et de l'injuste, pour toutes les circonstances de la

vie : ces circonstances doivent être groupées et classées ; de là un certain nombre de chapitres et de titres. Dans toutes ces questions secondaires, les divers auteurs qui traitent de morale pure s'accordent assez bien : c'est sur les principes seulement qu'ils diffèrent, parce que les principes dépendent toujours de quelque système philosophique particulier. Pour nous, sur les cinq points énumérés plus haut, nous avons traité les quatre premiers comme il convenait ici, en termes brefs et généraux, mais pourtant avec précision et avec clarté : il nous reste à traiter, de la même façon, du droit de punir.

Kant a déclaré qu'en dehors de l'État il n'y a pas de droit parfait de propriété : c'est une erreur profonde. De toutes nos déductions précédentes il résulte que, même dans l'état de nature, la propriété existe, accompagnée d'un droit parfait, droit naturel, c'est-à-dire moral, qui ne peut être violé sans injustice, et qui peut au contraire être défendu sans injustice jusqu'à la dernière extrémité. Par contre, il est certain qu'en dehors de l'État il n'y a pas de droit de punir. Il n'y a de droit de punir que fondé sur la loi positive : c'est elle qui, en prévision de la transgression, a fixé une peine, destinée à menacer celui qui serait tenté, et à jouer en lui le rôle d'un motif capable de tenir en échec tous les motifs de la tentation. Cette loi positive, il faut la considérer comme sanctionnée et reconnue par tous lès citoyens de l'État. Elle a donc pour base un contrat commun, que tous se sont obligés à maintenir en toute occasion, soit qu'il s'agisse d'imposer le châtiment ou de le recevoir : par suite, on est en droit d'exiger d'un citoyen qu'il accepte le châtiment. On le voit, le but immédiat du châtiment, considéré dans un cas donné, c'est l'accomplissement de ce contrat qu'on nomme la loi. Or la loi, elle, ne peut avoir qu'un but : détourner chacun, par la crainte, de toute violation du droit d'autrui : car c'est pour être à l'abri de toute agression injuste, que chacun des contractants s'est uni aux autres dans l'État, a renoncé à toute entreprise injuste, et a consenti aux charges qu'exige l'entretien de l'État. La loi et l'accomplissement de la loi, en d'autres termes le châtiment, ont donc essentiellement en vue l'avenir, nullement le passé. Voilà ce qui distingue le châtiment de la vengeance, qui tire ses motifs de certains faits accomplis, c'est-à-dire dupasse. Frapper l'injuste "en lui infligeant une souffrance, sans poursuivre en cela un résultat à venir, c'est là la vengeance ; et elle ne peut avoir qu'un but : se donner le spectacle de la souffrance d'autrui, se dire qu'on en est la cause, et se sentir par là consolé de la sienne propre. Pure méchanceté, pure cruauté : pour de pareils actes, la morale n'a pas de justification. Le tort qu'on m'a fait ne m'autorise pas à infliger pareil tort à autrui. Rendre le mal pour le mal, sans chercher avoir plus loin, c'est ce qui ne peut se justifier ni par des motifs moraux, ni par aucun autre motif raisonnable ; et le droit de talion, pris pour principe unique et suprême du droit de punir, n'est qu'un non-sens. Aussi, lorsque Kant, faisant la théorie du châtiment, dit qu'il s'agit simplement de punir pour punir, il est au rebours de la vérité et dans le vide : Ce qui n'empêche pas sa doctrine de faire encore de fréquentes apparitions dans les" écrits de plus d'un théoricien, ail milieu de diverses phrases de belle prestance, qui au fond sont un fatras pur ; par exemple celle-ci : que par le châtiment la faute est rachetée, neutralisée, effacée, etc.

En réalité, nul homme n'a qualité pour s'ériger en juge et en punisseur, au sens moral pur des mots, non plus que pour châtier, par des douleurs qu'il infligerait, les méfaits d'autrui, pour leur imposer en somme une pénitence. Ce serait là une outrecuidance des plus extrêmes ; aussi, même dans la Bible : « La vengeance m'appartient, dit le Seigneur, et je me charge de punir. » En revanche, l'homme a bien le droit de veiller au salut de la société : or pour cela, il faut supprimer toutes les actions qui rentrent sous le nom de criminelles, et par conséquent les prévenir en leur opposant des motifs contraires, qui sont les menaces de la loi pénale. Ces menaces, d'autre part, ne sauraient agir que si, dans les cas qu'elles n'ont pu empocher, elles sont exécutées. ; Ainsi le but de la punition, ou plus exactement de la loi pénale, n'est que de prévenir la faute par la terreur : et c'est ce qui est reconnu très généralement. C'est même là une vérité évidente de soi, si bien qu'en Angleterre on la trouve dans la vieille formule d'accusation (*indictment*) dont se sert encore pour les procès criminels l'avocat de la couronne ; en voici la fin : *If this be proved, you, the said N. N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in ail time coming* (De tout quoi, si la preuve est faite, vous, le nommé un tel, devrez être puni selon la rigueur de la loi, afin de détourner, les autres du même crime, à l'avenir). Quand un prince est tenté de faire grâce à un criminel justement puni, quelle objection lui fait son ministre ? Que le même crime ne tardera pas à se reproduire. — C'est le souci de l'avenir qui distingue le châtiment de la vengeance ; et le châtiment ne peut porter cette marque distinctive que s'il est exigé en vertu d'une loi, car alors il

prend le caractère de l'inévitable, il apparaît comme inséparable de tous les cas semblables à venir, il confère ainsi à la loi : un pouvoir terrifiant : et celle-ci atteint son but. — Un kantien ne manquerait pas d'objecter qu'à ce compte le coupable puni est traité « comme un simple *moyen* ». Mais cette proposition, sans cesse répétée par les kantiens, « qu'on doit traiter l'homme toujours comme fin en soi, jamais comme moyen, » a beau sonner bien à l'oreille y ; elle a beau plaire par là à ceux qui aiment les formules afin de se dispenser d'avoir à plus réfléchir, pour peu qu'on l'expose à la lumière on voit qu'elle est tout simplement, une affirmation très vague, très indéterminée, n'aboutissant que par un long détour à dire ce qu'elle veut, dire ; dès qu'on veut l'appliquer, il lui faut pour chaque cas une explication, des additions et des modifications spéciales ; et dans sa forme générale, elle est fort insuffisante, assez vide de sens, et par-dessus le marché hypothétique. En tout cas, quand il n'y aurait que le meurtrier tombé sous le coup de la peine de mort, voilà bien un individu qu'on doit traiter comme simple moyens et cela, en toute justice. En effet, il compromet la sécurité, publique, qui est Je but suprême de l'État ; si la loi restait inexécutée à son égard, cette sécurité serait même détruite : lui, sa vie, sa personne, doit donc servir de moyen pour l'accomplissement de la loi et le rétablissement de la sécurité publique ; et il est réduit à ce rôle le plus justement du monde, pour l'exécution du contrat social, qu'il a consenti puisqu'il était citoyen, et par lequel, afin d'obtenir sécurité ; en faveur de sa vie, de sa liberté, de ses biens, il a donné en gage, pour la sécurité des autres, ses biens, sa liberté et sa vie. Aujourd'hui le gage est perdu, il faut s'exécuter.

La théorie du châtiment telle qu'on vient de la lire, telle qu'elle apparaît dès le premier regard à la saine raison, n'est peut-être, en ce qu'elle a de capital, rien moins qu'une découverte ; elle a été seulement comme étouffée par de récentes erreurs, et il était bon de la remettre en lumière. Pour l'essentiel, elle se trouve déjà enfermée dans ce que Puffendorf dit sur le même sujet (*De officio hominis et civis*, liv. II, chap. XIII). Hobbes est dans des idées toutes pareilles (*Leviathan*, chap. XV et XXVIII). De nos jours, Feuerbach a défendu cette thèse avec éclat. Il y a plus : déjà elle se rencontre chez les philosophes de l'antiquité. Platon l'expose clairement dans le *Protagoras* (éd. des Deux-Ponts, p. 114), dans le *Gorgias* (p. 168), enfin dans le XIe livre des Lois (p. 165). Sénèque formule en deux mots la pensée de Platon et la théorie de tous les châtiments, en disant : *Nemo prudens punit, quia peccatum est ; sed ne peccetur* (Quand on est sage, on ne punit pas parce qu'une faute a été commise, mais pour qu'il n'en soit plus commis). [*De ira*., I, 16.]

Voici donc l'État, tel que nous avons appris à le connaître : l'État est un moyen dont se sert l'égoïsme éclairé par la raison, pour détourner les effets funestes qu'il produit et qui se retourneraient contre lui-même ; dans l'État, chacun poursuit le bien de tous, parce que chacun sait que son bien propre est enveloppé dans celui-là. Si l'État pouvait atteindre parfaitement son but, alors, disposant des forces humaines, réunies sous sa loi, il saurait s'en servir pour tourner de plus en plus au service de l'homme le reste de la nature et ainsi, expulsant du monde le mal sous toutes ses formes, il arriverait à nous faire un pays de cocagne, ou quelque chose d'approchant. Seulement, d'une part, l'État est toujours resté bien loin de ce but ; de plus, quand il l'atteindrait, on verrait subsister encore une multitude innombrable de maux, inséparables de la vie ; enfin, ces maux viendraient à disparaître, que l'un d'entre eux demeurerait encore : c'est l'ennui, qui prendrait bien vite la place laissée vide par les autres ; si bien que la douleur ne perdrait aucune de ses positions. Ce n'est pas tout : 1a discorde entre les individus ne saurait être entièrement dissipée par l'État ; enlevez-lui ses principaux champs d'action, elle se rattrapera sur des querelles de détail. Bien plus, chassez-la du sein de l'État, elle se rejettera sur le dehors : il n'y aura plus de conflits individuels, le gouvernement les ayant bannis ; mais les conflits reviendront du dehors, sous forme de guerres entre peuples ; et la discorde exigera en gros et en un seul paiement, comme une dette accumulée, la dîme sanglante qu'on croyait lui avoir dérobée en détail par un sage gouvernement. Et puis, enfin, mettons que tous ces maux, grâce à une sagesse qui serait l'expérience accumulée de cent générations, fussent vaincus et écartés, alors, comme dernier résultat, on aurait un excès de population encombrant toute la planète, et les maux effroyables qui naîtraient de là, c'est à peine si une imagination audacieuse arriverait à les concevoir.

§ 63

Nous avons étudié la justice temporelle, celle qui siège au sein de l'État ; nous l'avons vue récompenser et punir, et nous avons compris que si, dans cette fonction, elle n'avait les yeux fixés

sur l'avenir, elle ne serait pas une justice : sans la pensée de l'avenir, tout châtiment, toute punition infligée pour une faute serait injustifiable, comme ne faisant qu'ajouter purement et simplement un second malheur au premier ; ce qui est un non-sens et une sottise sans effet. Mais quant à la justice éternelle, il en est tout autrement ; déjà nous en avons donné une idée : c'est elle qui gouverne non plus l'État, mais l'univers ; elle ne dépend pas des institutions humaines, elle n'est pas en butte au hasard ni à l'erreur ; elle n'est pas incertaine, vacillante et flottante : elle est infaillible, invariable et sûre. — La notion de la punition implique déjà l'idée de temps : aussi la justice éternelle ne peut point être une justice qui punit ; elle ne peut pas accorder des délais, fixer des termes ; elle ne peut pas, se résignant à compenser, moyennant un temps nécessaire, l'acte mauvais par la conséquence fâcheuse, se soumettre au temps pour exister. Ici le châtiment doit être si bien lié à la transgression, que les deux fassent un tout unique.

Δοκειτε πηδᾳν τ᾽ αδικηματ᾽ εις θεους

Πτεροισι, κἀπειτ᾽ εν Διος δελτου πτυχαις

Γραφειν τιν᾽ αυτα, Ζηνα δ᾽ εισορωντα νιν

Θνητοις δικαζειν ? Ουδ᾽ ὁ παρ ουρανος,

Διος γραφοντος ταρ βροτων ἁμαρτιας,

Εξαρκεσειεν, ουδ᾽ εκεινος αν σκοπων

Πεμπειν ἑκαστῳ ζημιαν ; αλλ᾽ ἡ Δικη

Ενταυθα που εστιν εγγυς, ει βουλεσθ᾽ ὁρᾳν.

[*Croyez-vous que les actions injustes montent au séjour des Dieux*
Portées sur des ailes, et que là chez Jupiter sur des tablettes
Quelqu'un les inscrit, après quoi Jupiter les voyant -
Rend la justice aux mortels ? Mais le ciel entier lui-même,
Si Jupiter écrivait les fautes des vivants,
Ne suffirait pas, et le Dieu lui-même n'arriverait ni à lire
Ni à répartir les punitions. Allez, la Justice
Est quelque part ici près : ouvrez seulement les yeux.]

(Eurip., ap. *Stob*. *Ecl*., I, C. IV)[109].

Cette justice éternelle, elle existe bien réellement, elle est dans l'essence de l'univers : c'est ce qui résulte de toute notre pensée telle que nous l'avons exposée jusqu'ici, et quiconque l'aura suivie est éclairé à cet égard.

La manifestation, l'expression objective de l'universelle volonté de vivre, c'est le monde, le monde avec toutes ses divisions, avec toutes ses formes d'être. L'existence même et le genre d'existence, celle de l'ensemble et celle de chaque partie, n'a de racine que dans la volonté. Elle est libre, elle est toute-puissante. Dans chaque chose, la volonté apparaît, avec la détermination qu'elle se donne d'elle-même, en elle-même et hors du temps. Le monde n'est que son miroir ; toutes les limitations, toutes les souffrances, toutes les douleurs qu'il enferme, ne sont qu'une traduction de ce qu'elle veut, ne sont que ce qu'elle veut. L'existence est donc distribuée selon la plus rigoureuse justice entre les êtres ; mais l'existence, c'est pour chacun l'existence propre à son espèce et à son individu particulier, tels qu'ils sont l'un et l'autre, dans les circonstances données, au milieu du monde tel qu'il est, gouverné par le hasard et par l'erreur, soumis à la loi du temps, périssable, souffrant sans trêve. Il y a plus : tous les obstacles que chacun rencontre, tous ceux qu'il pourrait rencontrer, ne sont sur sa route qu'avec juste raison. Car la volonté universelle est sa volonté : et si le monde est tel où tel, c'est que la volonté l'a voulu. Sur qui alors doit tomber la responsabilité de l'existence du monde et de son organisation ? Sur elle seule, et sur personne autre : car comment un autre aurait-il pu l'assumer ? Voulez-vous savoir ce que valent, au sens moral du mot, les hommes, pris en général et d'ensemble ? Considérez leur destinée, d'ensemble et en général. Cette destinée, la

voici : besoin, misère, plaintes, douleur, mort. C'est que l'éternelle justice veille : si, pris en masse, ils ne valaient pas si peu, leur destinée moyenne ne serait pas si affreuse. C'est dans ce sens que nous pouvons dire : le tribunal de l'univers, c'est l'univers même. S'il était possible de mettre dans une balance, sur l'un des plateaux toutes les souffrances du monde, et sur l'autre toutes les fautes du monde, l'aiguille de la balance resterait perpendiculaire, fixement.

Maintenant, il est bien vrai que, pour les yeux de l'intelligence, telle qu'elle est dans l'individu, soumise au service de la volonté, le monde ne se montre pas avec la même figure que lorsqu'il finit par se révéler au chercheur, qui reconnaît en lai la forme objective de la volonté unique et indivisible, à laquelle il se sent identique lui-même. Non, le monde étend devant le regard de l'individu brut le voile de Maya, dont parlent les Hindous : ce qui se montre à lui, à la place de la chose en soi, c'est le phénomène seul, sous les conditions du temps et de l'espace, du principe d'individuation, et sous celles des autres formes du principe de raison suffisante. Et avec cette intelligence ainsi bornée, il ne voit pas l'essence des choses, qui est une ; il en voit les apparences, il les voit distinctes, divisées, innombrables, prodigieusement variées, opposées même. Il prend la joie pour une réalité, et la douleur pour une autre ; il voit en tel homme un bourreau et un meurtrier, en tel autre un patient et une victime ; il place le crime ici, et la souffrance ailleurs. Il voit celui-ci vivre dans la joie, l'abondance et les plaisirs, tandis qu'à la porte, celui-là meurt torturé par le besoin et le froid. Alors il demande : Où donc est l'équité ? Et lui-même, dans cette ardeur de vouloir qui est sa substance et son être, se précipitera sur les joies elles plaisirs de la vie ; il s'y cramponnera de toutes ses forces ; et il ne saura pas que dans cet acte de sa volonté, ce qu'il saisit, ce qu'il attache à sa propre chair, ce sont les douleurs et les souffrances de l'existence, c'est l'objet même de sa terreur. Il voit le mal, il voit la méchanceté dans le monde : mais comme il est loin devoir que ce sont là deux faces différentes, et rien de plus, dans lesquelles apparaît l'universelle volonté de vivre ! II les croit bien distinctes, ou plutôt même opposées, et souvent il appelle à son aide la méchanceté, il cause la souffrance d'autrui, pour épargner à son propre individu la souffrance : prisonnier qu'il est du principe d'individuation ! dupe du voile de Maya ! — Ainsi, sur la mer courroucée, lorsque, écumeuse et hurlante, elle élève et engloutit des montagnes d'eau, le marin, sur son banc, se fie à son faible canot ; de même, au milieu d'un océan de douleurs, s'assied paisible l'homme encore à l'état d'individu ; il s'abandonne et se fie au principe d'individuation, c'est-à-dire à l'aspect que les choses prennent pour les yeux de l'individu, l'aspect du phénomène. L'univers sans bornes, plein d'une inépuisable douleur, avec son passé infini, son avenir infini, cet univers ne lui est rien. Il n'y croit pas plus qu'à un conte. La personne, cette personne qui va s'évanouissant ; son existence présente, ce point sans étendue ; son plaisir du mo ment, voilà la seule réalité qui existe pour lui : c'est pour sauver cela, qu'il fait tout, jusqu'au moment où une notion plus vraie des choses dessille ses yeux. Jusque-là, il faut descendre dans les profondeurs dernières de sa conscience pour y trouver l'idée, bien obscurcie, que tout cela ne lui est point tant étranger, qu'entre le reste et lui il y a des liens dont le principe d'individuation ne saurait le débarrasser. Là est l'origine de ce sentiment, si irrésistible, si naturel à l'homme (et peut-être aussi aux plus 'intelligents des animaux), cette horreur qui nous saisit soudain quand, par quel que accident, nous nous trompons dans l'usage du principe d'individuation, et que le principe de raison suffisante, sous une quel conque de ses formes, semble souffrir une exception ; par exemple, si quelque changement paraît se produire sans cause, si l'on croit voir un mort qui revient, le passé ou le futur devenir présent, ce qui est loin se trouver près. Ce qui nous cause en ces occasions Une si prodigieuse terreur, c'est que nous doutons tout à coup de ces formes qui sont les conditions de la connaissance du phénomène, et qui seules établissent une distinction entre notre individu et le reste du monde. Mais justement cette distinction n'est vraie que du phénomène et non de la chose en soi : et c'est sur quoi repose l'existence d'une justice éternelle. — En fait, tout bonheur temporel est bâti sur la même base ; toute sagesse humaine repose sur le même terrain, un terrain miné. La sagesse garantit la personne contre les coups du sort ; la bonne fortune lui apprête des jouissances : mais la personne elle-même n'est qu'une apparence ; ce qui la fait paraître distincte des autres individus, à l'abri des douleurs qui les frappent, c'est cette forme de toute apparence, le principe d'individuation. La vérité et le fond des choses, c'est que chacun doit considérer comme siennes tout ce qu'il y a de douleurs dans l'univers, comme réelles toutes celles qui sont simplement possibles, tant qu'il porte en lui la ferme volonté de vivre, tant qu'il met toutes ses forces à affirmer la vie. Quand l'intelligence perce ce voile du principe d'individuation : alors elle juge mieux ce que vaut une vie heureuse sous la condition du temps, présent de la fortune ou récompense de l'habileté, et qui s'écoule au milieu d'une infinité d'existences douloureuses : le

rêve d'un mendiant qui se croit roi ; mais le réveil viendra, et le dormeur éprouvera qu'entre les souffrances de sa vie réelle et lui il n'y avait que l'épaisseur d'une illusion.

Pour une intelligence qui ne marche qu'à la suite du principe de raison suffisante, et qui est prisonnière du principe d'individuation, la justice éternelle n'est pas saisissable : ou bien elle la méconnaît, ou bien elle la défigure de ses fictions. Elle voit le méchant, après des forfaits et des cruautés de tout genre, vivre dans la joie et sortir du monde sans avoir été frappé. Elle voit l'opprimé traîner jusqu'à la fin une vie douloureuse, sans rencontrer un vengeur, un justicier. Pour concevoir, pour comprendre la justice éternelle, il faut abandonner le fil conducteur du principe de raison suffisante, monter au-dessus de cette connaissance qui s'attache toute au particulier, s'élever jusqu'à la vision des Idées, percer de part en part le principe d'individuation, et se convaincre qu'aux réalités prises en elles-mêmes ne peuvent plus s'appliquer les formes du phénomène. De là seulement il est permis de voir, d'atteindre, par la connaissance même, l'essence véritable de la vertu, telle que nous serons amenés par le cours de notre doctrine à la contempler ; ce qui n'empêche point que, pour la pratiquer, cette connaissance abstraite n'est pas nécessaire. Mais une fois arrivé à ce point de vue, on voit avec clarté que, la volonté étant ce qui existe en soi dans tout phénomène, la souffrance, celle qu'on inflige et celle qu'on endure, la malice et le mal, sont attachés à un seul et même être : c'est en vain que, dans le phénomène en qui l'un et l'autre se manifestent, ils apparaissent comme appartenant à des individus distincts, et même séparés par de grands intervalles d'espace et de temps. Celui qui sait voit que la distinction entre l'individu qui fait le mal et celui qui le souffre est une simple apparence, qu'elle n'atteint point la chose en soi, que celle-ci, la volonté, est à la fois vivante chez tous deux ; seulement, dupée par l'entendement, son serviteur naturel, cette volonté se méconnaît elle-même ; dans l'un des individus qui la manifestent, elle cherche un accroissement de son bien-être, et en même temps chez l'autre elle produit une cuisante souffrance ; dans sa violence, elle enfonce en sa propre chair ses dents, sans voir que c'est encore elle qu'elle déchire ; et par là, grâce à l'individuation, elle met au jour cette hostilité intérieure qu'elle porte dans son essence. Le bourreau et le patient ne font qu'un. Celui-là se trompe en croyant qu'il n'a pas sa part de la torture ; et celui-ci, en croyant qu'il n'a pas sa part de la cruauté. Si leurs yeux se levaient en haut, ils verraient ceci : le tortureur, qu'il vit lui-même au fond de quiconque, dans ce vaste univers, souffre quelque torture, sans pouvoir comprendre, — bien qu'il se le demande, s'il est doué de raison, — pourquoi il a été appelé à une existence pleine de misères qu'il ne savait pas avoir méritées. Et de son côté, la victime verrait que tout ce qui se déploie ou a été déployé de malice dans l'univers sort de cette volonté en qui il puise lui aussi sa substance, dont il est lui aussi une manifestation ; il verrait qu'étant une telle manifestation, étant une affirmation de la volonté, il a assumé sur lui toute la souffrance qui peut être le résultat d'une volonté de vivre, et que s'il souffre c'est avec justice, tant qu'il est identique à cette volonté. — C'est à cela que pensait le profond poète Calderon, dans *La vie est un songe* :

Pues el delito mayor
Del hombre, es haber nacido.

[Car le grand crime
De l'homme, c'est d'être né.]

Et en effet, qui ne voit que c'est un crime, puisqu'une loi éternelle, la loi de la mort, n'a pas d'autre raison d'être ? D'ailleurs, dans ces vers, Calderon n'a fait que traduire le dogme chrétien du péché originel.

Pour arriver à la notion vive de la justice éternelle, de cette balance qui compense impitoyablement le mal de la faute parle mal de la peine, il faut s'élever infiniment au-dessus de l'individualité et du principe qui la rend possible : c'est pourquoi, comme une autre notion voisine et accessible au prix des mêmes efforts, la notion de l'essence de la vertu, elle demeurera toujours inaccessible au plus grand nombre. — Aussi les sages ancêtres du peuple hindou, si, dans les Védas dont la lecture est permise aux trois castes régénérées, dans leur doctrine ésotérique, ils l'ont exprimée directement, autant du moins que la pensée raison née et le langage en sont capables, et autant que le permet leur mode d'exposition imagé et rhapsodique ; en revanche, là où le peuple pénètre, dans la doctrine exotérique, ils ne l'ont laissée passer que sous forme de mythe. Nous en trouvons l'expression directe dans les Védas, ce fruit de la plus haute science et de la plus haute sagesse

humaine, dont le noyau, les Oupanishads, nous est enfin parvenu, et demeure le plus riche présent que nous devions au siècle actuel. Les expressions en sont variées ; en voici une en particulier : devant l'œil du néophyte défile la série des êtres, vivants et sans vie, et sur chacun d'eux est prononcé le mot invariable, qu'on appelle pour ce motif la Formule, la *Mahavakya : Tatoumes*, ou plus correctement : *Tat twam asi*, c'est-à-dire : « Tu es ceci[110]. » — Quant au peuple, il s'agissait de faire pénétrer en lui cette grande vérité, autant que son esprit borné peut la recevoir ; pour cela, elle fut traduite dans la langue du principe déraison suffisante. Certes, en elle-même et par nature, cette langue se refuse à rendre complètement une telle vérité, car entre elles il y a contradiction absolue ; toutefois il fut possible d'en créer un succédané, mais sous forme de mythe. C'était assez pour fournir une règle de conduite ; car le mythe, tout en étant le produit d'un mode de connaissance fondé sur le principe de raison suffisante et par conséquent à jamais inconciliable avec cette vérité, arrive pourtant à enfermer dans une image la pensée morale qui en est le fond. Et c'est là tout le but, en général, des doctrines religieuses : elles ne font toutes que mettre sous une enveloppe mythique une vérité inaccessible à l'entendement vulgaire. Aussi, à ce point de vue, on pourrait, dans la langue de Kant, appeler le mythe en question un postulat de la raison pratique : seulement, à le prendre ainsi, il a le grand avantage de ne contenir aucun élément qui ne soit emprunté au domaine de la réalité visible ; si bien que toutes les idées qui y sont portent un vêtement imagé. C'est du mythe de la transmigration des âmes qu'il s'agit. Voici ce qu'il nous enseigne : « Toute souffrance que vous aurez infligée à d'autres êtres durant votre vie, vous devrez, dans une vie ultérieure, et en ce même monde, vous en purifier en la subissant à votre tour ; la loi est absolue : n'eussiez-vous fait que mettre à mort un animal, il faudra qu'à un moment de l'infinie durée, vous soyez un animal tout pareil et que vous subissiez la même mort. » Ce qu'il nous enseigne, c'est encore ceci : « Une vie méchante exige à sa suite une vie nouvelle, dans ce monde, sous la forme de quelque être malheureux et méprisé ; le mauvais renaîtra dans une caste inférieure : il sera femme, bête, paria, tschandala, lépreux, crocodile, etc. » Et toutes les misères dont le mythe nous menace ainsi, ce sont des misères que nous voyons dans le monde réel : ce sont celles qu'endurent des êtres qui ne savent comment ils les ont encourues ; comme enfer, celui-là lui suffit. En fait de récompense, d'autre part, le mythe nous promet une renaissance sous des formes plus parfaites, plus excellentes : celles de brahmane, de sage, de saint. Enfin la récompense suprême, celle qui est réservée aux héros et à l'être parfaitement résigné, à la femme, — oui, à la femme,— si, dans sept existences successives, elle a librement voulu mourir sur le bûcher de son époux, à l'homme dont la bouche toujours pure n'aura jamais laissé passer un mensonge, cette récompense, le mythe, réduit aux ressources de la langue de ce monde, ne peut l'exprimer que d'une manière négative ; il le fait sous la forme d'une promesse qui revient souvent : « Tu ne renaîtras plus. » *Non assumes iterum existentiam apparentent* (Tu ne reprendras pas l'existence phénoménale). Ou bien il emprunte l'expression des bouddhistes, qui n'admettent ni Véda ni castes : « Tu arriveras au Nirvana, là où tu ne trouveras plus ces quatre choses : la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort. »

Jamais mythe ne s'est approché, jamais mythe ne s'approchera plus près de la vérité accessible à une petite élite, de la vérité philosophique, que n'a fait cette antique doctrine du plus noble et du plus vieux des peuples : antique et toujours vivante, car, si dégénérée qu'elle soit en bien des détails, elle domine toujours les croyances populaires, elle exerce toujours sur la vie une action marquée, aujourd'hui comme il y a des milliers d'années. C'est le nec plus ultra de la puissance d'expansion du mythe ; déjà Pythagore et Platon l'écoutaient émerveillés, ils l'empruntaient aux Hindous, aux Égyptiens peut-être ; ils le vénéraient, Us se l'appropriaient, et enfin, dans quelle mesure ? nous l'ignorons, ils y croyaient. —Aujourd'hui nous envoyons aux brahmanes des *clergymen* anglais ou des tisserands frères moraves, par compassion, pour leur porter une doctrine meilleure, pour leur apprendre qu'ils ont été faits de rien, et qu'ils doivent s'en trouver pénétrés de gratitude et de joie. Notre succès, d'ailleurs, est à peuples celui d'un homme qui tire à balle contre un roc. Nos religions ne prennent ni ne prendront racine dans l'Inde : la sagesse primitive de la race humaine ne se laissera pas détourner de son cours pour une aventure arrivée en Galilée. Non, mais la sagesse indienne refluera encore sur l'Europe, et transformera de fond en comble notre savoir et notre pensée.

§ 64

Quant à nous, ce n'est pas une explication mythique que nous avons donnée de la justice éternelle : c'en est une philosophique ; reste à considérer diverses questions qui se rattachent à celle-là : à savoir la signification morale qui s'attache à l'action, et la conscience qui est la connaissance, à l'état de pur sentiment, de cette signification. — Mais auparavant je veux encore mettre ici en évidence deux propriétés de notre nature, qui sont propres à jeter de la lumière sur cette notion, ce sens obscur, qui avertit chacun de l'existence d'une justice éternelle, et aussi de ce qui en fait la base, à savoir l'unité, l'identité profonde de la volonté à travers tous ses phénomènes.

Quand l'État punit, il poursuit un but, que nous avons montré, et c'est là le principe du droit de punir : mais en même temps, et en dehors de toute question de ce genre, quand une méchante action vient d'être commise, c'est une joie non seulement pour la victime, qui d'ordinaire est enflammée du désir de la vengeance, mais même pour le simple spectateur désintéressé, de voir celui qui a fait souffrir autrui endurer à son tour une égale souffrance. Ce qui se manifeste là, à mon avis, c'est la notion de l'éternelle justice ; seulement cette notion, en un esprit mal éclairé, se trouve mal entendue et altérée : en effet cet esprit, prisonnier du principe d'individuation, prend le change entre deux concepts, et demande à la région du phénomène ce qui n'appartient qu'à celle de la chose en soi ; il ne voit pas comment, en soi, l'oppresseur et la victime ne font qu'un, comment c'est un même être qui, ne se reconnaissant pas sous son propre déguisement, porte à la fois le poids de la souffrance et le poids de la responsabilité. Ce qu'il réclame, lui, c'est qu'un certain individu, en qui il voit la responsabilité, porte aussi la souffrance. — A ce compte, qu'un homme s'élève à un degré supérieur de méchanceté, qu'il joigne à cette méchanceté, dont plus d'un autre est aussi capable, des qualités exceptionnelles, qu'il soit, par exemple, doué d'un génie puissant ; qu'il arrive par là à faire peser sur des millions d'hommes d'indicibles douleurs, comme peut faire un grand conquérant, — alors le vulgaire exigera qu'il expie toutes ces douleurs, n'importe comment, n'importe où, au prix d'une égale quantité de tourments. Et en effet le vulgaire ne voit pas que le tourmenteur et ses victimes sont une seule et même Volonté ; que la Volonté, par laquelle elles sont et elles vivent, est ù la fois celle qui se manifeste en lui, qui même y atteint à la plus claire révélation de son essence ; qu'ainsi elle souffre, aussi bien que chez l'opprimé, chez l'oppresseur, et même, chez ce dernier, d'autant plus qu'en lui la conscience atteint un plus haut degré de clarté et de netteté, et le vouloir un plus haut degré de vigueur. — Au contraire, l'esprit délivré du principe d'individuation, parvenu à cette notion plus profonde des choses, qui est le principe de toute vertu et de toute noblesse d'âme, cesse de proclamer la nécessité du châtiment : et la preuve en est déjà dans la morale chrétienne, qui interdit absolument de rendre le mal pour le mal, et qui assigne à la justice éternelle un domaine distinct de celui des phénomènes, le monde de la chose en soi. « La vengeance est mienne, c'est moi qui veux punir, dit le Seigneur. » (*Aux Romains*, XII, 19.)

Il y a encore un autre trait de la nature humaine, bien plus frappant, mais aussi bien plus rare, par où se révèle ce besoin de faire descendre l'éternelle justice dans le domaine de l'expérience, c'est-à-dire de l'individuation ; ce qui prouve en même temps chez l'homme une idée, un sentiment de cette vérité que j'exprimais plus haut, que la Volonté de vivre joue à ses dépens la grande tragi-comédie universelle, et qu'au fond de toutes les apparences vit une seule et même Volonté. Voici ce trait. Il arrive parfois qu'un homme, en présence d'une iniquité grave, qu'il a soufferte, ou même dont il a été simple témoin, est saisi d'une indignation assez profonde pour faire abandon de sa vie, de sang-froid, sans se réserver de moyen de salut, afin de tirer vengeance de l'injustice sur la personne de l'offenseur. On en voit qui, des années durant, guettent un puissant oppresseur, l'assassinent enfin, puis montent sur l'échafaud : notez que ce dernier point, ils l'avaient, prévu comme le reste ; bien souvent, ils ne cherchent pas à l'écarter : leur vie n'a plus de prix à leurs yeux que comme un moyen de se venger. — C'est surtout chez les Espagnols qu'on peut rencontrer des exemples semblables[111].— À l'examiner de près et dans son esprit, ce besoin de châtier le mal est singulièrement différent de la rancune vulgaire : celle-ci ne cherche qu'à apaiser sa propre souffrance par le spectacle d'une souffrance infligée à autrui ; son but, à lui, ne devrait pas s'appeler vengeance, mais plutôt punition ; au fond, en effet, on y découvre l'intention de produire un effet dans l'avenir en faisant un exemple ; et là-dessous, pas l'ombre d'intérêt personnel, ni celui de l'individu qui exerce la vengeance, puisqu'il y perd sa vie, ni celui d'une société cherchant à garantir sa sécurité par des lois : ce n'est pas l'État, en effet, c'est l'individu qui frappe, ici ; et s'il frappe, ce n'est pas pour exécuter une loi : il n'a jamais en vue qu'une action telle, que l'État ne pourrait ou ne voudrait pas la châtier, et que même il désapprouve le châtiment. À mon sens, le principe

de l'indignation qui emporte cet homme si loin au-dessus de l'amour de soi, c'est une conscience très profonde qu'il a d'être la Volonté de vivre, en elle-même et dans sa totalité, cette Volonté qui se montre chez tous les êtres, à travers tous les temps : il sent alors que l'avenir le plus reculé le touche non moins que le présent, et qu'il n'y peut être indifférent. Il affirme cette Volonté, mais toutefois, dans ce spectacle où se manifeste son essence, il ne veut pas que désormais une aussi monstrueuse iniquité reparaisse ; il veut épouvanter les injustes des temps futurs par un châtiment contre lequel il n'y a pas de défense possible, puisque la peur même de la mort n'effraie pas le punisseur. Ainsi la Volonté de vivre, tout en s'affirmant encore ici, ne s'attache plus au phénomène particulier, à l'individu déterminé ; elle embrasse l'Idée même de l'homme en soi, et veut que la manifestation de cette Idée demeure pure, à l'abri d'une iniquité aussi monstrueuse, aussi abominable. C'est là un trait de caractère rare, remarquable, sublime enfin : là l'individu se sacrifie ; en effet, il s'efforce de devenir le bras de la justice éternelle, dont il méconnaît encore l'essence propre.

§ 65

Toutes les considérations qui précèdent touchant L'action humaine préparent la voie à celles qui seront les dernières. Notre tâche se trouve ainsi fort allégée, et nous pouvons, abordant la signification morale des actions, cette qualité que le vulgaire exprime par les mots *bon* et *méchant*, mots d'une clarté suffisante à ses yeux, nous pouvons introduire dans ce sujet une précision abstraite et philosophique ; nous pouvons le faire entrer comme un anneau dans la chaîne de notre pensée.

Mais d'abord ces idées de bon et méchant, que les écrivains en philosophie de nos jours traitent, — la chose est admirable ! — comme des idées simples, échappant par suite à toute analyse, je veux les ramener à leur sens propre. De cette façon, on ne tombera plus dans l'illusion de leur attribuer plus de contenu qu'elles n'en ont, et de croire que tout l'indispensable dans la présente question, elles le renfermaient déjà. Cela, je peux le faire, étant aussi peu disposé en morale à me retrancher derrière les mots de *bon* et *méchant*, que je l'ai été précédemment de me servir, à cet effet, des mots de *beau* et de *vrai* : j'aurais pu, en y ajoutant quelque terminaison en « *té* », — ce suffixe possède à cette heure une σεμνοτης (majesté) toute particulière, et on en peut tirer bon parti en nombre de cas, —moyennant quelques airs solennels, donner à penser aux gens qu'en lançant ces trois mots, je n'avais pas tout simplement exprimé la notation de trois idées fort vastes et fort abstraites, par conséquent fort pauvres de contenu, et en outre d'origines et d'importances fort diverses. En vérité, quel est, parmi les lecteurs familiers avec les écrits d'aujourd'hui, celui qui n'en est pas à se sentir la nausée devant ces trois mots ? Certes oui, en principe ils expriment d'excellentes choses ; mais c'est trop que de les voir mille et mille fois employés par des êtres qui, se sentant bien incapables de penser, imaginent qu'il suffit d'ouvrir une large bouche, de prendre une mine d'imbécile inspiré, et de prononcer ces trois mots, pour avoir fait preuve de haute sagesse.

L'explication du mot *vrai*, je l'ai déjà donnée dans mon essai sur le *Principe de raison suffisante*, chap. V, §§ 29 et suiv. Quant au contenu du mot beau, il a été analysé pour la première fois de la façon convenable dans toute l'étendue de notre troisième livre. Maintenant c'est le concept de bon que je vais ramener à sa signification : c'est ce qui peut se faire brièvement. Ce concept est relatif essentiellement ; *il désigne l'accord d'un objet avec une tendance déterminée quelconque de la Volonté*. Ainsi tout ce qui répond bien à la Volonté dans l'une quelconque de ses manifestations, tout ce qui lui fait atteindre son but, tombe sous la qualification de bon : les différences sont d'ailleurs secondaires. Voilà pourquoi nous disons : un bon manger, une bonne route, un bon temps, une bonne arme, un bon augure, etc. ; bref, nous appelons bon tout ce qui est tel que nous le voulons ; aussi telle chose peut être bonne pour l'un, qui est justement tout le contraire pour l'autre. Le genre bon se divise en deux espèces : il y a ce qui assure la satisfaction de notre volonté sur-le-champ, et il y a ce qui l'assure pour plus tard seulement ; en d'autres termes, l'agréable et l'utile.

Quant à la qualité contraire, s'il s'agit d'êtres sans intelligence, on se sert du mot *mauvais* (*Schlecht*), plus rarement du mot plus abstrait de *nuisible* (*Uebel*), ce qui veut dire toujours une chose ne répondant pas à la tendance actuelle de la Volonté. Sur ce point, on traite l'homme comme tous les êtres qui peuvent se trouver en rapport avec notre volonté : ceux qui sont favorables, utiles, acquis au projet qui nous agrée, on les nomme *bons* ; le sens du mot est le même ; même caractère relatif,

comme on le voit par cette façon de parler : « Un tel est bon pour moi ; il ne l'est pas pour toi. » Ceux qui ont le caractère fait de façon qu'il leur suffit de voir un projet poursuivi par quelqu'un pour ne pouvoir s'y opposer, pour être portés à y aider, ceux qui sont, au sens le plus entier du mot, secourables, bienveillants, cordiaux, bienfaisants, grâce au rapport qui se trouve ainsi exister entre leur façon de faire et la volonté des autres, ceux-là on les appelle des hommes *bons*. Pour la qualité opposée, on a pris l'habitude en Allemagne, depuis quelque cent ans, et aussi en France, de lui donner un nom spécial quand il s'agit d'êtres doués de connaissance (animaux et hommes) : ce sont par exemple les mots de *böse*, méchant, tandis que dans presque toutes les autres langues, on ne fait pas la distinction, et l'on dit κακος ; *malus, cattivo, bad*, aussi bien des hommes que des choses sans vie, du moment où ils sont contraires aux projets d'une volonté individuelle déterminée. Ainsi, dans les idées relatives au bon, on a' commencé par le côté du passif ; on ne pouvait donc arriver qu'ensuite à l'agent, pour considérer la conduite de l'homme qu'on appelle bon, non plus dans son rapport à autrui, mais au-dedans de lui-même ; alors on a pu chercher des explications, par exemple, et pour le respect tout objectif que cette conduite provoque chez les autres, et pour le contentement de soi-même qu'elle lui cause visiblement, contentement bien particulier, car il a été acheté au prix de sacrifices d'un genre différent ; de même aussi pour le chagrin intime qui accompagne l'intention méchante, quelques avantages extérieurs qu'elle ait pu procurer à celui qui l'a entretenue. De la sont nés les systèmes de morale, les uns philosophiques, les autres fondés sur des dogmes de foi. Tous d'ailleurs cherchent à mettre un lien entre le bonheur et la vertu. Les premiers recourent au principe de contradiction ou au principe de causalité ; ils identifient la vertu avec le bonheur, ou ils font de celui-ci une conséquence de celle-là : sophisme égal dans les deux cas. Les autres se servent d'un autre monde que celui dont l'expérience peut connaître[112]. Au contraire, avec notre façon devoir, la vertu dans son essence intime serait une tendance visant un but directement opposé au bonheur, c'est-à-dire au bien-être et à la vie.

En conséquence, le *bon*, considéré dans son concept, est των πρως τι. Tout bon est essentiellement relatif ; il n'existe en effet que par rapport à une Volonté qui a des désirs. L'expression *bien absolu* est donc contradictoire : il en est de même du souverain bien, du *summum bonum*, ce qui voudrait dire un contentement final de la Volonté, après lequel il n'y aurait plus place pour un vouloir nouveau ; un but dernier, qui une fois atteint donnerait à la Volonté une plénitude indestructible. Toutes choses qui, d'après les considérations précédemment exposées dans ce quatrième livre, ne peuvent être conçues. Il est aussi impossible à la Volonté de trouver une satisfaction qui l'arrête, qui l'empêche de vouloir encore et toujours, qu'il est impossible au Temps de commencer ou de finir ; un contentement durable, qui apaise son désir complètement et pour jamais, c'est là ce qu'elle ne goûtera point. Elle est le tonneau des Danaïdes : pour elle pas de bien suprême, pas de bien absolu ; rien que des biens d'un instant. Veut-on toutefois, considérant qu'il y a là une façon de parler ancienne, que l'habitude nous l'a rendue trop familière et que nous né pouvons plus la chasser tout à fait de notre langage ; veut-on donner à ce mot, à titre de vétéran, un poste honorifique ? alors employons-le dans un sens figuré et disons : la suppression spontanée et totale, la négation du vouloir, le néant véritable de toute volonté, bref cet état unique où tout désir s'arrête et se tait, où se trouve le seul contentement qui ne risque point de passer, cet état qui seul délivre de tout, et dont nous parlerons bientôt, pour conclure toutes ces études, — voilà ce que nous appelons le bien absolu, le *summum bonum* ; voilà où nous voyons le remède radical et unique à la maladie, tandis que tous les autres biens sont de purs palliatifs, de simples calmants. Dans ce sens, nous pourrions mieux encore nous servir du mot grec τελος (fin), ou du latin *finis bonorum*. — Mais en voilà' assez sur les mots bon et mauvais. Arrivons à notre sujet.

Quand un homme, en toute occasion, dès que nulle puissance ne le retient, a un penchant à commettre l'injustice, nous disons qu'il est méchant. Rappelons-nous noire explication du mot « injustice » ; ce que nous voulons dire, c'est qu'il ne se contente pas d'affirmer la Volonté de vivre, telle qu'elle se manifeste dans son corps ; mais il pousse cette affirmation jusqu'à nier la Volonté en tant qu'elle apparaît dans d'autres individus ; et la preuve, c'est qu'il tente d'asservir leurs forces à sa propre volonté, et de supprimer leur existence dès qu'ils font obstacle aux prétentions de cette volonté. La source dernière de cette humeur, c'est l'égoïsme porté à un degré extrême, et tel que nous l'avons analysé précédemment. De là ressortant deux vérités : d'abord celle-ci, que ce qui apparaît en un pareil homme, c'est une volonté de vivre extraordinairement violente et qui dépasse de beaucoup la simple affirmation de son propre corps ; et en second lieu, cette autre, que

l'esprit de cet homme est soumis sans réserve au principe de causalité et comme prisonnier du *principium individuationis* ; d'où vient qu'il prend tout à fait an sérieux les distinctions absolues introduites par ce principe entre sa personne et tout le reste des êtres ; qu'il cherche son bien-être particulier, et cela seul, entièrement indifférent d'ailleurs à celui de tous les autres : ceux-ci, pour mieux dire, lui sont tout à fait étrangers ; il les voit séparés de lui comme par un large abîme, et même il ne voit en eux que de purs fantômes sans nulle réalité. — Ces deux traits sont les deux éléments essentiels du caractère méchant.

La Volonté, dans cet état d'exaspération, est nécessairement et par nature une source intarissable de souffrances. La première raison en est que toute volonté a pour essence même de naître d'un besoin, et par conséquent d'une souffrance. (Et voilà justement pourquoi, comme nous l'avons vu dans le troisième livre, un des éléments premiers de la jouissance que nous procure le beau, c'est ce silence momentané de la Volonté, qui s'établit à l'instant où nous nous abandonnons à la contemplation esthétique, où nous nous réduisons, dans cet acte de connaissance, au rôle de sujet pur et sans volonté, de simple terme corrélatif de l'Idée.) Une autre raison, c'est que, grâce à la causalité qui enchaîne les choses, le plus grand nombre des désirs sont destinés à ne point rencontrer leur satisfaction : la Volonté sera donc bien plus souvent contrariée que contentée ; et plus une Volonté sera violente et multipliera ses élans, plus seront violentes et multiples les souffrances qu'elle traînera à sa suite. Qu'est-ce, en effet, qu'une souffrance ? Simplement une volonté qui n'est pas contentée, et qui est contrariée : même la douleur physique, qui accompagne la désorganisation ou la destruction du corps, n'a pas d'autre principe ; ce qui la rend possible, c'est que le corps est la Volonté même à l'état d'objet.

C'est encore pour cette raison, c'est en vertu de cette liaison indissoluble qui amène à la suite d'une volonté forte et fréquente un cortège de douleurs fortes et fréquentes, que tout homme très méchant porte sur son visage les marques d'une souffrance intime : eût-il obtenu en partage tous les biens extérieurs, toujours il aura l'air malheureux, et cela sans autre répit que les instants où il sera possédé soit par la jouissance présente, soit par l'image de cette jouissance. Cette souffrance intérieure, qui fait partie inséparable de l'essence même des gens de cette sorte, est la source véritable de cette joie, qu'on aurait tort de rapporter au simple égoïsme, car elle est désintéressée, et qu'ils tirent de la douleur d'autrui, joie qui est le fonds propre de la *méchanceté*, et qui, à un degré supérieur, est la *cruauté* même. Ici, la douleur d'autrui n'est plus un simple moyen, destiné à conduire vers un but différent la volonté du sujet : elle est elle-même le but.

Comme l'homme n'est que le phénomène de la Volonté, mais qu'elle est en lui éclairée à un degré supérieur par la connaissance, il ne cesse, pour mesurer la satisfaction réelle que la Volonté obtient en lui, de la comparer à la satisfaction possible, telle que la lui représente l'intelligence. De là l'envie : toute privation s'exagère par comparaison avec la jouissance d'autrui, et s'adoucit à la seule pensée que les autres sont privés comme nous. Les maux qui sont communs à tous les hommes et inséparables de leur existence nous troublent peu ; de même encore ceux qui frappent notre pays tout entier, ainsi les intempéries du climat. Le seul souvenir d'un malheur pire que le nôtre, allège notre chagrin ; la vue des douleurs d'autrui apaise notre douleur. D'autre part, supposons un homme en qui la volonté est animée d'une passion extraordinairement ardente : en vain, dans la fureur du désir, il ramasserait tout ce qui existe pour l'offrir à sa passion et la calmer : nécessairement il éprouvera bientôt que tout contentement est de pure apparence, que l'objet possédé ne tient jamais les promesses de l'objet désiré, car il ne nous donne pas l'assouvissement final de notre fureur, de notre volonté ; que le désir satisfait change seulement de figure et prend une forme nouvelle pour nous torturer encore ; qu'enfin, les formes possibles fussent-elles toutes épuisées, le besoin de vouloir, sans motif connu, subsisterait et se révélerait sous l'aspect d'un sentiment de vide, d'ennui affreux : torture atroce ! Dans un état de faible développement de la Volonté, tous ces effets ne se font que faiblement ressentir et ne produisent en nous que la dose commune d'humeur noire ; mais chez celui en qui la volonté se manifeste jusqu'au degré où elle est la méchanceté bien déterminée, il naît de là nécessairement une douleur extrême, un trouble inapaisable, une incurable souffrance : aussi, incapable de se soulager directement, il recherche le soulagement par une voie indirecte ; il se soulage à contempler le mal d'autrui, et à penser que ce mal est un effet de sa puissance à lui. Ainsi le mal des autres devient proprement son but ; c'est un spectacle qui le berce ; et voilà comment naît ce phénomène, si fréquent dans l'histoire, de la cruauté au sens exact du mot, de la soif du sang, telle qu'on la voit chez les Néron, les Domitien, les Deys barbaresques, chez un

Robespierre, etc.

Il y a des rapports entre la méchanceté et l'esprit de vengeance, qui rend le mal pour le mal, non pas avec une préoccupation de l'avenir, — ce qui est la caractéristique du sentiment,— mais simplement en songeant à ce qui est arrivé, au passé, cela sans intérêt, en voyant dans le mal qu'il inflige non un moyen, mais un but, et en cherchant dans la souffrance de l'offenseur un apaisement de la nôtre. Si une chose distingue la colère de la méchanceté pure, et l'excuse en quelque mesure, c'est qu'elle a l'apparence d'un droit qu'on exerce ; voici un acte de colère, en effet : supposons qu'il eût été accompli légalement, selon une règle fixée d'avance et connue, au sein d'une société qui l'aurait sanctionnée, il s'appellerait punition, et serait l'exercice d'un droit.

Mais outre les douleurs que nous venons de décrire, qui naissent de la même racine que la méchanceté, à savoir d'une volonté particulièrement ardente, et qui par suite sont inséparables de cette dernière, il est une autre souffrance, tout à fait à part et distincte, et dont elle est également accompagnée : elle se fait sentir à l'occasion de chaque mauvaise action, soit qu'il s'agisse d'un acte de simple égoïsme ou de méchanceté pure ; on l'appelle, selon son plus ou moins de durée, reproche de conscience ou trouble de conscience. — Qu'on veuille bien se souvenir de ce qui a été exposé jusqu'ici dans le présent quatrième livre, et notamment de cette vérité qui a été analysée an début, que pour la Volonté de vivre la vie est chose certaine et assurée à jamais, comme sa propre image ou son miroir, et par conséquent lui apparaît comme la propre représentation de la justice éternelle ; et l'on verra aussitôt, qu'en vertu de ces considérations, le reproche de conscience ne peut avoir qu'une signification, celle que je rais dire ; que son sens intime, exprimé en termes abstraits, est celui qui va suivre : on y peut distinguer deux parties, mais elles concordent entièrement, et il convient de les réunir dans la pensée. Le voile de Maya, en effet, a beau couvrir d'épaisses ténèbres les regards du méchant, il a beau être enfoncé dans l'erreur du principe d'individuation, et par1 suite considérer sa personne comme absolument différente de toutes les autres et comme séparée d'elles par un abîme ; cette notion, qui seule est conforme à son égoïsme et qui en est d'ailleurs le point d'appui, il a beau la défendre avec l'énergie ordinaire que dépense en pareil cas la Volonté, cette constante suborneuse de l'intelligence : — malgré tout, au fond de sa conscience, s'élève un secret pressentiment : un tel ordre des choses, il le devine, n'est qu'une apparence ; en elles-mêmes elles se comportent tout autrement ; en vain l'espace et le temps mettent une barrière entre lui et les autres individus, entre lui et les innombrables douleurs qu'ils souffrent, qu'ils souffrent par sa faute ; en vain ces douleurs lui sont par là représentées comme tout à fait étrangères à sa personne : au fond, abstraction faite de la représentation et de ses formes, c'est une seule et même volonté de vivre qui se montre en eux tous, et qui, se méconnaissant elle-même, tourne contre elle ses propres armes ; tandis que, dans l'un de ses phénomènes, elle cherche à accroître son bien-être, du même coup elle impose à l'autre une souffrance considérable ; lui, le méchant, il est cette Volonté, il est elle tout entière : donc il n'est pas seulement le bourreau, il est aussi la victime ; seule l'illusion d'un rêve le sépare de cette victime, mais déjà ce rêve se dissipe : il voit la vérité, il voit qu'il lui faut payer le plaisir par la douleur ; toutes les souffrances, qu'il voyait jusque-là comme choses seulement possibles, fondent effectivement sur lui en tant qu'il est la Volonté de vivre, car c'est seulement au point de vue de l'individu, en regardant au travers du principe d'individuation, qu'on croit voir comme choses distinctes le possible et le réel, ce qui dans l'espace et le temps est loin ou près : au fond, il n'en va pas ainsi. Telle est la vérité qui se trouve exprimée en langage mythique, c'est-à-dire accommodée aux exigences du principe de raison suffisante, et ainsi traduite sous forme phénoménale, dans la doctrine de la migration des âmes ; si l'on en veut une expression pure de tout alliage, elle se trouve dans cette souffrance obscurément ressentie, et toutefois inguérissable, qu'on nomme le remords de conscience.

Mais cette même vérité ressort encore d'une seconde notion, également immédiate, et très étroitement liée à la précédente ; c'est la notion de l'énergie avec laquelle, chez l'individu méchant, la Volonté de vivre s'affirme ; cet effort va bien au delà des bornes de l'individu qui le manifeste, jusqu'à la complète négation de la même volonté en tant qu'elle apparaît chez d'autres individus. Ainsi, au fond de l'horreur que le scélérat éprouve pour sa propre action, et sur laquelle il tâche de se faire illusion, ce qui se cache ce n'est pas seulement le pressentiment que nous avons dit, du néant et du caractère purement apparent du principe d'individuation comme de la distinction entre lui et autrui qui se fonde sur ce principe : il y a là en outre la reconnaissance de la violence dont est animée sa propre volonté, de la puissance avec laquelle il s'attache à la vie, il s'y enfonce,

cette même vie dont il voit l'aspect effroyable dais la souffrance de ceux qu'il opprime, et qui pourtant lui tient au cœur à tel point, que, pour affirmer plus complètement sa propre volonté, il produit au jour les plus horribles des actes. Il se reconnaît pour la manifestation, à l'état concentré, de la Volonté de vivre ; il sent à quel point il est tombé sous l'empire de la vie, et par suite des innombrables souffrances qui sont essentielles à la vie : car elle à devant elle le temps et l'espace sans bornes, pour voir s'effacer la distinction entre le possible et le réel, et se transformer en douleurs éprouvées toutes les douleurs qui lui sont seulement connues. A ce point de vue, les millions d'années que doit prendre ta série continue de nos renaissances ne sont qu'un concept, de même que le passé tout entier et l'avenir existent à titre de concept seulement : 1e temps effectif et rempli, le temps forme du phénomène de la volonté, c'est le présent, et lui seul ; pour l'individu, le temps est toujours nouveau : l'individu paraît toujours à lui-même nouvellement né. En effet, la vie semble inséparable de la volonté de vivre, et la seule forme de cette dernière c'est toujours le présent. La mort (qu'on me pardonne d'employer encore cette comparaison), la mort ressemble au coucher du soleil : 1e soleil semble englouti par la nuit, mais c'est là une pure apparence ; en réalité, il est lui-même la source de toute lumière, il brûle sans cesse, apportant à des mondes nouveaux des jours nouveaux : il en est toujours à son lever et toujours à son coucher. Ces accidents, le commencer et le finir, n'atteignent que l'individu ; ils l'atteignent par l'intermédiaire du temps, forme dont le phénomène se revêt pour la représentation. Hors du temps il n'y a que la volonté, la chose en soi de Kant, et l'Idée de Platon qui en est l'objectivation adéquate. Aussi le suicide n'est-il pas une délivrance : ce que tu veux, au fond de toi-même, voilà ce qu'il faut que tu sois ; ce que tu es, tu le veux. — Ainsi, en outre de la connaissance simplement ressentie de tout a l'heure, à savoir que les formes de la représentation avec la distinction qu'elles mettent entre les individus "sont pure apparence et néant, ce qui vient encore aiguillonner notre conscience, c'est la connaissance intérieure de notre propre volonté et de son degré de force. La vie, dans son cours, modèle en nous le caractère empirique, sur l'original du caractère intelligible ; et le méchant frémit devant cette image ; peu importe d'ailleurs qu'elle soit tracée à grands traits de façon à faire frémir avec lui le monde entier, ou qu'elle soit assez réduite pour être vue de lui seul : car il est le seul qu'elle intéresse directement. Que nous ferait le passé ? il ne serait pour nous qu'un pur phénomène, et notre conscience ne s'en tourmenterait pas, si en nous le caractère ne se sentait indépendant du temps, inaccessible au changement qui viendrait du temps, a moins que lui-même ne vienne à se nier. Voilà pourquoi les choses du passé pèsent toujours et toujours sur la conscience. La prière : « Ne nous induis pas eu tentation, » veut dire : « Ne me laisse pas voir ce que je suis. » —. Le méchant, par l'énergie qu'il met à affirmer la vie, et qui se manifeste à lui dans les souffrances qu'il inflige à autrui, mesure la distance où il est de l'abdication, de la négation de sa volonté, c'est-à-dire la distance où il est du seul moyen qui délivre de la vie et de ses douleurs. Il voit combien il y tient, et par quels liens solides : la souffrance d'autrui, simplement connue, n'a pu l'émouvoir : le voilà qui tombe en proie à la vie et à la souffrance, cette fois ressentie. Reste à savoir si ce sera assez pour briser l'élan de sa volonté, et pour en venir à bout.

Nous venons d'analyser la signification et l'essence intime de la *méchanceté*, et ce que nous y avons trouvé, c'est ce qui, à l'état de' sentiment et non encore de connaissance claire et abstraite, fait le fond du *remords de conscience*. Cette analyse gagnerait encore en clarté et serait plus complète, si nous étudiions de la même façon la *bonté*, comme qualité de la volonté humaine, puis la résignation entière et la sainteté, qui découlent de la bonté à son degré suprême. Car les contraires s'éclairent toujours mutuellement, et le jour se révélé en même temps que la nuit, comme l'a dit excellemment Spinoza.

§ 66

Une morale non fondée en raison, celle qui consiste à « faire la morale aux gens », ne peut avoir d'action, parce qu'elle ne donne pas de motifs. D'autre part, une morale qui en donne ne peut agir, qu'en se servant de l'égoïsme : or, ce qui sort d'une pareille source n'a aucune valeur morale. D'où il suit qu'on ne peut attendre de la morale, ni en général de la connaissance abstraite, la formation d'aucune vertu authentique ; elle ne peut naître que de l'intuition, qui reconnaît en un étranger le même être qui réside en nous.

En effet, la vertu résulte assurément de la connaissance ; seulement ce n'est pas de la connaissance

abstraite, de celle qui se communique par des mots. Sans quoi, la vertu pourrait s'enseigner ; et ici par exemple, comme nous exprimons en forme abstraite l'essence de la vertu et la connaissance qui lui sert de base, tout lecteur qui nous comprend se trouverait par le fait même amélioré moralement. Il n'en est rien : au contraire, il est aussi impossible de faire un homme de bien avec de simples considérations morales ou par la pure prédication, qu'il l'a été aux auteurs de Poétiques, depuis Aristote, de faire un seul poète. Pour créer ce qui fait l'essence propre et intime de la vertu, le concept est impuissant, de même qu'il l'est dans l'art : s'il peut rendre quelques services, c'est en sous-ordre, comme instrument propre à déduire et à conserver les connaissances et résolutions formées sans son aide. « *Velle non discitur*. » En fait de vertu, de bonté des intentions, les dogmes abstraits sont sans influence : faux, ils ne la détruisent pas ; vrais, ils ne la secourent guère. Et après tout, il serait bien fâcheux que l'affaire essentielle de la vie humaine, la valeur morale, et désormais fixée pour l'éternité, de l'homme, pût tenir à des dogmes, à des articles de foi, à des doctrines philosophiques, que le hasard peut nous faire rencontrer ou ignorer. Si les dogmes ont un rôle à l'égard de la morale, c'est que l'homme de bien, après avoir tiré sa vertu d'une connaissance différente et dont nous parlerons bientôt, y trouve un schème, une formule pour rendre compte à sa raison de ses actions pures d'égoïsme, auxquelles elle ne comprendrait rien sans cela : l'explication n'est guère en somme qu'une fiction, mais la raison est accoutumée à s'en contenter.

À vrai dire, s'il s'agit des actes, des manifestations extérieures, les dogmes peuvent avoir une influence puissante, comme en ont une l'habitude et l'exemple : — ces derniers, parce que l'homme du commun ne se fie pas à son jugement, dont il sait la faiblesse ; mais seulement à son expérience et à celle d'autrui ; — mais ce n'est pas là ce qui change le fond de l'intention[113].

Une connaissance abstraite ne fait que donner des motifs ; or, les motifs, nous l'avons vu, peuvent bien changer la direction de la volonté : ils ne peuvent changer la volonté même. Or, une connaissance communicable ne peut agir sur la volonté qu'à titre de motif : donc, de quelque façon que les dogmes inclinent la volonté, ce sera toujours la même chose, que l'homme voudra d'une volonté proprement dite et générale : s'il reçoit des idées nouvelles, ce sera au sujet de la voie à suivre pour arriver à ce qu'il veut, et les motifs qu'on lui aura fait imaginer le conduiront parallèlement à ses motifs réels. Il est, par exemple, tout à fait indifférent, pour la valeur morale de l'homme, qu'il fasse des dons considérables aux pauvres, avec la ferme conviction d'en recevoir le décuple dans une vie future, ou bien qu'il dépense la même somme à améliorer un bien-fonds qui lui rendra plus tard, mais d'autant plus sûrement, de riches récoltes ; — si le bandit qui tue pour une récompense est un assassin, le vrai croyant qui livre aux flammes l'hérétique ne l'est pas moins ; et de même aussi, à ne considérer que l'état intérieur des âmes, le croisé qui va égorger des Turcs en Terre sainte : l'un et l'autre agissent au fond avec la pensée de gagner une place dans le, paradis. Ainsi donc, ils ne songent qu'à eux-mêmes, à leur propre égoïsme, comme le bandit : s'il y a entre eux et lui une différence, elle tient à l'absurdité du moyen qu'ils prennent. — Noos l'avons dit déjà, pour atteindre du dehors la volonté, il faut employer des motifs ; or, les motifs changent la façon dont la volonté se manifeste, non la volonté même. « *Velle non discitur*. »

Quand il s'agit d'une bonne action dont l'auteur s'est inspiré de certains dogmes, il faut toujours distinguer si ces dogmes en ont été le motif réel, ou s'ils ne seraient pas, comme nous le disions plus haut, l'explication illusoire dont on se sert pour contenter sa raison au sujet d'un acte sorti d'une tout autre source : on a fait l'action parce qu'on est bon ; on est incapable de l'expliquer correctement, parce qu'on n'est pas philosophe ; et pourtant on a besoin de s'en donner une explication. Seulement la distinction est difficile à faire : il faut pénétrer jusqu'au fond des intentions. C'est pourquoi nous ne pouvons presque jamais juger exactement, au point de vue moral, les actes d'autrui ; et les nôtres même, rarement. — Les actions et la manière de se conduire, soit d'un individu, soit d'un peuple, peuvent être grandement modifiées par leurs croyances, par l'exemple, par l'habitude. Mais au fond les actions, ces *opéra operata*, sont de pures et vaines images, et une seule chose leur, donne une signification morale : c'est l'intention qui les inspire. Or, une même intention peut parfaitement se trouver associée avec des phénomènes extérieurs très divers. Deux hommes peuvent, étant des méchants du même degré, mourir, l'un sur la roue, l'autre dans les bras des siens. Un même degré de méchanceté peut se manifester, chez tel peuple en traits grossiers, sous forme d'habitudes de mentir et de cannibalisme, et chez tel autre en traits plus déliés, *en miniature*[114], sous forme d'intrigues de cour, d'oppression du faible, de cabales artificieuses : le fond des choses n'en est pas moins le même. Imaginez qu'un état parfait, ou qu'une religion absolument établie dans les esprits

et promettant après la mort des peines ou des récompenses, arrivât à empocher toute espèce de crime ; politiquement, ce serait un grand bien d'obtenu ; moralement, on n'aurait rien fait : ou plutôt on aurait empêché que la vie ne devînt aussi promptement l'image de la volonté.

Ainsi donc, la bonté sincère, la vertu désintéressée, la noblesse vraie, n'ont pas leur source dans la connaissance abstraite : elles l'ont pourtant dans la connaissance ; mais celle-là est immédiate, intuitive, le raisonnement n'a rien à faire avec elle, ni pour ni contre ; comme elle n'est pas abstraite, elle ne se transmet pas, il faut que chacun la trouve lui-même : par suite, ce n'est pas dans les paroles qu'elle obtient son expression adéquate, mais seulement dans les faits, dans les actes, dans la conduite d'une vie d'homme. Nous donc qui avons ici à établir une théorie de la vertu, et par conséquent à exprimer d'une façon abstraite et dans son essence la connaissance qui en fait le fond, nous ne saurions dans cette expression envelopper cette connaissance elle-même : nous n'en donnons que le concept, et pour cela nous partons constamment des actes, dans lesquels seuls elle se laisse voir ; c'est à eux que nous renvoyons comme à sa traduction adéquate ; cette traduction enfin, nous nous bornons à l'éclaircir, à l'interpréter, c'est-à-dire que nous exprimons en termes abstraits le fond réel des choses.

Maintenant, avant de parler de la *bonté* proprement dite, pour l'opposer à la *méchanceté* que nous avons déjà analysée, il est utile de considérer un degré intermédiaire, qui est la négation de la méchanceté : c'est à savoir la justice. Nous avons exposé déjà, et tout au long, ce que c'est que le droit et l'injuste : disons donc en peu de mots qu'on nomme juste quiconque reconnaît spontanément les limites tracées par la morale seule entre le droit et l'injuste et qui les respecte, même en l'absence de l'État, ou de toute autre puissance capable de les garder ; qui, par suite, pour revenir à notre doctrine, ne va jamais, dans l'affirmation de sa propre Volonté, jusqu'à la négation de la même Volonté chez un autre individu. Il n'ira donc jamais, pour accroître son propre bien-être, infliger des souffrances à autrui : en d'autres termes, il ne commettra aucune transgression, il respectera les droits et les biens de chacun. — On le voit, aux yeux de ce juste, le principe d'individuation n'est plus ce qu'il était pour le méchant, un voile impénétrable ; il ne se borne plus, comme ce dernier, à affirmer le phénomène de la volonté en lui, tout en le niant chez autrui ; les autres hommes ne sont plus pour lui des fantômes vains, et d'ailleurs absolument distincts de lui par leur essence ; non, il le déclare par sa conduite même : il *reconnaît* ce qui fait son être propre, la chose en soi qui est la Volonté de vivre, il la reconnaît dans le phénomène d'autrui, qui lui est donné à simple titre de représentation ; il se reconnaît donc chez l'autre, jusqu'à un certain point, assez en somme pour n'être pas injuste, pour ne pas lui porter tort. Dans la même mesure, son regard perce le principe d'individuation, le voile de Maya : il pose l'être extérieur sur le pied d'égalité avec le sien ; il ne lui fait pas tort.

Regardons au fond de la justice : nous y trouverons déjà le ferme propos de ne pas aller, dans l'affirmation de notre propre Volonté, jusqu'au point de nier les phénomènes qui manifestent hors de nous la Volonté, en nous les asservissant. Dès lors, nous rendrons à autrui l'équivalent de ce que nous en aurons reçu. À son degré le plus haut, la justice, la droiture d'âme, ne se sépare déjà pas de la bonté proprement dite, laquelle n'a pas un caractère purement négatif : elle va alors jusqu'au point de nous faire mettre en doute nos droits sur un bien qui nous vient par héritage ; jusqu'à nous inspirer de subvenir aux besoins de notre corps par nos propres forces, physiques ou intellectuelles ; de refuser, comme n'y ayant pas droit, les services d'autrui, le luxe sous toutes ses formes, et enfin de nous vouer à une pauvreté volontaire. Nous en avons un exemple dans Pascal : quand il se rangea à la vie ascétique, il refusa de se laisser servir, bien qu'il eût assez de gens à ses ordres ; malgré son état toujours maladif, il faisait son lit lui-même ; il allait quérir son repas à la cuisine, etc. (*Vie de Pascal, par sa sœur*)[115]. L'Inde nous fournit des exemples tout semblables à plus d'un Hindou, à ce qu'on rapporte, et des radjahs même, environnés de richesses, les consacrent exclusivement à l'entretien de leurs parents, de leur cour, de leurs serviteurs, et mettent le plus grand scrupule à appliquer la maxime : Ne mange rien, que tu ne l'aies semé et récolté de ta main. Mais il faut le dire : il y a là au fond un malentendu ; un individu riche et puissant peut, par cela même, rendre à l'ensemble de la société humaine des services assez grands pour balancer celui que lui rend la société en lui garantissant ses biens. La justice de nos Hindous est proprement plus que de la justice : c'est la vraie renonciation, la négation de la Volonté de vivre, l'ascétisme enfin : nous allons en parler. En revanche, celui qui vit sans rien faire, en utilisant les forces d'autrui, usant d'un héritage, et ne rendant service à personne, celui-là, tout en demeurant juste selon les lois positives,

risque d'être considéré comme injuste au sens moral.

La justice spontanée naît, nous l'avons vu, d'une intelligence capable déjà de voir quelque peu à travers le principe d'individuation, tandis que l'homme injuste en reste absolument la dupe. Mais cette intelligence peut ne pas s'arrêter là, et s'élever à un degré supérieur, où elle donne naissance à la bienveillance et à la bienfaisance positives, bref à l'amour de nos semblables : et quelle que soit la force, l'énergie de la Volonté en un individu, elle n'est pas plus empêchée de s'élever à cet état. En effet, il suffit que l'intelligence lui fasse équilibre, qu'elle lui enseigne à résister au penchant qui va vers l'injustice ; et elle pourra ainsi produire quelque degré que ce soit de bonté, y compris la résignation. Il ne faut donc pas croire que l'homme bon soit par là même une manifestation moins énergique de la Volonté qu'un méchant ; seulement, chez lui la connaissance maîtrise l'aveugle élan de la Volonté. Sans doute, il est des individus qui n'ont d'un bon cœur que l'apparence et qui le doivent à la faiblesse avec laquelle la Volonté apparaît en eux ; mais bientôt on voit ce qu'ils sont au fond : des êtres impuissants à remporter sur eux-mêmes une victoire un peu difficile, le jour où il s'agit de mener à bien une action juste ou bonne.

Maintenant, voici un homme qui s'offre à nous : le cas est rare ; il possède de grands biens, mais il en use peu pour lui-même, et tout ce qui lui reste, il le donne aux malheureux ; il se prive ainsi de bien des plaisirs, et consulte fort peu ses convenances. Si nous essayons de nous expliquer la conduite de cet homme, et si nous écartons les croyances auxquelles lui-même rapporte le principe de ses actes pour les rendre concevables à sa Raison, nous verrons que l'expression générale la plus simple, le caractère essentiel de toute sa conduite, c'est *qu'il fait moins de différence que personne entre lui-même et autrui*. Tandis qu'aux yeux de plusieurs, cette différence est telle, que le méchant fait sa joie de la souffrance d'autrui, et que l'homme injuste s'en fait un instrument fort acceptable pour se procurer du bien-être ; tandis que l'homme simplement juste s'en tient à ne pas en infliger aux autres ; tandis qu'enfin la foule des hommes connaît et voit tout auprès d'elle d'innombrables douleurs, souffertes par autrui, mais ne se décide pas à s'imposer les quelques privations qu'il faudrait pour les adoucir ; ce qui veut dire que, chez tous ceux-là, l'idée qui domine, c'est celle d'une profonde différence entre le moi et le reste ; au contraire, chez cet homme de grand cœur que nous imaginons, cette différence n'a plus tant d'importance ; le principe d'individuation, la forme phénoménale des choses, ne lui en impose plus si fort ; la souffrance qu'il voit endurer par un autre le touche presque d'aussi près que la sienne propre : aussi cherche-t-il à rétablir l'équilibre entre les deux, et, pour cela, il se refuse des plaisirs, il s'impose des privations, afin d'adoucir les maux d'autrui. Il sent bien que la différence entre lui et les autres, cet abîme aux yeux du méchant, n'est qu'une illusion passagère, de l'ordre du phénomène. Il connaît, d'une façon immédiate et sans raisonner, que la réalité, cachée derrière le phénomène qu'il est, est la même en lui qu'en autrui : car elle est cette Volonté de vivre, qui constitue l'essence de toute chose, et qui vit partout ; oui, partout, car elle rayonne également chez les animaux, et dans la nature entière : et c'est pourquoi il ne torturera jamais un animal[116].

Ce même homme n'est pas capable de laisser les autres souffrir misère, tandis qu'il serait dans l'abondance et jouirait du superflu : autant vaudrait pour lui endurer la faim aujourd'hui, dans la pensée d'avoir davantage à manger demain. En effet, pour celui qui fait de bonnes œuvres, les œuvres de douceur, le voile de Maya est déjà transparent, et l'illusion du principe d'individuation s'est dissipée. Il se reconnaît, lui, son moi, sa volonté, en chaque être : il se reconnaît donc en quiconque souffre. Il n'est plus sujet à cette perversion par laquelle la Volonté de vivre, se méconnaissant elle-même, goûte ici, en tel individu, des jouissances passagères et visibles, tandis que, par cela même, en tel autre, elle souffre et est misérable : en sorte qu'elle inflige et endure à la fois la douleur, et, sans le savoir, comme Thyeste, elle dévore sa propre chair ; pleurant ici sur une souffrance qu'elle n'a pas méritée, et là, se moquant sans vergogne de Némésis, et cela pour cette seule cause, qu'elle ne se reconnaît pas elle-même derrière un phénomène étranger, et qu'elle ne perçoit pas la loi éternelle de justice, prisonnière qu'elle est du principe d'individuation, et du mode de connaissance auquel préside l'axiome de raison suffisante. Être guéri de cette illusion et de l'erreur de Maya, ou bien agir avec douceur, c'est la même chose. Or, une telle façon d'agir ne va jamais sans la connaissance dont nous parlons.

Nous avons parlé du remords, de sa source et de son importance : le contraire du remords, c'est la bonne conscience, la satisfaction que nous ressentons toujours après une action désintéressée. Elle

naît de ce qu'une action de ce genre, ayant pour origine la reconnaissance de notre propre être sous l'apparence d'un autre, est en même temps une confirmation de cette vérité, que notre vrai moi ne réside pas dans notre seule personne, dans le phénomène que nous sommes, mais bien en tout ce qui vit. Par là le cœur se sent élargi, tandis que l'égoïsme le resserrait. Avec l'égoïsme, en effet, tout notre intérêt se concentre sur un seul phénomène, sur notre individu ; dès lors l'intelligence nous présente l'image des périls innombrables qui sans cesse menacent ce phénomène : et l'inquiétude, l'anxiété devient la dominante de notre humeur. Au contraire, de savoir que notre être en soi, c'est tout ce qui vit, et non simplement notre propre personne, cela répand notre intérêt sur tous les êtres vivants, et notre cœur s'en trouve agrandi. En amoindrissant l'intérêt que nous inspire notre propre moi, nous attaquons donc, nous tuons dans sa racine le souci anxieux qu'il nous causait ; de là cette sérénité calme, insouciante, que porte avec elle une âme vertueuse, une conscience bonne ; delà la clarté croissante dont resplendit cette sérénité, à chaque bonne action, qui vient fortifier en nous le principe de notre nouvel état d'âme. L'égoïste se sent environné de phénomènes étrangers et ennemis, et toute son espérance est bornée à son propre bien-être. L'homme bon vit dans un monde de phénomènes amis : le bien de chacun est son propre bien. Sans doute la connaissance qu'il a du sort de l'homme en général empêche que sa sérénité n'aille jusqu'au contentement ; mais toutefois, comme il reconnaît constamment son être en tout ce qui vit, il en résulte une sorte d'égalité et même une sérénité d'âme. Car un intérêt qui s'étend à une quantité innombrable de phénomènes ne peut se tourner en anxiété, comme celui qui se concentre sur un seul. Les accidents qui arrivent à la totalité des individus se compensent entre eux : quand il s'agit d'un particulier, de chaque accident dépend ou son bonheur ou son malheur.

D'autres que moi peuvent proposer des principes de morale, et les donner pour des recettes à produire la vertu, comme des lois qu'il est nécessaire de suivre : pour moi, je l'ai déjà dit, je n'ai rien de pareil, je ne puis prescrire à la Volonté éternellement libre aucun devoir, aucune loi. Mais en revanche, ce qui, au point de vue de ma doctrine, joue un rôle à peu près analogue, c'est cette vérité toute théorique, dont tout mon écrit n'est que le développement, â savoir que la volonté, la réalité en soi cachée sous chaque phénomène, considérée en elle-même, est indépendante des formes phénoménales, et par là de la multiplicité : et cette vérité, je ne vois pas d'expression meilleure a en donner, au point de vue pratique, que la formule du Véda dont j'ai déjà parlé : *Tat twam asi !* (« Tu es ceci ! ») Celui qui peut se la redire à lui-même, avec une connaissance claire de ce qu'il dit et une ferme conviction, en face de chaque être avec lequel il a rapport, celui-là est sûr de posséder toute vertu, toute noblesse d'âme : il est sur la voie droite qui va à la délivrance.

Il me reste, pour terminer cet exposé, à montrer comment la douceur d'âme, cet amour qui a pour origine et pour substance une intuition capable d'aller au delà du principe d'individuation, nous conduit à la délivrance, c'est-à-dire à l'abdication de toute volonté de vivre ; il me reste aussi à faire voir comment il y a une autre route, moins douce, plus fréquentée pourtant, qui conduit l'homme au même résultat. Mais auparavant, je dois exposer et expliquer ici une proposition paradoxale, non par goût du paradoxe, mais parce qu'elle est vraie, et que sans elle on ne connaîtrait pas toute ma pensée. La voici : « Tout amour (αγαπη, *caritas*) est pitié. »

§ 67

Comme nous l'avons dit, celui qui voit clair, jusqu'à certain point, a travers le principe d'individuation, est par cela même juste ; celui qui y voit plus clair encore a le cœur bon, de cette bonté qui se manifeste par une tendresse pure, désintéressée, pour autrui. Si cette clarté de vision devient parfaite, l'individu étranger et sa destinée nous apparaissent sur le même pied que nous et notre destinée : on ne saurait aller plus loin, car il n'y a pas de raison de préférer la personne d'autrui à la nôtre. Toutefois, s'il s'agit d'un grand nombre d'individus, dont tout le bonheur ou même la vie sont en péril, leur danger pourra l'emporter sur notre bien propre. C'est en de pareils cas qu'on voit des caractères parvenus à la plus noble élévation, à la plus haute bonté sacrifier au bien d'une foule d'hommes leur bien et leur vie : ainsi mourut Codros, ainsi Léonidas, Regulus, Decius Mus, Arnold de Winkelried, ainsi meurt quiconque va librement et avec pleine conscience à une mort certaine pour les siens, pour sa patrie. A la même hauteur, plaçons l'homme qui, pour assurer à l'humanité ce qui est son bien et peut aider à son bonheur, pour préserver des vérités d'ordre général, pour extirper des erreurs graves, s'expose de son plein gré à la souffrance

et à la mort : ainsi mourut Socrate, ainsi Giordano Bruno, ainsi tant de martyrs de la vérité, qui périrent sur le bûcher, de la main des prêtres.

Maintenant, pour revenir à mon paradoxe de tout à l'heure, rappelons-nous que, d'après nos recherches antérieures, à la vie est essentiellement et inséparablement unie la douleur ; , que tout désir naît d'un besoin, d'un manque, d'une douleur ; que, par suite, la satisfaction n'est jamais qu'une souffrance évitée, et non un bonheur positif acquis ; que la joie ment au désir en lui faisant accroire qu'elle est un bien positif, car en vérité elle est de nature négative ; elle n'est que la fin d'un mal. Dès lors que faisons-nous pour les autres, avec toute notre bonté, notre tendresse, notre générosité ? nous adoucissons leurs souffrances. Qu'est-ce donc qui peut nous inspirer de faire de bonnes actions, des actes de douceur ? *la connaissance de la souffrance d'autrui* : nous la devinons d'après les nôtres, et nous l'égalons à celles-ci. On le voit donc, la pure douceur (αγαπη, *caritas*) est, par nature même, de la pitié ; seulement la souffrance qu'elle s'efforce d'adoucir peut être tantôt grande et tantôt petite, elle peut n'être qu'un simple souhait déçu. Nous n'hésiterons donc pas à contredire ici Kant : il ne veut reconnaître de bonté vraie et de vertu que celles qui naissent de la pensée abstraite, et plus exactement des concepts du devoir et de l'impératif catégorique ; quant à la pitié qu'on ressent pour un être faible, il ne voit pas là une vertu ; eh bien, nous contredirons nettement Kant, et nous dirons : le concept seul est aussi impuissant à produire la vertu vraie qu'à créer le beau véritable ; toute douceur sincère et pure est pitié, et toute douceur qui n'est pas pitié n'est qu'amour de soi. Qu'est-ce que l'amour, Eρος ? de l'amour de soi. Qu'est-ce que la douceur ? de la pitié. Certes les deux se mélangent souvent. Ainsi la vraie amitié est toujours un mélange d'amour de soi et de pitié : on reconnaît le premier élément au plaisir que nous donne la présence de l'ami, dont la personne correspond à la nôtre, ou plutôt dont la personne est la meilleure partie de la nôtre ; la pitié se montre par la part que nous prenons sincèrement à ce qui lui arrive de bien ou de mal, et aussi par les sacrifices désintéressés que nous lui faisons. Spinoza a dit en ce sens : « La bienveillance n'est qu'un désir né de la pitié » (*Benevolentia nihil aliud est quam cupiditas ex commiseratione orta*). [*Éthique*, III, pr. 27, cor. 3, scholie.] A l'appui de notre paradoxe on peut encore invoquer ce fait, que dans le langage de la pure douceur, le ton, les paroles, les caresses, sont tout à fait en harmonie avec ceux qui expriment la pitié ; et pour le dire en passant, en italien la pitié et la tendresse pure ont le même nom, *pietà*.

C'est ici le lieu de parler aussi d'une des propriétés les plus surprenantes de la nature humaine, les *pleurs* : comme le rire, ils sont un des signes extérieurs qui distinguent l'homme de la bote. Les pleurs, en effet, ne sont pas précisément l'expression de la douleur : car on peut pleurer pour les douleurs les moins fortes. A mon sens, ce n'est pas sous l'impression directe de la douleur que l'on pleure, c'est à la suite d'une reproduction de la douleur que nous présente la réflexion. Dès que nous éprouvons une douleur, même physique, nous la dépassons, nous nous en faisons une représentation pure, et là notre état nous apparaît si digne de compassion, que, si un autre se trouvait à notre place, nous ne saurions nous empêcher, — il nous le semble, — de venir à son secours avec pitié, avec attendrissement. Or, c'est nous-mêmes qui sommes le patient, l'objet de cette pitié légitimement due : au moment précis où nous avons l'humeur la plus secourable, c'est nous-mêmes qui avons besoin de secours. Nous nous sentons souffrir plus que nous ne poumons supporter de voir un autre souffrir. C'est dans ce sentiment si complexe, où la douleur, d'abord éprouvée directement, revient sur elle-même par un double détour et se fait percevoir de nouveau en s'offrant à nous comme une douleur étrangère, à laquelle nous compatissons, puis, tout à coup, se révèle de nouveau comme une douleur à nous et se fait ressentir, c'est dans ce sentiment, c'est à travers cet étrange combat, que la Nature cherche un adoucissement à son mal. — *Pleurer, c'est donc avoir pitié de soi-même* : la pitié, ici, est comme rappelée en arrière, et revient à son point de départ. On ne saurait donc pleurer sans être capable de douceur et de pitié, et aussi d'imagination : par suite, ni les gens au cœur dur, ni les hommes sans imagination ne pleurent aisément ; pleurer passe toujours pour la marque d'une certaine bonté morale, et les larmes désarment la colère, parce qu'on se dit : celui qui peut encore pleurer doit nécessairement être aussi capable de douceur, de pitié pour autrui, car la pitié entre, de la manière que nous avons décrite, comme un élément dans l'état d'âme qui nous fait pleurer. — Pétrarque confirme entièrement cette explication, quand il nous exprime, en un langage naïf et sincère, comment les larmes lui venaient :

I vo pensando : e nel pensar m'assale Una pietà si forte di me st esso, Che mi conduce spesso, Ad alto lagrimar, ch'i non soleva.

(*Je m'en vais pensif : et dans ce penser, m'envahit une si grande pitié pour moi-même, que souvent elle m'entraîne à pleurer tout haut ; à quoi je n'avais pas coutume*.)

Encore une autre preuve à l'appui : quand un enfant ressent une douleur, d'ordinaire il ne se met à pleurer que si on le plaint ; ce n'est donc pas sur sa souffrance, c'est sur la représentation de sa, souffrance, qu'il pleure. — Ainsi ce qui nous fait pleurer, ce n'est pas notre douleur propre, mais une douleur étrangère ; pourquoi ? c'est que dans notre imagination nous nous mettons à la place de celui qui souffre ; nous voyons dans son sort le lot commun de l'humanité, et par suite le nôtre avant tout ; si bien qu'enfin, après tout ce détour, c'est sur nous-mêmes que nous pleurons, c'est de nous-mêmes que nous avons pitié. Là est encore la raison de ce fait universel, donc naturel, qu'au spectacle d'une mort, nous versons tous des larmes. Ce que nous pleurons là, ce n'est pas la perte que nous faisons : de ces larmes égoïstes, nous aurions quelque honte ; or, au contraire, s'il est une chose qui nous fît honte en pareil cas, c'est de ne pas pleurer. Non, mais d'abord nous pleurons probablement le sort du mort ; toutefois, nous le pleurons encore même si, après une longue, cruelle et inguérissable maladie, la mort a été pour lui une délivrance souhaitable ; donc ce qui excite principalement notre pitié, c'est le sort de l'humanité entière, de l'humanité vouée d'avance à une fin qui effacera toute une vie toujours si pleine d'efforts, parfois si pleine d'actes, et qui la mettra au néant : mais dans cette destinée de l'humanité, ce que nous voyons principalement, c'est la nôtre propre, et nous J'y voyons d'autant mieux que le mort nous touchait de plus près ; jamais elle ne nous apparaît plus clairement que dans la mort d'un père. En vain, par l'effet de l'âge et de la maladie, la vie était pour lui une torture ; en vain, devenu inutile, il n'était plus qu'un lourd fardeau pour son fils : le fils d'en verse pas moins des larmes amères sur la mort de ce père. D'où viennent ces larmes, nous l'avons dit[117].

§ 68

Nous venons de nous expliquer sur l'identité de la tendresse ou douceur pure avec la pitié, cette pitié qui, lorsqu'elle revient sur son propre sujet, a pour symptôme les larmes : après cette digression, reprenons le fil de notre analyse du sens moral de nos actes, et montrons comment, de la même source d'où jaillit toute bonté, toute tendresse ou douceur, toute vertu, toute générosité, sort aussi ce que j'appelle la négation du vouloir-vivre.

Nous avons vu plus haut que la haine et la méchanceté avaient pour première base l'égoïsme, et que celui-ci résulte de la sujétion où est l'intelligence à l'égard du principe d'individuation ; nous avons aussi constaté que la justice, puis, à un degré supérieur de développement, la douceur et la générosité, en ce qu'elles peuvent avoir de plus élevé, ont pour origine essentielle une intelligence qui voit à travers ce principe : seule cette vision, en supprimant toute différence entre mon individu et celui d'autrui, rend possible et explique l'intention parfaitement bonne, même quand elle va jusqu'à la tendresse désintéressée et jusqu'à l'abnégation la plus magnanime.

Maintenant, que cette vision qui perce le principe d'individuation, que cette connaissance directe de l'identité du vouloir en tous ses phénomènes, arrive à un degré de grande clarté : son influence sur la Volonté ira grandissante. Quand le voile de Maya, le principe d'individuation se soulève, devant les yeux d'un homme, au point que cet homme ne fait plus de distinction égoïste entre sa personne et celle d'autrui, quand il prend aux douleurs d'autrui autant de part que si elles étaient les siennes, et qu'ainsi il parvient à être non seulement, très secourable, mais tout prêt à sacrifier sa personne s'il peut par là en sauver plusieurs autres : alors, bien évidemment cet homme, qui dans chaque être se reconnaît lui-même, ce qui fait le plus intime et le plus vrai de lui-même, considère aussi les infinies douleurs de tout ce qui vit comme étant ses propres douleurs, et ainsi fait sienne la misère du monde entier. Désormais nulle souffrance ne lui est étrangère. Toutes les douleurs des autres, ces souffrances qu'il voit et qu'il peut si rarement adoucir, celles dont il a connaissance indirectement, et celles même enfin qu'il sait possibles, pèsent sur son cœur, comme si elles étaient les siennes. Ce qu'il a devant, lui, ce n'est plus cette alternance de biens et de maux qui est sa vie propre, et à quoi se bornent les regards des hommes encore esclaves de l'égoïsme ; comme il voit clair à travers le principe d'individuation, tout le touche également de près. Il aperçoit l'ensemble des choses, il en connaît l'essence, et il voit qu'elle consiste dans un perpétuel écoulement, dans un effort stérile, dans une contradiction intime, et une souffrance continue ; et c'est à quoi sont voués„ il le voit,

et la misérable humanité, et la misérable brute, et enfin un univers qui sans cesse s'évanouit. Et de plus, tout cela le touche d'aussi près que pour l'égoïste sa propre personne. Comment dès lors, connaissant ainsi le monde, pourrait-il, par des actes incessants de volonté, affirmer la vie, s'y lier de plus en plus étroitement, en appesantir le poids sur son être ? Sans doute, celui qui est encore captif dans le principe d'individuation et dans l'égoïsme, qui ne connaît que des choses individuelles et leurs rapports à sa propre personne, peut y trouver des motifs toujours nouveaux pour sa volonté ; mais la connaissance du tout, telle que nous venons de la décrire, la connaissance de l'essence des choses en soi est au contraire pour la Volonté un calmant. La Volonté alors se détache de la vie : les jouissances, elle y voit une affirmation de la vie, et elle en a horreur. L'homme arrive à l'état d'abnégation volontaire, de résignation, de calme véritable et d'arrêt absolu du vouloir. — Nous autres qui sommes encore environnés par le voile de Maya, cependant, parfois le sentiment violent de nos souffrances ou la vive représentation des maux d'autrui nous met devant l'esprit le néant et l'amertume de la vie ; et alors, nous voudrions abdiquer pleinement, pour toujours, brisant l'aiguillon des désirs, fermant tout accès aux douleurs, et épurant et sanctifiant notre être. Mais bientôt l'illusion des apparences nous enveloppe de nouveau, et de nouveau elles mettent en mouvement notre volonté : nous ne pouvons nous délivrer. L'espérance avec ses appâts, le présent avec ses flatteries, les jouissances avec leurs attraits, le bien-être qui parfois nous échoit personnellement en partage au milieu d'un monde souffrant, soumis au hasard et à l'erreur, toutes ces séductions nous ramènent en arrière et resserrent nos liens. Aussi Jésus dit-il : « II est plus facile de faire passer un câble par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer, au royaume de Dieu. »

Si nous comparons la vie à un cercle qu'on parcourt, et dont une partie est faite de charbons ardents, tandis que certaines places sont froides, on peut dire que les places froides consolent le malheureux, dupe de l'illusion, quand il s'y trouve, et qu'il est encouragé ainsi à poursuivre sa course. Mais celui qui voit au delà du principe d'individuation, qui connaît l'essence des choses en soi et par suite embrasse l'ensemble, celui-là n'est plus accessible à cette consolation : il se voit lui-même à la fois dans toutes les places, et il se retire du cercle. — Sa volonté se replie : elle n'affirme plus son essence, représentée dans le miroir du phénomène ; elle la nie. Ce qui met en évidence cette transformation, c'est le passage que l'homme exécute alors, de la vertu à l'*ascétisme*. Il ne lui suffit plus d'aimer les autres à l'égal de sa personne, et de faire pour eux ce qu'il ferait pour lui-même : en lui naît un dégoût contre l'essence de la volonté de vivre, dont son phénomène est l'expression, contre cette essence qui est le fond et la substance d'un monde dont il voit la misère lugubre. Aussi la rejette-t-il, en tant qu'elle se manifeste en lui, et qu'elle s'exprime par son corps ; sa conduite dément ce phénomène du vouloir, et se met avec lui en contradiction ouverte. N'étant rien au fond, qu'un phénomène de la volonté, il cesse de vouloir quoi que ce soit, il se défend d'attacher sa Volonté à aucun appui, il s'efforce d'assurer sa parfaite indifférence envers toutes choses. — Son corps, sain et fort, exprime par ses organes de reproduction le désir sexuel ; mais lui, nie la Volonté, et donne à son corps un démenti : il refuse toute satisfaction sexuelle, à n'importe quelle condition. Une chasteté volontaire et parfaite est le premier pas dans la voie de l'ascétisme, ou de la négation du vouloir-vivre. La chasteté nie cette affirmation de la Volonté, qui va au delà de la vie de l'individu ; elle marque ainsi que la Volonté se supprime elle-même, en même temps que la vie de ce corps qui est sa manifestation. La nature le dit, et la nature est toujours véridique et naïve : si cette maxime devenait universelle, l'espèce humaine disparaîtrait. Or, après ce que j'ai dit, dans mon deuxième livre, de la dépendance de tous les phénomènes de la Volonté, je crois pouvoir admettre qu'au jour où disparaîtrait sa manifestation la plus haute, l'animalité, qui en est le reflet affaibli, s'évanouirait aussi : ainsi, avec la pleine lumière, passe aussi la pénombre. Aussi, ta connaissance se trouvant entièrement supprimée, le reste du monde tomberait au néant : car sans sujet, pas d'objet. Je puis bien ici invoquer un passage du Véda : « De même que dans ce monde l'enfant affamé soupire après sa mère, de même tous les êtres attendent l'holocauste sacré. » (*Asiatic Researches*., vol. VIII ; Colebrooke, *On the Vedas*, dans l'extrait du *Sama-Veda*. On trouvera le même passage dans les *Miscellaneous Essays de Colebrooke*, vol., I, p. 88.) L'holocauste ici signifie la résignation en général ; le reste de la Nature doit attendre de l'homme sa délivrance ; c'est lui qui est le prêtre et à la fois la victime. On peut encore relever, comme un fait bien digne de remarque, que la même pensée a été exprimée par ce vaste et profond esprit, Angélus Silesius, dans une petite poésie intitulée : *l'homme porte tout à Dieu* :

O homme, tout respire l'amour pour toi ; tout te désire avec ardeur ; Tout s'élance vers toi, pour

arriver à Dieu.

Un mystique plus grand encore est maître Eckhart, dont les écrits prodigieux viennent enfin (1857) d'être rendus accessibles, grâce à l'édition de Franz Pfeiffer. C'est lui qui dit, p. 459, tout à fait dans le même sens : « Je m'appuie ici sur le Christ, car il dit : Quand je serai élevé de la terre, j'élèverai toutes choses à ma suite (S. Jean, XII, 32). Ainsi l'homme bon doit élever toutes choses vers Dieu, vers leur source première. Les maîtres nous confirment cette vérité, que toutes les créatures sont faites en vue de l'homme. C'est ce qu'on voit en toutes, car chacune utilise l'autre : l'agneau se sert du gazon, le poisson de l'eau, le fauve de la forêt. Et ainsi toutes les créatures profitent à l'homme bon : l'homme bon les prend et l'une dans l'autre les porte vers Dieu. » II veut dire : C'est pour délivrer, avec lui-même et en lui-même, tous les animaux, que l'homme s'en sert dans cette vie. — C'est ainsi qu'il convient, à mon sens, d'expliquer le passage difficile qu'on trouve dans la Bible, *Ep. aux Rom.*, VIII, 21-24[118].

Dans le bouddhisme non plus, les expressions ne manquent pas pour cette vérité. Aussi, quand Bouddha, encore sous la forme de Bodhisatwa, fait seller son cheval pour la dernière fois, c'est-à-dire pour quitter le palais de son père et aller au désert, il lui parle ainsi en vers : « Depuis longtemps, tu es dans la vie et dans la mort ; mais tu vas cesser de porter et de tirer. Pour cette fois encore, ô Kantakana, emporte-moi d'ici, et quand j'aurai réalisé la loi (qui lui ordonne de devenir Bouddha), je ne t'oublierai pas. » (*Foë-Kouë-Ki*, trad. d'Abel Rémusat, p. 233.)

L'ascétisme se manifeste encore dans la pauvreté volontaire et intentionnelle ; elle n'est pas l'effet d'un accident : le pauvre volontaire se dépouille de ses biens pour adoucir les souffrances d'autrui ; la pauvreté est proprement son but, il veut s'en servir pour mortifier sa volonté, pour empêcher que jamais plus elle ne se redresse, excitée par un désir satisfait, ou par quelqu'une des douceurs de la vie : car cette volonté, il l'a prise en horreur depuis qu'il se connaît lui-même. Celui qui en est arrivé là ressent encore tous les désirs de la Volonté, en tant qu'il est un corps animé, et une manifestation du vouloir : mais il les foule aux pieds exprès, il se contraint à ne rien faire de ce qui lui plairait à faire, et à faire tout ce qui lui déplaît, n'y eût-il à en attendre que ce seul résultat, de contribuer à la mortification de la Volonté. Dès lors, comme lui-même il nie la Volonté qui se manifeste dans sa personne, il ne s'opposera pas à ce qu'autrui fasse de même, c'est-à-dire à ce qu'on lui fasse tort ; aussi toute souffrance qui lui vient du dehors, qu'elle soit le fait du hasard ou de la malice d autrui, est la bienvenue pour lui ; et de même pour les outrages, les offenses, les dommages de toute sorte : il les accueille avec joie, y trouvant une occasion de se donner à lui-même la preuve que désormais il n'affirme plus sa volonté, qu'il prend volontiers le parti de quiconque est l'ennemi de cette manifestation de la volonté, sa personne. Il endure donc ces injures et ces souffrances-là avec une patience, une douceur inépuisables ; il rend pour le mal le bien, sans ostentation ; il ne laisse pas plus se rallumer en lui le feu de la colère que celui des désirs. — Non moins que la Volonté même, il mortifie ce qui la rend visible et objective, son corps : il le nourrit parcimonieusement, évitant un état de prospérité, de vigueur exubérante, d'où la volonté renaîtrait plus forte et plus excitée, cette volonté dont il est l'expression et le miroir. Il pratique le jeûne, la macération même et les disciplines, afin, par des privations et des souffrances continuelles, de briser de plus en plus, de tuer, cette volonté en qui il reconnaît et il hait le principe de son existence et de cette existence qui est la torture de l'univers. — Vienne enfin la mort, qui détruira cette manifestation d'une volonté, qu'il a depuis longtemps tuée dans son essence même, en la niant librement, jusqu'à la réduira à ce faible reste de vouloir qui animait son corps : la mort alors sera pour lui la bienvenue, il la recevra avec joie, comme une délivrance longtemps souhaitée. Chez lui, la mort ne met pas seulement, comme chez d'autres, un terme à la manifestation de la volonté : l'essence même de celle-ci est supprimée, car le dernier reste d'existence qui lui demeurât tenait à cette manifestation[119] ; et ce fragile et suprême lien, la mort le brise. Pour celui qui finit ainsi, l'univers finit du même coup.

Et ce que je traduis ici dans une langue trop faible, en termes généraux, n'est pourtant pas une fiction de philosophes, inventée d'aujourd'hui seulement : non ! cette doctrine fut la vie même, vie bien enviable de tant de saints, de tant de belles âmes qui se sont rencontrées parmi les chrétiens, et plus encore parmi les Hindous, les bouddhistes, les fidèles d'autres religions encore. Les dogmes dont leur raison avait reçu l'empreinte avaient beau être divers ; chez tous la conduite de la vie exprimait d'une seule et même manière une même pensée, cette pensée intime, immédiate, intuitive, de laquelle seule découlent toute vertu, toute sainteté. Nous retrouvons en effet ici cette

distinction, si importante pour nous tout au cours de cette étude, d'une application si générale, d'une force si pénétrante, la distinction jusqu'ici trop négligée entre la connaissance abstraite et l'intuitive. Entre les deux, quand il s'agit notamment de connaître l'essence de l'univers, il y a comme un large abîme, que seule la philosophie peut nous faire franchir. Car pour ce qui est de la connaissance intuitive, *in concreto*, chaque homme trouve en soi-même par la conscience toutes les vérités philosophiques : mais de les traduire en savoir abstrait, de les soumettre à la réflexion, voilà l'affaire de la philosophie ; elle n'en doit pas, elle n'en peut pas avoir d'autre.

Ainsi, c'est peut-être pour la première fois ici même que, sous forme abstraite, sans aucun mythe auxiliaire, l'essence profonde de la sainteté, de l'abnégation, de la guerre à mort faite à l'égoïsme de l'ascétisme enfin, aura été traduite en ces termes : *la négation de la Volonté de vivre*, négation où la Volonté arrive quand une connaissance entière de toute son essence opère sur elle comme un sédatif de la volition. Au contraire, s'il s'agit de connaître d'une façon immédiate et de traduire par l'action cette vérité, c'est là ce qu'ont fait tous ces saints, tous ces ascètes, qui ; avec une même pensée au fond du cœur, s'exprimaient par des langages si divers, chacun se conformant aux dogmes qu'il avait d'abord reçus en sa raison : car c'est grâce à eux qu'un saint, selon qu'il est Hindou, Chrétien, Lamaïste, rend diversement compte de sa conduite ; mais qu'importe pour le fond des choses ? Qu'un saint soit attaché à la plus absurde des superstitions, ou qu'il soit-au contraire un philosophe : cela ne fait rien à l'affaire. Ce qui le crée et le certifie saint, ce sont ses actes : ces actes, considérés au point de vue moral, ne découlent pas de ses idées abstraites, mais de la connaissance que l'intuition immédiate lui a donnée du monde et de son essence ; et c'est seulement pour tranquilliser sa raison, qu'il se les explique à l'aide d'un dogme quelconque. Il n'y a donc pas plus nécessité à ce que le saint soit philosophe, qu'il n'y en a à ce que le philosophe soit saint : de même, parce qu'on est bel homme on n'est pas nécessairement bon sculpteur, ni bel homme parce qu'on est bon sculpteur. Et, pour généraliser, c'est élever à l'égard du moraliste une prétention bien étrange, de vouloir qu'avant de recommander une vertu, il la possède lui-même. Traduire l'essence de l'univers en concepts abstraits, généraux et clairs, en donner une image réfléchie mais stable, toujours à notre disposition et résidant en notre raison, voilà ce que doit, voilà tout ce que doit la philosophie. Que le lecteur se reporte au passage, que je cite dans mon premier livre, de Bacon de Vérulam.

Certes ce n'est qu'une peinture bien abstraite, bien générale, et pourtant bien froide, celle que j'ai faite plus haut de la négation du vouloir-vivre, en d'autres termes de la conduite d'une belle âme, d'un saint qui se résigne et qui spontanément expie. Mais comme la connaissance d'où résulte la négation de la volonté est intuitive et non abstraite, de même ce n'est pas dans des concepts abstraits qu'elle trouve son expression parfaite ; c'est seulement dans l'action, dans notre conduite. Si donc l'on veut comprendre mieux ce qui, en termes philosophiques, se traduit par : la négation de la volonté de vivre, c'est dans l'expérience et dans la réalité qu'il faut aller chercher des exemples. Non pas toutefois dans l'expérience quotidienne : « car, dit très bien Spinoza, tout ce qui est supérieur est aussi rare que difficile » (*nam omnia præclara tam difficilia quam tara sunt*). Donc, à moins d'un hasard favorable, qui nous rende témoins oculaires de ce que nous cherchons, nous devons nous contenter des biographies de personnages du genre dont il s'agit. La littérature hindoue, à en juger par le peu que nous en font déjà connaître les traductions, est très riche en biographies de saints, d'expiateurs, de samanéens, de saniasis, etc. Même le livre bien connu, et que je ne louerai pas cependant en tous points, la *Mythologie des Hindous*, par Mme de Polier, nous offre nombre d'exemples remarquables de ce genre (notamment au second volume, chapitre XIII). Les chrétiens aussi fournissent en abondance de quoi illustrer notre théorie. Lisez les biographies, trop souvent mal écrites d'ailleurs, de ces personnages qu'on appelle tantôt âmes saintes, tantôt piétistes, quiétistes, visionnaires pieux, etc. On a fait, à diverses époques, des recueils de ces biographies : ainsi les *Vies des saintes âmes*, de Tersteegen ; l'*Histoire de ceux qui sont nés à la vie nouvelle*, par Reiz, et, de nos jours, le recueil de Kanne, où il se trouve à travers de mauvaises choses beaucoup de bon, et particulièrement la *Vie de la bienheureuse Sturmin*. La vie de saint François d'Assise a de droit sa place dans cette série : saint François fut l'ascétisme personnifié, le prototype des moines mendiants. On a récemment réédité sa vie, écrite par un de ses contemporains et cadets, qui s'illustra aussi dans l'École, saint Bonaventure, sous ce titre : *Vita S. Francisco a S. Bonaventura concinnata* (Joest, 1847) ; déjà, peu avant, il avait été publié en France une biographie faite avec soin, complète, puisée aux meilleures sources : *Histoire de saint*

François d'Assise, par Chavin de Mallan (1845).

A ces écrits monacaux si l'on veut opposer un pendant emprunté à l'Orient, on a le livre, d'une excellente lecture, de Spence Hardy : *Eastern monachism, an accouni of thé order of mendicants founded by Gotama budha*, 1850 (*la Vie monacale en Orient : étude sur un ordre mendiant fondé par le bouddha Gotamia*). On retrouve là toujours la même chose, sous un costume différent ; et l'on juge ainsi combien il importe peu que la sainteté naisse d'une religion théiste, ou d'une religion athée. — Mais je recommanderai principalement, comme un exemple spécial et très complet, et en même temps comme une illustration toute pratique des idées que j'ai présentées, l'autobiographie de *Madame Guyon* : c'est une belle et grande âme, dont la pensée me remplit toujours de respect ; apprendre à la connaître, et rendre justice à ce qu'il y eut d'excellent dans sa façon de sentir, tout en se défiant des aberrations de son intelligence, voilà pour une nature d'élite une jouissance d'autant plus grande, que son livre ne sera jamais en crédit auprès des intelligences vulgaires, c'est-à-dire du plus grand nombre ; car, partout et toujours, chacun n'apprécie que ce qui lui ressemble dans une certaine mesure, et ce pour quoi il a, du moins, une faible disposition. Cela est vrai de l'intellectuel, comme du moral. En un sens, on pourrait considérer comme un exemple approprié la biographie française bien connue de Spinoza, si l'on s'en sert comme introduction au préambule magistral de son ouvrage, tout à fait insuffisant *De emendatione intellectus* ; ce préambule est ce que je connais de plus efficace pour apaiser le trouble des passions. Enfin le grand Goethe, tout grec qu'il est, n'a pas cru indigne de lui de nous montrer, dans le clair miroir de la poésie, ce côté élevé de l'humanité, lui qui, dans les *Confessions d'une belle âme*, nous à retracé, en l'idéalisant, la vie de *Mlle de Klettenberg*, et nous en a donné l'histoire vraie, dans sa propre biographie. De même il nous a raconté deux fois la vie de saint Philippe de Néri. — L'histoire ne parlera jamais et ne peut en effet parler de l'homme dont la conduite est la meilleure et la plus riche illustration du point particulier qui fait l'objet de cette étude. Car la matière de l'histoire est tout autre ; elle est même tout le contraire. La négation du vouloir-vivre et le renoncement ne l'intéressent pas, elle ne s'attache qu'à sa poursuite et à sa manifestation dans un nombre infini d'individus, par où éclate son divorce avec elle-même, au plus haut degré de son objectivation, et se montre l'inanité de l'effort total, soit dans l'élévation d'un seul, qui est due à sa sagesse, soit dans la force des foules, qui est due à leur masse, soit dans la puissance du hasard personnifiant le destin. Mais pour nous qui ne suivons pas le développement des apparences dans le temps, pour nous autres philosophes, dont le rôle est de rechercher la signification morale des actes, et qui prenons pour commune mesure ce qui a le plus de sens et de poids à nos yeux, l'éternelle vulgarité et l'éternelle platitude ne nous empêcheront pas de reconnaître que le phénomène le plus grand, le plus important, le plus significatif, qui se soit jamais manifesté au monde, ce n'est pas le conquérant, c'est l'ascète. Ce que nous admirons en lui, c'est la vie silencieuse et cachée d'un homme, arrivé à une conception telle, qu'il renonce au vouloir-vivre, dont l'effort agit partout et remplit toutes choses, et dont la liberté ne se manifeste qu'en lui seul, par où sa conduite est justement l'opposé de la conduite habituelle. Aussi pour le philosophe, qui voit ainsi le monde, les biographies de saints et d'ascètes, si mal écrites qu'elles soient la plupart du temps, si mêlées de superstitions et de folies, sont bien plus instructives, bien plus importantes, — vu la signification de la matière, —que les histoires de Plutarque ou de Tite-Live.

Pour approfondir et compléter ce que, dans un exposé tout abstrait et tout général, nous avons appelé la négation du vouloir-vivre, il faut étudier les préceptes moraux donnés, absolument dans le même esprit, par des hommes pénétrés du même sentiment ; nous verrons ainsi combien ces vues sont anciennes, quelque nouvelle que puisse être leur expression purement philosophique. La plus voisine de nous, parmi toutes ces doctrines, c'est le christianisme, dont la morale est animée du même esprit, non seulement de l'esprit de charité, poussé à ses limites extrêmes, mais de l'esprit de renoncement ; ce second esprit se trouve déjà en germe, mais très apparent dans les écrits des apôtres ; cependant il n'a été développé complètement et exposé explicitement que plus tard. Nous voyons que les apôtres prescrivent d'aimer son prochain comme soi-même, de faire le bien, de chérir ceux qui nous haïssent, d'être charitable, patient, doux, de se résigner facilement aux offenses, d'être tempérant, pour dompter la concupiscence, de résister aux appétits charnels, et, s'il est possible, d'être absolument chaste. Nous trouvons déjà ici les premiers degrés de l'ascétisme, ou proprement la négation de la volonté, et nous désignons par ce mot ce que les Évangiles entendent par « renoncer à soi-même » et « porter sa croix » (*Matth.*, XVI, 24, 25 ; Marc, VIII, 34, 35 ; *Luc*, IX, 23, 24 ; XIV, 26, 27, 33). Ces tendances se développèrent petit à

petit, et donnèrent naissance aux ascètes, aux anachorètes, aux moines ; c'étaient là de pures et saintes institutions, mais qui ne pouvaient s'étendre qu'à un très petit nombre d'hommes ; un développement plus considérable ne devait amener qu'hypocrisie et abomination, car « *abusus optimi pessimus* ». Plus tard, quand le christianisme est organisé, nous voyons ce germe ascétique s'épanouir complètement, dans les écrits des saints et des mystiques. Tous prêchent non seulement la pureté de la vie, mais la résignation complète, la pauvreté volontaire, le vrai calme, l'indifférence absolue aux choses de la terre, l'abnégation de la volonté, l'enfantement en Dieu, l'oubli entier de soi-même et l'anéantissement dans la contemplation de Dieu. On trouve là-dessus un exposé très détaillé, dans Fénelon, *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. Mais nulle part l'esprit du christianisme, dans son développement, n'a été plus parfaitement et plus fortement exprimé que dans les écrits des mystiques allemands, chez maître Eckhard et dans son livre si célèbre la *Théologie allemande* ; c'est cet ouvrage dont Luther disait, dans une préface qu'il y a ajoutée, qu'aucun, — excepté la Bible et Saint Augustin, — ne lui avait mieux appris ce que c'est que Dieu, le Christ, et l'Homme. Depuis 1851 seulement, nous en avons un texte pur, débarrassé de toute interpolation, grâce à l'éditeur Pfeiffer de Stuttgard. Les prescriptions et les enseignements qui y sont contenus sont l'exposé le plus complet, parti de la conviction la plus profonde, de ce que j'ai présenté comme la négation du vouloir-vivre. C'est là ce qu'il faut étudier attentivement, avant de trancher la question avec l'assurance des juifs ou des protestants. Dans le même esprit, quoique inférieur à l'ouvrage dont nous venons de parler, a été écrite l'*Imitation de l'humble vie de Jésus* par Tauler, sans compter sa *Medulla animæ*. Selon moi, les leçons de ces mystiques, si purement chrétiens, découlent du Nouveau Testament, comme le vin découle de la vigne ; ou plutôt, ce qui nous apparaît dans le Nouveau Testament, comme enveloppé de voiles et de nuages, se présente a nous, chez les mystiques, avec une clarté et une signification parfaites. En un mot, je considère le Nouveau Testament comme la première et les mystiques comme la seconde initiation, — σμικρα και μεγαλα μυστηρια. [petits et grands mystiques]

Maintenant, nous allons retrouver bien plus développé, exprimé, avec une complexité et une force bien plus grandes qu'on ne pouvait s'y attendre dans le monde occidental, chez les chrétiens, ce que nous avons appelé la négation du vouloir-vivre, dans les antiques ouvrages de la langue sanscrite. Si cette importante conception morale de la vie a pu atteindre ici un si haut degré de développement, et s'exprimer d'une façon si complète, il faut en chercher la cause dans ce fait, qu'elle n'a pas été renfermée dans des limites qui lui sont absolument étrangères. C'est ce qui est arrivé pour le christianisme, enfermé dans le dogmatisme juif, auquel Jésus, consciemment, ou peut-être même s'en sans douter, a dû nécessairement se soumettre, par où le christianisme est composé de deux éléments essentiels très hétérogènes, dont je voudrais ne retenir que l'élément moral et l'appeler exclusivement chrétien, après en avoir séparé tout le dogmatisme judaïque. Si l'on a pu craindre souvent, et surtout à notre époque, que cette grande et salutaire religion ne vînt à tomber en discrédit, cela tient, selon moi, à ce qu'elle consiste en deux éléments hétérogènes à l'origine, et réunis ensuite par les circonstances ; leur séparation, résultant de leur antipathie naturelle et de la réaction de l'esprit du siècle de plus en plus éclairé, amènerait, à la vérité, l'effondrement qu'on redoute, mais l'élément moral en sortirait intact, parce qu'il est indestructible. — Dans la morale des Hindous, telle que nous la connaissons actuellement, si imparfaite que soit notre connaissance de leur littérature, nous voyons prescrire, sous les formes les plus variées, de la façon la plus saisissante, dans les Védas, les Pouranas, dans leurs poèmes, leurs mythes, leurs légendes sacrées, leurs sentences et leurs préceptes de conduite : l'amour du prochain avec le renoncement absolu de soi-même, l'amour universel embrassant non seulement l'humanité, mais tout ce qui vit ; la charité poussée jusqu'à l'abandon de ce qu'on gagne péniblement chaque jour ; une patience sans borne à supporter les outrages ; le paiement du mal, si dur que cela puisse être, par la bonté et l'amour ; la résignation volontaire et joyeuse aux injures, l'abstention de toute nourriture animale, la chasteté absolue, le renoncement aux voluptés, par celui qui s'efforce vers la sainteté parfaite ; se dépouiller de ses richesses, abandonner toute habitation, quitter les siens, vivre dans l'isolement le plus profond, abîmé en une contemplation silencieuse ; s'infliger une pénitence volontaire au milieu de lents et terribles supplices, en vue d'une mortification complète de la volonté, poussée finalement jusqu'à la mort par la faim, ou jusqu'à celle qu'on trouve en allant se jeter au-devant des crocodiles, en se précipitant de la roche sacrée du haut de l'Himalaya, ou en se faisant enterrer vivant, ou enfin en se plaçant sous les roues de l'immense chariot qui promène les statues des Dieux, parmi les chants, les cris de joie et les danses des bayadères. Et ces prescriptions, dont

l'origine remonte à plus de quatre mille ans, sont encore observées aujourd'hui, si dégénéré que soit le peuple hindou[120]. Des préceptes observés si longtemps par un peuple qui compte des millions d'individus, imposant des sacrifices si lourds, ne peuvent pas être une fantaisie inventée à plaisir, mais ils doivent avoir leur racine dans le fond même de l'humanité. Ajoutons qu'on ne peut assez admirer l'accord qu'il y a entre la conduite d'un ascète chrétien ou d'un saint et celle d'un Hindou, lorsqu'on lit leur biographie. A travers les dogmes les plus différents, au milieu de mœurs et de circonstances également étrangères les unes aux autres, c'est la même tendance, la même vie intérieure de part et d'autre. Les règles de conduite sont également identiques : ainsi, toutes nous parlent de la pauvreté absolue, qu'il faut pratiquer, et qui consiste à se dépouiller de tout ce qui, pour nous, peut devenir une source de consolations ou de jouissances mondaines, car tout cela fournit un aliment à la volonté, dont on se propose précisément l'immolation complète. D'autre part, chez les Hindous, dans les prescriptions de Fô, nous voyons qu'il est recommandé au saniasi, — lequel doit vivre sans maison ni bien, — de ne pas se coucher souvent sous le même arbre, afin de n'en pas concevoir pour lui quelque prédilection ou penchant. Les mystiques chrétiens et les philosophes du Védanta se rencontrent encore sur ce point, qu'ils considèrent le sage, arrivé à la perfection, comme affranchi des œuvres extérieures et des pratiques de la religion. Un tel accord, en des temps et chez des peuples si différents, montre bien qu'il n'y a pas simplement ici, comme le soutient la platitude optimiste, de la folie ou une aberration du sentiment, mais que c'est la manifestation d'un des côtés essentiels de la nature humaine, — manifestation d'autant plus rare, qu'elle est plus sublime.

Maintenant, j'ai indiqué les sources qui permettent de connaître immédiatement et, pour ainsi dire, d'une manière vivante, les phénomènes où s'incarne la négation du vouloir-vivre. D'une certaine façon, c'est là le point capital de toute notre étude ; cependant je n'ai rien dit là-dessus que de très général, car il vaut mieux renvoyer aux faits tirés d'une expérience immédiate, que de grossir, sans raison, ce volume par une répétition affaiblie de ce que ces faits diront bien eux-mêmes.

J'ai seulement quelques mots à ajouter pour définir, en général, ce que j'entends par la négation du vouloir-vivre. De même que nous avons vu le méchant, pair l'obstination de sa volonté, endurer une souffrance intérieure, continuellement cuisante, ou bien, lorsque tous les objets du vouloir sont épuisés, apaiser la soif furieuse de son égoïsme dans le spectacle des peines d'autrui ; de même l'homme qui est arrivé à la négation du vouloir-vivre, si misérable, si triste, si pleine de renoncements que paraisse sa condition, lorsqu'on l'envisage du dehors, de même cet homme est rempli d'une joie et d'une paix célestes. Ce n'est pas, chez lui, cette vie tumultueuse, ni ces transports de joie, qui supposent et qui entraînent toujours une vive souffrance, comme il arrive aux hommes de plaisir ; c'est une paix imperturbable, un calme profond, une sérénité intime, un état que nous ne pouvons nous empêcher de souhaiter, lorsque la réalité ou notre imagination nous le présente ; car nous le reconnaissons comme le seul juste, le seul qui nous élève véritablement ; et notre bon génie nous y convie, « *sapere aude* ». Nous voyons bien alors que la satisfaction que le monde peut donner à nos désirs ressemble à l'aumône donnée aujourd'hui au mendiant et qui le fait vivre assez pour être affamé demain. La résignation, au contraire, ressemble à un patrimoine héréditaire ; celui qui le possède est à l'abri des soucis pour toujours.

On se rappelle que, dans le troisième livre, nous avons fait consister, en grande partie, le plaisir esthétique, en ce que, — dans la contemplation pure, — nous nous dérobons pour un instant au vouloir, c'est-à-dire à tout désir, à tout souci ; nous nous dépouillons de nous-mêmes, nous ne sommes plus cet individu qui connaît uniquement pour vouloir, le sujet corrélatif à l'objet particulier et pour qui tous les objets deviennent des motifs de volitions, mais le sujet sans volonté et éternel de la connaissance pure, le corrélatif de l'Idée ; nous savons aussi que les instants où, délivrés de la tyrannie douloureuse du désir, nous nous élevons en quelque sorte au-dessus de la lourde atmosphère terrestre, sont les plus heureux que nous connaissions. Par là, nous pouvons nous imaginer combien doit être heureuse la vie de l'homme, dont la volonté n'est pas seulement apaisée pour un instant, comme dans la jouissance esthétique, mais complètement anéantie, sauf la dernière étincelle, indispensable pour soutenir le corps, et qui doit périr avec lui. L'homme qui, après maints combats violents contre sa propre nature, est arrivé à une telle victoire, n'est plus que le sujet pur de la connaissance, le miroir calme du monde. Rien ne peut plus le torturer, rien ne peut plus l'émouvoir ; car toutes ces mille chaînes de la Volonté qui nous attachent au monde, la convoitise, la crainte, la jalousie, la colère, toutes ces passions douloureuses qui nous bouleversent, n'ont aucune

prise sur lui. Il a rompu tous ces liens. Le sourire aux lèvres, il contemple paisiblement la farce du monde, qui jadis a pu l'émouvoir ou l'affliger, mais qui, à cette heure, le laisse indifférent ; il voit tout cela, comme les pièces d'un échiquier, quand la partie est finie, ou comme il contemple, le matin, les travestissements épars, dont les formes l'ont intrigué et agité toute une nuit de carnaval. La vie et ses figures flottent autour de lui comme une apparence fugitive ; c'est, pour lui, le songe léger d'un homme à demi éveillé, qui voit au travers de la réalité, et qui ne se laisse pas prendre à l'illusion ; comme ce rêve encore, sa vie s'évanouit sans transition violente. Tout cela nous fera comprendre dans quel sens Mme Guyon répète si souvent a la fin de son autobiographie : « Tout m'est indifférent : je ne puis plus rien vouloir ; il m'est impossible de savoir si j'existe, ni si je n'existe pas. » — Qu'on me permette encore, pour faire voir que l'anéantissement du corps (qui n'est que le phénomène de la Volonté, par la suppression de qui il perd par conséquent toute signification), loin d'être cruel, est, au contraire, attendu avec bonheur, — qu'on me permette, dis-je, de citer ici des paroles de cette sainte pénitente, quoiqu'elles n'aient rien d'élégant : « Midi de la gloire, jour où il n'y a plus de nuit ; vie qui ne craint plus la mort dans la mort même : parce que la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort ne goûtera plus la seconde mort. » (*Vie de madame Guyon*, II, 13.)

Pourtant, il ne faudrait pas croire qu'après que la connaissance devenue « calmante »a produit la négation du vouloir-vivre, elle ne soit plus exposée à chanceler et qu'on puisse s'en remettre à elle, comme à un bien définitivement acquis. Il faut au contraire la reconquérir par de perpétuels combats. Car le corps étant la volonté même devenue objet ou phénomène dans le monde comme représentation, tant que le corps est vivant, tout le vouloir-vivre existe aussi virtuellement, et fait de continuels efforts pour entrer dans la réalité, et se rallumer avec toute son ardeur. Aussi ce repos et cette béatitude des saints ne nous apparaissent-ils que comme une sorte d'épanouissement de la volonté sans cesse combattue ; c'est une fleur de sainteté qui ne croît que sur un sol continuellement remué par la lutte ; car personne ne peut goûter sur terre le repos éternel. Quand nous lisons, dans les biographies de saints, l'histoire de leur vie intérieure, nous voyons qu'elle est pleine de luttes, de combats de l'âme contre elle-même, de défections de la grâce, c'est-à-dire de cette forme de connaissance qui rend inefficaces toute espèce de motifs, qui agit sur la volonté comme calmant général, qui procure la paix la plus profonde et qui donne accès à la liberté. C'est pourquoi ceux qui sont arrivés à la négation de la Volonté luttent énergiquement pour se maintenir dans cette voie ; ils doivent s'infliger des privations de toute sorte, se soumettre à une pénitence rigoureuse, rechercher enfin tout ce qui pourra les mortifier : tout cela pour comprimer la Volonté toujours rebelle. De là vient le souci douloureux qu'ils prennent pour se maintenir en cet état salutaire, une fois qu'ils ont appris à connaître tout le prix de la délivrance ; de là leurs scrupules de conscience à l'égard de la plus innocente jouissance, au moindre éveil de leur vanité, passion qui meurt la dernière de toutes, qui est la plus vivace, la plus active et la plus folle. — Par le mot d'ascétisme, que j'ai déjà si souvent employé, j'entends à proprement parler cet anéantissement réfléchi du vouloir qui s'obtient par le renoncement aux plaisirs et la recherche de la souffrance ; j'entends une pénitence volontaire, une sorte de punition qu'on s'inflige, pour arriver à la mortification de la volonté.

Si, maintenant, nous voyons pratiquer l'ascétisme, par ceux qui sont arrivés à la négation du vouloir, uniquement pour s'y maintenir, il en résulte que la souffrance en général, en tant qu'elle est produite par le sort, peut amener par un autre chemin à cette négation (δευτερος πλους) : oui, nous pouvons croire que la plupart des hommes n'arrivent à la délivrance que par cette voie, et que c'est la douleur directement ressentie et connue qui produit presque toujours la résignation complète ; cela arrive souvent aux approches de la mort. Au petit nombre seulement peut suffire cette connaissance, qui, pénétrant le principe d'individuation, a d'abord pour résultat la purification complète du sentiment, et l'amour du prochain en général, et qui fait participer l'individu aux souffrances de tous, comme aux siennes propres, pour amener ensuite la négation du vouloir. Celui qui s'en approche rencontre presque toujours un perpétuel obstacle, une perpétuelle excitation à satisfaire le vouloir, dans l'état de sa propre personne, dans les circonstances plus ou moins favorables, dans l'attrait de l'espérance, et dans les exigences constantes de la volonté, c'est-à-dire du plaisir : aussi a-t-on personnifié dans le Diable toutes ces sensations. Il faut donc presque toujours que de grandes souffrances aient brisé la volonté, pour que la négation du vouloir puisse se produire. Nous ne voyons un homme rentrer en lui-même, se reconnaître et reconnaître aussi le monde, se changer de fond en comble, s'élever au-dessus de lui-même et de toute espèce de douleurs, et, comme purifié et sanctifié par la souffrance,

avec un calme, une béatitude et une hauteur d'esprit que rien ne peut troubler, renoncer à tout ce qu'il désirait naguère avec tant d'emportement et recevoir la mort avec joie, nous ne voyons un homme en arriver là, qu'après qu'il a parcouru tous les degrés d'une détresse croissante, et qu'ayant lutté énergiquement, il est près de s'abandonner au désespoir. Comme la fusion d'un métal s'annonce par un éclair, ainsi la flamme de la douleur produit en lui la fulguration d'une volonté qui s'évanouit, c'est-à-dire de la délivrance. Nous voyons même les plus grands scélérats s'élever jusque-là ; ils deviennent tout autres, ils se convertissent. Leurs crimes d'autrefois ne troublent plus leur conscience ; ils les expient volontiers par la mort, et voient finir avec joie la manifestation de ce vouloir, qui leur est maintenant en abomination. Gœthe, dans son chef-d'œuvre de Faust, nous a donné, avec l'histoire des malheurs de Marguerite, un tableau incomparable, comme il ne s'en trouve, à mon avis, dans aucune poésie, de cette négation du vouloir, amenée par l'excès de l'infortune et la désespérance du salut. C'est un symbole accompli de cette seconde voie, qui conduit à la négation du vouloir, non pas, comme la première, par la notion de la souffrance universelle, à laquelle on s'associe volontairement, mais par une immense douleur, qu'on éprouve soi-même. Sans doute de nombreux drames représentent des héros à la volonté puissante, qui arrivent à ce degré de résignation absolue, où d'ordinaire le vouloir-vivre et sa manifestation sont anéantis ; mais aucune pièce connue ne nous montre d'une façon plus claire et plus simple que le Faust l'essence même de cette conversion.

Nous voyons tous les jours, dans la vie réelle, des malheureux qui ont appris à connaître toute l'amertume de la souffrance, monter à l'échafaud, aller au-devant d'une mort ignominieuse, horrible, cruelle, avec une entière force d'âme, dès qu'ils ont perdu toute espérance : c'est, la plupart du temps, une conversion analogue. On ne peut pas croire qu'il y ait une bien grande différence entre leur caractère et celui des autres hommes, tel qu'il est fait par le destin ; mais ce dernier résulte en grande partie des circonstances : cela n'empêche pas qu'ils soient coupables, et même, jusqu'à un certain point, méchants. Et cependant nous voyons la plupart d'entre eux se convertir de cette façon, dès qu'ils ont perdu entièrement tout espoir. Ils montrent alors une réelle douceur et pureté de sentiment ; ils ont horreur de la moindre action qui serait mauvaise ou même peu charitable ; ils pardonnent à leurs ennemis, fût-ce à leurs calomniateurs, qui les ont fait condamner, et non seulement de bouche et par une crainte hypocrite du souverain Juge, mais avec un profond sérieux et sans aucun désir de vengeance. Que dis-je ? ils aiment leurs souffrances et leur mort, car ils sont entrés dans la négation du vouloir-vivre ; souvent même ils refusent le salut qu'on leur offre et ils meurent de leur plein gré, avec tranquillité et bonheur. C'est que le dernier secret de la vie s'est révélé à eux, dans l'excès même de la souffrance ; ils ont compris que la douleur et le mal, que la souffrance et la haine, que le crime et le criminel » qui se distinguent si profondément dans la connaissance soumise au principe de raison, ne sont qu'une seule et même chose au fond, la manifestation de cette unique Volonté de vivre, qui objective sa lutte avec elle-même, au moyen du principe d'individuation : ils ont appris à connaître les deux faces des choses, le mal et la méchanceté, et, les ayant reconnues identiques, ils renoncent à l'une et à l'autre, et se dérobent au vouloir-vivre. Comme je l'ai déjà dit, peu importent les mythes et les dogmes, sous la forme desquels ils rendent compte à leur raison de cette connaissance immédiate et intuitive et de leur conversion.

A coup sûr, Mathias Claudius avait été témoin d'une semblable métamorphose du sentiment, lorsqu'il écrivit dans le *Messager de Wandsbeck* (part. I, p. 115) ce remarquable article, qu'il intitula Conversion de, et dont voici la conclusion : « La pensée de l'homme peut aller d'un point de la périphérie au point opposé, et revenir ensuite à son point de départ, si les circonstances lui en fournissent l'occasion. De semblables revirements ne sont pas précisément ce qu'il y a de plus élevé et de plus intéressant dans la nature humaine. Mais cette merveilleuse conversion catholique, cette métamorphose transcendantale, où le cercle de la pensée est irrévocablement brisé, où toutes les lois de la psychologie deviennent inutiles et vaines, où non seulement l'individu retourne son manteau, mais dépouille entièrement le vieil homme, où les écailles lui tombent des yeux, voilà une de ces choses tellement surprenantes, que quiconque a encore un peu de souffle dans les naseaux abandonnera son père et sa mère pour la voir et l'entendre de plus près. »

L'approche de la mort et le désespoir ne sont pas d'ailleurs absolument indispensables pour arriver à cette purification par la douleur. Un grand malheur ou une grande souffrance peut aussi amener en nous la notion très vive de la lutte du vouloir-vivre avec lui-même, et nous faire comprendre l'inutilité de l'effort. Aussi on a vu souvent des hommes dont l'existence tumultueuse avait été en proie au

conflit des passions, des rois, des héros, des aventuriers, se convertir soudainement, et, tout entiers à la résignation et au repentir, se faire moines ou solitaires. C'est a cela que reviennent toutes les histoires de conversion, comme celle de Raimond Lulle, qui, après avoir longtemps poursuivi une belle, en obtint un jour un rendez-vous ; comme il touchait au comble de ses vœux, celle-ci défit son corsage et découvrit un horrible cancer qui lui rongeait le sein. Aussitôt, comme s'il eût aperçu l'enfer, il se convertit, quitta la cour du roi de Majorque et se retira dans la solitude pour y faire pénitence. L'histoire de la conversion de l'abbé de Rancé est toute semblable à celle-ci ; je l'ai racontée, à grands traits, dans mes *Suppléments*, au chapitre XLVIII. Si nous songeons que tous deux se sont convertis, pour être passés brusquement de ce qu'il y a de plus charmant au monde à ce qu'il y a de plus horrible, nous trouverons là l'explication de ce fait surprenant, que la nation la plus mondaine, la plus gaie, la plus sensuelle, la plus légère de l'Europe, la France, a produit l'ordre monacal le plus sévère de tous, celui des trappistes. Restauré par de Rancé, il s'est maintenu jusqu'à nos jours, dans toute la pureté et dans toute la rigueur de sa règle, en dépit des révolutions, des réformes de l'Église et de l'incrédulité croissante.

Cette notion de la vanité de l'existence peut cependant disparaître avec les circonstances qui l'ont produite, le vouloir-vivre peut s'affirmer de nouveau, et le caractère d'autrefois réapparaître. Ainsi le malheureux Benvenuto Gellini, qui se convertit deux fois de cette façon, d'abord en prison et ensuite au cours d'une cruelle maladie, retomba dans ses anciens errements, une fois que la souffrance eut disparu. En général, la négation du vouloir-vivre ne sort pas de la douleur avec la nécessité d'un effet sorti d'une cause, mais la Volonté reste libre. C'est là l'unique point où sa liberté se manifeste immédiatement. De là l'étonnement que Mathias Claudius exprime si fortement au sujet de « la conversion transcendantale ». A chaque souffrance on peut opposer.une volonté supérieure en énergie et par conséquent indomptable. Platon raconte, par exemple, dans le *Phédon*, qu'on a vu des condamnés attendre le supplice dans des festins et dans la débauche, et affirmer ainsi jusque dans la mort leur volonté de vivre. Shakespeare nous montre dans la personne du cardinal de Beaufort la fin terrible d'un scélérat qui meurt en désespéré, car ni la souffrance ni la mort n'ont pu briser la malice profonde de son vouloir obstiné.

D'autant plus puissante est la volonté, d'autant plus éclatante est la manifestation de sa lutte avec elle-même, et par conséquent d'autant plus grande est la douleur. Un monde qui serait la manifestation d'un vouloir infiniment plus violent que le nôtre, entraînerait infiniment plus de souffrances. Ce serait l'enfer réalisé.

Toute douleur, en tant qu'elle est une mortification et un acheminement a la résignation, possède en puissance une vertu sanctifiante. C'est ce qui explique pourquoi un grand malheur, une profonde souffrance ne va jamais sans un certain respect. Nous respectons profondément celui qui souffre, lorsque, ne voyant dans sa vie qu'une longue chaîne de douleurs, ou déplorant un mal profond et incurable, il envisage non pas seulement la suite des circonstances qui ont fait de sa vie un tissu de misères, ou le malheur immense et unique qui vient de le frapper, — car jusque-là sa connaissance est encore soumise au principe de raison et s'attache au phénomène particulier ; il veut toujours la vie, mais dans des conditions différentes ; — il faut encore que son regard s'élève du particulier au général, qu'il considère sa propre douleur comme un exemple de la douleur universelle : alors il atteint à la perfection morale, et pour lui un cas unique représente des milliers de cas, la vie du monde ne lui apparaît plus que comme la douleur du monde, et il se résigne. Voilà pourquoi, dans le *Torquato Tasso* de Gœthe, le personnage de la princesse éveille le respect ; en racontant les malheurs de sa triste vie et ceux des siens, elle n'y voit que l'image de la souffrance de tous.

Nous ne nous représentons jamais un très noble caractère sans une certaine tristesse silencieuse. Elle ne vient pas d'une' humeur rendue chagrine parles contrariétés journalières (il n'y aurait plus là aucune noblesse, mais plutôt un méchant caractère) ; elle procède de la conscience désintéressée de la vanité de tous les biens, et du néant de toutes les douleurs. Cependant cette conscience peut s'éveiller au contact de l'expérience personnelle, pourvu qu'elle soit très douloureuse ; ainsi Pétrarque a été amené pour le reste de ses jours à cette tristesse résignée, parce qu'un seul de ses désirs n'a pas été satisfait ; c'est cette tristesse qui nous émeut si profondément dans ses œuvres : la Daphné qu'il poursuivait a dû s'évanouir entre ses bras, pour lui laisser, au lieu d'elle, l'immortelle couronne. Lorsqu'un destin irrévocable refuse à l'homme la satisfaction de quelque grand désir, la volonté se brise, elle est incapable de vouloir autre chose, et le caractère devient doux, triste,

noble, résigné. Lorsque enfin l'affliction n'a plus d'objet déterminé, quand elle s'étend à la vie tout entière, alors elle devient un retour sur soi-même, une retraite, une disparition lente du Vouloir, dont elle mine sourdement mais profondément la visibilité même, je veux dire le corps : l'homme se sent délivré de ses liens, il a comme un avant-goût voluptueux de cette mort, qui s'annonce ainsi qu'un affranchissement du corps et de la volonté. C'est pour cela qu'une joie secrète accompagne cette affliction : le plus mélancolique de tous les peuples n'entend pas autre chose, je crois, par l'expression « *the joy of grief* » (la jouissance du chagrin). Cependant c'est là qu'est l'écueil de la sensibilité, aussi bien dans la vie que dans le domaine de l'art ; car se plaindre et se lamenter éternellement, sans être assez fort pour se résigner, c'est perdre à la fois le paradis et la terre, pour ne garder qu'une sentimentalité larmoyante. Si l'on veut arriver à la délivrance et commander le respect, il faut que la douleur prenne la forme de la connaissance pure et amène la vraie résignation comme calmant du vouloir. A ce compte, nous ne pouvons voir une grande infortune sans avoir pour elle une considération voisine de celle que nous inspirent le courage et la vertu, et en même temps notre bonheur présent nous fait l'effet d'un reproche. Il nous est impossible de ne pas considérer chaque souffrance, aussi bien celle que nous éprouvons profondément que celle qui nous est étrangère, comme un acheminement à la vertu et à la sainteté ; au contraire les jouissances et les plaisirs mondains, comme capables de nous en détourner. Cela est si vrai, que, lorsque nous voyons un homme endurer quelque grande souffrance physique ou morale, ou même lorsque nous regardons quelqu'un qui peine, la sueur au front, sur un travail corporel exigeant de douloureux efforts, sans perdre un instant patience et sans proférer une plainte, il nous semble voir un malade, soumis à un traitement pénible, accepter volontairement, joyeusement, les douleurs de l'opération, convaincu que plus il souffre, mieux il détruit en lui les germes de la maladie, et que, par conséquent, sa guérison sera aussi complète que sa douleur présente est cruelle.

Suivant ce que nous venons de dire, la négation du vouloir-vivre, qui n'est pas autre chose que la résignation ou la sainteté absolue, résulte toujours de ce qui calme le vouloir, à savoir la notion du conflit de la volonté avec elle-même et de sa vanité radicale, — vanité qui s'exprime dans les souffrances de tous les hommes. La différence dans la négation du vouloir, que nous avons représentée par les deux chemins de la délivrance, consiste en ce que cette notion est produite ou bien par la connaissance pure de la douleur, librement appropriée, grâce à l'intuition du *principium individuationis*, ou bien immédiatement, par la souffrance directement subie. Sans la négation complète du vouloir, il n'y a pas de vrai salut, de délivrance effective de la vie et de la douleur. Avant d'arriver là, nous ne sommes tous que cette volonté même, dont le phénomène est une existence éphémère, un effort toujours inutile, toujours vain, un monde comme représentation rempli de misères, auquel nous appartenons tous au même titre irrévocablement. Car nous avons vu plus haut que la vie est assurée à la Volonté de vivre, et que sa véritable et unique forme est le présent, auquel elle ne peut être soustraite, de quelque façon que la naissance et la mort gouvernent les phénomènes. Le mythe hindou exprime bien cette pensée » lorsqu'il dit : « vous serez remis au monde. » La grande différence morale des caractères signifie que le méchant est infiniment éloigné d'arriver à cette connaissance, d'où découle la négation du vouloir-vivre, et par conséquent qu'il est exposé à toutes les douleurs qui existent virtuellement dans le monde, car le bonheur qu'il goûte actuellement est un phénomène, une illusion créée par Maya, au moyen du principe d'individuation ; c'est le rêve de bonheur du mendiant. Les maux qu'il inflige aux autres, par la méchanceté furieuse de son vouloir, sont la mesure de ceux qu'il aura à subir, sans arriver pour cela au renoncement et à la négation. Au contraire, le véritable et pur amour, et même la bonne Volonté, procède déjà de l'intuition qui voit au delà du principe d'individuation, laquelle, arrivée à son plus haut degré, conduit à la sainteté absolue et à la délivrance ; elle se manifeste par cet état particulier que nous avons décrit et qui est la résignation, par la paix profonde qui l'accompagne, par la béatitude infinie au sein même de la mort[121].

§ 69

Nous avons jusqu'ici, dans les limites de notre sujet, suffisamment exposé la négation du vouloir-vivre, le seul acte de notre liberté qui se manifeste dans le phénomène et que nous pouvons appeler avec Asmus la transformation transcendantale ; rien n'est plus différent de cette négation que la suppression effective de notre phénomène individuel, je veux dire le suicide. Bien loin d'être une

négation de la Volonté, le suicide est une marque d'affirmation intense de la Volonté. Car la négation de la Volonté consiste non pas en ce qu'on a horreur des maux de la vie, mais en ce qu'on en déteste les jouissances. Celui qui se donne la mort voudrait vivre ; il n'est mécontent que des conditions dans lesquelles la vie lui est échue. Par suite, en détruisant son corps, ce n'est pas au vouloir-vivre, c'est simplement à la vie qu'il renonce. Il voudrait la vie, il voudrait que sa volonté existât et s'affirmât sans obstacle ; mais les conjonctures présentas ne le lui permettent point et il en ressent une grande douleur. Le vouloir-vivre lui-même se trouve, dans ce phénomène isolé, tellement entravé qu'il ne peut développer son effort. Il prend « lors une résolution conforme à sa nature de chose en soi, nature qui demeure indépendante des différentes expressions du principe de raison, à laquelle, par suite, tout phénomène isolé est indifférent, puisqu'elle est elle-même indépendante de la naissance et de la mort, puisqu'elle est l'essence intime de la vie universelle. Il est une certitude solide et profonde qui fait qu'aucun de nous ne vit avec une peur constante de la mort ; nous sommes certains, en d'autres termes, que la Volonté ne manquera jamais de phénomènes ; c'est sur cette même certitude que s'appuie le suicide. Le vouloir-vivre se manifeste donc aussi bien dans le suicide, incarné en Siva, que dans la jouissance de la conservation, incarnée par Vichnou, et dans la volupté de la reproduction, incarnée par Brahma. Tel est le sens profond de l'unité de la Trimourti : la Trimourti, c'est chaque homme, bien que dans le temps elle montre tantôt l'une, tantôt l'autre de ses trois têtes. — Le rapport est le même entre le suicide et la négation du vouloir qu'entre la chose particulière et l'idée : le suicide nie l'individu, non l'espèce. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, la vie est infailliblement et pour toujours inhérente au vouloir-vivre, et la souffrance à la vie ; il en résulte que le suicide est un acte vain et insensé : on a eu beau détruire volontairement un phénomène particulier, la chose en soi n'en reste pas moins intacte ; c'est comme l'arc-en-ciel qui subsiste, malgré la succession continuelle des gouttes qui lui servent un instant de support. Cependant le suicide est aussi le chef-d'œuvre de Maya : c'est lui qui exprime de la façon la plus criante la contradiction du vouloir-vivre avec lui-même. Nous avons déjà constaté cette contra diction dans les phénomènes tout à fait inférieurs de la volonté, dans la lutte constante de tous les phénomènes des forces de la nature, de tous les individus organisés qui se disputent la matière, le temps et l'espace ; à mesure que nous remontions les degrés de l'objectivation de la volonté, nous avons vu le même conflit s'accentuer de plus en plus avec une netteté effrayante ; enfin, à son plus haut degré, qui est l'Idée de l'homme, il prend de telles pro portions que ce ne sont plus lès individus représentant une même Idée qui s'exterminent entre eux ; c'est l'individu qui se déclare la guerre à lui-même ; l'ardeur qu'il met à désirer la vie, la violence avec laquelle il se heurte contre l'obstacle naturel de la vie, je veux dire la douleur, l'amènent à se détruire lui-même ; la volonté individuelle préfère supprimer par un acte de volonté le corps, qui n'est autre que cette même volonté à l'état visible, plutôt que de le laisser briser par la douleur. C'est précisément parce que celui qui se donne la mort ne peut cesser de vouloir qu'il cesse de vivre ; la volonté s'affirme dans le suicide par la suppression même de son phénomène, parce qu'elle ne peut plus s'affirmer autrement. Mais cette souffrance, à laquelle nous nous arrachons par le suicide, c'était justement la mortification de la volonté, c'était la voie qui aurait pu nous conduire à la négation de la volonté elle-même, c'est-à-dire à la délivrance ; celui qui se donne la mort ressemble donc, sous ce rapport, à un malade qui serait entièrement guéri, s'il voulait laisser finir l'opération douloureuse qu'on vient de commencer, mais qui préfère garder sa maladie. La souffrance vient à lui et lui montre ainsi la possibilité de nier la volonté ; mais il la repousse ; il anéantit le phénomène de la volonté, le corps, afin que la volonté elle-même reste intacte. — Telle est la raison pour laquelle presque toutes les morales philosophiques ou religieuses condamnent le suicide, bien qu'elles ne sachent elles-mêmes opposer au suicide que des raisons bizarres et sophistiques. Mais il est certain que, si jamais un homme s'est abstenu du suicide par des raisons purement morales, quel que soit le prétexte que lui indiquât sa raison, le sens profond de cette victoire sur lui-même était celui-ci : « Je ne veux point me soustraire à la douleur ; je veux que la douleur puisse supprimer le vouloir-vivre dont le phénomène est chose si déplorable, qu'elle fortifie en moi la connaissance qui commence à poindre, de la nature vraie du monde, afin que cette connaissance devienne le calmant suprême de ma volonté, la source de mon éternelle délivrance. »

II est connu que de temps en temps il se présente des cas où les parents se donnent la mort jusque dans la personne de leurs enfants : le père tue ses enfants qu'il adore, puis il se tue lui-même. Si nous admettons que la conscience, la religion et toutes les idées reçues lui représentent le meurtre comme le plus grave des crimes, que, malgré tout, il le commet à l'heure même de la mort, sans avoir du reste pour s'y résoudre aucun motif égoïste, il ne nous reste plus qu'une manière d'expliquer le

fait : l'individu reconnaît directement sa volonté dans ses enfants, mais il est égaré par une illusion qui lui fait prendre le phénomène pour la chose en soi ; et il a en même temps un sentiment profond et poignant des misères de toute l'existence : il s'imagine pouvoir supprimer du même coup le phénomène et l'essence elle-même ; voilà pourquoi il veut épargner le supplice de l'existence et à lui-même et à ses enfants, dans lesquels il se voit directement revivre. — Une erreur tout à fait analogue à celle-là serait de s'imaginer que l'on peut atteindre par des moyens détournés au but que poursuit la chasteté volontaire, soit en s'opposant aux vues que la nature poursuit dans la fécondation, soit en provoquant la mort du nouveau-né à cause des douleurs inévitables que lui réserve la vie, au lieu de tout faire pour garantir l'existence aux êtres qui la méritent. Car si le vouloir-vivre existe, il ne peut, en sa qualité de chose purement métaphysique, de chose en soi, être détruit par aucune puissance ; seul son phénomène peut être anéanti en tel point de l'espace ou du temps. Le vouloir-vivre lui-même ne peut être supprimé que par la connaissance. Par conséquent, il n'y a qu'un seul chemin qui conduise au salut : il faut que la volonté se manifeste sans obstacle, afin que dans cette manifestation elle puisse prendre connaissance de sa propre nature. Ce, n'est que grâce à cette connaissance que la volonté peut se supprimer elle-même, et par le fait en finir avec la souffrance aussi, qui est inséparable de son phénomène : mais ce résultat ne peut être obtenu par aucune violence physique, telle que la destruction d'un germe, le meurtre d'un nouveau-né, ou le suicide. La nature produit justement la volonté à la lumière, parce que c'est seulement à la lumière qu'elle peut trouver sa délivrance. Voilà pourquoi il faut, par tous les moyens, favoriser les vues de la nature, dès que le vouloir-vivre, qui en est l'essence intime, s'est prononcé.

Il est un genre de suicide qui paraît tout à fait différent du suicide ordinaire, bien qu'on ne l'ait peut-être pas encore suffisamment constaté. C'est la mort par inanition, volontairement acceptée sous l'inspiration d'un ascétisme poussé à ses dernières limites ; malheureusement des cas semblables ont toujours été accompagnés d'une grande exaltation religieuse, même de superstition, ce qui les rend difficiles à observer. Il est pourtant probable que la négation complète du vouloir peut atteindre à un degré tel, que la volonté nécessaire pour entretenir la végétation du corps, au moyen de l'alimentation, fasse elle-même défaut. Bien loin de se donner la mort sous l'influence du vouloir-vivre, un ascète de cette sorte, aussi parfaitement résigné, ne cesse de vivre que parce qu'il a complètement cessé de vouloir. On ne peut imaginer, dans ce cas, aucun autre genre de mort que la mort par inanition (à moins que le choix d'une autre mort ne soit inspiré par quelque superstition particulière) ; en effet, l'intention d'abréger la souffrance serait déjà, dans une certaine mesure, une véritable affirmation de la volonté. Les dogmes qui remplissent l'esprit d'un pareil pénitent lui donnent l'illusion d'un être supérieur qui lui prescrit le jeûne, tandis qu'il y est en réalité poussé par une tendance intime : II y a des exemples anciens de faits semblables dans les ouvrages suivants : *Breslauer Sammlung von Natur und Medicin Geschichten,* September 1799, p. 363 et suiv. ; Bayle, *Nouvelles de la République des lettres*, février 1685, p. 189 et suiv. ; Zimmermann, Ueber *die Einsamkeit*, vol. I, p. 182 ; *Histoire de l'Académie des sciences* de 1764, rapport de Houttuyn, reproduit dans le *Sammlung für praktische Aerzte*, vol. I, p. 69. On peut trouver des récits plus récents dans Hufeland, *Journal für praktische Heilskunde*, vol. X, p. 181, et vol. XLVIII, p. 85 ; également dans Hasse, *Zeitschrift fur psychische Aerzte*, 1819, fascicule 3, p. 460 ; dans *l'Edinburgh médical and surgical journal*, 1809, vol. V, p. 319. En 1833, toutes les gazettes racontèrent qu'un historien anglais, le docteur Lingard, s'était laissé mourir volontairement de faim à Douvres, au mois de janvier ; d'après des informations plus récentes, ce n'était pas lui, mais un de ses parents. Malheureusement la plupart de ces récits nous représentent les individus en question comme des fous, et il n'est plus possible de vérifier quelle peut être la portée des faits. Malgré tout, je veux consigner ici une histoire récente du même genre, quand ce ne serait que pour la conserver à titre de curiosité, comme exemple d'un phénomène surprenant de la nature humaine ; en apparence tout au moins, elle rentre dans ma théorie, et je ne vois pas bien comment on la pourrait expliquer autrement. La nouvelle est racontée dans le *Correspondant de Nuremberg* du 29 juillet 1813, dans les termes suivants :

« On mande de Berne qu'on a découvert près de Thurnen, dans une épaisse forêt, une cabane dans laquelle se trouvait le cadavre décomposé d'un homme mort depuis un mois environ ; il porte des vêtements qui ne donnent que peu de renseignements sur la condition à laquelle il appartenait. Auprès de lui se trouvaient deux chemises d'un linge très fin. La pièce la plus importante est une Bible reliée avec des pages blanches, que le défunt avait en partie couvertes de son écriture. Il y

indique le jour où il quitta sa maison (sans faire cependant mention de son pays), puis il dit qu'il a été poussé dans le désert pour y prier et pour y jeûner. Pendant le voyage, raconte-t-il encore, il avait jeûné durant six jours, puis il avait encore mangé. Établi dans la cabane, il a recommencé à jeûner pendant un certain nombre de jours. Alors il a marqué chaque jour par un trait ; on en trouve cinq, et c'est probablement après ces cinq jours que le solitaire est mort. On a encore trouvé une lettre à un curé sur une de ses homélies que le défunt avait entendue ; mais cette lettre ne porte point d'adresse. » — Entre cette mort volontaire inspirée par un ascétisme extrême et le suicide conseillé par le désespoir, on peut intercaler un nombre considérable de nuances intermédiaires, souvent composées et mêlées entre elles, qu'il est à la vérité fort difficile d'expliquer ; mais le cœur humain a des profondeurs, des obscurités et des complications qu'on aura toujours une peine extrême a éclaircir et à analyser.

§ 70

Maintenant que j'ai terminé tout cet exposé de ce que j'appelle la négation de la Volonté, peut-être pourrait-on croire qu'il est inconciliable avec mes considérations antérieures sur la nécessité inhérente à la motivation aussi bien qu'à toutes les autres expressions du principe de raison, nécessité en vertu de laquelle les motifs, comme toutes les causes, ne sont que des causes occasionnelles, aidant le caractère à développer son essence et à la manifester avec toute la rigueur d'une loi scientifique ; c'est également pour cette raison que je niais absolument la liberté en tant que *liberum arbitrium indifferentiæ*. Mais, bien loin de contredire cette première partie de mon étude, j'y fais appel. En vérité, la liberté proprement dite, c'est-à-dire l'état d'indépendance à l'endroit du principe de raison, n'appartient qu'à la chose en soi ; elle n'appartient point au phénomène, dont la forme essentielle est le principe de raison, élément même de la nécessité. Le seul cas où cette liberté devienne directement visible dans le monde des phénomènes, c'est lorsqu'elle met fin au phénomène lui-même ; et comme, malgré tout, le simple phénomène, en tant qu'anneau de la chaîne des causes, c'est-à-dire le corps vivant, continue d'exister dans le temps qui ne contient que des phénomènes, la volonté qui se manifeste par ce corps se trouve alors en contradiction avec lui, puisqu'elle nie ce qu'il affirme. Voici un exemple de cas de cette nature : les parties génitales, représentation visible de l'instinct de l'espèce, existent en pleine santé, et pourtant l'homme lui-même, au plus profond de son être, ne veut plus donner satisfaction à l'espèce : tout le corps est l'expression visible du vouloir-vivre, et cependant les motifs qui correspondent à ce vouloir demeurent sans effet ; disons plus, la dissolution du corps, la fin de l'individu, c'est-à-dire les plus graves obstacles au vouloir naturel, sont souhaités et bienvenus. La contradiction entre ce que nous avons affirmé, d'une part, au sujet de la détermination nécessaire de la volonté par les motifs en raison du caractère et, d'autre part, au sujet de la possibilité de supprimer complètement le vouloir, ce qui réduirait les motifs à l'impuissance, cette contradiction, dis-je, n'est que la traduction, en termes philosophiques, de la contradiction réelle qui se produit lorsque la volonté en soi, volonté libre, volonté qui ne connaît aucune nécessité, intervient directement dans son phénomène qui est soumis à la nécessité. Voici le moyen de résoudre cette contradiction : la disposition qui soustrait le caractère à la puissance des motifs, ne vient pas directement de la volonté, mais d'une transformation de la connaissance. Ainsi, tant que la connaissance se borne à être soumise au principe d'individuation, tant qu'elle obéit absolument au principe de raison, la puissance des motifs est irrésistible : mais, dès que le principe d'individuation a été percé à jour, dès qu'on a compris que c'est une volonté, la même partout, qui constitue les Idées et même l'essence de la chose en soi, dès que l'on a puisé dans cette connaissance un apaisement général du vouloir, les motifs particuliers deviennent impuissants ; car le mode de connaissance qui leur correspondait est aboli et remplacé par une connaissance toute différente. Le caractère ne peut jamais se modifier partiellement ; il doit, avec la rigueur d'une loi naturelle, exécuter en détail les ordres de la volonté dont il est le phénomène d'ensemble ; mais l'ensemble lui-même, c'est-à-dire le caractère, peut être complètement supprimé par la conversion de la volonté, opérée comme nous avons dit plus haut. Cette suppression du caractère excitait l'admiration d'Asmus ; il la désigne, dans un passage déjà cité, sous le nom de « transformation universelle et transcendantale » ; elle correspond à ce que l'on appelle excellemment dans l'Église chrétienne la régénération ; la connaissance dont elle procède correspond à la grâce efficace. — C'est précisément parce qu'il s'agit ici non d'un changement du caractère, mais d'une suppression totale, que l'on comprend

pourquoi les caractères qui différaient le plus avant cette suppression présentent, après cette suppression, une grande similitude dans leur manière d'agir, tout en continuant, chacun suivant ses concepts et ses dogmes, à tenir un langage différent.

Ainsi entendu, le vieux philosophème du libre arbitre, sans cesse combattu et sans cesse affirmé, n'est point sans fondement ; le dogme religieux de la grâce efficace et de la régénération n'est point non plus dépourvu de sens, ni de signification. Mais voilà que nous les voyons maintenant se confondre inopinément l'un avec l'autre ; et nous pouvons désormais comprendre dans quel sens l'illustre Malebranche pouvait dire : « La liberté est un mystère. » II avait bien raison. En effet, ce que les mystiques chrétiens appellent grâce efficace et régénération correspond à ce qui est pour nous l'unique manifestation immédiate du libre arbitre. Elle ne se produit pas avant que la volonté, parvenue à la connaissance de la nature en soi, n'ait tiré de cette connaissance un calmant et ne se soit par là même soustraite à l'action des motifs, action qui ressortit à un autre mode de connaissance où les objets ne sont que des phénomènes. — Une liberté qui se manifeste ainsi est le plus grand privilège de l'homme ; elle manquera éternellement à l'animal ; car elle a pour condition une réflexion rationnelle, capable d'embrasser l'ensemble de l'existence, indépendamment de l'impression du présent. L'animal est tout à fait incapable de liberté ; il n'y a pas même, pour lui, possibilité d'une détermination élective proprement dite, c'est-à-dire réfléchie, destinée à intervenir une fois que le conflit des motifs est terminé ; il faudrait pour cela que les motifs fussent des représentations abstraites. Par suite, c'est avec la même nécessité qui sollicite la pierre à tomber vers la terre, que le loup affamé enfonce ses dents dans la chair de sa proie ; il est incapable de comprendre qu'il est en même temps l'égorgeur et la victime. La nécessité est le domaine de la nature ; la liberté, celui de la grâce.

Ainsi, comme nous l'avons vu, cette suppression de la Volonté par elle-même procède de la connaissance ; toute connaissance d'ailleurs, toute lumière est en soi indépendante du libre arbitre : il en résulte que cette négation du vouloir, cette prise de possession de la liberté ne peut être réalisée de force, ni de propos délibéré ; elle émane simplement du rapport intime de la connaissance avec la volonté dans l'homme, par conséquent elle se produit subitement et comme par un choc venu du dehors. C'est pour cela que l'Église l'a appelée un effet de la grâce ; mais de même que, selon l'Église, la grâce ne peut rien sans notre coopération, de même aussi l'effet du calmant tient en dernière analyse à un acte de libre volonté. L'opération de la grâce change et convertit de fond en comble la nature entière de l'homme : désormais il dédaigne ce qu'il désirait si ardemment jusque-là ; c'est vraiment un homme nouveau qui se substitue à l'ancien : c'est pour cela que l'Église appelle cet effet de la grâce la régénération. Ce qu'elle appelle l'homme naturel, auquel elle refuse toute faculté de bien faire, c'est justement le vouloir-vivre, ce vouloir-vivre qu'il s'agit d'anéantir quand on veut se délivrer d'une existence comme celle d'ici-bas. Car derrière notre existence se cache quelque chose de tout différent, mais que nous ne pouvons atteindre qu'à condition de secouer le joug de la vie ordinaire.

En symbolisant dans Adam la nature et l'affirmation du vouloir-vivre, la doctrine chrétienne ne s'est point placée au point de vue du principe de raison, ni des individus, mais au point de vue de l'Idée de l'humanité, considérée dans son unité : la faute d'Adam, dont l'héritage pèse encore sur nous, représente l'unité dans laquelle nous communions avec l'Idée, unité qui se manifeste dans le temps par la suite des générations humaines et qui nous fait tous participer à la douleur et à la mort éternelle ; par contre, l'Église symbolise la grâce, la négation de la volonté, la délivrance dans l'Homme-Dieu : celui-ci, net de toute souillure, c'est-à-dire de tout vouloir-vivre, ne peut pas, comme nous autres, émaner d'une affirmation énergique de la volonté ; il ne peut pas non plus avoir comme nous un corps ; car le corps n'est en définitive que volonté concrète, que phénomène du vouloir ; non, il est né d'une vierge et il n'a qu'un simulacre de corps. Ce dernier point était soutenu par les Docètes : tel était le nom de certains Pères de l'Église, qui se montraient en cela parfaitement conséquents. C'était surtout Appelles qui enseignait cette doctrine ; Tertullien s'est élevé contre lui et contre ses successeurs. Mais saint Augustin lui-même commente le passage de l'*Épître aux Romains* sur lequel ils s'appuyaient ; voici d'abord le texte : « *Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati****[122]***. » [Dieu a envoyé son Fils dans une chair semblable à celle du péché] Voici maintenant le commentaire : « *Non enim caro pecccati erat, quœ non de carnali delectatione nata erat : sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis erat****[123]***. » [Car ce n'était point une chair de péché, car elle n'était point née de la délectation

charnelle ; cependant elle ressemblait à la chair du péché parce qu'elle était mortelle]. Le même saint Augustin, dans son ouvrage intitulé *Opus imperfectum* ***[124]***, enseigne que le péché originel est tout à la fois une faute et un châtiment. Selon lui, il existe déjà dans le nouveau-né, mais il ne se montre qu'à mesure que l'enfant grandit. Pourtant c'est à la volonté du pécheur qu'il faut faire remonter la source de ce péché. Ce pécheur était Adam ; mais nous avons tous existé en lui : Adam est devenu misérable, et nous sommes devenus en lui tous misérables. — En définitive, la doctrine du péché originel (affirmation de la volonté) et de la rédemption (négation de la volonté) est la vérité capitale qui forme, pour ainsi dire, le noyau du christianisme ; tout le reste n'est le plus souvent que figure, enveloppe ou hors-d'œuvre. Aussi faut-il toujours concevoir Jésus-Christ, au point de vue général, comme le symbole ou la personnification de la négation du vouloir-vivre, et non comme une individualité, tel que nous le présente l'Évangile, son histoire mythique, ou bien tel que nous le font voir les données historiques probables ou réelles qui servent de fondement à l'Évangile. Ni l'une ni l'autre version ne peut complètement nous satisfaire. Nous n'y voyons que le véhicule de la conception primitive, destiné à la faire pénétrer dans le peuple, lequel veut toujours s'appuyer sur des faits positifs. — Que si le christianisme a oublié dans ces derniers temps sa première signification et a dégénéré en un plat optimisme, nous n'en avons nul souci.

Il est encore dans le christianisme une doctrine primitive et évangélique que saint Augustin, d'accord avec les chefs de l'Église, y défendait contre les billevesées des pélagiens et que Luther, comme il s'en explique formellement lui-même dans son livre *De servo arbitrio*, s'était donné comme tâche principale de proclamer à nouveau en la purgeant de toute erreur : c'est la doctrine qui enseigne que la Volonté n'est pas libre, qu'elle est originairement soumise à la servitude du mal ; par suite, les œuvres de la Volonté sont toujours fautives et défectueuses, jamais elles ne peuvent donner satisfaction à la justice ; elles sont absolument impuissantes à nous sauver, la foi seule en est capable ; mais nous ne pouvons acquérir la foi par une détermination du libre arbitre ; elle ne nous peut venir que d'un coup de la grâce, indépendamment de notre participation, par une sorte d'influence extérieure. — Ce dogme vraiment évangélique, ainsi que ceux que nous avons cités plus haut, fait partie de ces principes que l'esprit borné et grossier de notre siècle rejette comme absurdes, ou qu'il défigure : malgré saint Augustin, malgré Luther, la croyance actuelle, imbue du pélagianisme bourgeois qui constitue justement le rationalisme contemporain, dédaigne ces dogmes profonds qui sont, à vrai dire, la propriété et l'essence du christianisme ; elle préfère prendre pour unique point d'appui, pour centre principal de la religion, un dogme issu du judaïsme et conservé par lui, mais qui ne se rattache au christianisme que par un lien purement historique[125]. — Quant à nous, nous constatons, dans la théorie que nous venons d'exposer, la présence de la vérité qui s'accorde entièrement avec le résultat de nos recherches. Nous voyons en effet que la véritable vertu et sainteté de l'âme a son origine première non dans une volonté préméditée (les œuvres), mais dans la connaissance (la foi) : c'est exactement la même conclusion qui se dégage du développement de notre idée maîtresse. Si les œuvres, résultant des motifs et du propos délibéré, suffisaient pour nous conduire à la béatitude, la vertu, sous quelque biais qu'on la regardât, ne serait jamais qu'un égoïsme prudent, méthodique et perspicace. — Quant à la foi que l'Église chrétienne s'engage à récompenser par la béatitude, elle consiste à croire que la chute du premier homme nous a communiqué à tous le péché, qu'elle nous a livrés en proie à la mort et à la damnation ; nous devons croire également qu'aucun de nous ne peut être sauvé que par la grâce du médiateur divin qui prend sur lui notre faute infinie, et que notre salut ne dépend point de notre mérite (entendons, de notre mérite personnel) ; en effet, ce qui résulte de notre action personnelle et intentionnelle, c'est-à-dire déterminée par les motifs, les œuvres, en un mot, demeurent toujours absolument et essentiellement impuissantes à nous justifier, par le seul fait qu'elles constituent des actions intentionnelles, déterminées par des motifs ; il n'y a là qu'un *opus operatum*. La première obligation est donc de croire que notre condition, quant à son origine et quant à son essence, est une condition désespérée qui nécessite une rédemption ; il faut croire ensuite que par nous-mêmes nous sommes essentiellement voués au mal, auquel nous sommes étroitement enchaînés ; que nos œuvres, en se conformant à la loi et à la prescription, c'est-à-dire aux motifs, ne peuvent jamais satisfaire à la justice, ni nous donner le salut ; nous ne pouvons obtenir le salut que par la foi, c'est-à-dire par une transformation de notre faculté de connaître ; quant à la foi, elle ne nous vient que par l'opération de la grâce, c'est-à-dire en quelque sorte du dehors : en résumé, le salut est chose parfaitement étrangère à notre personnalité ; en effet, la condition nécessaire du salut, à laquelle le salut lui-même correspond, c'est justement la

négation et le renoncement de la personnalité. Les œuvres, l'observation de la loi en tant que loi, ne peut jamais nous sauver, parce qu'il n'y a jamais là qu'une action réglée sur des motifs. Selon Luther *(De libertate christiana),* dès que la foi est entrée en nous, les bonnes œuvres en découlent spontanément, à titre de symptômes et de fruits de la foi elle-même ; mais elles ne sont nullement une marque de notre mérite ; elles ne nous justifient point ; elles ne nous donnent aucun droit à la récompense ; elles se produisent spontanément et gratuitement. — Nous aussi, à mesure que nous percions de plus en plus clairement le sens du principe d'individuation, nous avons dégagé en premier lieu la justice spontanée, ensuite l'amour poussé jusqu'à extinction complète de l'égoïsme, et enfin la résignation ou suppression complète de la Volonté.

Ces dogmes de la religion chrétienne ne se rattachent point directement a la philosophie ; néanmoins, je les ai appelés ici en témoignage : je n'ai eu en cela qu'une seule intention : j'ai voulu montrer que la morale issue de l'ensemble de nos études, morale d'ailleurs parfaitement conséquente et cohérente dans toutes ses parties, a beau être neuve et surprenante dans son expression, qu'elle ne l'est point dans le fond ; loin d'être une nouveauté, elle s'accorde pleinement avec les véritables dogmes chrétiens qui la contiennent en substance et la résument ; d'ailleurs, les dogmes chrétiens eux-mêmes s'accordent non moins parfaitement, malgré la radicale diversité des formes, avec les doctrines et les préceptes moraux, bien plus anciens, qui sont contenus dans les livres sacrés de l'Inde. Ces dogmes de l'Église chrétienne nous ont encore servi à expliquer et à élucider la contradiction apparente qui sépare, d'une part, la nécessité qui régit tous les phénomènes du caractère, étant donnés les motifs (c'est le règne de la nature), et, d'autre part, la liberté qu'a la volonté en soi de se nier elle-même et de supprimer le caractère en même temps que la nécessité des motifs, fondée sur le caractère lui-même (c'est le règne de la grâce).

§ 71

Je viens de terminer l'esquisse de la morale et en même temps le développement de cette idée unique qu'il s'agissait d'exposer ; je me propose maintenant de m'occuper de la critique à laquelle prête la dernière partie de mon travail, non pour y échapper, mais, au contraire, pour faire voir qu'elle s'appuie sur l'essence même du sujet, et qu'il est absolument impossible de s'y soustraire. Voici ; en résumé, cette critique : Une fois amenés, par nos spéculations, à voir la sainteté parfaite dans la négation et le sacrifice de tout vouloir, une fois affranchis, grâce à cette conviction, d'un monde dont toute l'essence se réduit pour nous à la douleur, le dernier mot de la sagesse ne consiste désormais, pour nous, qu'à nous abîmer dans le néant.

A ce propos, je dois observer, d'abord, que le concept du néant est essentiellement relatif ; il se rapporte toujours à un objet déterminé, dont il prononce la négation. D'après une analyse, dont Kant est le principal auteur, l'on distingue le *nihil privativum* et le *nihil negativum* ; le premier, seul, est relatif : c'est une quantité précédée du signe —, par opposition à une autre précédée du signe + ; mais il reste possible, en se plaçant au point de vue contraire, de changer le signe — en signe + : à ce *nihil privativum* on oppose le *nihil negativum,* lequel est un néant absolu ; l'on donne comme exemple du *nihil negativum* la contradiction logique qui se détruit elle-même. Pourtant, à y regarder de plus près, il n'y a point de néant absolu ; le *nihil negativum* proprement dit n'existe point, ce n'est pas une notion pensable ; tout néant de ce genre, dès qu'on le considère à un point de vue plus élevé, dès qu'on le subsume sous un concept plus étendu, ne peut manquer de se réduire au *nihil privativum*. Tout néant n'est qualifié de néant que par rapport à une autre chose ; tout néant suppose ce rapport, et par suite un objet positif. La contradiction logique elle-même n'est qu'un néant relatif. C'est une chose que la raison ne peut penser ; mais il ne s'ensuit pas pour cela que ce soit un néant absolu. En effet, c'est tout au moins un assemblage de mots, c'est un exemple de non-pensée, exemple dont la logique a besoin pour déterminer les lois mêmes de la pensée : c'est pourquoi lorsque, dans cette intention, l'on recourt à un exemple de ce genre, l'on s'en tient au non-concevable, qui est, pour le moment, l'objet intéressant, et qui joue le rôle de notion positive, tandis que l'on passé par-dessus le concevable qui tient actuellement lieu de notion négative. Ainsi donc, tout *nihil negativum,* tout néant absolu, du moment qu'on le range sous un concept plus élevé, peut être considéré comme un simple *nihil privativum,* comme un néant relatif, lequel peut échanger son signe avec celui de la notion qu'il nie, de telle sorte que celle-ci devient pour nous négative, et que le néant de tout à l'heure se transforme en un terme positif. Cette conclusion est d'accord

avec celle que donne Platon, lorsqu'après avoir étudié avec une dialectique laborieuse la nature du néant, il dit dans *le Sophiste* (p. 277, 287, Bip.) : Την του ἑτερου φυσιν αποδειξαντες ουσαν τε, και κατακεκερματισμενην επι παντα τα οντα προς αλληλα, το προς το ον ἑκαστου μοριου αυτης αντιτιθεμενον, ετολμησαμεν ειπειν, ὡς αυτο τουτο εστιν οντως το μη ον. [Une fois démontré, en effet et qu'il y a une nature de l'autre, et qu'elle se détaille à tous les êtres en leur relation mutuelle, de chaque fraction de l'autre qui s'oppose à l'être nous avons dit audacieusement : c'est ceci même qu'est réellement le non être.]

Ce qui est généralement admis comme positif, ce que l'on appelle l'être, ce dont la négation est exprimée parle concept du néant dans son acception la plus générale, c'est justement le monde de la représentation, celui que j'ai démontré être l'objectité et le miroir de la Volonté. Cette Volonté, ce monde, c'est nous-mêmes ; la représentation fait partie du monde, dont elle est une des faces : quant à la forme de cette représentation, c'est l'espace et le temps, c'est par suite tout ce qui existe au point de vue de l'espace et du temps, en quelque lieu et en quelque instant que ce soit. Qui dit négation, suppression, conversion de la volonté, dit donc en même temps suppression et anéantissement du monde, qui est le miroir de la Volonté. Dès que nous ne la voyons plus dans ce miroir, nous nous demandons en vain ce qu'elle peut être devenue ; du moment qu'elle est soustraite aux relations d'espace et de temps, nous portons son deuil et nous la croyons abîmée dans le néant.

Il suffirait, si cela nous était possible, de changer le point de vue pour renverser les signes ; et alors ce qui était tout à l'heure l'être nous ferait l'effet du néant, et réciproquement. Mais tant que nous serons le vouloir-vivre même, nous ne pouvons admettre et caractériser le néant actuel que comme négatif ; car, d'après la vieille maxime d'Empédocle, « le semblable ne peut être connu que du semblable, » nous ne pouvons avoir aucune connaissance de ce néant ; c'est, du reste, d'après le même axiome que nous pouvons connaître tout ce que nous connaissons effectivement, je veux dire le monde considéré comme représentation, autrement dit l'objectité de la Volonté. En effet, le monde c'est la Volonté qui se connaît elle-même.

Si pourtant il fallait à tout prix donner une Idée positive telle quelle de ce que la philosophie ne peut exprimer que d'une manière négative, en l'appelant négation de la Volonté, il n'y aurait point d'autre moyen que de se reporter à ce qu'éprouvent ceux qui sont parvenus à une négation complète de la volonté, à ce que l'on appelle extase, ravissement, illumination, union avec Dieu, etc. ; mais, à proprement parler, on ne pourrait donner à cet état le nom de connaissance, car il ne comporte plus la forme d'objet et sujet ; et d'ailleurs il n'appartient qu'à l'expérience personnelle ; il est impossible d'en communiquer extérieurement l'Idée à autrui.

Quant à nous, qui nous en tenons scrupuleusement au point de vue de la philosophie, nous devons nous contenter de la notion négative, heureux d'avoir pu parvenir à la frontière où commence la connaissance positive. Nous avons donc constaté que le monde en soi était la Volonté ; nous n'avons reconnu dans tous ses phénomènes que l'objectité de la Volonté ; nous avons suivi cette obectité depuis l'impulsion inconsciente des forces obscures de la nature jusqu'à l'action la plus consciente de l'homme ; arrivés à ce point, nous ne nous soustrairons pas aux conséquences de notre doctrine : en même temps que l'on nie et que l'on sacrifie la Volonté, tous les phénomènes doivent être également supprimés ; supprimées aussi l'impulsion et l'évolution sans but et sans terme qui constituaient le monde à tous les degrés d'objectité ; supprimées ces formes diverses qui se suivaient progressivement ; en même temps que le vouloir, supprimée également la totalité de son phénomène ; supprimées enfin les formes générales du phénomène, le temps et l'espace ; supprimée la forme suprême et fondamentale de la représentation, celle de sujet et objet. Il n'y a plus ni volonté, ni représentation, ni univers.

Désormais il ne reste plus devant nous que le néant. Mais n'oublions pas que ce qui se révolte contre une pareille annihilation, c'est-à-dire notre nature, n'est autre chose que le vouloir-vivre, ce vouloir-vivre que nous sommes nous-mêmes et qui constitue notre univers. — Mais détournons notre regard de notre propre indigence et de l'horizon clos qui nous enferme : considérons ceux qui se sont élevés au-dessus du monde et chez qui la volonté, parvenue à la plus haute conscience d'elle-même, s'est reconnue dans tout ce qui existe pour se nier ensuite elle-même librement : maintenant ils n'attendent plus qu'une chose, c'est de voir la dernière trace de cette volonté s'anéantir avec le corps même qu'elle anime ; alors, au lieu de l'impulsion et de l'évolution sans fin, au lieu du passage éternel du désir à la crainte, de la joie à la douleur, au lieu de l'espérance jamais assouvie,

jamais éteinte, qui transforme la vie de l'homme, tant que la volonté l'anime, en un véritable songe, nous apercevons cette paix plus précieuse que tous les biens de la raison, cet océan de quiétude, ce repos profond de l'âme, cette sérénité inébranlable, dont Raphaël et le Corrège ne nous ont montré dans leurs figures que le reflet ; c'est vraiment la bonne nouvelle, dévoilée de la manière la plus complète, la plus certaine ; il n'y a plus que la connaissance, la volonté est évanouie. Nous ressentons une profonde et douloureuse mélancolie lorsque nous comparons cet état au nôtre ; car cette comparaison met en pleine lumière ce qu'il y a dans notre condition de misérable et de désespéré. Cependant cette contemplation est la seule chose qui nous puisse consoler d'une manière durable, une fois que nous avons reconnu que le phénomène de la Volonté, l'univers, n'est essentiellement que douleur irrémédiable et misère infinie, et que d'autre part nous voyons avec la volonté le monde s'évanouir, le néant seul subsister devant nous. Il est donc bon de méditer la vie et les actes des saints, sinon en nous confrontant avec eux, ce qui serait une chance bien hasardeuse, du moins en consultant l'image que l'histoire ou que l'art nous en donne, surtout cette dernière qui est marquée d'un cachet infaillible de vérité ; tel est le meilleur moyen de dissiper la sombre impression que nous produit le néant, ce néant que nous redoutons, comme les enfants ont peur des ténèbres ; cela vaut mieux que de tromper notre terreur, comme les Hindous, avec des mythes et des mots vides de sens, tels que la résorption eh Brahma, ou bien le nirvana des bouddhistes. Nous autres, nous allons hardiment jusqu'au bout : pour ceux que la Volonté anime encore, ce qui reste après la suppression totale de la Volonté, c'est effectivement le néant. Mais, à l'inverse, pour ceux qui ont converti et aboli la Volonté, c'est notre monde actuel, ce monde si réel avec tous ses soleils et toutes ses voies lactées, qui est le néant[126].

APPENDICE : CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE KANTIENNE

C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément des fautes. (Voltaire, *Siècle de Louis XIV, XXXII.*)

Dans l'œuvre d'un grand esprit, il est beaucoup plus facile de relever les fautes et les erreurs que d'en faire ressortir les mérites on une énumération claire et complète. C'est qu'en effet les défauts sont chose particulière, limitée, susceptible par suite d'être embrassée d'un seul coup d'œil. Au contraire, s'il est une marque, empreinte par le génie sur les œuvres qu'il produit, c'en est l'excellence et la profondeur sans bornes. Et c'est ce qui fait qu'éternellement jeunes, elles servent de précepteurs à une longue suite de générations Le chef-d'œuvre achevé d'un esprit véritablement grand exercera toujours sur l'ensemble de l'humanité une action profonde et d'une intensité telle, qu'il est impossible d'établir quelle est, à travers les pays et les âges, la sphère de son influence lumineuse. Il en a toujours été ainsi. L'œuvre a beau naître au milieu d'une civilisation très avancée : malgré tout, semblable au palmier, jamais le génie ne manque d'étendre ses rameaux bien au-dessus du sol où il plonge ses racines.

Toutefois une action de ce genre, si universelle et si radicale, ne saurait s'affirmer tout d'un coup : il y a pour cela trop de distance entre le génie et le gros de l'humanité. Dans l'espace d'une vie d'homme, le génie puise directement aux sources de la vie et de la réalité une certaine somme d'idées, il se les assimile. il les présente aux hommes toutes digérées et préparées ; néanmoins l'humanité ne peut se les approprier sur-le-champ, car elle est impropre à recevoir dans une aussi large mesure que la génie est capable de donner, D'abord, ces doctrines immortelles ont quelquefois à combattre contre d'indignes adversaires ; ils leur contestent, des le berceau, le droit de vivre, et ils seraient capables d'étonner en germe ce qui doit faire le salut de l'humanité, — il en est deux comme des serpents auprès du berceau d'Hercule ; — mais ce n'est pas tout : il faut qu'elles se frayent un chemin à travers une multitude d'interprétations perfides et de fausses applications ; il faut quelles résistent à ceux qui les veulent concilier avec les anciens errements ; elles vivent ainsi dans une lutte continuelle, jusqu'à la naissance d'une génération neuve et libre de préjugés. capable de les comprendre ; dès sa jeunesse, cette génération reçoit petit à petit, par mille canaux

détournés, les eaux de cette source généreuse ; avec le temps, elle se les approprie et prend ainsi sa part de la salutaire influence que le génie fera rayonner sur l'humanité entière. On voit avec quelle lenteur se fait l'éducation du genre humain, ce faible et récalcitrant disciple des grands esprits. — C'est précisément ce qui arrive pour la doctrine de Kant. Le temps seul en révèlera toute la grandeur et l'importance, alors que l'esprit d'une époque entière transformée peu à peu par l'influence des théories, et modifiée jusque dans son essence, sera le vivant témoignage de la puissance gigantesque de ce génie. Je ne veux en aucune façon devancer témérairement l'esprit de mon temps et je ne prends point le rôle ingrat de Calchas ou de Cassandre. Je demande seulement, après les explications que je viens de donner, la permission de considérer les œuvres de Kant comme une chose encore toute récente. Telle n'est pas la mode aujourd'hui. Beaucoup de nos philosophes les trouvent vieillies ; ils les mettent de côté, comme hors d'usage, prétendant qu'elles retardent sur le siècle. Quelques autres, enhardis par cet exemple, affectent même de les ignorer ; ils reprennent les hypothèses de l'ancien dogmatisme réaliste et en font revivre toute la scolastique, en se lançant dans des spéculations sur Dieu et sur l'âme ; c'est comme si l'on accréditait dans le nouvelle chimie les doctrines de l'alchimie. — Aussi bien, les œuvres de Kant n'ont pas besoin de mes faibles éloges ; elles suffiront à faire éternellement la gloire de leur auteur et elles vivront toujours parmi les hommes, sinon dans leur lettre, tout au moins par leur esprit.

Considérons l'action immédiate de la période de Kant, les essais et études philosophiques qui ont vu le jour durant la période qui nous sépare de lui ; il y a là de quoi nous confirmer les paroles décourageantes de Gœthe : « L'eau que le navire vient de fendre se referme aussitôt derrière lui ; il en est de même de l'erreur : d'excellents esprits la refoulent et se font jour ; mais, une fois qu'ils sont passés, elle, par un mouvement naturel, se hâte de reprendre sa place. » (*Vérité et Poésie*, part. III, p. 521.) Toutefois ce n'est là qu'un exemple particulier de la destinée qui est, ainsi que nous l'avons dit, généralement réservée a toute innovation, à toute grande idée ; cette période de notre histoire philosophique n'est qu'un épisode, épisode qui, sans aucun doute, tire actuellement à sa fin ; la bulle de savon qui a duré si longtemps va finir, malgré tout, par crever. L'on commence généralement à se persuader que la vraie, que la sérieuse philosophie en est encore où Kant l'a laissée. En tout cas, je conteste qu'entre lui et moi, l'on ait fait en cette matière le moindre progrès. C'est pourquoi je me rattache directement à lui.

Mon but, en ajoutant cet Appendice à mon œuvre, c'est purement et simplement de justifier ce qui dans me doctrine n'est point d'accord avec la philosophie de Kant, ou même ce qui la contredit. Ceci, en effet, réclame une discussion ; car, quelle que soit la différence de mes idées avec celles de Kant, malgré tout, elles subissent son influence ; elles trouvent en lui seul leur explication ; elles procèdent de lui ; je reconnais enfin moi-même que, dans le développement de ma propre philosophie, les écrits de Kant, tout autant que les livres sacrés des Hindous et que Platon, ont été, après le spectacle vivant de la nature, mes plus précieux inspirateurs. — Si, malgré tout, je persiste ainsi à contredire Kant, c'est parce que j'ai à le convaincre d'erreur sur les matières qui nous sont communes, et que je dois signaler les fautes qu'il a commises. Voilà pourquoi, dons tout cet Appendice, je dois me placer à l'égard de Kant sur le terrain de la polémique, d'une polémique sérieuse et aussi serrée que possible : à cette condition seulement, la doctrine kantienne sera débarrassée de l'erreur qui y est mêlée ; c'est uniquement à ce prix qu'on en fera ressortir la vérité dans tout son éclat, qu'on en assurera l'immuable certitude. Il ne faut donc pas attendre de moi que le profond respect que j'ai pour Kant s'étende jusqu'à ses faiblesses et à ses défauts ; je ns me crois pas obligé à envelopper ma réfutation d'artifices et de restrictions ; je ne veux point, à force de faux-fuyants, ôter à mon argumentation toute force, tout relief. Envers un grand philosophe encore vivant, de pareils ménagements sont nécessaires ; il faut mille tempéraments et mille flatteries pour faire accepter à la faiblesse humaine la contradiction la plus justifiée ou la réfutation d'une erreur, souvent même elle ne l'accepte que de fort mauvaise grâce ; et d'ailleurs un tel bienfaiteur, un tel maître intellectuel de l'humanité mérite qu'on épargne à son amour-propre la douleur d'une blessure même légère. Mais un mort est au-dessus de ces mesquineries : ses mérites sont solidement établis ; entre les admirateurs et les détracteurs à outrance, le temps établit petit à petit le juste milieu. Grâce à lui, les défauts sont isolés, neutralisés, puis oubliés. Aussi, dans la polémique que je vais inaugurer contre Kant, n'ai-je en vue que ses défauts et ses faiblesses ; je me pose en ennemi contre eux et je leur déclare une guerre sans merci, une guerre d'extermination ; loin de vouloir les ménager ou les couvrir, je n'ai qu'un but, les mettre en pleine lumière pour mieux en assurer la destruction. En raison de toutes les

explications que j'ai données, je n'ai à me reprocher, en procédant ainsi, ni injustice, ni ingratitude à l'endroit de Kant. Toutefois, pour éloigner de moi toute apparence défavorable, je veux encore au préalable donner une preuve de mon profond respect et de ma reconnaissance pour Kant : je vais exposer brièvement quel est, a mes yeux, le service capital dont la philosophie lui est redevable. Je me placerai d'ailleurs, dans cette courte exposition, à un point de vue si général, que je n'aurai même pas à toucher aux questions sur lesquelles je devrai plus tard m'inscrire en faux contre lui.

Le plus grand mérite de Kant, c'est d'avoir distingué le phénomène de la chose en soi. Pour arriver à cette distinction, il s'est appuyé sur la remarque suivante, à savoir qu'entre les choses et nous, il y a toujours l'entendement, l'entendement qui les empêche d'être connues telles quelles peuvent être en soi. Il avait été mis sur cette voie par Locke[127]. Locke avait remarqué que les *qualités secondaires* des choses, telle que le son, l'odeur, la couleur, la dureté, la mollesse, le poli, etc., n'ont d'autre fondement que les affections des sens, et que par suite elles n'appartiennent point aux corps objectifs, à la chose en soi ; à ces derniers il réservait au contraire les *qualités primaires*, c'est-à-dire celles qui ne supposent que l'espace et l'impénétrabilité, telles que l'étendue, la forme, la solidité, le nombre, la mobilité. Mais cette distinction de Locke, assez facile à trouver, et fort superficielle, n'était encore qu'un vague prélude et une naïve ébauche de la distinction que Kant allait faire. En effet, ce que Locke avait bien laissé subsister sons le nom de qualités primaires, c'est-à-dire de propriétés de la chose en soi, Kant, parti d'un point de vue incomparablement plus élevé, nous le représente comme appartenant encore au phénomène de la chose en soi, tel qu'il est saisi par notre faculté de connaître ; et il fonde précisément cette réduction sur ce que les conditions de notre faculté de connaître, à savoir temps, espace et causalité, nous sont connues *a priori*. En somme, Locke avait abstrait de la chose en soi l'élément apporté dans la perception par les organes des sons ; Kant, lui, retire de plus à la chose en soi l'élément apporté dans la perception par les fonctions cérébrales (car c'est en somme ce qu'il dit, bien que ses termes ne soient point les miens) ; par suite, la distinction du phénomène et de la chose en soi a pris actuellement une importance infiniment plus grande, un sens beaucoup plus profond. Pour arriver là, il lui fallait entreprendre l'importante distinction entre la connaissance *a priori* et la connaissance *a posteriori* ; avant lui la distinction n'avait pas encore été faite d'une manière suffisamment rigoureuse et complète, on n'en avait pas encore pris une claire conscience : aussi est-ce avent tout à cette recherche qu'il consacre ses profondes analyses. — Il faut remarquer ici qu'à l'égard des philosophies qui la précèdent, la philosophie de Kant a trois attitudes différentes. Elle confirme et elle élargit la philosophie de Locke, ainsi que nous venons de le montrer. Elle redresse et elle confisque à son profit la philosophie de Hume ; c'est ce que Kant a très clairement exposé dans l'introduction des *Prolégomènes*[128]. Enfin elle combat résolument et détruit la philosophie de Leibniz et de Wolf. Il faut connaître ces trois doctrines avant d'aborder l'étude de la philosophie kantienne. — Ainsi, comme nous venons de le dire, le caractère essentiel de la philosophie de Kant, c'est la distinction du phénomène et de la chose en soi ; en d'autres termes, la doctrine de Kant proclame la diversité absolue de l'idéa1 et du réel.

Par suite, affirmer, comme on l'a fait bientôt après, que ces deux termes sont identiques, c'est donner une triste confirmation de la parole de Gœthe que nous citions tout à l'heure ; une pareille erreur est d'autant plus impardonnable quand on ne l'appuie que sur une balourdise, je veux dire l'intuition intellectuelle ; malgré toute la charlatanerie, toutes les grimaces, tout le pathos et tout le galimatias dont on se couvre, il n'y a là qu'un retour honteux au plus grossier sens commun. Ce sens commun a été le digne point de départ des non-sens encore plus énormes qu'a commis ce lourdaud et ce maladroit de Hegel. — Comme dans l'esprit que nous venons d'indiquer, la distinction de Kant entre le phénomène et la chose en soi reposait sur une pensée beaucoup plus profonde, sur une réflexion beaucoup plus mûre que tout ce qui avait précédé ; elle était aussi infiniment riche de conséquences. En faisant cette distinction, Kant tire de son propre fonds, exprime d'une manière tout à fait originale, découvre sons un nouveau point de vue et par une nouvelle méthode la même vérité qu'avant lui Platon ne se lassait point de répéter, et qu'il exprime plus souvent dans son langage de la manière suivante : « Le monde qui frappe nos sens ne possède point véritablement l'être ; il n'est qu'un devenir incessant, indifférent à l'être ou au non-être ; le percevoir, c'est moins

une connaissance qu'une illusion. « C'est également la même vérité qu'il exprime d'une manière mythique au commencement du septième livre de le *République*[129], lorsqu'il dit : « Ces hommes sont enchaînés dans une sombre caverne ; ils ne voient ni la véritable lumière, ni la source d'où elle jaillit, ni les choses réelles, mais seulement une faible lueur diffuse dans la caverne et les ombres des choses réelles qui passent devant un grand feu, derrière les hommes : pourtant ils se figurent que les ombres sont des réalités, et, s'ils connaissent l'ordre de succession de ces ombres, ils croient posséder la véritable sagesse. » — C'est encore la même vérité, toujours sous une forme différente, qui fait ce fonds de l'enseignement des Védas et des Pouranas : c'est la doctrine de la Maya. Sous ce mythe, il faut voir exactement ce que Kant nomme phénomène par opposition à la chose en soi ; en effet, l'œuvre de Maya est justement présentée comme le symbole de ce monde sensible qui nous entoure, véritable évocation magique, apparence fugitive, n'existant point en soi, semblable à une illusion d'optique et à un songe, voile qui enveloppe la conscience humaine, chose mystérieuse, dont il est également faux, également vrai de dire qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas. — Toutefois Kant ne se contentait pas d'exprimer la même doctrine d'une manière tout à fait neuve et originale ; grâce à la plus sereine et à la plus sobre des expositions, il la transformait en une vérité démontrée, incontestable. Platon, au contraire, et les Hindous, n'avaient fondé leurs affirmations que sur une intuition générale du monde ; ils ne les donnaient que comme l'expression directe de la pure aperception ; ils les exprimaient enfin d'une manière plutôt mythique et poétique que philosophique et précise. À ce point de vue, il y a entre Kant et eux le même rapport qu'entre Kopernik, d'une part, et, d'autre part, les pythagoriciens Hicetas, Philolaos et Aristarque, lesquels avaient déjà affirmé le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil.

Kant a démontré par des procédés scientifiques et réfléchis, il a expose d'une manière raisonnée que le monde n'est, dans tout son être, qu'illusion ; telle est la base, telle est l'âme, tel est le mérite capital de toute sa philosophie. Pour constituer cette philosophie, il dépensa des trésors de réflexion et de sagacité : il lui fallut démonter, puis examiner pièce à pièce tout le mécanisme de cette faculté de connaître, en vertu de laquelle se joue cette comédie fantastique qu'on nomme le monde extérieur. Toutes les philosophies occidentales, antérieures à celle de Kant, paraissent à côté de celle-ci singulièrement niaises ; elles ont méconnu cette vérité capitale, et par suite tout leur enseignement n'a jamais été que la vision confuse du rêve. Kant le premier fait sortir la philosophie de ce sommeil ; c'est pour cela que les derniers de ces endormis, tels que Mendelssohn, l'appelèrent le destructeur universel. Selon lui, en effet, les lois qui gouvernent avec une irréfragable nécessité l'être, c'est-à-dire en somme le champ de l'expérience, ne peuvent nous révéler ni l'origine ni l'explication de cet être ; leur valeur n'est par le fait que purement relative, autrement dit elle n'existe point, tant que l'être, c'est-à-dire le champ de l'expérience, n'est encore ni posé ni donné ; par suite, de pareilles lois ne peuvent plus nous guider, du moment que nous prétendons expliquer l'existence du monde et de nous-mêmes. Les prédécesseurs de Kant en Occident s'étaient fait à ce sujet de singulières illusions : pour eux, les lois qui relient entre sur les phénomènes, toutes ces lois de temps, d'espace, de causalité aussi et de consécution (qui pour moi se résument sous l'expression du principe de raison), étaient des lois absolues, affranchies de toute condition, en un mot des *vérités éternelles* ; le monde lui-même leur était soumis et leur était conforme, de sorte qu'il suffisait de se guider sur elles pour résoudre tout le problème du monde. Quel pouvait être le résultat des hypothèses que l'on avait faites à cet effet, hypothèses que Kant critique sous le nom d'idées de la raison ? Elles n'aboutissaient en somme qu'a faire du simple phénomène, de l'œuvre de Maya, du monde des ombres de Platon la réalité unique et suprême : à l'être intime et véritable on substituait la fantaisie, et par là on s'enlevait toute possibilité de le connaître réellement ; bref, on enfonçait les dormeurs plus avant dans leur rêve. Kant prouve que ces lois, et par suite le monde lui-même, sont conditionnés par la faculté de connaître du sujet ; en conséquence, il est évident qu'avec de pareilles lois pour guides, on a beau poursuivre indéfiniment les recherches et les déductions, jamais on ne fait avancer d'un pas la question capitale, jamais on n'arrive à savoir ce qu'est l'être du monde en soi, en dehors de la représentation ; mais on ne fait que s'agiter, comme l'écureuil dans son cylindre. Les dogmatiques, en bloc, me font l'effet de ces gens qui se figurent, en marchant tout droit devant eux, pouvoir arriver au bout du monde : Kant, au contraire, pour suivre la comparaison, me semble avoir fait le tour de la terre et montre qu'en raison de sa sphéricité, on n'en peut sortir en marchant horizontalement, mais qu'il n'est peut-être pas impossible de le faire en suivant un mouvement vertical. Aussi peut-on dire que la doctrine de Kant a mis en lumière une importante vérité, à savoir que la fin et le commencement du monde doivent être cherchés non pas en dehors

de nous, mais en nous.

Tout cela repose sur la distinction fondamentale entre la philosophie dogmatique, d'une part, et, d'autre part, la philosophie critique ou *transcendantale*. Veut-on se faire une idée nette de cette distinction et en obtenir une frappante image par un exemple vivant ? on peut le faire très rapidement. Il suffit de lire, comme exemple de philosophie dogmatique, un écrit de Leibniz intitule « *De rerum originatione radicali* », imprimé pour la première fois par Erdmann dans son édition des *Œuvres philosophiques de Leibniz*[130]. On se trouve là en pleine méthode réaliste et dogmatique ; l'on y recourt à la preuve ontologique et à la preuve cosmologique ; l'on y spécule *a priori* sur l'origine et sur la perfection radicale du monde, à la lumière des vérités éternelles. — Si d'aventnre on accorde que l'expérience donne un démenti formel à cette conception optimiste du monde, on signifie aussitôt à l'expérience qu'elle est incompétente et qu'elle doit se taire, quand la philosophie *a priori* a prononcé. — Avec Kant la philosophie critique entre en lutte ouverte contre cette méthode ; elle se propose comme principal problème de vérifier les vérités éternelles qui servaient de fondement à toute constructions dogmatique ; elle recherche leur origine et elle finit par la trouver dans le cerveau de l'homme. D'après elle, les vérités éternelles sont un produit de notre cerveau, elles procèdent des formes originales de l'entendement humain, formes qu'il porte en lui et dont il se sert pour concevoir un monde objectif. Le cerveau est en quelque sorte la carrière qui fournit les matériaux de cette téméraire construction dogmatique. Ainsi, pour arriver à ces résultats, la philosophie critique doit remonter *par delà* les vérités éternelles sur lesquelles jusqu'à présent le dogmatisme s'était appuyé ; ce sont les vérités éternelles elles-mêmes qu'elle met en question ; voilà pourquoi elle prend le nom de*philosophie transcendantale*. De cette philosophie il résulte encore que le monde objectif, tel que nous le connaissons, n'est point la chose en soi ; il n'en est qu'un phénomène, phénomène conditionné par ces mêmes formes qui résident *a priori* dans l'entendement humain, autrement dit dons le cerveau ; par suite, il ne peut contenir lui-même autre chose que des phénomènes.

Kant, il est vrai, n'est pas arrivé à découvrir l'identité du phénomène et du monde comme représentation d'une part, l'identité de la chose en soi et du monde comme volonté d'autre part. Mais il a fait voir que le monde phénoménal est conditionné par le sujet tout autant que par l'objet ; il a isolé les formes les plus générales du phénomène, c'est-à-dire de la représentation, et par le fait il a démontré que, pour connaître les formes mêmes, pour en embrasser toute la sphère d'application, l'on peut partir non seulement de l'objet, mais aussi du sujet ; car, entre l'objet et le sujet, elles jouent le rôle d'un véritable mur mitoyen ; et il en a conclu qu'en raison de ce mur l'on ne pénètre l'essence intime ni de l'objet ni du sujet, autrement dit que l'on ne connaît jamais l'essence du monde, la chose en soi.

Kant, ainsi que je vais le montrer, est arrivé à la chose en soi, non par une déduction exacte, mais par une inconséquence, inconséquence qui lui a valu de fréquentes et irréfutables objections dirigées contre cette partie capitale de sa doctrine. Il ne reconnaissait point dans la volonté la chose en soi elle-même. Pourtant il a fait un grand pas vers cette découverte et il en a montré le chemin, lorsqu'il a représenté la valeur morale indéniable de l'action humaine comme étant *sui generis* et indépendante des lois du phénomène ; après avoir démontré qu'on n'en pouvait trouver dans ces lois la raison suffisante, il la posa comme quelque chose qui se rattache directement à la chose en soi. Tel est le second point de vue auquel il faut se placer pour apprécier ce que nous lui devons.

Nous pouvons lui attribuer un troisième mérite : c'est d'avoir donné le coup de grâce à la philosophie scolastique ; sous ce nom je pourrais comprendre un bloc toute la période qui commence à partir de saint-Augustin, Père de l'Église, et qui se termine précisément avec Kant. En effet, le caractère de la période scolastique est bien à coup sûr celui que Tennemann lui a si exactement attribué : c'est la tutelle exercée par la religion d'État sur la philosophie qui doit se contenter de confirmer, d'illustrer les dogmes capitaux que lui impose cette souveraine. Les scolastiques proprement dits, jusqu'à Suarez, l'avouent ingénument ; quant aux philosophes postérieurs, ils le font plus inconsciemment, tout au moins ils n'en veulent pas convenir. Généralement on fait unir la philosophie scolastique un siècle environ avant Descartes, et avec lui l'on prétend inaugurer une époque toute nouvelle de libre philosophie ; désormais, dit-on, la recherche philosophique est affranchie de toute religion positive. Mais en réalité Descartes ne mérite pas cet honneur, non plus que ses successeurs[131] ; avec eux la philosophie n'a qu'un semblant d'indépendance, tout au plus fait-elle un effort pour

atteindre à la véritable autonomie. Descartes était un esprit de la plus haute distinction, et on doit reconnaître qu'il arrive à des résultats considérables, si l'on tient compte de son époque. Mais on n'entre plus d'ordinaire dans ces considérations ; on le juge sur la réputation qu'on lui a faite d'avoir affranchi la pensée de toute entrave, d'avoir inauguré une période, celle de la recherche véritablement indépendante. Si nous nous plaçons à ce point de vue, il faut avouer que dans son scepticisme il n'apporte aucune vraie rigueur et que par suite il lui arrive de désavouer sa méthode avec une déplorable facilité ; il a l'air de vouloir une fois pour toutes secouer toutes les servitudes invétérées, rompre avec les opinions que lui imposent son temps et son pays. Mais il ne le fait qu'en apparence et pour un instant, quitte à revenir bientôt aux vieux errements et à s'y tenir plus fidèlement encore. D'ailleurs, tous ses successeurs jusqu'à Kant n'ont pas fait autre chose. Voici des vers de Gœthe qui s'appliquent à merveille aux libres penseurs de ce calibre-là :

« Je demande pardon à Votre Grâce de la comparaison, mais ils me font l'effet des cigales à longues pattes : toujours elles volent et elles sautent en volant, et toujours elles chantent dans l'herbe leur vieille chanson[132]. »

Kant avait ses raisons pour faire semblant de s'en tenir lui aussi au rôle de la cigale. Mais cette foie, en effet, le saut qu'on permettait au philosophe, parce qu'on savait bien qu'il était généralement suivi d'une rechute sur le gazon natal, devait se terminer tout autrement, en un puissant essor, que nous autres, placés au-dessous, pouvons seulement suivre de l'œil, et qu'il ne nous est plus impossible d'emprisonner.

Ainsi Kant ne craignit point de proclamer, conformément à sa doctrine, l'incertitude radicale de tous les dogmes qu'on s'était si souvent flatté de démontrer. La théologie spéculative et la psychologie rationnelle qui en est inséparable reçurent de lui le coup fatal. Depuis Kant, elles ont disparu de la philosophie allemande ; il n'en faut pas douter, et, s'il arrive de temps à autre qu'on tienne bon sur le mot, après avoir cédé sur la chose, ou bien qu'un malheureux professeur de philosophie garde devant ses yeux la crainte du Seigneur et veuille que « la vérité demeure la vérité », on n'en doit pas être dupe. Pour mesurer le service que Kant a rendu là, il faut avoir vu de près l'influence néfaste que les concepts de l'ancienne philosophie ont exercée, tant sur les sciences naturelles que sur la philosophie, chez tous les écrivains du XVIIe et du XVIIIe siècle, même les meilleurs. Dans les écrits allemands sur les sciences naturelles, il est frappant de voir combien, à partir de Kant, le ton et le fonds d'idées métaphysiques se modifient : avant lui on était encore au point où l'Angleterre en est aujourd'hui, — L'œuvre si méritoire de Kant s'attaque directement à la philosophie précédente. Avant lui, on se contentait d'observer, sans en approfondir l'essence, les lois du monde phénoménal ; on les élevait au rang de vérités éternelles, et par ce fait on faisait passer le phénomène pour la véritable réalité. Kant, en un mot, s'attaquait au réalisme, dupe obstinée et irréfléchie d'une illusion, et qui, dans toute la philosophie précédente, dans l'antiquité, pendant le Moyen-âge et dans les temps modernes, avait maintenu sa souveraineté intacte. Sans doute Berkeley, continuant, sur ce point, la tradition de Malebranche, avait déjà reconnu ce qu'il y avait d'étroit et de faux dans le réalisme. Mais il était incapable de le renverser, car son attaque ne portait que sur un point particulier de la doctrine, le grand point de vue idéaliste qui règne dans toute l'Asie non convertie à l'islamisme et en domine la religion même, c'était donc à Kant qu'il était réservé de le faire triompher en Europe et dans la philosophie. Avant Kant nous étions dans le temps ; depuis Kant c'est le temps qui est en nous, et ainsi de suite des autres formes *a priori*.

Cette philosophie réaliste, aux yeux de laquelle les lois du monde phénoménal étaient absolues et régissaient également la chose en soi, traita la morale aussi d'après les mêmes lois et par le fait elle lui donna pour fondement tantôt la théorie de la béatitude, tantôt la volonté du créateur, tantôt enfin l'idée de la perfection, idée qui en soi est absolument vide et dépourvue de contenu ; elle ne désigne en effet qu'une simple relation, laquelle ne tire de signification que de l'objet auquel elle se rapporte ; car « être parfait » ne signifie pas autre chose que « correspondre à un certain concept présupposé par ce mot et préalablement donné » ; il faut donc, avant tout, que ce concept soit posé, et sans lui la perfection n'est que comme un nombre sans nom, autrement dit un mot qui ne signifie rien. À cette objection l'on répondra peut-être que l'on fait intervenir implicitement le concept « humanité » ; le principe de la morale serait alors de tendre vers une humanité de plus en plus parfaite ; mais cela revient à dire simplement : « les hommes doivent être ce qu'ils doivent être » ; — et l'on n'est pas plus avancé qu'auparavant. En effet, le mot « parfait » n'est

guère qu'un synonyme de complet : une chose est parfaite lorsque, étant donnés un cas ou un individu d'une certaine espèce, tous les prédicats contenus dans le concept de cette espèce sont représentés, c'est- à-dire effectivement réalisés, dans ce cas ou dans cet individu. Il en résulte que le concept de perfection, si l'on s'en sert absolument et abstraitement, n'est qu'un mot vide de sens ; il en est d'ailleurs de même de le rubrique « l'être parfait » et de nombre d'autres. Tout cela n'est qu'un vaste bavardage. Malgré tout, dans les siècles précédents, ce concept de perfection et d'imperfection était une monnaie fort accréditée ; que dis-je ? c'était le *centre* autour duquel pivotaient toute la morale et même la théologie. Chacun l'avait à la bouche, si bien qu'à la fin on en fit un abus scandaleux. Nous voyons, spectacle lamentable, jusqu'aux meilleurs écrivains du temps, tels que Lessing, s'embourber dans les perfections et imperfections et s'escrimer au milieu de ce fatras. Pourtant tout esprit un peu sensé devait sentir au moins confusément que ce concept n'a point de contenu positif, puisque, semblable à un signe algébrique, il désigne abstraitement une simple relation. — C'est Kant, répétons-le encore une fois, qui dégagea la grande et indéniable signification morale de nos actions et qui la distingua absolument du phénomène et de ses lois ; il fit voir qu'elle touche directement à la chose en soi, à l'être intime du monde, tandis qu'au contraire l'espace et le temps, avec tout ce qui les remplit et s'ordonne en eux suivant la loi de causalité, ne doivent être tenus que pour un songe sans consistance et sans réalité.

Ce court exposé, qui d'ailleurs est loin d'épuiser la matière, doit suffire pour prouver à quel point j'apprécie tout ce que nous devons à Kant. Je lui ai rendu ce témoignage, d'abord pour ma satisfaction personnelle, ensuite perce que l'équité le voulait ainsi : je devais rappeler les mérites de Kant à ceux qui voudront bien me suivre dans la critique impitoyable que je vais faire de ses fautes. J'aborde maintenant cette critique.

Il suffit de considérer l'histoire pour voir que les mérites considérables de Kant sont altérés par de grands défauts. Sans doute il opéra dans la philosophie la plus grande révolution qui fut jamais ; il mit fin à la scolastique qui, d'après la définition que nous en donnions, avait duré quatorze siècles ; il inaugura enfin, et il inaugura effectivement, dans la philosophie une période toute nouvelle, une troisième grande époque. Malgré tout, le résultat immédiat de sa réforme ne fut que négatif ; il n'eut rien de positif : Kant n'ayant point apporté de système complet, ses adeptes ne purent s'en tenir même temporairement à sa doctrine ; tous remarquèrent qu'il était arrivé quelque chose de grand, mais personne ne savait au juste quoi. Ils sentaient bien que toute la philosophie antérieure n'avait été qu'un songe stérile, et que la génération nouvelle était en train de s'éveiller ; mais actuellement ou devaient-ils se prendre ? Ils ne le savaient point. C'était dans tous les esprits un grand vide et une grande inquiétude : l'attention publique, même l'attention du grand public, était éveillée, Les philosophes du temps n'eurent ni cet essor personnel, ni cette révélation intérieure qui arrive à se faire jour, fut-ce dans les temps les moins propices, par exemple à l'époque de Spinoza ; ils obéirent simplement à l'impulsion générale ; ce furent des hommes sans aucun talent hors ligne : ils firent des essais, tous faibles, ineptes, souvent insensés. Quant au public, comme sa curiosité se trouvait déjà excitée, il ne leur en accorda pas moins son attention et il leur prêta longtemps l'oreille avec une patience dont on n'a d'exemple qu'en Allemagne.

Un fait analogue a dû se produire dans l'histoire de la nature après les grandes révolutions qui transformèrent toute la surface de la terre et bouleversèrent l'ordre des mers et des continents. Désormais le champ se trouvait libre pour une nouvelle création. Cette période de transition persiste longtemps, jusqu'à ce que la nature fût capable de produire un nouveau système d'êtres durables dont chacun fût en harmonie avec lui-même et avec les autres : çà et là venaient au jour des organismes monstrueux ; ils étaient en désaccord avec eux-mêmes et avec leurs semblables, et incapables par suite de subsister longtemps ; il nous en est resté quelques vestiges, qui sont pour nous comme les monuments des essais et tâtonnements d'une nature récente en voie de formation. — Dans la philosophie, Kant a, de nos jours, donné lieu à une crise tout à fait semblable, à une période de productions monstrueuses ; de ce fait à nous tous connu, nous pouvons conclure que son œuvre, toute méritoire qu'elle est, ne pouvait pas être parfaite, qu'elle devait au contraire s'accompagner de grands défauts ; c'est une œuvre négative ; elle ne sera profitable que par un de ses côtés. Nous allons nous mettre maintenant à la recherche des défauts en question.

Au préalable, nous allons préciser et examiner l'idée fondamentale dans laquelle se résume l'intuition de toute la *Critique de la raison pure*. — Kant se plaça au point de vue de ses prédécesseurs, les philosophes dogmatiques, et par suite il partit comme eux des données suivantes : Art. 1er. La métaphysique est la science de ce qui réside au delà de toute expérience possible. — Art. 2. Pour édifier une science de ce genre, on ne saurait partir de principes puisés eux-mêmes au sein de l'expérience (*Prolégomènes,* § I) ; pour dépasser l'expérience possible, il faut recourir à ce que nous connaissons antérieurement à toute expérience, c'est-à-dire indépendamment de toute expérience. — Art. 3. Il se trouve effectivement en notre raison un certain nombre de principes qui satisfont à cette condition ; on les désigne sons le nom d'idées de la raison pure. — Jusqu'à présent Kant ne se sépare point de ses prédécesseurs ; mais c'est ici que se fait la scission. Les philosophes antérieurs disent : « Ces principes, ou idées de la raison pure, sont des expressions de la possibilité absolue des choses, des vérités éternelles, sources de l'ontologie ; ils dominent l'ordre du monde, comme le *fatum* dominait les dieux des anciens. » Kant dit : « Ce sont de simples formes de notre entendement, des lois qui régissent non les choses, mais la conception que nous avons dos choses ; par suite, nous n'avons pas le droit de les étendre, comme on voulait le faire (cf. Art. 1), au delà de l'expérience possible. C'est donc justement l'apriorité des formes et de la connaissance qui nous interdit à jamais la connaissance de l'être en soi des choses, puisque cette connaissance ne peut s'appuyer que sur des formes d'origine subjective ; nous sommes enfermés dans un monde de purs phénomènes : il s'ensuit que, bien loin de connaître *a priori* ce que les choses peuvent être en soi, nous sommes incapables de le savoir, fût-ce *a posteriori*. Par suite, la métaphysique est impossible, et on lui substitue la *Critique de la raison pure !* » Dans sa lutte contre le vieux dogmatisme, Kant remporte une pleine victoire ; aussi tous ceux qui depuis tentent des essais dogmatiques sont-ils forcés de suivre une méthode toute différente des méthodes anciennes : je vois maintenant passer à le justification de celle que j'ai adoptée moi-même ; c'est du reste, ainsi que je l'ai dit, le but que je me propose dans cette *Critique de la philosophie de Kant.*

En effet, si l'on examine de près l'argumentation qui précède, on ne peut s'empêcher de convenir que le premier postulat fondamental sur lequel elle s'appuie forme une pétition de principe ; voici ce postulat fondamental : il est exprimé avec une netteté toute particulière dans le § l des *Prolègomènes* : « La source de la métaphysique doit absolument ne pas être empirique ; ses principes et concepts fondamentaux doivent n'être puisés ni dans l'expérience interne, ni dans l'expérience externe. » À l'appui de cette affirmation capitale Kant n'apporte aucune autre raison que l'argument étymologique tiré du mot *métaphysique*. Voici en réalité comment procède Kant : le monde et notre propre existence se posent nécessairement à nous comme un problème. Pour Kant (notons qu'il admet tout cela sans démonstration), ce n'est pas en comprenant à fond le monde lui-même qu'on peut obtenir la solution du problème ; on doit au contraire chercher cette solution dans quelque chose de tout à fait étranger au monde (tel est, en effet, le sens de l'expression : « au delà de toute expérience possible ») ; dans la recherche de la solution on doit exclure toute donnée dont on puisse avoir une connaissance immédiate quelconque (car qui dit « connaissance immédiate » dit expérience possible interne ou externe) ; la solution ne doit être cherchée que d'après des données acquises indirectement, c'est-à-dire déduites de principes généraux *a priori*. Cela revient à exclure la source principale de toute connaissance et à condamner la seule voie qui conduise à la vérité. Des lors, il n'est pas étonnant que les essais dogmatiques ne réussissent point ; il n'est pas étonnant non plus que Kant ait su démontrer la nécessité de leur échec : en effet, on avait, au préalable, déclaré que « métaphysique » et « connaissance *a priori* » étaient identiques. Mais pour cela il aurait fallu commencer par démontrer que les éléments nécessaires pour résoudre le problème du monde ne devaient absolument pas faire partie du monde lui-même, qu'on devait au contraire les chercher en dehors du monde, là ou il est impossible d'arriver sans le secours des formes *a priori* de notre entendement. Tant que ce dernier point reste indémontré, nous n'avons aucune raison pour récuser, dans le plus important et le plus grave de tous les problèmes, la plus féconde et la plus riche des sources de notre connaissance, je veux dire l'expérience interne et externe, et pour n'opérer dans nos spéculations qu'à l'aide de formes dépourvues de contenu. Voilà pourquoi je prétends que c'est en acquérant l'intelligence du monde lui-même que l'on arrive à

résoudre le problème du monde ; ainsi le devoir de la métaphysique n'est point de passer par-dessus l'expérience, en laquelle seule consiste le monde, mais au contraire d'arriver à comprendre à fond l'expérience, attendu que l'expérience, externe et interne, est sans contredit la source principale de la connaissance ; si donc il est possible de résoudre le problème du monde, c'est à la condition de combiner convenablement et dans la mesure voulue l'expérience externe avec l'expérience interne, et par le fait d'unir ensemble ces deux sources de connaissance si différentes l'une de l'autre. Néanmoins cette solution n'est possible que dans de certaines limites, limites inséparables de notre nature finie : nous acquérons une intelligence exacte du monde lui-même, mais nous n'arrivons point à donner une explication définitive de son existence, ni à supprimer les problèmes d'au-delà. En résumé, il est une limite où l'on doit s'arrêter ; ma méthode tient le milieu entre la vieille doctrine dogmatique qui déclarait tout connaissable, et la critique de Kant qui désespère de rien connaître. Mais les vérités importantes, que nous devons à Kant et qui ont anéanti les systèmes antérieurs de métaphysique, m'ont fourni pour mon propre système les données et les matériaux. Il sera bon de se reporter à ce que je dis de ma méthode au chapitre XVII des *Suppléments*. — En voilà assez sur l'idée fondamentale de Kant ; nous allons maintenant considérer le développement et le détail de la doctrine.

Le style de Kant porte en général la marque d'un esprit supérieur, d'une vraie et d'une puissante originalité, d'une force de pensée tout à fait extraordinaire ; sobriété lumineuse, tel est assez exactement le caractère de ce style ; au moyen de cette qualité, Kant a trouvé le secret de serrer de très près les idées, de les déterminer avec une grande sûreté, puis de les tourner et retourner en tout sens avec une aisance singulière qui fait l'étonnement du lecteur. Cette sobriété lumineuse, je la retrouve dans le style d'Aristote, bien que ce dernier soit beaucoup plus simple. — Malgré tout, chez Kant, l'exposition est souvent confuse, indécise, insuffisante et parfois obscure. Sans doute, ce dernier défaut trouve en partie son excuse dans la difficulté de la matière et dans la profondeur des pensées ; cependant, lorsqu'on voit tout à fait clair dans ses pensées, lorsqu'on sait d'une manière parfaitement nette ce que l'on pense et ce que l'on veut, jamais on ne produit au jour des idées flottantes ou indécises, jamais non plus pour les exprimer on n'emprunte aux langues étrangères des expressions pénibles et alambiquées, destinées à revenir constamment dans tout l'ouvrage. Kant fait pourtant ainsi : il emprunte à la philosophie scolastique des mots et des formules ; puis il les combine ensemble pour son propre usage ; il parle, par exemple, de « l'unité transcendantale synthétique de l'aperception[133] » ; Et surtout il dit « unité de la synthèse[134] », là où il suffirait de dire tout simplement « unification[135] ». Un écrivain tout à fait maître de sa pensée s'abstient également de revenir sans cesse sur des explications déjà données, comme fait Kant à propos, par exemple, de l'entendement, des catégories, de l'expérience et de plusieurs autres idées importantes ; il s'abstient surtout de se répéter à satiété et de laisser néanmoins, après chaque exposition d'une idée qui revient pour la centième fois, toujours les mêmes points obscurs ; il dit ce qu'il pense une fois pour toutes, d'une manière nette, complète, définitive, et il s'en tient là. « Mieux nous concevons une chose, dit Descartes dans sa cinquième lettre, plus nous sommes portés à l'exprimer sous une forme unique[136]. » L'obscurité que Kant mit parfois en son exposition fut surtout fâcheuse par le mauvais exemple qu'elle donna ; les imitateurs imitèrent le défaut du modèle (*exemplar vitiis imitabile*) et ils firent un usage déplorable de ce dangereux précédent. Kant avait forcé le public à se dire que les choses obscures ne sont pas toujours dépourvues de sens : aussitôt les philosophes dissimulèrent le non-sens sous l'obscurité de leur exposition. Fichte le premier s'empara de ce nouveau privilège et l'exploita en grand ; Schelling en fit au moins autant, puis une armée de scribes affamés dépourvus d'esprit et d'honnêteté se hâta de surpasser Fichte et Schelling. Pourtant on n'était pas encore au comble de l'impudence ; il restait des non-sens plus indigestes à nous servir, du papier à barbouiller avec des bavardages plus vides et plus extravagants encore réservés jusqu'alors aux seules maisons de fous : Hegel parut enfin, auteur de la plus grossière, de la plus gigantesque mystification qui fut jamais ; il obtint un succès que la postérité tiendra pour fabuleux et qui restera comme un monument de la niaiserie allemande. C'est en vain qu'un contemporain, Jean-Paul, avait écrit dans son *Æsthetische Nachschule* le beau paragraphe sur la consécration de la folie philosophique dans la chaire et de la folie poétique sur le théâtre ; c'est aussi en vain que Gœthe avait déjà dit : « C'est ainsi que l'on bavarde et que l'on

enseigne impunément ; qui donc se soucierait des fous ? Lorsqu'il n'entend que des mots, l'homme croit pourtant qu'il s'y cache quelque pensée[137]. » Mais revenons à Kant. Il faut avouer que la simplicité antique et grandiose, que la naïveté, l'ingénuité, la candeur[138] lui manquent totalement. Sa philosophie n'a aucune analogie avec l'architecture grecque ; celle-ci, pleine de simplicité et de grandeur, nous offre des proportions, des rapports qui sautent aux yeux : au contraire, la philosophie de Kant rappelle d'une manière très frappante l'architecture gothique. En effet, un trait tout à fait personnel de l'esprit de Kant, c'est son goût pour la symétrie, pour ce genre de symétrie qui aime les combinaisons compliquées, qui se plaît à diviser et à subdiviser indéfiniment, toujours d'après le même ordre, précisément comme dans les églises gothiques. Quelquefois même cette habitude régénère en un véritable jeu ; il va jusqu'à faire ouvertement violence à la vérité par amour de la symétrie, se comportant avec elle comme faisaient avec la nature les anciens dessinateurs des jardins français : leurs œuvres se composent d'allées symétriques, de carrés et de triangles, d'arbres en pyramides ou en boules, de haies taillées suivant des courbes régulières. Donnons à l'appui quelques exemples.

Kant commence par traiter isolément de l'espace et du temps ; sur le contenu de l'espace et du temps, sur ce monde de l'intuition dans lequel nous vivons et où nous sommes, il se tire d'affaire au moyen de la formule suivante, formule qui ne signifie rien du tout : « Le contenu empirique de l'intuition nous est donné », dit-il. Tout aussitôt il passe d'un seul bond au *fondement logique de toute sa philosophie*, au *tableau des concepts*. De ce tableau il tire une douzaine de catégories, pas une de plus, pas une de moins ; elles sont symétriquement rangées sous quatre étiquettes différentes ; dans le cours de l'ouvrage, ces subdivisions deviendront un instrument redoutable, un véritable lit de Procuste ; il y fera entrer bon gré, mal gré, tous les objets du monde et tout ce qui se produit dans l'homme : il ne reculera devant aucune violence ; il ne rougira d'aucun sophisme, pourvu qu'il puisse reproduire partout la symétrie du tableau. La première classification dressée conformément à ce tableau est le tableau physiologique *a priori*[139] des principes généraux des sciences naturelles, savoir : les axiomes de l'intuition, les anticipations de la perception, les analogies de l'expérience, et les postulats de la pensée empirique en général. De ces principes les deux premiers sont simples ; les deux derniers, au contraire, se divisent symétriquement chacun en trois branches. Les simples catégories sont ce qu'il appelle des *concepts* ; quant aux principes des sciences naturelles, ce sont des *jugements*. Se guidant toujours sur la symétrie, ce fil d'Ariane qui doit le conduire à toute sagesse, il va maintenant montrer comment, grâce au raisonnement, la série des catégories porte ses fruits, et cela toujours avec la même régularité. Tout à l'heure il avait appliqué les catégories à la sensibilité, et il expliquait ainsi la genèse de l'expérience et de ses principes *a priori*, lesquels constituent l'*entendement* ; maintenant il applique le raisonnement aux catégories, opération toute rationnelle, puisque l'on attribue à la raison la tâche de chercher l'inconditionné : et c'est de là que procèdent les idées de la raison, suivant l'évolution que voici : les trois catégories de la relation fournissent au raisonnement trois espèces de majeures possibles, ni plus ni moins ; chacune de ces trois espèces se divise également à son tour en trois groupes ; et chacun de ces groupes est semblable à un œuf que la raison couve pour en faire naître une idée : du raisonnement dit catégorique sort l'idée de l'*âme* ; du raisonnement hypothétique sort l'idée du monde ; du raisonnement disjonctif sort l'idée de Dieu. Celle du milieu, l'idée du *monde*, ramène encore une fois la symétrie du tableau des catégories : ses quatre rubriques donnent lieu à quatre thèses, et chacune de ces thèses a pour pendant symétrique son autre thèse. La combinaison éminemment subtile qui a produit cet élégant échafaudage mérite sans doute toute notre admiration ; mais nous nous réservons d'en examiner à fond les bases et les parties. — Qu'on nous permette auparavant les quelques considérations suivantes.

Il est étonnant de voir à quel point Kant poursuit son chemin sans réfléchir davantage ; il se laisse guider par la symétrie ; il ordonne tout d'après elle, et jamais il ne considère en lui-même aucun des objets ainsi abordés. Je vais m'expliquer plus à fond. Pour la connaissance intuitive, il se contente de la considérer dans les mathématiques ; il néglige complètement une autre espèce de connaissance intuitive, celle qui, sous nos yeux, constitue le monde ; et il s'en tient à la pensée abstraite, bien que celle-ci tire toute son importance et toute sa valeur du monde intuitif, lequel est infiniment

plus significatif, plus général, plus riche de contenu que la partie abstraite de notre connaissance. Il n'a même, et cela est capital, distingué nulle part d'une façon nette la connaissance intuitive et la connaissance abstraite ; et il s'est par le fait, comme nous le verrons plus tard, engagé dans des contradictions inextricables avec lui-même. Après s'être débarrassé de tout le monde sensible au moyen de cette formule vide : « Il est donné », il dresse, ainsi que nous l'avons dit, le tableau logique des jugements et il en fait la pierre angulaire de sa construction. Mais ici encore il ne réfléchit pas un instant à ce qui est en réalité actuellement devant lui. Les formes des jugements sont des mots et des assemblages de mots. Il fallait, à coup sûr, commencer par se demander ce que désignent directement ces mots et assemblages de mots : l'on aurait trouvé qu'ils désignent des *concepts*. La question suivante eût porté sur l'essence des concepts. En y répondant, l'on aurait déterminé quel rapport les concepts ont avec les représentations intuitives qui constituent le monde : alors la distinction eût été faite entre intuition et réflexion. Il eût fallu rechercher comment se produisent dans la conscience non seulement l'intuition pure et formelle *a priori*, mais aussi l'intuition empirique qui en est le contenu. Mais en ce cas l'on aurait vu quelle part a l'entendement dans cette intuition, et surtout l'on aurait vu en même temps ce qu'est l'entendement et ce qu'est par contre la raison proprement dite, cette raison dont Kant écrivait la critique. Il est tout à fait frappant que jamais non plus Kant ne précise ce dernier point d'une manière méthodique et suffisante ; il n'en donne que des explications incomplètes et sans rigueur, d'une façon d'ailleurs tout à fait incidente, selon qu'il y est amené par les matières qu'il traite ; il est en cela tout à fait en contradiction avec la règle de Descartes invoquée plus haut. En voici quelques exemples[140] : la raison, dit Kant, est la faculté de connaître les principes *a priori*[141] ; plus loin, même définition, la raison est la faculté de connaître les principes[142], et elle s'oppose à l'entendement, en ce que celui-ci est la faculté de connaître les règles[143]. Cela donnait à penser qu'entre principes et règles il devait y avoir un abîme, puisque Kant prend sur lui d'admettre pour les uns et pour les autres deux facultés de connaître différentes. Pourtant cette grande différence doit consister simplement en ceci : est une règle ce qui est connu *a priori* par l'intuition pure ou par les formes de l'entendement ; n'est un principe que ce qui découle de purs concepts *a priori*. Nous reviendrons encore dans la suite, à propos de la dialectique, sur cette distinction arbitraire et inopportune. — Ailleurs, la raison est la faculté de raisonner[144] ; quant au simple jugement, Kant le donne généralement comme le produit de l'entendement[145]. D'une manière plus précise, il dit : le jugement est le produit de l'entendement tant que la raison du jugement est empirique, transcendantale ou métalogique[146] ; si au contraire cette raison est logique, si, en d'autres termes, la raison du jugement est un raisonnement, nous sommes en présence d'une faculté de connaître toute particulière et bien supérieure, la raison. Chose plus singulière encore, il prétend que les conséquences immédiates d'un principe sont encore du ressort de l'entendement[147] : ne sont élaborées par la raison que les conséquences pour la démonstration desquelles on invoque un concept intermédiaire ; et il cite à l'appui l'exemple suivant : étant donné le principe « tous les hommes sont mortels », on arrive à la conséquence « quelques hommes sont mortels » par le simple entendement, tandis que celle-ci : « tous les savants sont mortels », exige une faculté toute différente et bien supérieure, la raison. Comment est-il possible qu'un grand penseur ait pu faire une pareille assertion. — Ailleurs, et à brûle-pourpoint, la raison est déclarée la condition constante de toute action libre[148]. — Ailleurs elle est la faculté qui nous permet de rendre compte de nos affirmations[149]. — Ailleurs elle est ce qui réduit à l'unité les concepts de l'entendement pour en faire des idées, comme l'entendement réduit à l'unité la pluralité des objets pour en faire des concepts[150]. — Ailleurs elle n'est pas autre chose que la faculté de déduire le particulier du général[151].

L'entendement aussi reçoit sans cesse des définitions nouvelles : en sept passages de la *Critique de la raison pure*, il est tantôt la faculté de produire les représentations[152], tantôt celle de formuler des jugements, c'est-à-dire de penser, autrement dit de connaître par le moyen des concepts[153] ; tantôt d'une manière générale il est la faculté de connaître[154] ; tantôt il est celle de connaître les règles[155] ; tantôt au contraire il est défini non seulement la faculté de connaître les règles, mais encore la source des principes, grâce à laquelle tout est réglé dons le monde[156], bien que pourtant Kant l'opposât naguère à la raison, sous prétexte que celle-ci seule était la faculté de connaître les principes ; tantôt encore il est la faculté de connaître les concepts[157] ; tantôt enfin il est celle d'introduire l'unité dans les phénomènes par le moyen des règles[158].

Pour l'une et l'autre de ces facultés de connaître, j'ai moi-même donné des définitions rigoureuses,

exactes, précises, simples, toujours en harmonie avec le langage usuel de tous les peuples et de tous les temps ; je crois inutile de les justifier contre celles de Kant qui ne sont, — sauf le respect qui s'attache à son nom, — que paroles confuses et vides de sens. Je ne les ai citées que pour confirmer ma critique, pour prouver que Kant poursuit son système symétrique et logique, sans réfléchir suffisamment à l'objet même qu'il traite. Kant, ainsi que je le disais, aurait dû rechercher dans quelle mesure il y a lieu de distinguer ainsi deux facultés de connaître différentes, et dont l'une est la caractéristique même de l'humanité ; il aurait dû rechercher également ce que désignent, dans la langue usuelle de tous les peuples et de tous les philosophes, les mots « raison » et « entendement ». Après cet examen, sans autre autorité que les expressions scolastiques *intellectus theoreticus, intellectus practicus*, — qui ont d'ailleurs un tout autre sens, — jamais il n'eût scindé la raison en raison théorétique et raison pratique, jamais il n'eût fait de cette dernière la source de toute action vertueuse. Avant de faire une distinction si minutieuse entre les concepts de l'entendement, d'une part, — sous lesquels il comprend tantôt les catégories, tantôt la totalité des concepts généraux, — et, d'autre part, les concepts de la raison, — qu'il nomme les idées de la raison ; avant de faire des uns et des autres la matière de la philosophie, laquelle ne traite la plupart du temps que de la valeur, de l'emploi et de l'origine de tous ces concepts ; avant cela, dis-je, il eût fallu rechercher avec exactitude ce qu'était, dans son acception générale, un concept. Mais une recherche si nécessaire a été malheureusement tout à fait négligée ; et cette omission n'a pas peu contribué à la confusion irrémédiable entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraite, confusion sur laquelle je vais bientôt insister. — Kant n'avait point suffisamment réfléchi : voilà pourquoi il a escamoté des questions telles que celles-ci : qu'est-ce que l'intuition ? qu'est-ce que la réflexion ? qu'est-ce que le concept ? qu'est-ce que la raison ? qu'est-ce que l'entendement ? C'est aussi le même manque de réflexion qui lui a fait négliger les recherches suivantes, non moins indispensables, non moins nécessaires : quel est l'objet que je distingue de la représentation ? qu'est-ce que l'existence ? l'objet ? le sujet ? la vérité ? l'apparence ? l'erreur ? – Mais il ne réfléchit ni ne regarde autour de lui ; il poursuit le développement de son schéma logique et symétrique. Il faut, bon gré mal gré, que le tableau des concepts soit la clef de toute science.

Plus haut, j'ai signalé comme le service capital rendu par Kant la distinction du phénomène et de la chose en soi ; il a proclamé que tout le monde sensible n'est qu'apparence, et par suite il a ôté aux lois du monde sensible toute valeur, dès qu'elles dépassent l'expérience. Mais voici une chose vraiment singulière : pour démontrer cette existence purement relative du phénomène, il n'a pas eu recours à l'axiome si simple, si rapproché de nous, si indéniable que voici : « Point d'objet sans sujet » ; par ce moyen il eût remonté à la racine de la question, il eût démontré que l'objet n'existe jamais que par rapport à un sujet ; il eût prouvé par suite que l'objet est dépendant du sujet, conditionné par lui, c'est-à-dire qu'il est un simple phénomène n'existant point en soi, ni d'une manière inconditionnée. Berkeley, dont Kant méconnaît les services, avait déjà pris ce principe capital comme pierre angulaire de sa philosophie, et par le fait il s'était acquis un titre de gloire impérissable ; mais il n'a pas su tirer de ce principe toutes les conséquences qu'il entraînait, et, de plus, il lui est arrivé ou de n'être point compris ou de n'être pas suffisamment étudié. Dans ma première édition, j'avais attribué à une horreur manifeste pour l'idéalisme radical le silence de Kant au sujet de ce principe de Berkeley ; pourtant, d'un autre côté, je trouvais la même doctrine clairement exprimée en maint passage de la *Critique de la raison pure* ; et je croyais, par suite, avoir surpris Kant en contradiction avec lui-même. Du reste, ce reproche était fondé, pour qui ne connaît la *Critique de la raison pure*, — et c'était mon cas, — que d'après la seconde édition ou d'après les cinq suivantes, conformes à la seconde. Mais lorsque, plus tard, je lus le chef-d'œuvre de Kant dans la première édition, — qui déjà se faisait rare, — je vis, à ma grande joie, toute contradiction s'évanouir : sans doute, Kant n'avait pas employé la formule : « Point d'objet sans sujet » ; mais il n'en était pas moins tout aussi décidé que Berkeley et que moi à réduire le monde extérieur situé dans l'espace et dans le temps à une simple représentation du sujet connaissant ; ainsi il dit par exemple, sans aucune réserve : « Si je fais abstraction du sujet pensant, tout le monde des corps s'évanouit, puisqu'il n'est rien autre chose que le phénomène de cette faculté subjective qu'on appelle sensibilité, un des modes de représentations du sujet qui connaît[159] ». Mais tout le passage[160] dans lequel Kant exposait d'une manière si belle et si nette son idéalisme

radical a été supprimé par lui dans la seconde édition, et même remplacé par une foule de propositions qui le contredisent. Ainsi, tel qu'il parut de 1787 à 1838, le texte de la *Critique de la raison pure* était un texte dénaturé et corrompu ; la *Critique*se contredisait elle-même, et pour cette raison la signification n'en pouvait être à personne tout à fait claire, ni tout à fait intelligible. Dans une lettre à M. le professeur Rosenkranz, j'ai exposé en détail cette question, ainsi que mes conjectures sur les raisons et sur les faiblesses qui ont pu pousser Kant à altérer ainsi son œuvre immortelle ; M. le professeur Rosenkranz a introduit le passage capital de ma lettre dans la préface du second volume de son édition des *Œuvres complètes* de Kant : j'y renvoie le lecteur. En 1838, à la suite de mes observations, M. le professeur Rosenkranz s'est trouvé porté à rétablir la *Critique de la raison pure* dans sa forme primitive : dans ce second volume que je viens de citer, il la fit réimprimer conformément à l'édition de 1781 ; et il a, par le fait, mérité de la philosophie plus qu'on ne saurait dire, il a même arraché à la mort, qui l'attendait peut-être, l'œuvre la plus importante de la littérature allemande : c'est un service qu'il ne faut pas oublier. Mais que personne ne se figure connaître la *Critique de la raison pure*, ni avoir une idée claire de la doctrine de Kant, s'il n'a lu la *Critique* que dans la seconde édition ou dans une des suivantes ; cela est absolument impossible, car il n'a lu qu'un texte tronqué, corrompu, dans une certaine mesure apocryphe. C'est mon devoir de me prononcer là-dessus clairement, et pour l'édification de chacun.

Nous avons vu avec quelle clarté le point de vue idéaliste radical se trouve exprimé dans la première édition de la *Critique de la raison pure* ; pourtant la manière dont Kant introduit la chose en soi se trouve en contradiction indéniable avec ce point de vue, et c'est là sans doute la raison principale pour laquelle il a supprimé dans la seconde édition le passage idéaliste fort important que nous avons cité ; il se déclarait en même temps l'adversaire de l'idéalisme de Berkeley, et par là même il n'introduisait dans son œuvre que des inconséquences, sans arriver à remédier au défaut principal. Ce défaut est, comme chacun sait, d'avoir introduit la chose en soi, ainsi qu'il l'a fait ; dans son *Œnésidème*, G.-E. Schulze a prouvé amplement que cette introduction de la chose en soi était inadmissible ; d'ailleurs elle n'a pas tardé à être considérée comme le point vulnérable du système. La chose peut se démontrer à peu de frais. Kant a beau s'en cacher par toute espèce de détours : il fonde l'hypothèse de la chose en soi sur le raisonnement suivant où il invoque la loi de causalité : à savoir que l'intuition empirique, ou plus exactement sa source, c'est-à-dire l'impression produite dans les organes de nos sens, doit avoir une cause extérieure. Or, d'après la découverte si juste de Kant lui-même, la loi de causalité nous est connue *a priori*, elle est une fonction de notre intellect, ce qui revient à dire qu'elle a une origine subjective ; bien plus, l'impression sensible elle-même, à laquelle nous appliquons ici la loi de causalité, est incontestablement subjective ; enfin l'espace, où, grâce à l'application de la loi de causalité, nous situons, en la nommant objet, la cause de notre impression, l'espace lui aussi n'est qu'une forme de notre intellect, donnée *a priori*, c'est-à-dire subjective. Ainsi, toute l'intuition empirique repose exclusivement sur une base subjective ; elle n'est qu'un *processus*, qui se déroule en nous-mêmes ; il nous est impossible d'élever à la dignité de chose en soi ou de proclamer existant, à titre d'hypothèse nécessaire, aucun objet radicalement différent et indépendant de cette intuition empirique. En réalité, l'intuition empirique est et demeure uniquement notre simple représentation : elle est le monde comme représentation. Pour ce qui est de l'être en soi du monde, nous n'y pouvons atteindre que par une méthode tout à fait différente, celle que j'ai employée : il faut pour cela invoquer le témoignage de la conscience qui nous fait voir dans la volonté l'être en soi de notre phénomène particulier ; mais alors la chose en soi devient quelque chose qui diffère du tout au tout (*toto genere*) de la représentation et de ses éléments ; c'est du reste ce que j'ai exposé.

L'erreur que commit Kant sur ce point est le vice capital de son système : elle fut, ainsi que je l'ai dit, signalée de bonne heure. Cette erreur est une confirmation du beau proverbe hindou : « Point de lotus sans tige ». La tige, autrement dit l'erreur, c'est ici d'avoir introduit la chose en soi par une déduction fautive : mais Kant ne s'est trompé que dans la manière dont il a opéré sa déduction ; on n'a point à lui reprocher d'avoir reconnu dans l'expérience donnée une chose en soi. Cette dernière méprise était réservée à Fichte ; d'ailleurs il ne pouvait l'éviter, car il ne travaillait point pour la vérité, il n'avait souci que de la galerie et de ses intérêts personnels. Il fut assez effronté et assez étourdi pour nier complètement la chose en soi et pour édifier un système dans lequel ce n'était point seulement, comme chez Kant, la forme, mais encore la matière et tout le contenu de la représentation qui étaient tirés a priori du sujet. Ce faisant, il avait, — et à juste

titre, — confiance dans le manque de jugement et dans la niaiserie d'un public qui acceptait, pour des démonstrations, de mauvais sophismes, de simples tours de passe-passe et des billevesées invraisemblables. Il réussit ainsi à détourner de Kant l'attention générale pour l'attirer sur lui, et à donner à la philosophie allemande une nouvelle direction ; dans la suite, cette direction fut reprise par Schelling, qui alla plus loin encore ; elle fut enfin poussée à l'extrême par Hegel, dont la profondeur apparente n'est qu'un abîme d'absurdités.

À présent je reviens au grand défaut de Kant, défaut que j'ai déjà signalé plus haut : il n'a point distingué, comme il devait le faire, la connaissance intuitive et la connaissance abstraite ; or il est résulté de là une confusion irrémédiable, que nous nous proposons actuellement d'étudier de plus près. Kant aurait dû nettement séparer les représentations intuitives des concepts pensés d'une manière purement abstraite : en agissant ainsi, il ne les aurait point confondus les uns avec les autres, et, chaque fois, il aurait su à laquelle des deux sortes de représentations il avait affaire. Malheureusement tel n'est point le cas, je n'hésite pas à le déclarer, bien que cette critique n'ait pas encore été positivement formulée, et bien qu'elle risque de paraître inattendue. Kant parle sans cesse d'un certain « *objet de l'expérience* » qui est le contenu naturel des catégories ; or cet « *objet de l'expérience* » n'est point la représentation intuitive, il n'est pas non plus le concept abstrait, il diffère des deux, et, malgré tout, il est en même temps l'un et l'autre ; ou, pour mieux dire, c'est un pur non-sens. Car, — il faut bien le dire, si incroyable que cela paraisse, — Kant a manqué, dans cette circonstance, soit de réflexion, soit de bonne volonté ; il devait sur ce point tirer au clair pour lui-même ses propres idées, puis les exposer nettement aux autres ; il devait nous dire si ce qu'il appelle « objet de l'expérience, c'est-à-dire objet de la connaissance réalisée grâce à l'intervention des catégories », était la représentation intuitive dans l'espace et dans le temps (c'est-à-dire ma première classe de représentation), ou bien le simple concept. Il se contente d'un bout à l'autre, — chose singulière, — d'une notion intermédiaire et flottante ; et c'est de là que résulte la confusion malheureuse, que je dois maintenant mettre en pleine lumière. Pour arriver à ce but, il faut parcourir d'un coup d'œil général toute la *Théorie élémentaire de la raison pure*[161].

L'*Esthétique transcendantale* est une œuvre tellement précieuse qu'à elle seule elle eût suffi pour immortaliser le nom de Kant. Les démonstrations y sont si parfaitement probantes que je n'hésite point à mettre les propositions qui s'y trouvent au nombre des vérités irréfutables ; d'ailleurs elles sont entre toutes riches de conséquences, et elles constituent par suite ce qu'il y a de plus rare au monde, je veux dire une véritable et grande découverte métaphysique. Il est un fait rigoureusement démontré par Kant, à savoir qu'une partie de nos connaissances nous est connue *a priori* ; or, ce fait n'admet d'autre explication que celle-ci : les connaissances de cette nature sont les formes de notre intellect ; et encore cela est moins une explication qu'une expression fort nette du fait lui-même. En effet, l'expression *a priori* signifie simplement « une connaissance qui ne nous est point acquise par la voie de l'expérience, autrement dit qui ne nous est point venue du dehors ». Mais ce qui, sans être venu du dehors, n'en est pas moins présent dans notre intellect, c'est ce qui appartient originairement à cet intellect, c'est ce qui en fait, à proprement parler, l'essence. Ainsi ce qui est donné avec l'intellect lui-même, c'est la manière générale dont tous les objets doivent se présenter à lui, autrement dit ce n'est autre chose que les formes de la connaissance de l'intellect, c'est-à-dire la manière, — déterminée une fois pour toutes, — dont il accomplit sa fonction de connaître. « Connaissances *a priori* » et « formes originales de l'intellect » ne sont donc au fond que deux expressions pour une même chose, c'est-à-dire, dans une certaine mesure, deux synonymes.

Aux doctrines de l'*Esthétique transcendantale*, je ne vois rien à retrancher ; mais je voudrais y ajouter une chose, une seule. Kant en effet n'est point allé jusqu'au bout de sa pensée, en ne rejetant pas toute la méthode de démonstration selon Euclide, alors qu'il avait dit que toute connaissance géométrique tirait de l'intuition son évidence[162]. Voici à ce propos un fait tout à fait singulier : c'est un des adversaires de Kant, le plus profond de tous, il est vrai, G.-E. Schulze[163], qui observe que la doctrine de Kant aurait pu introduire dans la méthode de la géométrie une révolution complète et renverser la géométrie actuellement en usage ; Schulze croyait avoir ainsi trouvé un argument apagogique contre Kant ; en réalité c'était simplement à la méthode d'Euclide qu'il déclarait la

guerre sans le savoir. Qu'on se reporte ici au § XV du présent ouvrage.

L'esthétique transcendantale contient une étude détaillée des formes générales de l'intuition ; mais, à la suite de cette exposition, l'on voudrait encore quelques éclaircissements sur le contenu de ces formes, sur la façon dont l'intuition empirique se présente à notre conscience et dont se produit en nous la connaissance de tout cet univers si réel et si considérable à nos yeux. Mais, sur ce point, la doctrine de Kant tout entière ne contient rien de plus explicite que la formule suivante, d'ailleurs dépourvue de sens : « La partie empirique de l'intuition nous est donnée par le dehors ». — Voilà pourquoi, d'un seul bond, Kant passe des formes pures de l'intuition à la pensée, à la logique transcendantale. Dès le début de cette nouvelle étude, ne pouvant s'empêcher de traiter la matière et le contenu de l'intuition empirique, Kant fait son premier faux pas ; il commet le πρῶτου ψεῦδος : « Notre connaissance, dit-il, a deux sources, la réceptivité des impressions et la spontanéité des concepts : la première est la faculté de recevoir des représentations, la seconde celle de connaître un objet grâce à ces représentations : par la première l'objet nous est donné, par la seconde nous le pensons[164]. » — Cela est faux ; car, à ce compte, l'impression pour laquelle nous n'avons qu'une simple réceptivité, l'impression qui nous vient du dehors et qui, à proprement parler, est le seul facteur donné, serait déjà une représentation et même un objet. Pourtant il n'y a là rien de plus qu'une simple sensation dans un organe sensoriel ; et il faut que notre intellect fasse intervenir l'entendement, — c'est-à-dire la loi de causalité, — plus l'espace et le temps, formes de l'intuition, pour transformer cette simple sensation en une représentation, laquelle désormais existe dans l'espace et dans le temps à titre d'objet ; elle ne diffère de l'objet qu'en tant que celui-ci est considéré comme chose en soi, autrement elle lui est identique. J'ai exposé en détail tout ce *processus* dans mon traité du *Principe de raison*[165]. Mais, une fois que l'intellect est intervenu, toute la fonction de l'entendement et de la connaissance intuitive se trouve remplie, et il n'y a besoin ni de concept, ni de pensée : aussi l'animal lui-même est-il capable d'avoir de telles représentations. Si nous introduisons les concepts et la pensée (laquelle, sans doute, comporte le caractère de la spontanéité), alors nous abandonnons complètement la connaissance intuitive : une classe de représentations tout à fait différente, composée des concepts non intuitifs, des concepts abstraits, fait son entrée dans la conscience : c'est là l'activité de la raison, laquelle pourtant tire tout le contenu de sa pensée uniquement de l'intuition qui précède cette pensée, et de la comparaison de cette intuition avec d'autres intuitions et d'autres concepts. Mais, de la sorte, Kant fait intervenir la pensée dans l'intuition, et il prépare ainsi la confusion irrémédiable de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite, confusion que je cherche ici à signaler. Il déclare que l'intuition, prise en soi, n'a aucun des caractères de l'entendement, qu'elle est purement sensible, par suite tout à fait passive, et qu'il ne faut rien moins que la pensée (les catégories de l'entendement) pour qu'un objet puisse être conçu : c'est ainsi qu'il fait *intervenir la pensée dans l'intuition*. Mais alors l'objet de la pensée redevient un objet particulier, réel ; et par le fait la pensée perd son caractère essentiel de généralité et d'abstraction ; au lieu de concepts généraux, elle a pour objets des choses particulières, et ainsi *l'intuition est amenée à son tour à intervenir dans la pensée*. C'est de là que résulte la confusion irrémédiable dont j'ai parlé, et les suites de ce premier faux pas se font sentir dans toute la théorie kantienne de la connaissance. Dans tout le cours de cette théorie se continue la confusion complète entre la représentation intuitive et la représentation abstraite ; cette confusion aboutit à une notion intermédiaire que Kant nous déclare être l'objet de la connaissance réalisée par l'entendement et ses catégories, — il donne à cette connaissance le le nom d'expérience. Il est difficile de croire que pour Kant lui-même cet objet de l'entendement correspondît à une notion tout à fait précise et véritablement claire : je vais maintenant démontrer effectivement que non, en invoquant la contradiction énorme qui se prolonge dans toute la *Logique transcendantale* et qui est la véritable cause de l'obscurité répandue sur toute cette partie de l'ouvrage.

En effet, dans la *Critique de la raison pure*[166], Kant répète et répète avec insistance que l'entendement n'est point une faculté d'intuition, que sa connaissance est non pas intuitive, mais discursive ; que l'entendement est la faculté de formuler des jugements[167], et qu'un jugement est une connaissance indirecte, la représentation d'une représentation[168] ; que l'entendement est la faculté de penser, et que penser c'est connaître par concepts[169] ; que les catégories de l'entendement ne sont en aucune façon les conditions sous lesquelles les objets sont donnés dans l'intuition[170], et que l'intuition n'a nullement besoin des fonctions de la pensée[171] ; que notre entendement ne peut avoir que des pensées, non des intuitions[172]. Ailleurs, dans les

Prolégomènes[173], il dit que l'intuition, que la perception (*perceptio*) n'appartiennent qu'aux sens et que la faculté de formuler des jugements appartient exclusivement à l'entendement ; dans le même ouvrage[174] il dit que la fonction des sens est d'avoir des intuitions, et que celle de l'entendement est de penser, c'est-à-dire de formuler des jugements. — Enfin, il dit encore, dans la *Critique de la raison pratique* : « L'entendement est discursif ; ses représentations sont des pensées, non des intuitions[175] ». Ce sont là les propres paroles de Kant.

La conséquence, c'est que le monde intuitif existerait pour nous, même si nous n'avions pas d'entendement, que ce monde pénètre dans notre conscience d'une manière tout à fait inexplicable ; c'est justement ce que Kant exprime par sa stupéfiante proposition : « l'intuition est donnée », sans donner de cette formule vague et figurée une plus ample explication.

Mais tout ce que nous venons de citer est en contradiction des plus flagrantes avec tout le reste de sa théorie sur l'entendement, sur les catégories de l'entendement et sur la possibilité de l'expérience dans la *Logique transcendantale*. Ainsi, toujours d'après la *Critique de la raison pure*, l'entendement, par ses catégories, apporte l'unité dans la multiplicité de l'intuition, et les concepts purs de l'entendement viennent s'appliquer *a priori* aux objets de l'intuition[176]. Les catégories sont « la condition de l'expérience, aussi bien de l'intuition que de la pensée qu'on y remarque[177] ».

L'entendement est l'auteur de l'expérience[178]. Les catégories déterminent l'intuition des objets[179]. Tout ce que nous nous représentons comme uni dans l'objet a été d'abord uni par une opération de l'entendement[180] ; or l'objet est à n'en pas douter quelque chose d'intuitif, tout à fait exempt d'abstraction. Plus loin[181], l'entendement est encore défini la faculté d'unir *a priori* et de grouper la multiplicité des représentations données sous l'unité de l'aperception ; or, d'après l'usage universel de la langue, l'aperception ne consiste pas à penser un concept : qui dit aperception dit intuition. À la page suivante[182] nous trouvons même un principe général établissant la possibilité pour toute intuition d'être élaborée par l'entendement. Plus loin[183] c'est une épigraphe qui nous déclare que toute intuition sensible est conditionnée par les catégories. Précisément au même endroit, il est dit que la fonction logique des jugements consiste à grouper la multiplicité des intuitions données sous une aperception unique ; la multiplicité d'une intuition donnée vient nécessairement se ranger sous les catégories. L'unité est introduite dans l'intuition par le moyen des catégories, grâce à l'entendement[184]. L'activité de l'entendement reçoit une définition étrange : c'est lui qui introduit dans la multiplicité de l'intuition la synthèse, l'union et l'ordre[185]. L'expérience n'est possible que grâce aux catégories et elle consiste dans la liaison que l'on met entre les perceptions[186] ; or les perceptions ne sont à coup sûr pas autre chose que des intuitions. Les catégories sont les connaissances générales *a priori* que l'on peut avoir sur les objets de l'intuition[187]. — En cet endroit même et un peu plus loin[188], Kant expose cette idée importante que la nature n'est rendue possible que grâce à l'entendement qui prescrit à la nature ses lois *a priori* suivant lesquelles celle-ci se dirige. Or la nature est chose intuitive entre toutes, nullement abstraite ; par suite, l'entendement devrait être une faculté d'intuition. Les concepts de l'entendement, dit-il encore, sont les principes de la possibilité de l'expérience, et l'expérience peut être définie d'une manière générale le fait de disposer des phénomènes dans l'espace et dans le temps[189] ; or les phénomènes ont incontestablement leur existence dans l'intuition. Je cite enfin la longue démonstration[190] dont j'ai montré en détail l'exactitude dans mon traité sur le *Principe de raison*[191]. Selon Kant, la succession objective, et aussi la coexistence des éléments de l'expérience, n'est point perçue par les sens ; c'est l'entendement seul qui l'introduit dans la nature et qui par le fait est le premier auteur de la possibilité de la nature. Or la nature, qui est une suite d'événements et une coexistence d'états différents, est chose purement intuitive, loin d'être une idée purement abstraite.

Je défie tous ceux qui partagent le respect que j'ai pour Kant de concilier ces contradictions et de prouver que la pensée kantienne ait été tout à fait claire et précise dans la théorie sur l'objet de l'expérience et sur la manière dont elle est déterminée, grâce à l'activité de l'entendement et de ses douze fonctions. La contradiction que j'ai signalée, — contradiction qui se prolonge dans toute la *Logique transcendantale*, — est, j'en suis convaincu, la véritable cause de la grande obscurité répandue dans toute cette partie de l'exposition. Kant avait une vague conscience de cette contradiction contre laquelle il luttait dans son for intérieur ; mais il ne voulait ou ne pouvait point en prendre une claire conscience, il essayait de la cacher à lui-même et aux autres, et il

recourait, pour la dissimuler, à toute espèce de faux-fuyants. Telle est peut-être la raison pour laquelle il nous présente la faculté de connaître comme une machine si bizarre, si compliquée, avec des rouages aussi nombreux que les douze catégories, la synthèse transcendantale de l'imagination, et enfin le schématisme des concepts purs de l'entendement. Pourtant, malgré tout cet appareil, Kant n'essaye pas une seule fois d'expliquer l'intuition du monde extérieur, laquelle est pourtant ce qu'il y a de plus important dans notre connaissance ; cette question si pressante est toujours misérablement éludée par la même formule, insignifiante et métaphorique : « L'intuition empirique nous est donnée ». Dans un autre passage[192], nous lisons encore que cette intuition empirique est donnée par l'objet : l'objet doit donc être quelque chose d'autre que l'intuition. Efforçons-nous de pénétrer la pensée intime de Kant, celle qui n'a point été clairement formulée, voici ce que nous trouverons : Un tel objet, — différent de l'intuition, sans être pourtant un concept, — est en réalité pour Kant l'objet propre de l'entendement ; l'hypothèse de cet objet — non susceptible d'être représenté[193] — est même, de l'avis de Kant, la condition nécessaire pour que l'intuition se puisse transformer en expérience. Le fondement dernier de cette croyance de Kant à un objet absolu, un objet qui en soi, c'est-à-dire indépendamment de tout sujet, peut être un objet, doit être cherché dans un préjugé fortement ancré dans l'esprit de Kant et réfractaire à toute investigation critique. Cet objet n'est nullement l'objet qui se présente dans l'intuition ; c'est au contraire un objet que la pensée ajoute par un concept à l'intuition, pour donner à celle-ci un correspondant ; grâce à cette opération, l'intuition devient expérience, elle acquiert sa valeur et sa vérité, autrement dit elle est redevable de l'une et de l'autre à ses rapports avec un concept ; or cela est diamétralement opposé à la démonstration que nous avons faite précédemment, savoir que le concept ne peut tirer sa valeur et sa vérité que de l'intuition. Faire intervenir dans la pensée cet objet qui ne peut être directement représenté dans l'intuition, telle est la fonction propre des catégories. « Ce n'est que par l'intuition que l'objet est donné : ensuite il est pensé conformément aux catégories[194]. » Voici encore un passage de la cinquième édition, qui est particulièrement net : « Maintenant il s'agit de savoir si les concepts *a priori* ne peuvent pas être aussi les conditions suffisantes pour qu'une chose soit pensée à titre d'objet, d'une manière générale, sans avoir été au préalable perçue par l'intuition[195] ». Kant répond à cette question par l'affirmative. Ici se laisse voir clairement la source de l'erreur et de la confusion où Kant s'est enveloppé. En effet, l'objet considéré comme tel n'existe jamais que par et dans l'intuition : or, l'intuition ne peut avoir lieu que par les sens ou, à leur défaut, par l'imagination. Au contraire, ce qui est pensé est toujours un concept général, non intuitif, capable, à titre de notion, de représenter dans tous les cas l'objet auquel il correspond. Mais la relation de la pensée aux objets n'est qu'indirecte, elle se fait par l'intermédiaire des concepts, puisque les objets eux-mêmes sont et restent toujours intuitifs. En effet, notre pensée ne sert nullement à conférer la réalité aux intuitions : ces intuitions ont leur réalité, dans la mesure où elles sont capables de la posséder par elle-même, c'est-à-dire qu'elles ont la réalité empirique ; la pensée sert à réunir dans un même faisceau les parties communes et les résultats des intuitions, afin de pouvoir les conserver et les manier plus commodément. Kant au contraire attribue les objets eux-mêmes à la pensée, afin de mettre par le fait l'expérience et le monde objectif sous la dépendance de l'entendement, sans pourtant admettre que l'entendement puisse être une faculté d'intuition. Sous ce rapport, il sépare complètement l'intuition de la pensée ; mais cependant il considère les choses particulières comme des objets tantôt de l'intuition, tantôt de la pensée. En réalité les choses particulières ne sont objets que de l'intuition : notre intuition empirique est par elle-même objective, par la raison qu'elle a son origine dans le lien causal. Elle a immédiatement pour objet les choses, et non point des représentations autres que les choses. Les choses particulières sont perçues intuitivement comme telles dans l'entendement et par les sens : l'impression incomplète qu'elles produisent sur nos sens est complétée sur-le-champ par l'imagination. Au contraire, dès que nous passons à la pensée, nous abandonnons les choses particulières et nous avons affaire à des concepts généraux non intuitifs, bien que dans la suite nous appliquions les résultats de notre pensée aux choses particulières. Pénétrons-nous de cette vérité, et nous verrons clairement qu'il est inadmissible que l'intuition des choses ait besoin de l'application des douze catégories par l'entendement pour obtenir une réalité qui appartient déjà aux choses elles-mêmes, et pour devenir d'intuition expérience. Tout au contraire, dans l'intuition même, la réalité empirique et, par conséquent, l'expérience, sont déjà données ; mais l'intuition ne peut avoir lieu que si l'on applique à l'impression sensible l'idée d'enchaînement causal : or, cette opération est la fonction unique de l'entendement. Par suite, l'intuition est chose réellement intellectuelle, et c'est précisément ce que

nie Kant.

Cette idée de Kant que nous critiquons ici ne se trouve pas seulement dans les passages que nous avons cités ; elle est encore exprimée avec une netteté parfaite dans la *Critique du jugement*, dès le commencement de l'ouvrage[196] ; elle l'est également dans les *Fondements métaphysiques des sciences de la nature* (Cf. la remarque annexée à la première définition de la *Phénoménologie*). Mais c'est dans le livre d'un disciple de Kant qu'on la trouve exposée de la manière la plus claire, avec une naïveté que Kant ne s'était point permise sur ce point délicat : j'ai nommé le *Fondement d'une logique générale* de Kiesewetter[197] ; on en peut dire autant de la *Logique à la manière allemande* de Tieftrunk[198]. Il y a là un exemple frappant de la manière dont les écrivains sans originalité, disciples de penseurs originaux, jouent, à l'égard des défauts de leur maître, le rôle d'un miroir grossissant. Kant, après avoir adopté la théorie des catégories, ne cesse de se montrer très modéré dans l'exposition ; ses disciples au contraire sont tout à fait intransigeants, et par le fait ils mettent en lumière ce qu'il y a de faux dans cette théorie.

D'après ce que nous avons dit, pour Kant l'objet des catégories n'est point la chose en soi, mais bien ce qui s'en rapproche le plus : l'objet des catégories, c'est pour Kant l'objet en soi ; c'est un objet qui n'a besoin d'aucun sujet ; c'est une chose particulière qui pourtant n'est point située dans le temps et dans l'espace, parce qu'elle n'est pas intuitive ; c'est l'objet de la pensée, et cependant ce n'est pas un concept abstrait. Ainsi Kant fait en réalité une triple distinction. Il reconnait : 1° la représentation ; 2° l'objet de la représentation ; 3° la chose en soi. La représentation est du ressort de la sensibilité : dans la représentation la sensibilité saisit non seulement l'impression, mais aussi les formes pures de l'intuition, l'espace et le temps. L'objet de la représentation est du ressort de l'entendement ; l'entendement l'introduit dans la pensée par le moyen des douze catégories. La chose en soi réside en dehors de toute connaissance possible[199]. Mais en réalité la distinction de la représentation, d'une part, et de son objet, d'autre part, n'est point fondée : c'est ce que Berkeley avait déjà démontré ; c'est ce qui ressort de tout mon enseignement[200] ; c'est aussi ce qui se dégage du point de vue purement idéaliste auquel Kant s'était placé dans la première édition. Si l'on ne voulait point faire rentrer l'objet de la représentation dans la représentation elle-même et l'identifier avec elle, c'était à la chose en soi qu'on devait le ramener : cela dépend, en définitive, du sens que l'on attribue au mot *objet*. En tout cas, il demeure vrai que, si l'on réfléchit avec soin, il est impossible de trouver quelque chose en dehors de la représentation et de la chose en soi. L'introduction abusive de cet élément hybride que Kant appelle objet de la représentation, est la source des erreurs qu'il a commises. Si l'on écarte « l'objet de la représentation », on réfute en méme temps la doctrine des catégories considérées comme concepts *a priori* : les catégories, en effet, ne contribuent en rien à l'intuition, elles ne tirent point leur valeur de la chose en soi ; elles nous servent uniquement à penser les *objets de la représentation* et à transformer par le fait l'intuition en expérience. En réalité, toute intuition empirique est déjà expérience ; or, est empirique toute intuition qui provient d'une impression sensible : l'entendement, par le moyen de son unique fonction qui qui est la connaissance de la loi de causalité, rapporte cette impression à la cause, et cette cause se trouve par le fait située, à titre d'objet de l'expérience, dans l'espace et dans le temps qui sont les formes de l'intuition pure ; elle devient un objet matériel, subsistant dans l'espace pendant toute la durée du temps ; mais précisément à ce titre, elle demeure toujours simple représentation, comme l'espace et le temps eux-mêmes. Si nous voulons aller au-delà de la représentation, nous voyons se poser la question de la chose en soi, question à laquelle mon livre, comme toute métaphysique en général, a pour but de répondre. À l'erreur de Kant que nous signalons ici se rattache le défaut suivant, relevé plus haut : il ne fait point la théorie de la genèse de l'intuition empirique ; il nous dit qu'elle est donnée, sans ajouter d'autre explication, et il l'identifie ainsi avec la simple impression sensible ; d'ailleurs il n'attribue à l'intuition sensible que les formes de l'intuition, le temps et l'espace, qu'il comprend tous deux sous la rubrique de sensibilité. Mais ces matériaux ne suffisent pas à constituer une représentation objective : car la représentation objective exige absolument que l'impression soit rapportée à la cause, autrement dit elle suppose la loi de causalité, l'entendement ; en effet, sans cette condition, l'impression demeure toujours simplement subjective et elle ne projette point l'objet dans l'espace, même si cette forme d'espace lui est concomitante. Mais chez Kant l'entendement ne devait point être employé pour l'intuition : il devait simplement penser, afin de rester dans le ressort de la *Logique transcendantale*. À ce défaut se rattache encore un autre défaut de Kant : sans doute il a reconnu avec raison que la loi de causalité était une loi *a priori* ; mais il n'y avait qu'une

preuve valable pour le démontrer, savoir la preuve tirée de la possibilité de l'intuition empirique objective elle-même ; or il m'a laissé l'honneur d'inaugurer cette démonstration, et, au lieu de la donner lui-même, il en apporte une qui est ouvertement fausse, ainsi que je l'ai déjà démontré[201].

De ce qui précède il ressort clairement que Kant a composé son objet de la représentation avec ce qu'il a enlevé partie à la représentation, partie à la chose en soi. Pour Kant, l'expérience ne pouvait avoir lieu sans l'intervention des douze fonctions différentes de notre entendement, et il fallait également douze concepts *a priori* pour penser les objets qui n'avaient été d'abord qu'intuitivement perçus ; à ce compte, chaque chose réelle devait avoir comme telle une foule de déterminations ; de ces déterminations, pas plus que de l'espace et du temps, la pensée ne peut en aucune manière faire abstraction, attendu qu'elles sont données *a priori* ; elles appartiennent à titre essentiel à l'essence des choses, et pourtant on ne peut pas les déduire des propriétés de l'espace et du temps. En réalité il n'y a qu'une seule détermination de cette sorte dont on puisse constater l'existence : celle de la causalité. C'est sur elle que repose la matérialité, puisque l'essence de la matière consiste dans l'action et que la matière est purement et simplement causalité[202]. Or la matérialité est le seul caractère qui distingue l'objet réel de l'hallucination, laquelle n'est que représentation. En effet, la matière, en tant que persistante, donne à l'objet la persistance dans le temps, du moins la persistance matérielle, alors même que les formes changent conformément à la loi de causalité. Dans l'objet tout le reste n'est que détermination de l'espace et du temps ; quant aux propriétés empiriques, elles se ramènent toutes au genre d'activité de l'objet, autrement dit elles sont des déterminations causales. La causalité entre déjà à titre de condition dans l'intuition empirique ; grâce à elle, l'intuition est du ressort de l'entendement, c'est l'entendement qui rend possible l'intuition ; mais, à part la loi de causalité, l'entendement ne contribue en rien à l'expérience, ni à la possibilité de l'expérience. Sauf ce que nous indiquons ici, le contenu des vieilles ontologies se borne aux rapports des choses entre elles ou avec notre réflexion.

La manière dont Kant expose sa théorie des catégories suffit déjà à prouver que cette théorie est dénuée de fondement. Quelle différence, à ce point de vue, entre l'*Esthétique transcendantale* et l'*Analytique transcendantale* ! Dans la première, quelle clarté, quelle précision, quelle sûreté, quelle solide conviction franchement exprimée, infailliblement communiquée ! Tout y est lumineux, et Kant n'y a pas laissé de recoins obscurs : il sait ce qu'il veut, et il sait qu'il a raison. Dans la seconde, au contraire, tout est obscur, confus, vague, flottant, incertain ; l'exposition est timide, pleine de restrictions et de renvois à ce qui suit, ou même à des restrictions précédentes. Du reste, toute la seconde et toute la troisième section de la déduction des concepts purs de l'entendement ont été complètement changées dans la seconde édition ; car Kant lui-même les trouvait insuffisantes, et il leur a substitué quelque chose de tout différent, mais qui n'est en aucune façon plus clair. On voit Kant en lutte véritable avec la vérité, à seule fin de faire passer l'opinion à laquelle il s'était arrêté. Dans l'*Esthétique transcendantale*, toutes ses propositions sont démontrées effectivement par des faits de conscience indéniables ; au contraire, dans l'*Analytique transcendantale*, nous ne trouvons, si nous y regardons de près, que des pures affirmations : « cela est ainsi, cela ne peut être autrement ; » et rien de plus. Ici, en un mot, comme partout, l'exposition porte la marque de la pensée qui l'inspire : car le style est la physionomie de l'esprit. — Encore un fait à remarquer : toutes les fois que, pour mieux s'expliquer Kant veut donner un exemple, il prend presque toujours la catégorie de la causalité, et, dans ce cas, l'exemple concorde parfaitement avec son assertion : c'est précisément parce que la causalité est la forme réelle, mais aussi l'unique forme de l'entendement ; quant aux onze autres catégories, ce sont comme de fausses fenêtres sur une façade. La déduction des catégories, dans la première édition, est plus simple, moins embarrassée que dans la seconde.

Il tâche de démontrer de quelle manière l'entendement, se guidant sur l'intuition fournie par la sensibilité et s'aidant de la pensée des catégories, arrive à constituer l'expérience. Dans le courant de cette démonstration, il répète jusqu'à satiété les expressions de récognition, reproduction, association, appréhension, imité transcendantale de l'aperception, et malgré tout il n'arrive point à la netteté. Mais, chose tout à fait remarquable, il ne touche pas une seule fois dans toute cette étude ce qui doit frapper d'abord tout le monde, je veux dire le rapport de l'impression sensible avec sa cause extérieure. S'il ne voulait point reconnaître l'existence de ce rapport, tout au moins devait-il le nier explicitement : mais il n'en produit pas même la négation. Il tourne autour de la question sans l'aborder, et tous les kantiens l'ont imité sur ce point. Le motif secret de cette réserve, c'est qu'il met de côté l'enchaînement causal sous le nom de « raison du phénomène[203] », afin de s'en

servir dans sa fausse déduction de la chose en soi ; d'ailleurs, si l'on admet l'idée d'une relation avec la cause, l'intuition devient intellectuelle, et c'est ce que Kant ne veut pas accorder. En outre, Kant semble avoir craint, s'il admettait l'existence d'un lien causal entre l'impression sensible et l'objet, de transformer par là même l'objet en chose en soi et d'être ramené à l'empirisme de Locke. Mais cette difficulté s'évanouit à la lumière de la réflexion, qui nous montre que la loi de causalité est d'origine subjective, de même que l'impression sensible elle-même, de même aussi que notre propre corps, dans la mesure où il se manifeste dans l'espace, appartiennent au monde des représentations. Mais Kant ne pouvait souscrire à tout cela, parce qu'il avait peur de tomber dans l'idéalisme de Berkeley.

À plusieurs reprises Kant nous donne, comme l'opération essentielle accomplie par l'entendement à l'aide des douze catégories, la synthèse de la diversité de l'intuition[204] ; mais nulle part il n'éclaircit ni il ne montre suffisamment ce qu'est cette diversité de l'intuition, avant que l'entendement en fasse la synthèse. Mais en réalité le temps et l'espace, — l'espace même avec ses trois dimensions, — sont continus, autrement dit toutes leurs parties ne sont point originairement séparées, mais au contraire unies entre elles Or, le temps et l'espace sont les formes universelles de notre intuition : par conséquent, tout ce qui est représenté ou donné dans le temps et dans l'espace se manifeste originairement comme continu, autrement dit comme uni dans toutes ses parties ; plus n'est besoin désormais de faire intervenir une prétendue synthèse de cette diversité. Ce serait une erreur de faire consister cette synthèse de la pluralité de l'intuition dans l'opération par laquelle, lorsqu'un objet produit sur nos différents sens des impressions diverses, nous rapportons néanmoins ces impressions à un objet unique ; ainsi, quand nous avons l'intuition d'une cloche et que nous reconnaissons un seul et même corps dans ce qui donne à notre œil l'impression du jaune, à nos mains celle du poli et de la dureté, à nos oreilles celles du son. En réalité il ne faut voir là qu'un résultat de la connaissance *a priori* du lien causal ; cette connaissance est la fonction réelle et unique de l'entendement ; grâce à elle, étant données les différentes impressions reçues par les organes de nos différents sens, nous remontons cependant à une cause unique, commune à toutes ces impressions, et cette cause n'est autre que la constitution du corps qui se trouve devant nous, de telle sorte que notre entendement, malgré la diversité et la pluralité des effets, saisit néanmoins l'unité de la cause sous la forme d'un objet un et qui grâce à son unité même se manifeste intuitivement. — Dans le beau résumé qu'il donne de sa doctrine dans la *Critique de la Raison pure*[205], Kant définit les catégories d'une manière plus nette peut-être que partout ailleurs : elles sont, dit-il, « la simple règle de la synthèse des données *a posteriori* de la perception ». Kant semble concevoir ici le rôle des catégories par analogie avec celui des angles dans la construction des triangles ; car les angles eux aussi nous donnent la règle de combinaison des lignes : tout au moins, grâce à cette image il nous est possible d'expliquer de notre mieux ce que dit Kant au sujet de la fonction des catégories. La préface des *Fondements métaphysiques de la science de la nature* contient une longue remarque qui nous donne également une définition des catégories ; « les catégories, dit-il, ne sont en rien distinctes des opérations formelles accomplies par l'entendement dans le jugement, » sauf sur un seul point : dans ces dernières ; le sujet et le prédicat peuvent en toutes circonstances changer de place entre eux ; puis Kant définit le jugement en général de la manière suivante :« Une opération par laquelle les représentations données commencent à devenir des connaissances relatives à un objet ». À ce compte les animaux, qui ne formulent point de jugement, devraient n'avoir aucune connaissance des objets. D'une manière générale, d'après Kant, on ne peut avoir l'intuition des objets ; on en a le concept. Moi, je dis au contraire : les objets n'existent en réalité que par l'intuition, et les concepts ne sont jamais que des abstractions tirées de cette intuition. La pensée abstraite doit donc se guider rigoureusement d'après le monde, tel qu'il nous est livré par l'intuition, puisque c'est uniquement à leur rapport avec le monde intuitif que les concepts doivent leur contenu ; de même, il est inutile d'admettre, pour la formation des concepts, aucune forme déterminée *a priori*, sauf l'aptitude toute générale à la réflexion dont la fonction essentielle est la formation des concepts, autrement dit de représentations abstraites et non intuitives ; ce qui est d'ailleurs l'unique fonction de la raison, ainsi que je l'ai montré dans le premier livre. Voilà pourquoi je veux que, sur les douze catégories, on en jette onze par-dessus bord pour conserver seulement la causalité ; toutefois il faut bien entendre que l'exercice de cette catégorie n'est rien moins que la condition de l'intuition empirique, laquelle par suite n'est point une opération purement sensible, mais bien intellectuelle, et que l'objet ainsi perçu par l'intuition, l'objet de l'expérience ne fait qu'un avec la représentation : il n'y a que la chose en soi qui ne

rentre pas dans cette dernière.

Ayant étudié à diverses reprises et à des époques différentes de ma vie la *Critique de la raison pure*, je me suis fait ou plutôt j'ai reçu de cette étude approfondie des idées arrêtées au sujet de l'origine de la *Logique transcendantale* ; comme je les crois fort utiles à l'intelligence de l'œuvre, je les exprime ici. À lui tout seul, ce simple aperçu, que « l'espace et le temps nous sont connus *a priori* », est une découverte qui suppose une intelligence objective et la plus haute réflexion dont un homme soit capable. Réjoui de cette heureuse trouvaille, Kant a voulu poursuivre plus loin la veine qu'il avait rencontrée : son amour pour la symétrie architectonique fut pour lui le fil directeur. Ayant découvert que l'intuition empirique repose sur une intuition pure *a priori* qui en est la condition, il pensa que les concepts acquis empiriquement, devaient avoir également pour fondement dans notre faculté de connaître certains concepts purs ; la pensée empirique réelle ne devait être possible que grâce à une pensée pure *a priori*, laquelle n'avait par elle-même aucun objet propre, mais devait emprunter ses objets à l'intuition ; en sorte que, si les démonstrations de l'*Esthétique transcendantale* attribuaient un fondement *a priori* aux mathématiques, il devait également y en avoir un autre analogue pour la logique. Et voilà pourquoi l'*Esthétique transcendantale* eut dans la *Logique transcendantale* son pendant symétrique. Désormais Kant ne fut plus libre, il ne se trouva plus dans la condition d'un chercheur désintéressé, d'un observateur des faits de conscience ; il reçut sa direction d'une hypothèse et il poursuivit un but, celui de confirmer son hypothèse par ses découvertes ; après avoir si heureusement invente l'*Esthétique transcendantale*, il voulait à tout prix surmonter celle-ci d'un second étage, d'une *Logique transcendantale* qui lui fût analogue, c'est-à-dire qui lui répondit symétriquement. Il en vint ainsi au tableau des jugements ; du tableau des jugements, il déduisit du mieux qu'il put celui des catégories, sous la forme d'une théorie de douze concepts *a priori* ; ces concepts étaient la condition sous laquelle nous pensions les choses, de même que tout à l'heure les deux formes de la sensibilité étaient la condition sous laquelle nous les percevions intuitivement ; de cette manière, à la sensibilité pure correspondait désormais un entendement pur ; toujours en suivant la même voie, il fit une remarque qui lui fournit un moyen d'augmenter la probabilité de son système, en recourant au schématisme des concepts purs de l'entendement ; mais par là même son procédé (dont il usait d'ailleurs inconsciemment) se trahit, de la manière la plus évidente. En effet, tandis qu'il s'efforçait de trouver, pour chaque fonction empirique de la faculté de connaître, une fonction *a priori* analogue, il fit la remarque suivante : – entre notre intuition empirique et notre pensée empirique, réalisée dans des concepts abstraits non-intuitifs, il y a encore un terme moyen qui intervient sinon toujours, du moins très fréquemment ; de temps à autre, en effet, nous essayons de passer de la pensée abstraite à l'intuition, mais nous ne faisons qu'essayer, et en cela notre but est simplement de nous assurer que notre pensée abstraite n'a point quitté le terrain solide de l'intuition, qu'elle ne s'est point envolée ailleurs, qu'elle n'est point devenu simple échafaudage de mots ; c'est à peu près comme si, marchant dans les ténèbres, de temps en temps, nous touchions le mur de la main pour nous guider. Dans ce cas nous faisons — momentanément et à titre d'essai — un retour à l'intuition : nous évoquons dans notre imagination une intuition correspondant au concept qui nous occupe ; toutefois cette intuition ne peut jamais être complètement adéquate à ce concept, elle en est simplement un représentant provisoire. Sur ce sujet j'ai déjà dit le nécessaire dans mon essai sur le *Principe de Raison*[206]. Par opposition avec les images parfaites de l'imagination, Kant nomme un fantôme passager de cette espèce un *schéma* ; c'est, dit-il, en quelque sorte un monogramme de l'imagination. De là il arrive à la théorie suivante : de même qu'entre la pensée abstraite de nos concepts acquis par l'expérience, et la claire intuition, qui nous vient par les sens, il y a comme intermédiaire un schéma ; de même notre la sensibilité pure – faculté de percevoir intuitivement *a priori* —, et l'entendement pur — faculté de pense*a priori*, qui n'est autre chose que les catégories —, il doit également y avoir des *schémas a priori* analogues, *les schémas des concepts purs de l'entendement* ; ces schémas, Kant les définit un à un comme des monogrammes de l'imagination pure *a priori* et il classe chacun d'eux dans la catégorie qui lui correspond ; cela fait le sujet de l'étonnant chapitre dit *schématisme des concepts purs de l'entendement*, chapitre réputé obscur entre tous, parce que personne jusqu'à présent n'y a pu voir clair ; pourtant cette obscurité s'éclaire si l'on se place, pour le considérer, au point de vue que nous indiquons ici – point de vue du reste d'où l'on découvre mieux que de tout autre la partialité avec laquelle Kant procède et son parti pris de trouver des analogies, des correspondances, des éléments qui obéissent à la symétrie architectonique : il faut même avouer qu'ici la chose est poussée si loin qu'elle en devient

comique. Kant, en effet, se met à chercher des analogies aux schémas empiriques, c'est-à-dire aux représentants imaginatifs de nos concepts réels, ces analogues devant être les schémas des concepts purs *a priori*, soit des catégories, lesquelles sont dénuées de contenu ; et il ne s'aperçoit pas que de tels schémas n'atteignent nullement à leur but. En effet, dans la pensée réelle, dans la pensée empirique, le but des schémas n'est jamais autre que de vérifier le contenu matériel des concepts : comme les concepts procèdent de l'intuition empirique, nous nous aidons et nous nous orientons dans la pensée abstraite en jetant de temps à autre un regard rapide sur l'intuition dont les concepts sont issus, à seule fin de nous assurer que notre pensée a encore un contenu réel. Or cette opération suppose nécessairement que les concepts qui nous occupent sont originaires de l'intuition ; c'est un simple regard jeté en arrière pour vérifier leur contenu matériel ; en un mot, c'est purement et simplement un remède à notre faiblesse. Mais les concepts *a priori* n'ont comme tels aucun contenu ; il est donc de toute évidence qu'on ne peut faire sur eux aucune opération de ce genre ; en effet, ils ne sont point issus de l'intuition ; ils sont au contraire fournis à celle-ci par nous-mêmes, et c'est de l'intuition qu'ils reçoivent leur contenu ; par conséquent ils n'ont par eux-mêmes aucun contenu auquel on puisse se référer. Je m'étends sur ce point ; car il fait le jour sur le mode intime de formation de la philosophie de Kant. En voici tout le secret : Kant, après son heureuse découverte des deux formes *a priori* de l'intuition, se laisse guider par l'analogie, et pour chaque mode de notre connaissance empirique s'efforce de trouver un mode analogue de connaissance *a priori* ; dans la théorie du schématisme, il finit par étendre ce procédé jusqu'à un fait purement psychologique ; en même temps, l'apparente profondeur et la difficulté de l'exposition servent précisément à faire illusion au lecteur sur le contenu de ces *schémas*, c'est-à-dire à lui cacher qu'ils ne sont qu'une supposition parfaitement indémontrable et purement arbitraire ; quant à celui qui finit par pénétrer le sens d'une pareille exposition, il a eu tant de peine à comprendre, qu'il croit être convaincu. Si au contraire Kant avait conservé ici sa liberté, sa condition de simple observateur, comme lorsqu'il avait découvert les intuitions *a priori*, voici ce qu'il aurait trouvé : ce qui s'ajoute à l'intuition pure de l'espace et du temps, lorsqu'une intuition empirique s'en dégage, c'est d'une part la sensation, d'autre part l'idée de causalité ; cette idée transforme la simple sensation en intuition empirique objective ; aussi ne peut-elle être empruntée à l'intuition ni enseignée par elle ; elle est donnée *a priori*, elle est la forme et la fonction de l'entendement pur, forme et fonction unique, mais tellement féconde par ses effets que toute notre connaissance empirique repose sur elle. — On a souvent dit que la réfutation d'une erreur n'était complète que si l'on en montrait psychologiquement l'origine ; je crois dans ce qui précède, — touchant la doctrine de Kant sur les catégories et sur les schémas, m'être conformé à ce précepte.

Après avoir, dans les grandes lignes de sa théorie sur la faculté de représentation, commis tant de graves fautes, Kant arrive à des hypothèses multiples et fort compliquées. Citons entre autres et en première ligne, l'unité synthétique de l'aperception, chose fort singulière, exprimée d'une manière plus singulière encore. « Le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations. » – Doit pouvoir ! — C'est là ce qu'on appelle une énonciation tout à la fois problématique et apodictique ; autrement dit, et pour parler clair, c'est une proposition qui reprend d'une main ce qu'elle donne de l'autre. Quel est en définitive le sens de cette phrase si ambiguë ? Est-ce celui-ci : *Toute représentation est une pensée* ? Non ; heureusement non ; car dans ce cas il n'existerait plus que des concepts abstraits, et surtout il n'y aurait plus d'intuition exempte de réflexion et de volonté ; du même coup serait supprimée la compréhension la plus profonde qu'on puisse avoir de l'essence vraie des choses, c'est-à-dire de leurs Idées, au sens platonicien du mot. Ajoutons que dans ce cas les animaux devraient, de deux choses l'une, ou bien penser comme les hommes ou bien être totalement privés de représentations. — Ou bien Kant aurait-il voulu dire par hasard : *Point d'objet sans sujet* ? Cette vérité serait alors bien mal exprimée, et elle viendrait trop tard. — En résumant les explications de Kant, voici ce que nous trouvons : ce qu'il appelle unité synthétique de l'aperception, c'est en quelque sorte le centre de la sphère de nos représentations, point sans étendue vers lequel convergent tous leurs rayons ; c'est ce que j'appelle le sujet connaissant, le corrélatif de toutes les représentations ; c'est également ce que, dans un autre passage, je décris en détail et caractérise de la manière suivante : le foyer où convergent les rayons de l'activité cérébrale[207]. Pour ne point me répéter, je renvoie le lecteur au passage en question.

Je rejette toute la doctrine des catégories, et je la mets au nombre des hypothèses sans fondement qui, chez Kant, gâtent la théorie de la connaissance ; on le voit assez par la critique que je viens d'en faire, on le voit également par le relevé que j'ai dressé des contradictions de la *Logique transcendantale*, contradictions issues d'une confusion entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraite ; j'ai en outre déjà signalé l'absence de toute conception claire et distincte concernant l'essence de l'entendement et de la raison : en effet dans les écrits de Kant nous n'avons trouvé sur ces deux facultés de l'esprit que des explications incohérentes, mal accordées ensemble, insuffisantes, inexactes. J'ai enfin motivé mon jugement par mes propres définitions de ces deux facultés de l'esprit ; je renvoie sur ce point à mon livre et à ses *Suppléments*, et pour plus de détails au *Traité sur le principe de raison*[208] ; les définitions en question sont très précises et très nettes ; elles sont évidemment empruntées à l'étude de notre connaissance, considérée dans son essence ; elles sont enfin pleinement d'accord avec le concept de nos deux facultés cognitives, tel qu'il s'exprime dans le langage usuel et dans les écrits de tous les temps et de tous les peuples, concept auquel d'ailleurs il ne manque rien, sinon d'être tiré au clair. Pour défendre mes définitions contre l'analyse si différente qui se trouve chez Kant, il suffit déjà en grande partie de signaler les défauts de cette exposition. — Malgré tout, pris en soi, ce tableau des jugements, sur lequel Kant fonde sa théorie de sa pensée et même toute sa philosophie, retrouve en somme sa justesse ; par suite je suis obligé de rechercher comment prennent naissance dans notre faculté de connaître ces formes générales de tout jugement : il faut que je les mette en accord avec une théorie de la connaissance. — Dans cette exposition je donnerai toujours aux concepts *entendement* et *raison* le sens qu'ils doivent avoir en vertu de mes définitions ; je suppose que le lecteur y est déjà suffisamment accoutumé.

Il y a une différence essentielle entre la méthode de Kant et celle que je suis : Kant part de la connaissance médiate et réfléchie ; moi, *au contraire*, je pars de la connaissance immédiate et intuitive. Il est comme celui qui évalue la hauteur d'une tour d'après son ombre ; moi au contraire je la mesure directement avec le mètre. Aussi pour lui la philosophie est-elle une science tirée des concepts ; pour moi elle est une science qui aboutit à des concepts, dérivée de la connaissance intuitive, source unique de toute évidence ; résumée, fixée dans des concepts généraux. Tout ce monde intuitif qui nous entoure, si multiple de formes, si riche de signification, Kant saute par-dessus et il s'en tient aux formes de la pensée abstraite, ce qui revient au fond, bien qu'il ne le dise nulle par, à l'hypothèse suivante : la réflexion est le décalque de toute intuition ; tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'intuition doit être explicitement contenu dans la réflexion, bien que la forme et le dessin en soient fortement raccourcis, et par suite échappent facilement à l'attention. À ce compte, connaître l'essence et les lois de la connaissance abstraite, ce serait avoir en main tous les fils qui mettent en mouvement ce jeu de marionnettes aux bigarrures infinies qu'on appelle le monde intuitif. — Si seulement Kant avait exprimé cette proposition capitale, fondement de sa méthode, s'il était resté fidèlement d'accord avec elle, tout au moins il aurait été amené à nettement distinguer l'intuitif de l'abstrait, et alors nous n'aurions point à lutter chez lui contre des contradictions, des confusions inextricables. Mais à la façon dont il résout son problème, on voit que cette proposition fondamentale, issue de sa méthode, n'a jamais été pour lui que très vague et très flottante ; voilà pourquoi, même après avoir étudié à fond le système de Kant, on est encore réduit à la deviner.

Pour ce qui est de la méthode et de la maxime en question, elles ont beaucoup de bon ; il y a là une vue remarquable. C'est déjà sur le même principe que repose l'essence de toute science : dans la science en effet nous ne faisons pas autre chose que de résumer la complexité infinie des phénomènes intuitifs en un nombre relativement restreint de concepts abstraits avec lesquels nous organisons un système, destiné à nous permettre de réduire la totalité de ces phénomènes sous la complète dépendance de notre connaissance, d'expliquer le passé et de déterminer l'avenir. Seulement les sciences se partagent entre elles le domaine immense des phénomènes, d'après les classes différentes et multiples de ces mêmes phénomènes. À plus forte raison, c'était une entreprise hardie et heureuse de prendre les concepts en eux-mêmes, faisant abstraction de leur contenu, et d'isoler ce qu'il y a en eux d'essentiel, afin de découvrir les formes de la pensée et de déterminer d'après elles ce qu'il y a d'essentiel dans toute connaissance intuitive, par suite

dans le monde en tant que phénomène. Comme d'ailleurs, en raison de la nécessité inhérente à ces formes de la pensée, on les déterminait *a priori*, cette découverte était elle-même d'origine subjective, et elle menait Kant précisément à son but. — Mais alors, avant d'aller plus loin, il aurait fallu rechercher quel est le rapport de la réflexion à la connaissance intuitive, question qui d'ailleurs suppose ce que Kant a négligé d'établir, savoir, une distinction nette entre l'un et l'autre de ces deux termes. Il aurait fallu rechercher également de quelle manière à proprement parler la réflexion reproduit et représente la connaissance intuitive, est-ce d'une façon pure ? ou bien au contraire la connaissance intuitive est-elle déjà altérée et en partie méconnaissable par le seul fait de sa réception sous les formes de la réflexion ? Qu'est-ce qui détermine surtout la forme de la connaissance abstraite et réfléchie ? Est-ce la forme de la connaissance intuitive, ou bien est-ce plutôt une propriété inhérente à la connaissance réfléchie elle-même ? Toujours est-il que les choses qui sont les plus hétérogènes entre elles dans la connaissance intuitive, une fois entrées dans la connaissance réfléchie, perdent leur différence ; et réciproquement bon nombre de différences, perçues dans la connaissance réfléchie, n'ont d'autre origine que le fait même de cette connaissance et ne se rapportent nullement à des différences correspondantes dans la connaissance intuitive. Cette étude aurait eu pour résultat de montrer que la connaissance intuitive, une fois introduite dans la réflexion, subit presque autant d'altérations que les aliments, qui une fois introduits dans l'organisme vivant, sont déterminés par lui à revêtir diverses formes et combinaisons, si bien qu'on ne saurait, en analysant ces combinaisons et formes, reconnaître la constitution première de l'aliment. Cependant la comparaison est un peu trop forte ; mais au moins cette étude eût montré que la réflexion ne se comporte nullement avec la connaissance intuitive comme le miroir de l'eau envers les objets qu'il reflète ; tout au plus reproduit-elle l'intuition comme l'ombre reproduit les objets : elle se contente de rendre certains contours extérieurs, elle unit en une même masse ce qu'il y a de plus complexe, et elle dessine d'un même contour les choses les plus différentes. En un mot il est impossible, en la prenant pour base, de construire d'une manière complète et sûre la forme des choses.

La connaissance réfléchie ou raison n'a qu'une forme fondamentale, le concept abstrait : cette forme est la propriété exclusive de la connaissance réfléchie et, directement, elle ne dépend en rien du monde intuitif ; celui-ci existe tout entier, bien qu'elle soit absente, pour les animaux ; et d'ailleurs il pourrait être tout autre, sans que cette forme, la réflexion, cessât pour cela de lui convenir. Mais le groupement des concepts en jugements a certaines formes déterminées et fixes ; ces formes, trouvées par l'induction, constituent le tableau des jugements. On peut en grande partie les déduire de la connaissance réfléchie elle-même, c'est-à-dire directement de la raison, particulièrement lorsqu'elles se manifestent en vertu des quatre lois de la pensée, appelées par moi *vérités métalogiques*, et en vertu du *dictum de omni et nullo*. Parmi ces formes d'autres s'expliquent par la connaissance intuitive, c'est-à-dire par l'entendement, et c'est justement là une preuve qu'il n'y a nullement lieu de recourir à un aussi grand nombre de formes spéciales de l'entendement : ces formes sont purement et simplement issues de l'unique fonction de l'entendement, savoir, la connaissance immédiate de la cause et de l'effet. D'autres enfin parmi ces formes naissent de la rencontre et de la réunion de la connaissance réfléchie et de la connaissance intuitive, ou pour mieux dire de la réception de celle-ci sous celle-là. Je vais à présent parcourir en détail les phases du jugement ; et je rapporterai l'origine de chacune d'elles à l'une des sources que j'ai indiquées. Nous avions déjà constaté que dans la déduction des catégories, l'exposition est confuse et contradictoire : désormais il sera évident que cette déduction est une chose inutile, une hypothèse dénuée de fondement.

1. Ce qu'on appelle *quantité* des jugements vient de l'essence des concepts considérés comme tels ; par suite la quantité repose exclusivement sur la raison, et n'a aucune relation immédiate avec l'entendement ou la connaissance intuitive. — En effet, comme je l'ai expliqué dans le premier livre, c'est une propriété essentielle des concepts pris comme tels, d'avoir un domaine circonscrit, une sphère ; le plus large, le plus indéterminé contient le plus étroit et le plus déterminé ; mais celui-ci à son tour peut être considéré isolément. Cette dernière opération peut se faire, soit en se bornant à caractériser d'une manière générale le petit concept comme une partie indéterminée du grand, soit encore en distinguant le petit concept d'une manière précise et complète grâce à l'emploi d'un nom particulier. Le jugement qui accomplit cette opération s'appelle dans le premier cas un jugement particulier[209] ; dans le second, un jugement général[210]. Voici un exemple : Soit une seule

et même partie de la sphère du concept arbre : elle peut être isolée soit par un jugement spécial, soit par un jugement général ; en effet, l'on peut dire, ou bien : « certains arbres portent des noix de galle », ou bien : « tous les chênes portent des noix de galle ». — On voit que la différence des deux opérations est très petite ; disons même que, si on peut les distinguer, cela tient à la richesse de la langue. Malgré cela, Kant a prétendu que cette différence est l'indice de deux opérations foncièrement différentes, de deux fonctions, de deux catégories de l'entendement pur, lequel, par ce moyen, détermine *a priori* l'expérience.

L'on peut enfin se servir d'un concept pour arriver par le moyen de ce concept à une représentation déterminée, particulière, intuitive, laquelle, accompagnée de plusieurs autres, a donné lieu à ce concept : cette opération se fait par le jugement particulier[211]. Un tel jugement se borne à marquer les limites de la connaissance abstraite et de la connaissance intuitive, du reste il sert de transition pour passer immédiatement à celle-ci : « Cet arbre-ci porte des noix de galle ». — Kant a encore fait de cela une catégorie particulière.

Après tout ce que nous avons dit, il n'y a plus lieu de discuter là-dessus.

2. La *qualité* des jugements, elle aussi, réside uniquement dans le domaine de la raison ; elle n'est nullement le reflet[212] d'une loi de l'entendement qui rendrait l'intuition possible ; par suite, il est inutile d'y recourir. La nature des concepts abstraits, laquelle est précisément l'essence de la raison, conçue objectivement, comporte la possibilité d'unir et de séparer leurs sphères[213] ; et c'est sur cette possibilité que reposent deux lois générales de la pensée qui à leur tour supposent elles-mêmes cette possibilité : ces deux lois sont la loi d'identité et celle de contradiction ; pour moi je leur ai attribué la *vérité métalogique*, attendu qu'elles émanent *a priori* de la raison et qu'on n'en doit pas chercher l'explication ailleurs. Ces lois exigent que ce qui est uni soit uni, que ce qui est séparé soit séparé ; par suite elles empêchent que ce qui est une fois posé soit enlevé ; donc elles supposent la possibilité de l'union et de la séparation des sphères, c'est-à-dire le jugement. Mais tout cela, quant à la forme, repose uniquement et exclusivement sur la raison ; cette forme n'est point empruntée, comme le contenu des jugements, à la connaissance intuitive de l'entendement ; par suite il est inutile de lui chercher dans la connaissance intuitive aucun corrélatif, aucun analogue. L'intuition, une fois engendrée par et pour l'entendement, est arrivée à la perfection ; elle n'est plus sujette à aucun doute ni à aucune erreur ; l'affirmation et la négation lui sont inconnues ; car elle s'exprime elle-même, et elle n'a point, comme la connaissance abstraite de la raison, toute sa valeur et tout son contenu à la merci de quelque chose d'extérieur : telle est en effet la loi qu'impose à la connaissance abstraite le principe de raison de la connaissance. Donc l'intuition est purement réalité, toute négation est étrangère à son essence et ne peut être ajoutée à l'intuition que par la réflexion, c'est-à-dire que par le fait la négation demeure, — ici comme partout, dans le domaine de la pensée abstraite.

Aux jugements affirmatifs et négatifs, Kant ajoute encore, faisant revivre les chimères des scolastiques, les jugements infinis ; c'est un bouche-trou subtilement inventé ; mais en réalité une telle classe de jugements ne méritait pas même qu'il en fût question. Bref, c'est encore une fausse fenêtre, comme Kant en a tant fait dans l'intérêt de la symétrie architectonique.

3. Sous le concept très vaste de la relation, Kant a groupé trois espèces de jugements tout à fait différentes ; il nous faut donc, pour en connaître l'origine, les étudier séparément.

a. Le *jugement hypothétique* est l'expression abstraite de la forme la plus générale de toute notre connaissance, le principe de raison. Or ce principe a quatre significations tout à fait différentes ; dans chacune de ces quatre significations, il émane d'une faculté de connaissance différente et il concerne une classe de représentations également différente ; j'ai déjà démontré tout cela en 1813 dans ma *Dissertation sur le principe de raison*. De là il résulte assez clairement que l'origine du jugement hypothétique, cette forme générale de la pensée, ne peut pas être simplement, comme le veut Kant, l'entendement et sa catégorie de la causalité ; car la loi de causalité, qui, d'après mon exposition, est l'unique forme de connaissance de l'entendement pur, la loi de causalité n'est qu'une des expressions du principe de raison lequel comprend toute connaissance pure ou *a priori* ; or le principe de raison, dans chacune de ses quatre significations, a pour expression cette forme hypothétique du jugement. Maintenant nous voyons tout à fait clairement cette vérité, que certaines connaissances ont beau être tout à fait différentes quant à leur origine et à leur signification ; que

malgré tout, si on les pense abstraitement par le moyen de la raison, l'on découvre qu'en elles l'union des concepts, les jugements ont une seule et même forme, et que dans cette forme il n'y a plus de distinction à faire ; qu'en un mot, pour établir des différences, il faut retourner à la connaissance intuitive et abandonner tout à fait la connaissance abstraite. Aussi est-ce le contraire de la bonne méthode que celle inaugurée en cette matière par Kant. En quoi consistait-elle en effet ? À se mettre au point de vue de la connaissance abstraite pour découvrir les éléments et les rouages intérieurs de la connaissance intuitive elle-même ! D'ailleurs l'on peut, dans une certaine mesure, considérer tout mon *traité préparatoire sur le principe de raison* comme une étude approfondie de la forme hypothétique du jugement et de sa signification ; je ne m'appesantis donc pas davantage sur cette matière.

b. La forme du *jugement catégorique* n'est pas autre chose que la forme du jugement en général dans le sens le plus exact du mot. En effet, rigoureusement parlant, ce qui s'appelle juger, c'est uniquement penser la liaison ou l'incompatibilité des sphères des concepts : par suite la liaison hypothétique et la liaison disjonctive ne sont point, à proprement parler, des formes particulières de jugement ; en effet, on se borne à les superposer sur des jugements déjà préparés ; mais dans ces jugements la liaison des concepts demeure toujours et nécessairement la liaison catégorique ; les formes hypothétiques et disjonctives servent toutefois à relier les jugements entre eux, puisque la première exprime leur dépendance respective la deuxième leur incompatibilité. Mais les simples concepts n'ont qu'une seule relation entre eux, celle qui s'exprime dans les jugements catégoriques. Si l'on veut déterminer de plus près cette relation, si l'on veut y faire des subdivisions, l'on peut distinguer la pénétration mutuelle et la complète séparation des sphères des concepts, c'est-à-dire l'affirmation et la négation, lesquelles d'ailleurs ont été érigées par Kant en deux catégories particulières sous un titre tout différent, la *qualité*. La pénétration et la séparation se subdivisent à leur tour, selon que les sphères sont pénétrées entièrement par d'autres sphères ou seulement en partie ; ce point de vue constitue la *quantité* des jugements ; de celle-ci Kant a encore fait une classe de catégorie à part. De cette façon il séparait des choses tout à fait voisines, identiques même, je veux dire les nuances presque imperceptibles de la seule relation possible des concepts entre eux. Au contraire il unissait sous la rubrique *relation* des choses fort différentes.

Les jugements catégoriques ont pour principe métalogique l'identité et la contradiction, lois de la pensée. Mais la raison qui donne lieu à l'union des sphères des concepts, qui confère au jugement — c'est-à-dire à cette union — la vérité, cette raison n'est pas du même ordre dans tous les jugements : selon l'ordre auquel elle appartient, la vérité du jugement peut être logique, empirique, métaphysique ou métalogique ; j'ai du reste expliqué ce point dans mon traité préparatoire (§§ 30, 33) et il est inutile d'y revenir ici. L'on voit par là combien différentes peuvent être les variétés de la connaissance immédiate, bien qu'abstraitement parlant nous nous les représentions toutes comme l'union des sphères de deux concepts, l'un sujet, l'autre prédicat ; l'on voit qu'il est tout à fait impossible d'invoquer, pour correspondre à cette connaissance immédiate et pour la produire, une seule et unique fonction de l'entendement. Voici par exemple les jugements suivants : « L'eau cuit les aliments. — Le sinus est la mesure de l'angle. — La volonté se décide. — L'occupation distrait — La distinction est difficile. — » Ils expriment par la même forme logique les relations les plus diverses : cela nous prouve encore une fois combien il est absurde de vouloir se mettre au point de vue de la connaissance abstraite pour analyser la connaissance immédiate et intuitive. — D'ailleurs une connaissance venue de l'entendement proprement dit, dans le sens que j'attache à ce mot, ne peut donner naissance à un jugement catégorique, si ce n'est à un jugement catégorique exprimant une causalité ; or cela est le cas de tous les jugements qui expriment une qualité physique. En effet, lorsque je dis : « Ce corps est lourd, dur, liquide, vert, acide, alcalin, organique, etc… », cela exprime toujours la manière dont ce corps agit, autrement dit une connaissance qui n'est possible que par l'entendement pur. Or les connaissances de cette espèce ayant été exprimées abstraitement, sous forme de sujet et prédicat, à la manière de plusieurs autres connaissances fort différentes (telles que par exemple la subordination de concepts souverainement abstraits), l'on a transporté les simples rapports des concepts entre eux dans la connaissance intuitive, et l'on s'est figuré que le sujet et le prédicat du jugement devaient avoir dans l'intuition leur corrélatif propre et spécial : la substance et l'accident. Mais je démontrerai plus loin que le concept de substance n'a, en réalité, d'autre contenu que celui du concept de matière. Quant aux accidents, ils correspondent simplement aux différentes espèces d'activité : par conséquent la prétendue idée de substance

et d'accident se réduit à l'idée de cause et d'effet, idée de l'entendement pur. Mais comment, à vrai dire, prend naissance la représentation de la matière ? cette question est traitée en partie dans mon premier livre[214], puis d'une manière plus étendue dans mon traité sur le *Principe de Raison*[215] ; pour le reste, je compte l'étudier de plus près encore, lorsque j'examinerai le principe de permanence de la matière. **c.** Les *jugements disjonctifs* ont leur origine dans le principe du tiers exclu, loi de la pensée et vérité métalogique ; par suite ils sont la propriété exclusive de la raison pure et ils n'ont point leur origine dans l'entendement. En déduisant des jugements disjonctifs la catégorie de la communauté (*Gemeinschaft*) ou action réciproque (*Wechselwirkung*), Kant a donné un exemple bien frappant des violences qu'il se permet de temps en temps à l'égard de la vérité, par pur amour de la symétrie architectonique. L'impossibilité de cette déduction a été déjà souvent et à bon droit signalée ; elle a été démontrée par nombre d'arguments ; je renvoie entre autres à la *Critique de la philosophie théorétique*, par G.-E. Schulze et à l'*Épicritique de la philosophie*, par Berg. — Quelle analogie réelle y a-t-il entre la détermination d'un concept mise en lumière par des prédicats qui s'excluent mutuellement, et, d'autre part, l'idée d'action réciproque ? Ces deux termes sont même tout à fait opposés : en effet dans le jugement disjonctif, par le fait seul que l'on pose l'un des deux membres, l'on supprime nécessairement l'autre ; au contraire, lorsque l'on pense deux choses sous la relation d'action réciproque, par le fait seul que l'on pose l'une, l'on pose aussi nécessairement l'autre, et réciproquement. Donc le véritable correspondant logique de l'action réciproque est incontestablement le cercle vicieux ; en effet, dans le cercle vicieux comme dans l'action réciproque, le principe est conséquence et, réciproquement, la conséquence est principe. De même que la logique répudie le cercle vicieux, la métaphysique, elle aussi, doit bannir le concept d'action réciproque. Aussi suis-je tout à fait résolu à démontrer ce qui suit : il n'existe point d'action réciproque au sens propre du mot ; ce concept a beau être — grâce au défaut si commun de précision dans la pensée — d'un usage populaire ; toujours est-il que, si on l'examine de près, on en découvre le vide, la fausseté, le néant. Tout d'abord, que l'on se rappelle ce qu'est la causalité ; je renvoie également, à titre d'éclaircissement, à l'exposition que j'ai faite de la causalité, dans mon traité préparatoire (§ 20), dans mon mémoire sur la *Liberté de la volonté* (Ch. III. pp. 27 et suiv.), et enfin dans le quatrième livre de mes *Suppléments*. La causalité est la loi d'après laquelle les *états* de la matière se déterminent une place dans le temps. Dans la causalité il n'est question que des *états*, c'est-à-dire que des changements, mais non point de la matière, en tant que matière, ni de ce qui demeure sans changer la matière en tant que matière ne rentre point sous la loi de causalité, puisqu'elle ne devient point et qu'elle ne passe point ; par conséquent la causalité ne règne point sur la totalité des choses, comme on le dit communément, mais seulement sur les états de la matière. La loi de causalité n'a rien à faire avec ce qui demeure ; car là où rien ne change, il n'y a pas d'action, il n'y a pas de causalité, il n'y a qu'un état de repos permanent. – Si maintenant cet état vient à changer, de deux choses l'une : ou bien le nouvel état est encore un état permanent, ou bien il ne l'est point ; dans ce cas il en amène aussitôt un troisième, et la nécessité, qui préside à ce changement, est précisément la loi de causalité ; or la loi de causalité, étant une expression du principe de raison, n'a pas besoin de plus ample explication, attendu que le principe de raison est lui-même la source de toute explication, de toute nécessité. De là il résulte clairement que le fait d'être cause et effet se trouve en étroite liaison, en rapport nécessaire avec la succession dans le temps. Que faut-il en effet pour que l'état *A* soit cause et l'état *B* effet ? Il faut que l'état *A* précède dans le temps l'état *B*, que leur succession soit nécessaire et non point contingente, autrement dit qu'elle ne soit pas une simple suite, mais une conséquence. Mais le concept d'action réciproque implique que les deux sont à la fois effet et cause l'un de l'autre : cela revient à dire que chacun des deux est à la fois antérieur et postérieur à l'autre, ce qui est un non-sens. Deux états simultanés, qui se nécessiteraient l'un l'autre, c'est chose inadmissible. Qu'y a-t-il en effet au fond de ce concept, *deux états nécessairement liés et simultanés* ? En réalité ces deux états n'en font qu'un seul : pour que cet état dure, il faut, il est vrai, la présence permanente de toutes ses déterminations ; mais sans que parmi ces déterminations il s'agisse ni de changement ni de causalité : il n'y est que que de durée et de repos. Et qu'implique encore notre concept ? Uniquement ceci, à savoir que, si une seule des déterminations de l'état ainsi existant vient à être changée, le nouvel état survenu par ce fait ne peut être durable, qu'il est pour le reste des déterminations de l'état primitif une cause d'altération, et par suite qu'il occasionne lui-même un nouvel et troisième état : toutes choses qui ont lieu purement et simplement d'après la loi de causalité ; il n'y a point là de place pour une nouvelle loi, telle que l'action réciproque.

J'affirme également d'une manière absolue qu'il n'y a pas un seul exemple à citer en faveur du concept d'action réciproque. De tous ceux que l'on pourrait invoquer, les uns se ramènent à un état de repos, où le concept de causalité n'a aucune application, puisqu'il n'a de sens qu'en présence du changement ; les autres se ramènent à une succession alternative d'états périodiquement analogues, se conditionnant entre eux ; or ce dernier cas, lui aussi, peut être parfaitement expliqué par la simple causalité. Voici un exemple de la première série : ce sont les plateaux de la balance amenés au repos par l'égalité de leur poids ; ici il n'y a aucune action, car il n'y a aucun changement : c'est un état de repos ; également partagée de part et d'autre, la pesanteur fait effort, mais elle ne peut manifester sa force par aucun effet, ainsi qu'il arrive dans tout corps appuyé sur son centre de gravité. Sans doute il suffit d'enlever l'un des poids pour donner lieu à un second état, lequel devient aussitôt la cause d'un troisième, à savoir la chute du second plateau ; mais ce fait n'arrive que d'après la simple loi d'effet et de cause, et ne donne lieu à aucune catégorie spéciale de l'entendement non plus qu'à aucune dénomination particulière. Veut-on un exemple de la deuxième série ? En voici un : Pourquoi le feu continue-t-il de brûler ? Parce que la combinaison de l'oxygène avec le combustible est une cause de chaleur ; à son tour cette chaleur devient cause, elle amène le retour de la combinaison. Il y a là tout simplement un enchaînement de causes et d'effets, dont les membres sont analogues alternativement : la combustion A détermine la chaleur effective B ; celle-ci détermine une nouvelle combustion C — c'est-à-dire un nouvel effet qui est analogue à la cause A, bien que numériquement il ne lui soit pas identique ; — la combustion C détermine une nouvelle chaleur D, — laquelle est identique non point à l'effet B, mais à son concept, c'est-à-dire est analogue à l'effet B —, et ainsi indéfiniment. Dans les *Aspects de la nature*[216] de Humboldt, je trouve un curieux exemple de ce que, dans la vie commune, on nomme action réciproque. C'est dans une théorie sur les déserts. Dans les déserts de sable, il ne pleut pas, mais il pleut sur les montagnes boisées qui les entourent. Ce n'est point l'attraction, exercée par les montagnes sur les nuages, qui en est cause ; voici comment les choses se passent : la colonne d'air échauffé qui monte de la plaine sablonneuse empêche les bulles de vapeur de se condenser et pousse les nuages sur les hauteurs. Sur la montagne le courant d'air qui s'élève perpendiculairement est plus faible, les nuages s'abaissent et par suite ils tombent en pluie, en raison de la plus grande fraîcheur de l'air. De cette façon le manque de pluie et la stérilité du désert se trouvent, l'un avec l'autre, en relation d'*action réciproque* ; il ne pleut pas parce que la surface sablonneuse échauffée fait rayonner plus de chaleur ; le désert ne devient ni une steppe ni une plaine herbeuse, parce qu'il ne pleut pas. Mais il est évident qu'ici encore nous n'avons affaire, comme dans l'exemple précédent, qu'à une succession de causes et d'effets analogues entre eux périodiquement ; donc il n'y a rien là qui soit absolument différent de la simple causalité. Tout se passe de la même façon dans les oscillations du pendule, dans l'entretien du corps organique par lui-même ; là également chaque état en amène un autre, lequel est spécifiquement identique à l'état qui l'a occasionné, mais en est numériquement différent ; seulement ici la chose est plus compliquée ; car la chaîne se compose non plus de deux sortes de membres, mais d'un très grand nombre de membres d'espèces différentes ; de cette façon les membres analogues ne se reproduisent qu'après insertion d'un très grand nombre de membres différents. Mais ici encore nous n'avons devant les yeux qu'une application de l'unique et simple loi de causalité, laquelle règle la succession des différents états. Il n'y a là rien qui ait besoin pour être conçu d'une fonction nouvelle et spéciale de l'entendement.

Pourtant, on pourrait essayer d'invoquer, en faveur du concept d'action réciproque, l'égalité de l'action et de la réaction. Il faut s'entendre là-dessus ; c'est un point sur lequel j'insiste beaucoup ; dans ma *Dissertation sur le principe de raison*, j'ai démontré en détail en quoi consistait cette égalité ; que la cause et l'effet ne sont point deux corps, mais deux états successifs des corps ; que par suite chacun de ces deux états concerne tous les corps qui sont en jeu ; que par conséquent l'effet, c'est-à-dire l'état nouvellement produit, le choc, par exemple, distribue son influence aux deux corps dans une même mesure : plus est modifié le corps qui subit le choc, plus l'est aussi celui qui le donne (chacun en raison de sa masse et de sa vitesse). Si l'on veut nommer ce phénomène action réciproque, toute action devient action réciproque et alors l'action réciproque n'est plus un nouveau concept, encore bien moins une nouvelle fonction de l'entendement, mais simplement un synonyme superflu du mot causalité. Du reste, Kant lui-même exprime cette idée ou plutôt la laisse échapper dans les *Fondements métaphysiques des sciences de la nature*, au début de la démonstration du quatrième principe de la mécanique : « toute action extérieure dans le monde, dit-il, est action réciproque ». Dès lors, à quoi bon supposer dans l'entendement des fonctions *a priori* différentes

pour la causalité simple et pour l'action réciproque ? pourquoi la succession réelle des choses ne serait-elle possible et connaissable que par l'intermédiaire de la causalité, leur existence simultanée que par celui de l'action réciproque ? Car alors, si toute action était action réciproque, la succession serait identique à la simultanéité, par suite tout serait simultané dans le monde. — S'il y avait réellement une action réciproque, le mouvement perpétuel serait possible, et même certain *a priori* : or chacun affirme qu'il est impossible ; c'est qu'au fond nous sommes tous convaincus qu'il n'y a ni action réciproque ni forme de l'entendement qui y corresponde.

Aristote lui aussi nie l'action réciproque au sens propre du mot : il fait la remarque suivante : deux choses peuvent être réciproquement causes l'une de l'autre, mais à condition que pour chacune d'elle on entende le mot cause dans un sens différent. Par exemple étant données deux choses, l'une agit sur l'autre comme motif, celle-ci agit sur celle-là comme cause efficiente. C'est ce qu'Aristote exprime en deux passages dans les mêmes termes[217] : « Ἔστι δὲ τινὰ καὶ ἀλλήλων αἰτια, οξον τὸ πονεῖν αἰτιον τῆς εὐεξίας, καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν ἀλλ ηύ τόν αὐτὸν τρόπον ; ἀλλά τὸ μὲν ὡς τὲλς, τὸ δὲ ὡς ἀρχή κινήσεως. — Il est des choses qui sont mutuellement causes les unes des autres : par exemple l'exercice est cause de la bonne habitude, et celle-ci est cause de l'exercice, mais non dans le même sens ; la bonne habitude est cause finale, l'exercice est cause efficiente. » Si de plus il admettait encore une action réciproque proprement dite, il en ferait mention ici, puisqu'il prend soin en deux passages d'énumérer d'une manière complète les sortes de causes qui peuvent se présenter. Dans les *Analytiques*[218], il parle d'un échange circulaire entre les causes et les effets ; mais il ne parle point d'action réciproque.

4. Les catégories de la *modalité* ont sur toutes les autres un grand avantage : ce que chacune d'elles exprime correspond véritablement à la forme du jugement dont on la déduit ; or avec les autres catégories ce n'est presque jamais le cas, attendu que le plus souvent elles sont déduites des formes du jugement de la manière la plus forcée, et la plus arbitraire.

Ce sont les concepts du possible, du réel et du nécessaire qui donnent lieu aux jugements problématiques, assertoriques et apodictiques, rien n'est plus vrai. Mais, d'après Kant, ces concepts sont des formes particulières, originales, irréductibles, de l'entendement ; je dis que cela est faux. Loin d'être eux-mêmes originaux, ces concepts procèdent de l'unique forme originale et *a priori* de toute connaissance, je veux dire le principe de raison ; ajoutons que l'idée de nécessité dérive immédiatement de ce principe ; au contraire, c'est seulement après l'application de la réflexion à l'idée de *nécessité* que naissent les concepts de contingence, possibilité, impossibilité, réalité. Ce n'est point une faculté unique de l'esprit qui leur donne naissance : ils ont, ainsi que nous l'allons voir, leur origine dans un conflit entre la connaissance abstraite et la connaissance intuitive.

J'affirme que les concepts suivants : *être nécessaire* et *être la conséquence d'une raison donnée* sont des termes parfaitement convertibles et identiques. Nous ne pouvons connaître ni même penser aucune chose comme nécessaire, à moins de la considérer comme la conséquence d'une raison donnée ; et à part cette dépendance impliquant que la chose nécessaire est amenée par une autre dont elle est la conséquence infaillible, le concept de nécessité ne contient absolument rien. Le concept naît et subsiste purement et simplement par l'application du principe de raison. Par suite il y a, conformément aux différents aspects de ce principe une nécessité physique (celle qui lie l'effet à la cause), une nécessité logique (qui résulte du principe de raison imposé à la connaissance, et qui se manifeste dans les jugements analytiques, dans les raisonnements etc., (une nécessité mathématique) dérivée de la raison d'être par rapport à l'espace et au temps), et enfin une nécessité pratique ; par cette dernière je n'entends point le fait d'être déterminé par un prétendu impératif catégorique ; je désigne simplement l'action qui survient nécessairement, tel caractère empirique étant donné, sous l'impulsion des motifs ordinaires. Toute nécessité est simplement relative, car elle est subordonnée au principe de raison dont elle émane : par suite une nécessité absolue est une contradiction. — Pour le reste, je renvoie à ma *Dissertation sur le principe de raison*[219].

Le terme contradictoirement opposé à la nécessité, c'est-à-dire la négation de la nécessité, est la *contingence*. Le contenu de ce concept est négatif ; en effet, il se borne à ceci : « Absence de toute liaison exprimée par le principe de raison. » Aussi le contingent n'est-il jamais que relatif ; il est contingent par rapport à quelque chose qui n'est point sa raison. Toute chose, de quelque espèce qu'elle soit, par exemple toute conjoncture prise dans le monde réel, est toujours

à la fois nécessaire et contingente : nécessaire par rapport à la chose unique qui est sa raison d'être ; contingente par rapport à tout le reste. Tout objet en effet se trouve, dans l'espace et dans le temps, en contact avec ce qui n'est point sa cause ; mais c'est là une simple rencontre, ce n'est pas une liaison nécessaire ; de là les mots συμπτῶμα, *contingens, contingence, Zufall*. La contingence absolue est aussi inconcevable que la nécessité absolue. Que serait en effet un objet absolument contingent ? Il ne serait avec aucun autre objet en relation de conséquence à principe. L'inconcevabilité d'une contingence absolue correspond justement au contenu du principe de raison négativement exprimé ; et il faudrait violer ce principe pour penser un objet absolument contingent ; dès lors la contingence elle-même n'aurait plus aucun sens, puisque le concept du contingent ne signifie quelque chose que par rapport au principe de raison. Qui dit en effet contingent, dit deux objets qui ne sont point entre eux dans un rapport de cause à effet. Dans la nature, en tant qu'elle est représentation intuitive, tout ce qui arrive est nécessaire ; car chaque chose qui arrive procède de sa cause. Mais si nous considérons une chose particulière par rapport à ce qui n'en est point la cause, nous nous apercevons qu'elle est contingente : et c'est déjà là faire œuvre de réflexion abstraite. Nous pouvons maintenant, étant donné un objet de la nature, faire complète abstraction de ses relations causales, positive et négative, c'est-à-dire de sa nécessité et de sa contingence ; le genre de connaissance qui résulte de là se trouve compris sous le concept du *réel* ; cette connaissance se borne à considérer l'effet, sans remonter à la cause ; or c'est par rapport à cette dernière que l'effet pourrait être qualifié de nécessaire, et par rapport à tout le reste qu'il pourrait être qualifié de contingent. Tout cela tient, en dernière analyse, à ce que la modalité du jugement exprime le rapport de notre connaissance avec les choses plutôt que la nature objective des choses elles-mêmes. Du reste, comme dans la nature toute chose procède d'une cause, tout ce qui est réel est en même temps nécessaire. Mais, entendons-nous, nécessaire en cet instant du temps, en ce point de l'espace : car c'est là que se borne la détermination opérée par la loi de causalité. Abandonnons maintenant la nature intuitive pour passer à la pensée abstraite ; nous pouvons, en exerçant notre réflexion, nous représenter toutes les lois de la nature, qui nous sont connues les unes *a priori*, les autres *a posteriori* ; et cette représentation abstraite contient tout ce qui dans la nature existe en un instant quelconque, en un lieu quelconque, abstraction faite de tout lieu et de tout instant déterminés. Dès lors et par une telle réflexion, nous entrons dans le vaste domaine de la *possibilité*. Quant à ce qui ne trouve aucune place dans ce domaine, c'est l'*impossible*. Il est évident que *possibilité* et *impossibilité* n'existent qu'au regard de la réflexion, de la connaissance abstraite de la raison et non au regard de la connaissance intuitive ; toutefois c'est aux formes pures de cette dernière que la raison emprunte la détermination du possible et de l'impossible. Du reste les lois de la nature, qui nous servent de point de départ dans la détermination du possible et de l'impossible, étant connues les unes *a priori*, les autres *a posteriori*, il s'ensuit que la possibilité et l'impossibilité sont tantôt métaphysiques, tantôt purement physiques.

Cette exposition n'avait besoin d'aucune preuve, car elle s'appuie directement sur la connaissance du principe de raison et sur le développement des concepts du nécessaire, du réel et du possible ; d'ailleurs, elle montre suffisamment que Kant n'avait aucune raison d'inventer trois formes spéciales de l'entendement pour chacun de ces trois concepts : ici encore aucune considération ne l'a arrêté dans le développement de sa symétrie architectonique.

À cela s'ajoute encore une autre faute très grave. Suivant sans doute l'exemple de la philosophie antérieure, il a confondu ensemble les concepts du nécessaire et du contingent. En effet, sur ce point, la philosophie antérieure avait fait un mauvais usage de l'abstraction. Voici comment : il était évident qu'une fois donnée la raison d'une chose, cette chose suit inévitablement, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas ne pas être, et qu'elle est nécessaire. Mais on s'en est tenu uniquement à cette dernière détermination et l'on a dit : est nécessaire toute chose qui ne peut être autrement qu'elle n'est et dont le contraire est impossible. Dès lors on perdit de vue la raison et la racine d'une telle nécessité, on ne prit point garde que toute nécessité était, en vertu de cette racine même, relative, et l'on forgea ainsi la fiction tout à fait impossible à penser d'une nécessité absolue, c'est-à-dire d'une chose qui, d'une part, existerait aussi nécessairement que la conséquence découle du principe, mais qui, d'autre part, ne découlerait elle-même d'aucune raison, ne dépendrait de rien ; ce qui est une absurde pétition de principe, en contradiction avec le principe de raison. Puis, partant de cette fiction et prenant exactement le contre-pied de la vérité, on a pris pour contingent tout ce qui est déterminé par une cause ; cela, parce que dans ce genre de nécessité on avait surtout considéré son

caractère relatif, et qu'on la comparait avec la nécessité absolue, cette invention en l'air, ce concept contradictoire[220]. Kant, lui aussi, adopte cette détermination absurde du contingent, et il la donne à titre de définition[221]. Il tombe même, à ce sujet, dans les contradictions les plus évidentes : il dit, à la page 301 : « Tout ce qui est contingent a une cause », et il ajoute : « Est contingent, ce dont le non-être est possible ». Mais ce qui a une cause ne peut pas ne pas être, par conséquent est nécessaire. — D'ailleurs, l'origine de cette fausse définition de la nécessité de la contingence se trouve déjà chez Aristote[222] ; il définit le nécessaire ce dont le non-être est impossible : il oppose au nécessaire ce dont l'être est impossible : et, entre les deux, il place ce qui peut être et aussi ne pas être, c'est-à-dire ce qui naît et ce qui meurt : tel est pour lui le contingent. D'après ce qui précède, il est clair que cette définition — comme tant d'autres chez Aristote — vient d'un esprit qui s'en est tenu aux simples concepts, au lieu de remonter au concret, à l'intuitif ; là pourtant est la source de tous les concepts abstraits, là par suite est leur pierre de touche. « Quelque chose dont le non-être est impossible », cela peut se penser, à la rigueur, abstraitement ; mais si nous passons au concret, au réel, à l'intuitif, nous sommes incapables d'asseoir la simple possibilité de cette conception, à moins d'invoquer, comme nous l'avons fait, la conséquence découlant d'un principe donné, conséquence d'ailleurs dont la nécessité n'est jamais que relative et conditionnée.

À cette occasion, j'ajoute encore certaines remarques concernant les concepts de la modalité. Puisque toute nécessité repose sur le principe de raison et est par le fait relative, tous les jugements *apodictiques* sont, originairement et en dernière analyse, *hypothétiques*. Ils ne deviennent *catégoriques* que par l'intervention d'une mineure *assertorique*, c'est-à-dire dans la conclusion d'un raisonnement. Si cette mineure est encore incertaine et si cette incertitude est exprimée, la conclusion devient un jugement problématique.

Ce qui est apodictique d'une manière générale — c'est-à-dire en tant que règle — une loi de la nature par exemple, n'est jamais que problématique par rapport à un cas particulier : car il faut avant tout, pour que la loi se trouve appliquée, la présence effective de la condition qui fait rentrer ce cas particulier dans la règle en question. La réciproque est vraie. Voici comment : tout fait particulier est, en tant que tel, nécessaire, apodictique, puisque tout changement particulier est nécessité par sa cause ; mais, si l'on exprime le même fait d'une manière générale, il redevient problématique ; car la cause, qui était intervenue, n'était impliquée que dans le cas particulier ; le jugement apodictique, toujours hypothétique, n'exprime jamais que des lois générales, il n'exprime point directement les cas particuliers.

Voici du reste l'explication de ces différences : le possible appartient exclusivement au domaine de la réflexion et n'existe que pour la raison ; le réel appartient exclusivement au domaine de l'intuition et n'existe que pour l'entendement ; le nécessaire appartient à l'un et à l'autre domaine, il existe à la fois pour l'entendement et pour la raison. L'on peut même dire, à proprement parler, que la différence entre nécessaire, réel et possible ne se présente qu'à la pensée abstraite, au point de vue des concepts ; dans le monde réel, les trois termes se confondent en un seul. En effet, tout ce qui arrive, arrive *nécessairement*, puisque tout ce qui arrive, arrive par une cause, laquelle possède, à son tour, sa cause, et ainsi de suite : la totalité des événements, accomplis dans le monde, grands et petits, constitue un enchaînement unique d'événements nécessaires, étroitement liés. Par conséquent toute chose réelle est en même temps nécessaire, et il n'y a, dans le monde, aucune différence entre réalité et nécessité : ce qui n'est point arrivé — autrement dit ce qui n'est point devenu réel — n'était pas non plus possible : les causes, sans lesquelles cet événement imaginaire ne pouvait se produire, ne se sont pas produites elles-mêmes et ne pouvaient se produire dans la grande chaîne des causes ; par conséquent l'événement en question était impossible. Tout événement est donc ou nécessaire ou impossible. Tout cela n'est vrai que du monde empirique et réel, c'est-à-dire de l'ensemble des choses particulières, de tout le particulier considéré comme tel. Considérons au contraire, au moyen de la raison, les choses en général ; concevons-les abstraitement ; dès lors, nécessité, réalité, possibilité deviennent distinctes l'une de l'autre ; tout ce qui est conforme *a priori* aux lois propres de notre intellect, nous le reconnaissons d'une manière générale comme possible ; ce qui correspond aux lois empiriques de la nature, nous le reconnaissons comme possible en ce monde, même si cela n'est point réel ; c'est assez dire que nous faisons ici une distinction entre possible et réel. En soi le réel est toujours nécessaire ; mais il n'est conçu comme tel que par celui qui connaît sa cause ; abstraction faite de la cause, il est et il s'appelle contingent. Cette considération nous donne la clef du problème des possibles (περὶ δυνατῶν), agité entre le mégarique

Diodore et le stoïcien Chrysippe, exposé d'ailleurs par Cicéron dans le *De Fato*. Diodore soutient l'opinion suivante : « N'a été possible que ce qui devient réel ; tout ce qui est réel est également nécessaire. » — Chrysippe dit au contraire : « Il y a beaucoup de choses possibles qui ne deviennent jamais réelles ; car il n'y a que le nécessaire qui devienne possible ». — Voici comment nous pouvons éclaircir la question. La réalité est la conclusion d'un raisonnement dont les prémisses sont fournies par la possibilité. Mais il ne suffit pas que la possibilité soit affirmée par la majeure, il faut encore qu'elle le soit par la mineure ; ce n'est que l'accord de la majeure et de la mineure qui constitue la pleine possibilité. La majeure en effet donne abstraitement une possibilité générale, purement théorétique ; mais elle n'implique rien qui soit effective ment possible, c'est-à-dire susceptible de devenir réel. Pour accomplir ce progrès dans le raisonnement, il faut la mineure : la mineure établit la possibilité pour le cas particulier, puisqu'elle fait rentrer ce cas dans la règle générale. De là sort naturellement la réalité. Exemple :

Majeure. Le feu est capable de détruire toute maison (par suite aussi la mienne).

Mineure. Le feu prend à ma maison.

Conclusion. Le feu détruit ma maison.

Toute proposition générale, et par suite toute majeure, ne détermine les choses au point de vue de leur réalité que sous condition, c'est-à-dire hypothétiquement : pour le feu, par exemple, la faculté de détruire a pour condition le fait d'être allumé. Cette condition est donnée comme existante dans la mineure. La majeure, c'est l'artilleur qui charge le canon ; la mineure, c'est celui qui doit approcher la mèche, faute de quoi le coup, c'est-à-dire la conclusion, ne peut être tiré. Cette comparaison peut être appliquée d'une manière générale aux rapports de la possibilité et de la réalité. La conclusion, c'est-à-dire l'expression de la réalité, est toujours une conséquence nécessaire : donc tout ce qui est réel est également nécessaire ; il y a du reste une autre façon de le prouver, la voici : qui dit nécessaire, dit conséquence d'un principe donné ; dans le monde réel, ce principe est une cause : donc tout ce qui est réel, est nécessaire. De cette façon nous voyons les concepts de possible, de réel et de nécessaire se confondre ; ce n'est point seulement le réel qui suppose le possible, mais c'est aussi le possible qui suppose le réel. Ce qui les distingue l'un de l'autre, c'est la limitation de notre intellect par la forme du temps : le temps est l'intermédiaire entre la possibilité et la réalité. Un événement donné se manifeste évidemment comme nécessaire aux yeux de celui qui en connaît toutes les causes ; mais la rencontre de toutes ces causes, différentes entre elles, indépendantes les unes des autres, voilà ce qui nous apparaît comme contingent ; c'est justement l'indépendance de ces causes les unes à l'égard des autres qui constitue le concept de la contingence. Pourtant, chacune de ces causes étant la suite nécessaire de sa propre cause, et ainsi de suite indéfiniment, il est évident que la contingence est une apparence purement subjective, issue de la limitation de l'horizon de notre entendement, non moins subjective que cette ligne d'horizon optique où le ciel touche la terre.

Qui dit nécessité dit conséquence d'une raison donnée : par suite la nécessité doit se manifester sous une forme différente, selon que l'on a à faire à l'une des quatre expressions du principe de raison ; à chaque forme de la nécessité s'oppose une forme correspondante de possibilité ou impossibilité, laquelle apparaît pour la première fois, dès que l'on applique à l'objet la réflexion abstraite de la raison. Ainsi, aux quatre sortes de nécessités que nous avons citées plus haut s'opposent quatre sortes d'impossibilités, savoir : l'impossibilité physique, l'impossibilité logique, l'impossibilité mathématique, l'impossibilité pratique. Remarquons encore ceci : si l'on se borne complètement au domaine des concepts abstraits, la possibilité est toujours inhérente au concept le plus général, la nécessité au plus restreint, par exemple : « un animal *peut* être poisson, oiseau, amphibie, etc… » – « Un rossignol *doit* être un oiseau, l'oiseau un animal, l'animal un organisme, l'organisme un corps. » — Cela tient précisément à ce que la nécessité logique, dont l'expression est le syllogisme, va toujours du général au particulier, et jamais réciproquement. — Au contraire, dans la nature intuitive, — dans les représentations de la première classe —, tout est, à proprement parler, nécessaire, en vertu de la loi de causalité ; il suffit de l'intervention de la réflexion pour que nous puissions concevoir un phénomène intuitif à la fois comme contingent et comme simplement réel ; contingent, par comparaison avec ce qui n'est point la cause de ce phénomène ; simplement réel, par abstraction de tout lien causal. Il n'y a en réalité que cette seule classe de représentations qui donne lieu au concept du réel ; d'ailleurs nous pouvions déjà le savoir

par l'origine de l'expression *concept de la causalité*. — Dans la troisième classe de représentation, dans l'intuition mathématique pure, il n'y a, pourvu que l'on se borne strictement à cette classe, exclusivement que la nécessité : la possibilité n'apparaît ici que par rapport aux concepts de la réflexion, par exemple : « un triangle *peut* être rectangle, équiangle, obtusangle ; il *doit* avoir trois angles dont la somme est égale à deux droits. » Ici donc l'on n'arrive à l'idée de possible que par le passage de l'intuitif à l'abstrait.

Après cet exposé, où j'ai invoqué non seulement le premier livre du présent écrit, mais encore ma dissertation sur le *Principe de Raison*, j'espère qu'il n'y aura plus de doutes sur la véritable origine, sur la genèse si complexe de ces formes du jugement dont le *tableau* de Kant nous fournit le catalogue ; l'on verra clairement combien inacceptable et dénuée de tout fondement est l'hypothèse des douze fonctions particulières de l'entendement, inventée pour rendre raison des formes du jugement. Ceci est déjà prouvé par bon nombre de remarques particulières et des plus faciles à faire. N'a t-il pas fallu par exemple tout l'amour de Kant pour la symétrie, toute sa confiance exagérée dans le fil d'Ariane par lui choisi, pour admettre que les jugements affirmatifs, catégoriques et assertoriques, étaient trois choses si foncièrement différentes que l'on devait pour chacune d'elles recourir à l'existence d'une fonction toute particulière de l'entendement ?

Du reste Kant avait conscience de la faiblesse de sa théorie des catégories, et il le laisse voir : dans le troisième chapitre de l'analyse des principes (phénomènes et noumènes), il a rayé de la seconde édition plusieurs longs passages qui se trouvaient dans la première[223] et qui eussent trop ouvertement mis au jour la faiblesse de la doctrine. Ainsi, par exemple, il dit (p. 244) qu'il n'a pas défini les catégories particulières, que, même s'il l'eut désiré, il ne pouvait les définir, attendu qu'elles ne sont susceptibles d'aucune définition. Sans doute il ne se souvenait plus qu'à la page 82 de la même première édition, il avait dit : « Je m'abstiens à dessein de définir les catégories, bien que je fusse en mesure de mener à bien cette opération ». Cette assertion n'était donc — pardon du terme — que pure jactance. Pourtant il a laissé subsister ce dernier passage. Du reste tous les passages, qu'il a eu par la suite la prudence de laisser de côté, le trahissent à tel point que dans la théorie des catégories rien ne se laisse clairement concevoir, et que toute la théorie repose sur des bases sans consistance.

Or ce tableau des catégories doit être, d'après Kant, le fil directeur qui servira de guide à toute recherche métaphysique et même scientifique[224]. Et en réalité le tableau des catégories n'est pas seulement la base de toute la philosophie kantienne, le modèle où Kant a puisé cette symétrie, qui, ainsi que je l'ai montré, règne dans tout son ouvrage ; le tableau des catégories devient en outre un véritable lit de Procuste où Kant fait rentrer bon gré mal gré toute étude possible ; acte de violence que je vais maintenant étudier d'un peu plus près. Dans une telle conjoncture quels excès ne devait-on pas attendre du *troupeau servile des imitateurs* ! on l'a vu hélas ? La violence consiste en ce que Kant a tout à fait oublié, tout à fait mis de côté le sens exprimé par les rubriques, dites formes des jugements ou catégories : il s'en est tenu aux mots par lesquels ces rubriques étaient désignées. Les mots en question sont tirés en partie d'Aristote[225] ; mais ils sont choisis arbitrairement ; en effet, la compréhension des concepts aurait pu être désignée tout aussi bien par un autre mot que par le mot *quantité* ; toutefois celui-ci convient encore mieux à son objet que les autres rubriques des catégories. Évidemment le mot *qualité* a déjà été choisi par pure routine, par habitude d'opposer à la quantité la qualité ; en effet, le terme de « qualité » ne s'applique que d'une manière assez arbitraire à l'affirmation et à la négation. Or Kant, dans chacune des études auxquelles il se livre, place toute quantité, dans le temps et dans l'espace, et toute qualité quelconque des choses (physique, morale, etc..), sous les rubriques de ces deux catégories ; et pourtant entre ces quantités et qualités là, d'une part, et d'autre part, les rubriques des formes du jugement et de la pensée , il n'y a pas le moindre point commun, sauf l'identité toute contingente et tout arbitraire de leur dénomination.

Il faut se rappeler toute la vénération que nous devons à Kant, pour ne point exprimer dans des termes sévères la mauvaise humeur que nous cause ce procédé. — Le tableau physiologique pur des principes généraux des sciences de la nature nous offre encore un exemple analogue. Dans un monde quelconque, qu'y a-t-il de commun entre la quantité des jugements et ce fait que toute intuition a une grandeur extensive ? entre la qualité et ce fait que toute sensation a un degré ? Absolument rien. Si toute intuition a une grandeur extensive, cela tient à ce que l'espace est la forme de notre intuition extérieure. Si toute sensation a un degré, il faut voir là tout

simplement une perception empirique et de plus parfaitement subjective, issue de la nature de nos organes sensoriels et explicable par l'étude de ces organes. – Plus loin, dans le tableau qui sert de fondement à la psychologie rationnelle[226], la *simplicité* (Einfachheit) se trouve rangée sous la rubrique « qualité » ; pourtant c'est bien là une propriété quantitative, et elle n'est nullement en rapport avec l'affirmation et la négation, telle qu'on les rencontre dans le jugement. Seulement, il fallait que la rubrique « quantité », fût remplie tout entière par l'*unité* de l'âme, laquelle cependant est bien renfermée dans l'idée de simplicité. La modalité est introduite de force et d'une façon dérisoire : elle consisterait en ce que l'âme se trouve en rapport avec les objets possibles ; or le rapport appartient à la catégorie de relation ; mais celle-ci est occupée déjà par la substance. Puis les quatre idées cosmologiques, qui forment la matière des antinomies, sont ramenées aux rubriques des catégories ; plus loin, lorsque j'étudierai les antinomies, je m'étendrai là-dessus en détail.

Veut-on des exemples plus nombreux et, s'il est possible, plus frappants ? Nous en pouvons prendre dans la *Critique de la raison pratique* au tableau des catégories de la liberté ; dans le premier livre de la *Critique du jugement*, consacré à l'étude du jugement esthétique d'après les quatre rubriques de catégories : enfin dans les *Fondements métaphysiques des sciences de la nature*, taillés d'un bout à l'autre d'après le tableau des catégories, ce qui peut-être est la cause principale des erreurs qui çà et là déparent cet ouvrage important, plein de justes et d'excellentes remarques. Le lecteur n'a qu'à voir de quelle manière à la fin du premier chapitre, il démontre que l'unité, la pluralité, la totalité des directions des lignes doivent correspondre aux catégories de même nom, lesquelles sont ainsi dénommées d'après la quantité des jugements.

Le principe de *permanence de la substance* est déduit de la catégorie de la subsistance et de l'inhérence. Or nous ne connaissons cette catégorie que par la forme des jugements catégoriques, c'est-à-dire par la liaison de deux concepts à titre de sujet et d'attribut. L'on voit par suite combien il était arbitraire de mettre un aussi grand principe métaphysique sous la dépendance de cette simple forme purement logique. Mais là aussi c'est le formalisme et la symétrie qui sont causes de tout. La démonstration, qui est donnée ici au sujet de ce principe, laisse complètement de côté la prétendue genèse qui le fait dériver de l'entendement et des catégories ; elle est tirée de l'intuition pure du temps. Malheureusement cette démonstration, elle aussi, est tout à fait inexacte. Il n'est pas vrai que, dans le temps, considéré exclusivement comme tel, il y ait une *simultanéité* et une *durée* : ces représentations ne prennent naissance du reste que par l'union de l'espace et du temps ; je l'ai déjà montré dans mon *traité sur le Principe de raison* (§ 18), et je l'ai expliqué plus amplement encore dans le premier livre du présent ouvrage (§ 4) ; je suppose connus ces deux éclaircissements, nécessaires à l'intelligence de ce qui suit. Il n'est pas vrai que, dans tout changement, le temps *demeure* : au contraire le temps est précisément *ce qui passe* ; un temps qui demeure est une contradiction. La démonstration de Kant ne se tient pas debout, à force d'avoir été appuyée sur des sophismes : il va jusqu'à tomber dans la contradiction la plus manifeste. En effet il commence par déclarer, à tort, que la simultanéité (*Zugleichseyn*) est un mode du temps[227] ; puis il dit, fort justement : « La simultanéité n'est pas un mode du temps, puisque dans celui-ci aucune partie n'existe en même temps qu'une autre ; toutes au contraire sont successives »[228]. — En réalité, l'idée de simultanéité implique celle d'espace tout autant que celle de temps. En effet, si deux choses existent en même temps et cependant ne sont pas identiques, c'est qu'elles sont différentes grâce à l'espace : si deux états d'une même chose existent en même temps — par exemple l'état lumineux et la température élevée du fer — c'est qu'il y a là deux états simultanés d'une même chose, ce qui suppose la matière, laquelle à son tour suppose l'espace. Rigoureusement parlant, la simultanéité est une détermination négative, indiquant simplement que deux choses ou deux états ne sont point différents par le temps et qu'il faut chercher ailleurs la raison de leur différence. — Toutefois il est incontestable que, chez nous, l'idée de permanence de la substance, c'est-à-dire de matière, repose sur une donnée *a priori* ; car aucun doute ne peut l'atteindre, autrement dit elle n'émane pas de l'expérience. Voici comment j'explique cette idée : le principe de tout devenir et de toute disparition, la loi de causalité, connu par nous *a priori* s'applique uniquement, en vertu de son essence même, aux seuls changements, c'est-à-dire aux états successifs de la matière ; autrement

dit la loi de causalité n'affecte que la forme, elle laisse intacte la matière ; par suite la matière existe en notre conscience à titre de fondement universel des choses, affranchi de tout devenir et de toute mort, par suite éternellement vivant et permanent. Si l'on veut, à propos de la permanence de la substance, une démonstration plus approfondie, appuyée sur l'analyse de la représentation intuitive que nous avons du monde empirique, on la trouvera dans mon premier livre (§ 4) ; j'ai montré là que l'être de la matière consiste dans l'union complète de l'espace et du temps, union qui n'est possible que par la représentation de la causalité, c'est-à-dire par l'entendement, qui n'est pas autre chose que le corrélatif subjectif de la causalité ; par suite la matière n'est connue que comme agissante, autrement dit, elle n'est connue qu'à titre de causalité ; chez elle, être et agir, c'est tout un, comme d'ailleurs l'indique déjà en allemand le mot *Wirklichkeit*, signifiant à la fois réalité et activité. Union intime de l'espace et du temps — ou bien causalité, matière, *Wirklichkeit* (réalité et activité) — cela est tout un ; et le corrélatif subjectif de ces termes identiques, c'est l'entendement. La matière doit porter en elle les propriétés opposées des deux facteurs dont elle émane, et c'est à la représentation de la causalité qu'il incombe de supprimer l'antipathie des deux facteurs, de rendre en un mot leur coexistence intelligible pour l'entendement ; la matière existe par l'entendement et pour lui seul ; tout le pouvoir de l'entendement consiste dans la connaissance de la cause et de l'effet ; c'est pour l'entendement que se concilient ensemble dans la matière deux termes des plus différents, je veux dire, d'une part, la fuite sans repos du temps, d'autre part, l'immobilité rigoureuse de l'espace ; le premier de ces termes est représenté dans l'entendement par le changement des accidents, le second par la permanence de la substance. Si en effet la substance passait comme les accidents, le phénomène serait complètement séparé de l'espace et n'appartiendrait plus qu'au temps : le monde de l'expérience se trouverait supprimé par anéantissement de la matière, par annihilation. — Pour déduire et pour expliquer le principe de permanence de la substance, connu *a priori* par chacun de nous de la manière la plus certaine, il ne fallait point recourir au temps ; surtout il ne fallait point, comme l'a fait Kant, attribuer au temps la permanence, ce qui est un pur contre-sens admis là pour les besoins de la cause ; il suffisait pour déduire et pour expliquer le principe en question d'invoquer le rôle que joue l'espace dans la matière, c'est-à-dire dans tous les phénomènes de la réalité ; en effet, l'espace est l'opposé, il est en quelque sorte la contrepartie du temps et il n'admet en soi, abstraction faite de son union avec le temps, aucun changement.

Suit maintenant, dans l'ouvrage de Kant, un passage tendant à démontrer que la loi de causalité est nécessaire et *a priori* ; cette démonstration, empruntée à la simple succession des événements — dans le temps, est tout à fait inexacte : c'est ce que j'ai prouvé en détail dans ma *dissertation sur le Principe de Raison*[229] ; aussi, je me contente d'y renvoyer le lecteur[230]. Même observation au sujet de la démonstration de la loi d'action réciproque ; d'ailleurs j'ai été précédemment amené à démontrer que le concept même d'action réciproque ne peut être pensé. Sur la modalité, dont je vais tout à l'heure étudier les principes, j'ai déjà dit ce qui était nécessaire.

J'aurais encore à m'inscrire contre mainte singularité que j'ai remarquée dans la suite de l'analytique transcendentale, si je ne craignais de fatiguer la patience du lecteur, et j'ai confiance dans ses réflexions personnelles pour faire les critiques nécessaires. Mais toujours nous retrouvons dans la *Critique de la Raison pure*, le défaut capital et fondamental de Kant, défaut que j'ai déjà critiqué en détail : Kant ne distingue point la connaissance abstraite et discursive de la connaissance intuitive. Telle est l'erreur qui répand une obscurité continuelle sur toute la théorie de la faculté cognitive chez Kant : il en résulte que le lecteur ne peut jamais savoir de quoi il est question exactement ; au lieu de comprendre il se perd sans cesse en conjectures, il cherche à appliquer les paroles de l'auteur tantôt à la pensée, tantôt à l'intuition, et toujours il reste dans le vague.

Ce défaut incroyable de réflexion aveugle Kant sur la nature de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite : dans le chapitre « *sur la distinction de tous les objets en phénomènes et noumènes* » ; il en arrive, ainsi que je vais le montrer, à l'affirmation monstrueuse suivante : sans la pensée, c'est-à-dire sans concepts abstraits, aucun objet ne peut être connu ; l'intuition, n'étant point pensée, n'est point non plus connaissance ; elle n'est en somme que simple affection de la sensibilité, simple sensation ! Chose encore plus bizarre, il prétend que l'intuition sans concept est tout à fait vide ; mais que le concept sans intuition a cependant encore une valeur propre[231]. C'est là justement le contraire de la vérité : les concepts en effet tiennent toute leur signification, tout leur contenu du rapport qu'ils ont avec la connaissance intuitive ; ils sont tirés, extraits de

la connaissance intuitive, autrement dit, ils sont formés par élimination de tout ce qui n'est pas essentiel : voilà pourquoi, dès qu'on leur ôte l'intuition sur laquelle ils s'appuient, ils deviennent vides et nuls. Les intuitions au contraire ont par elles-mêmes une signification directe et fort importante (c'est même en elle que s'objective la chose en soi) : elles se représentent elles-mêmes, elles s'expriment elles-mêmes, elles n'ont point un contenu d'emprunt comme les concepts. En effet, le principe de raison ne règne sur elles que comme la loi de causalité, et en cette qualité, il se borne à déterminer leur place dans l'espace et dans le temps ; mais il ne conditionne ni leur contenu ni leur signification, tandis qu'il le fait pour les concepts, car dans ce dernier cas il agit à titre de raison de la connaissance. Pourtant, à cet endroit, l'on pourrait croire que Kant a l'intention d'aborder enfin la distinction entre la représentation intuitive et la représentation abstraite : il reproche à Leibniz et à Locke d'avoir abusé, l'un des représentations abstraites, l'autre des représentations intuitives. Quant à lui, il ne fait pour son compte aucune distinction. Leibniz et Locke avaient effectivement commis la faute qu'il leur reproche ; mais Kant tombe à son tour dans un défaut qui résume les deux autres : chez lui en effet l'intuitif et l'abstrait sont confondus à tel point qu'il en résulte un monstre hybride, un non-sens, dont il est impossible de se faire aucune représentation, capable tout au plus de troubler ses élèves, de les ahurir et de les faire entrer en lutte les uns avec les autres. Dans le chapitre déjà cité « sur la distinction de tous les objets en phénomènes et noumènes », Kant distingue plus encore que partout ailleurs la pensée et l'intuition ; mais, chez lui, le principe de cette distinction est radicalement faux. Voici un passage caractéristique[232] : « Étant donnée une connaissance empirique, si je fais abstraction de la pensée — de la pensée qui s'exerce par le moyen des catégories —, la connaissance de l'objet n'existe plus : car par la simple intuition l'on ne pense rien : si une affection de la sensibilité se produit en moi, il ne s'en suit point pour cela que les représentations intuitives ainsi provoquées soient en rapport avec aucun objet ». Cette phrase contient pour ainsi dire toutes les erreurs de Kant en raccourci ; nous y voyons que Kant a mal conçu le rapport entre la sensation, l'intuition, d'une part, et d'autre part, la pensée ; par suite l'intuition, dont la forme doit être l'espace, l'espace avec ses trois dimensions, se trouve identifiée avec la simple impression subjective, produite dans les organes sensoriels : et enfin la connaissance de l'objet n'est réalisée que par la pensée différente de l'intuition. Moi, je dis au contraire : les objets sont, avant tout, objet de l'intuition, non de la pensée ; toute connaissance des objets est, originairement et en soi, intuition ; mais l'intuition n'est nullement une simple sensation ; au contraire c'est déjà dans l'intuition que se montre l'activité de l'entendement. La *pensée*, privilège exclusif de l'homme, la pensée, refusée aux animaux, n'est que simple abstraction, abstraction tirée de l'intuition, elle ne donne aucune connaissance radicalement neuve, elle n'introduit point devant nous des objets qui auparavant n'y étaient point ; elle se borne à changer la forme de la connaissance, de la connaissance qui était déjà commencée grâce à l'intuition ; elle transforme cette connaissance en une connaissance de concepts, en une connaissance abstraite ; par suite la connaissance perd sa qualité intuitive, mais il devient possible de la soumettre à des combinaisons et d'étendre ainsi indéfiniment la sphère de ses applications possibles. Au contraire la *matière* de notre pensée n'est pas autre chose que nos intuitions elles-mêmes ; elle n'est point étrangère à l'intuition ; ce n'est point la pensée qui l'introduit pour la première fois devant nous : Voilà pourquoi la matière de tout ce qu'élabore notre pensée, doit être vérifiée dans l'intuition ; autrement notre pensée serait une pensée vide. Bien que cette matière soit élaborée, métamorphosée de mille manières par la pensée, l'on doit néanmoins pouvoir la dégager et aussi isoler la pensée qui la revêt. C'est comme un lingot d'or que l'on aurait dissous, oxydé, sublimé, amalgamé : finalement on ne manque jamais de le réduire et on vous le remontre à la fin de l'expérience, identique et intact. Il n'en pourrait être ainsi, si la pensée ajoutait quelque chose à l'objet, si surtout elle lui donnait sa qualité constitutive essentielle.

Le chapitre suivant, sur l'*Amphibolie*, est simplement une critique de la philosophie leibnizienne, et, à ce titre, il est en général exact ; toutefois, dans l'ensemble du plan, Kant n'a qu'un souci : se conformer à la symétrie architectonique qui, ici encore, lui sert de fil directeur. Par analogie avec l'*Organon* d'Aristote, il fait une « topique transcendantale » : cette *topique* consiste en ceci : l'on doit examiner chaque concept d'après quatre points de vue différents, afin de pouvoir décider à quelle faculté cognitive il ressortit. Ces quatre points de vue sont choisis d'une manière tout à fait arbitraire, et l'on pourrait sans aucun inconvénient en ajouter encore dix autres : mais le nombre quatre a l'avantage de correspondre aux rubriques des catégories, et par suite, les théories principales de Leibniz se trouvent bon gré mal gré réparties sous quatre rubriques différentes. Par

cette critique Kant catalogue, pour ainsi dire, sous l'étiquette « *erreurs naturelles de la raison* » les fausses abstractions, introduites par Leibniz ; (celui-ci en effet, au lieu d'étudier à l'école des grands philosophes de son temps, Spinoza et Locke, préféra nous servir les inventions bizarres dont il était l'auteur). Dans le chapitre de l'*Amphibolie de la réflexion*, Kant dit enfin que si par hasard il existait une sorte d'intuition différente de la nôtre, néanmoins nos catégories seraient encore applicables à cette intuition : les objets de cette intuition supposée, ajoute-t-il, pourraient être les noumènes, mais les noumènes sont des choses que nous devons nous borner à penser ; or puisque l'intuition, seule capable de donner un sens à une telle pensée, n'est point à notre portée, puisque même elle est tout à fait problématique, l'objet de cette pensée n'est lui-même qu'une possibilité complètement indéterminée. Plus haut j'ai montré, en citant des textes, que Kant, au prix d'une grave contradiction, représente les catégories tantôt comme une condition de la représentation intuitive, tantôt comme une fonction de la pensée purement abstraite. À l'endroit qui nous occupe, les catégories nous sont résolument présentées sous ce dernier aspect, et l'on se trouve fort tenté de croire que Kant veut seulement leur attribuer une pensée discursive. Mais si telle est réellement son opinion, il aurait fallu de toute nécessité que dès le début de la *Logique transcendantale*, avant de spécifier si minutieusement les différentes fonctions de la pensée, il caractérisât la pensée d'une manière générale ; il aurait fallu, par suite, qu'il la distinguât de l'intuition, qu'il montrât quelle connaissance procure l'intuition et enfin quelle connaissance nouvelle vient s'ajouter à la première par le fait de la pensée. Alors on aurait su de quoi il parle ; disons mieux il aurait parlé d'une manière toute autre, traitant en premier lieu de l'intuition, puis ensuite de la pensée ; il n'aurait pas spéculé sans cesse, comme il le fait, sur un intermédiaire entre l'intuition et la pensée, intermédiaire qui est un non sens. Alors non plus, il n'y aurait pas eu cette grande lacune entre l'*Esthétique transcendantale* et la *Logique transcendantale* : Kant, en effet, aussitôt après l'exposition de la simple forme de l'intuition, néglige le contenu de l'intuition, c'est-à-dire la totalité de la perception empirique ; il s'en débarrasse au moyen de la formule suivante : « La partie empirique de l'intuition est donnée » ; il ne se demande point comment la perception a lieu, si c'est avec ou sans l'entendement ; il ne fait qu'un saut jusqu'à la pensée abstraite, et encore ne dit-il pas un mot de la pensée en général, il se borne à parler de certaines formes de pensées ; il ne s'inquiète pas non plus de ce que sont la pensée, le concept, le rapport de l'abstrait et du discursif au concret et à l'intuitif ; il néglige de rechercher quelle est la différence entre la connaissance de l'homme et celle de l'animal, quelle est l'essence de la raison.

Cette distinction entre la connaissance abstraite et la connaissance intuitive, que Kant a tout à fait négligée, est précisément celle que les anciens philosophes exprimaient par les mots de *phénomènes* (φαινόμενα) et de *Noumènes* (νοούμενα)[233] ; l'opposition et l'incommensurabilité de ces deux termes entre eux leur avait donné maint souci ; qu'on se rappelle les sophismes des Éléates, la théorie des Idées de Platon, la dialectique des Mégariens, et plus tard, du temps de la scolastique, la lutte entre le nominalisme et le réalisme ; — d'ailleurs cette lutte était déjà en germe dans les tendances opposées de l'esprit de Platon et de celui d'Aristote ; mais le germe n'en devait se développer que tardivement. — Kant, par une erreur impardonnable, négligea totalement la chose que les mots phénomène et noumène étaient chargés de désigner ; puis il s'empara de ces mots, comme on fait d'une propriété sans maître, et il s'en servit pour désigner ce qu'il appelle chose en soi et phénomène (*Erscheinungen*).

J'ai donc été obligé de rejeter la théorie kantienne des catégories, comme Kant lui-même avait rejeté la théorie d'Aristote sur le même sujet ; cependant je veux, à titre d'essai, indiquer ici une nouvelle et troisième méthode pour arriver au but qu'ils se sont proposé. Ce que l'un et l'autre cherchaient sous le nom de catégories, c'étaient les concepts les plus généraux qui dussent nous servir à embrasser toute la diversité — encore si complexe — des choses, et par suite à penser d'une manière souverainement générale tout ce qui s'offre à nous. C'est précisément pour cela que Kant a conçu les catégories comme étant les formes de toute pensée.

La grammaire est à la logique ce qu'est le vêtement au corps. Ces concepts suprêmes, cette base fondamentale de la raison, qui sert de fondement à toute pensée particulière, dont l'application est nécessaire pour mener à bien toute pensée, ces concepts suprêmes, dis-je, ne se réduisent-ils pas

en définitive à des concepts qui, en raison de leur généralité extrême, de leur transcendantalité, s'expriment non dans des mots particuliers, mais dans des classes entières de mots ? Tout mot, en effet, quel qu'il soit, se trouve déjà lié à un concept ; par suite ce n'est point dans le vocabulaire, mais plutôt dans la grammaire qu'il faudrait chercher de quoi désigner les concepts en question. Mais comment trouver un principe de classification ? Ne pourrait-on pas choisir à cet effet ces différences particulières des concepts, en vertu desquelles le mot qui les exprime est substantif, adjectif, verbe, adverbe, pronom, préposition ou toute autre particule ? Ne pourrait-on pas, en un mot, fonder une classification sur les parties du discours ? Car il est incontestable que les parties du discours représentent les formes primordiales revêtues par toute pensée, les formes où l'on peut observer directement le mouvement de la pensée ; elles sont les formes essentielles du langage, les éléments fondamentaux de toute langue, et nous ne pouvons concevoir aucune langue qui ne se compose, au moins, de substantifs, d'adjectifs et de verbes. Puis il faudrait subordonner à ces formes essentielles les formes de pensées qui s'expriment par les flexions des formes essentielles, c'est-à-dire par la déclinaison et la conjugaison ; d'ailleurs ces formes de pensées peuvent aussi être indiquées à l'aide de l'article ou du pronom ; mais, en somme, il n'y a point là de quoi faire une distinction. — Toutefois nous voulons examiner la chose encore de plus près et nous poser à nouveau la question : que sont les formes de la pensée ?

1. — La pensée se compose tout entière de jugements : les jugements sont les fils dont elle est tout entière tissée. En effet, si l'on n'emploie pas un verbe, notre pensée ne bouge point de place ; et dès que l'on fait usage d'un verbe, on forme un jugement.

2. — Tout jugement consiste dans la connaissance d'un rapport entre le sujet et le prédicat : ce rapport est un rapport de séparation ou de liaison, accompagné de restrictions variées. Le rapport de liaison a lieu : **1°** Lorsqu'on reconnaît l'identité effective des deux termes, cette identité ne se présente que dans le cas de deux concepts convertibles entre eux ; **2°** Lorsque l'un des deux termes implique toujours l'autre, mais non réciproquement, c'est le cas du jugement universel affirmatif ; **3°** Lorsque l'un des deux termes est quelquefois impliqué dans l'autre, c'est le cas du jugement particulier affirmatif. Les jugements négatifs suivent la marche inverse. Ainsi l'on doit trouver dans chaque jugement un sujet, un prédicat et une copule, cette dernière affirmative ou négative ; toutefois il peut se faire qu'il n'y ait pas de mot spécial pour désigner chacun de ces éléments ; d'ailleurs il en est le plus souvent ainsi. Souvent il n'y a qu'un mot pour désigner le prédicat et la copule ; ex. :« Caïus vieillit ». Quelquefois il n'y a qu'un mot pour désigner les trois éléments ; ex. :*concurritur*, c'est-à-dire : « les armées en viennent aux mains », « les armées – deviennent – étant aux prises ». Cela confirme ce que je disais tout à l'heure : ce n'est point directement ni immédiatement dans les mots qu'il faut chercher les formes de la pensée, ce n'est pas même dans les parties du discours : en effet, le même jugement dans des langues différentes et même dans la même langue, peut être exprimé par des mots différents et même par des parties du discours différentes, bien que la pensée reste la même et que par suite sa forme ne change pas ; car la pensée ne pourrait être la même, si la forme de pensée devenait différente. Quant à la tournure grammaticale, elle peut parfaitement être différente, tout en exprimant la même pensée, sous la même forme de pensée : la tournure grammaticale n'est en effet que le vêtement extérieur de la pensée ; la pensée au contraire est inséparable de la forme. Ainsi, des formes de la pensée, la grammaire n'étudie que le vêtement. Les parties du discours se déduisent des formes de la pensée primordiales, indépendantes de toute langue particulière : exprimer les formes de la pensée avec toutes les modifications qu'elles comportent, telle est leur destination. Elles sont l'instrument des formes de la pensée, elles en sont le vêtement, vêtement si exactement ajusté que l'on peut, sous les parties du discours, reconnaître les formes de la pensée.

3. — Ces formes réelles, inaltérables, primordiales de la pensée, sont exactement celles que Kant énumère dans le *Tableau logique des jugements* : pourtant, ici encore, il convient de négliger toutes les fausses fenêtres que Kant a dessinées, par amour de la symétrie, par analogie avec le tableau des catégories ; ajoutons encore que l'ordre de son tableau ne vaut rien. Quant à moi, voici comment je dresserais la liste :

a. — Qualité : Affirmation ou négation, c'est-à-dire liaison ou séparation des concepts : deux formes. La qualité dépend de la copule.

b. — Quantité : Le concept-sujet est considéré en tout ou en partie : totalité ou pluralité. À la

première classe appartiennent également les jugements dont les sujets sont des individus : qui dit « Socrate » veut dire « tous les Socrate ». La quantité n'a donc que deux formes. Elle dépend du sujet.

c. — Modalité : elle a trois formes. Elle détermine la qualité, à titre de chose nécessaire, réelle ou contingente. Par conséquent elle dépend de la copule. Ces trois formes de pensée émanent des lois de contradiction et d'identité, lois de la pensée. Mais du principe de raison et du principe du tiers exclu procède la :

d. — Relation. Elle ne se présente que lorsqu'on porte un jugement sur des jugements déjà formulés ; voici donc uniquement en quoi elle consiste : tantôt elle affirme la dépendance d'un jugement au regard d'un autre, ou bien de plusieurs jugements au regard de plusieurs autres ; dans ce cas elle les unit par un jugement *hypothétique* ; tantôt elle affirme que des jugements s'excluent entre eux ; dans ce cas elle les sépare par un jugement *disjonctif*. La relation dépend de la copule qui sépare ou unit les jugements déjà formulés.

Les parties du discours et les formes grammaticales sont des expressions des trois éléments du jugement, je veux dire du sujet, du prédicat et de la copule ; elles expriment également les rapports qui peuvent exister entre ces éléments, les formes de la pensée telles que nous venons de les énumérer, plus les déterminations et modifications particulières de ces formes. Substantif, adjectif et verbe, tels sont donc les éléments essentiels du langage ; aussi doivent-ils se rencontrer dans toutes les langues. Toutefois on pourrait concevoir une langue dans laquelle l'adjectif et le verbe seraient toujours fondus ensemble, ce qui d'ailleurs arrive fréquemment dans toutes les langues. L'on pourrait dire provisoirement : à l'expression du sujet sont destinés le substantif, l'article, le pronom ; à l'expression du prédicat, sont destinés l'adjectif, l'adverbe, la préposition ; à l'expression de la copule correspond le verbe ; — tous les verbes à l'exception du verbe *être* contiennent déjà en eux un prédicat. – Quant au mécanisme exact qui régit l'expression des formes de la pensée, c'est à la philosophie de la grammaire de l'enseigner, de même que c'est à la logique d'enseigner les opérations que l'on accomplit avec ces mêmes formes.

Remarque. Pour prévenir toute méprise et aussi pour éclairer ce qui précède, il faut que je parle de l'ouvrage de S. Stern, le *Fondement provisoire de la philosophie des langues*[234], où l'auteur essaie de construire les catégories au moyen des formes grammaticales. C'est une tentative tout à fait manquée : il a totalement confondu la pensée avec l'intuition. Des formes grammaticales, il prétend déduire non point les catégories de la pensée, mais les prétendues catégories de l'intuition, par suite il met les formes grammaticales en rapport direct avec l'intuition. Il commet la grave erreur de croire que la langue se rapporte directement à l'intuition, tandis qu'en réalité elle se rapporte uniquement à la pensée, aux concepts abstraits ; elle ne se rapporte à l'intuition que par l'intermédiaire des concepts ; or les concepts se comportent à l'égard de l'intuition de manière à la transformer totalement. Les choses qui existent dans l'intuition, autrement dit, les rapports issus du temps et de l'espace, sont, à coup sûr, objets de la pensée ; par suite il doit y avoir, dans la langue, des formes pour les exprimer ; toutefois on ne les exprime qu'abstraitement, à titre de concepts. Les matériaux sur lesquels la pensée opère immédiatement, ce sont les concepts, rien que les concepts ; c'est à eux seuls que se rapportent les formes de la logique, car jamais elles ne se rapportent directement à l'intuition. Dans les jugements, l'intuition ne fournit que la vérité matérielle, jamais la vérité formelle, cette dernière se détermine uniquement d'après les règles dialectiques.

Je reviens à la philosophie kantienne et je passe à la *Dialectique transcendantale*. Kant commence par définir la raison, — faculté qui doit jouer le rôle principal dans cette partie de son ouvrage, puisque jusqu'ici c'étaient là sensibilité et l'entendement qu'il avait mis en vedette. À propos des différentes définitions de la raison d'après Kant, j'ai déjà parlé plus haut de celle qu'il donne ici : « La raison est la faculté des principes ». Par là il déclare que toutes les connaissances *a priori* étudiées jusqu'ici, celles qui fondent la possibilité des mathématiques pures et celles qui fondent la possibilité des sciences naturelles pures, nous donnent non pas des principes, mais de simples règles ; car elles procèdent d'intuitions et de formes de la connaissance, non de

simples concepts ; or il faut qu'une connaissance procède de simples concepts pour qu'elle soit un principe. Ainsi, pour Kant, une connaissance de ce genre doit se composer de simples concepts et cependant être synthétique. — En fait, cela est radicalement impossible. Les simples concepts ne peuvent donner naissance qu'à des jugements analytiques. Si l'on unit des concepts tout à la fois synthétiquement et *a priori*, cette union ne peut être effectuée que par l'intermédiaire d'un troisième terme, grâce à une intuition pure de la possibilité formelle de l'expérience ; de même, les jugements synthétiques *a posteriori* sont unis par l'intermédiaire de l'intuition empirique. J'en conclus qu'un jugement synthétique *a priori* ne peut jamais procéder de simples concepts. Mais en somme, nous ne connaissons *a priori* que le principe de raison dans ses différentes expressions ; par suite, en fait de jugements synthétiques *a priori*, ne sont possibles que ceux qui procèdent de ce qui fournit un contenu à ce principe. Puis, Kant nous présente un prétendu principe de la raison, approprié du reste aux besoins de la cause ; mais il ne nous présente que celui-là, lequel d'ailleurs engendre ultérieurement d'autres conséquences. Ce principe est celui que Wolf établit et explique dans sa *Cosmologie*[235] et dans son *Ontologie*[236]. Nous avons vu plus haut que, dans le chapitre de l'*Amphibolie*, Kant prenait les sophismes de Leibniz pour des erreurs naturelles et nécessaires de la raison et qu'il les critiquait en conséquence ; le même fait se reproduit exactement ici, à propos des sophismes de Wolf. Kant expose ce principe de la raison ; mais on ne fait que l'entrevoir à travers le brouillard ; car l'exposition est obscure, vague et incomplète[237]. Voici le principe, clairement formulé cette fois : « Lorsque le conditionné est donné, par le fait la totalité de ses conditions est également donnée, autrement dit l'inconditionné, — qui seul peut rendre complète la totalité des conditions —, est donné. » Le principe est précieux ; et chacun sera intimement convaincu qu'il est vrai, si l'on se représente les conditions et le conditionné comme les chaînons d'une chaîne verticale, dont l'extrémité supérieure ne nous serait point visible en sorte qu'elle pourrait se prolonger à l'infini : or la chaîne ne tombe pas, elle reste suspendue ; donc il doit y avoir plus haut un premier chaînon, et ce chaînon doit être attaché quelque part. Ou plus brièvement : à cette chaîne de causes, qui nous invite à remonter à l'infini, il est bon que la raison fixe un point d'attache ; cela la met à l'aise. Mais quittons les images et examinons le principe en lui-même. Il est incontestablement synthétique ; car, étant donné le concept du conditionné, l'on n'en peut retirer analytiquement qu'un seul concept, celui de la condition. De plus, ce principe n'a aucune vérité *a priori* ; *a posteriori*, il n'en a pas non plus ; mais il se pare très artificieusement d'une apparence de vérité ; voyons comment il s'y prend pour cela. Nous possédons directement et *a priori* les connaissances exprimées par le principe de raison sous sa quadruple forme. C'est à ces connaissances immédiates que l'on emprunte toutes les énonciations abstraites du principe de raison ; par suite ces énonciations elles-mêmes, et *a fortiori* leurs conséquences ne sont que des connaissances indirectes. J'ai déjà expliqué plus haut de quelle manière la connaissance abstraite unit souvent sous une seule forme ou sous un seul concept des connaissances intuitives fort complexes, et les unit de telle sorte qu'il est désormais impossible de les distinguer : la connaissance abstraite est donc à la connaissance intuitive ce qu'est l'ombre aux objets réels : l'ombre en effet reproduit à grands traits la complexité des choses et l'enveloppe d'un contour simple qui, en quelque sorte, la résume. Notre prétendu principe de la raison utilise cette ombre. Il ne s'agit de rien moins que de tirer du principe de raison, et cela par voie de conséquence, l'inconditionné, lequel est avec lui en contradiction formelle ; pour arriver néanmoins au but, notre principe abandonne prudemment la connaissance directe et intuitive du contenu du principe de raison, telle qu'elle s'offre à nous dans ses expressions particulières ; il se sert uniquement de concepts abstraits qui sont tirés de ces expressions particulières et qui tiennent d'elles leur valeur et leur signification ; de cette façon il introduit subrepticement son inconditionné dans la vaste sphère de ces concepts.

Le procédé apparaît de la manière la plus claire, lorsqu'on le met sous forme dialectique ; ainsi par exemple : « Si le conditionné existe, sa condition, elle aussi, doit être donnée, donnée tout entière, donnée complètement ; autrement dit, la totalité des conditions doit être donnée ; et, si ces conditions forment une série, cette série tout entière doit être donnée avec son commencement, c'est-à-dire avec l'inconditionné. » — Dans ce raisonnement je relève déjà une erreur : il n'est pas vrai que les conditions d'un conditionné constituent, à ce titre, une série. Au contraire la totalité des conditions d'un conditionné doit être contenue dans sa raison la plus prochaine, dans la raison dont il procède directement et qui par là même est sa *raison suffisante*. Tel est, par exemple, le cas des différentes déterminations d'un état qui constitue lui-même une cause : toutes ces déterminations

doivent s'accomplir concurremment, avant que l'effet ne se produise. Mais cela ne nous conduit point à l'idée d'une série, telle que, par exemple, la chaîne des causes : pour qu'il y ait série, il faut que ce qui tout à l'heure était condition soit à son tour considéré comme conditionné ; il faut, autrement dit, que l'on recommence à nouveau l'opération tout entière ; il faut que le principe de raison, avec ses exigences, intervienne une seconde fois. À proprement parler, pour un conditionné, il ne peut pas y avoir une série successive de conditions, de conditions existant simplement à titre de conditions et ne servant qu'à expliquer le dernier conditionné. En réalité, la série est toujours une série alternative de conditionnés et de conditions : chaque fois que l'on a remonté un chaînon, la chaîne se trouve interrompue et les exigences du principe de raison sont complètement satisfaites : puis la chaîne recommence dès que l'on considère la condition comme un conditionné. Ainsi le principe de raison suffisante exige uniquement que la condition prochaine soit complète ; jamais il n'exige qu'il y ait une série de conditions ni que cette série soit complète. Toutefois le concept d'une condition complète n'indiquant point si les éléments de la condition doivent être simultanés ou successifs, l'on a décidé arbitrairement qu'ils devaient être successifs ; voilà comment on s'est figuré qu'une série complète de conditions successives était chose nécessaire. Par une pure abstraction, par une convention arbitraire, la série des causes et des effets a été considérée simplement comme une série de causes, déterminées par l'unique nécessité d'expliquer le dernier effet et de lui fournir une raison suffisante. J'invite le lecteur à y regarder de plus près, à réfléchir davantage, à quitter la généralité vague de l'abstraction pour descendre aux réalités particulières et précises ; il verra dès lors que les exigences de la raison suffisante se bornent à ceci : les déterminations de la cause prochaine doivent être complètes ; mais il n'est point question d'une série complète. Les exigences du principe de raison sont parfaitement satisfaites, dès que, pour un conditionné quelconque, la raison suffisante lui est donnée. Elles se renouvellent aussitôt que cette raison est à son tour considérée comme une conséquence : jamais pourtant il ne réclame directement une série de raisons. Mais si, au lieu de considérer les choses en elles-mêmes, l'on se renferme dans les concepts abstraits, toutes ces nuances s'effacent : de cette manière, l'on prend facilement une chaîne alternative de causes et d'effets, de raisons logiques et de conséquences, pour une chaîne exclusivement composée de causes et de raisons aboutissant en définitive à un effet ; l'on part de ce principe, juste d'ailleurs, « pour qu'une raison soit suffisante, il faut que les conditions dont elle se compose soient complètes » ; puis on conclut, ainsi que nous l'avons vu, de la manière suivante : « il existe une série complète, exclusivement composée de raisons, lesquelles n'existent que pour expliquer la conséquence dernière ». Voilà comment le principe abstrait de la raison parvient à s'imposer effrontément, lui et l'inconditionné, sa prétendue conséquence. Pour en découvrir la nullité, il n'y avait pas besoin d'une critique de la raison pure, faite au moyen des antinomies et de leur solution : il suffisait d'une critique de la raison, entendue dans le sens de ma définition, autrement dit il suffisait de rechercher le rapport de la connaissance abstraite avec la connaissance directement intuitive ; pour cela il aurait fallu quitter les généralités vagues de la connaissance abstraite et se placer sur le terrain ferme et précis de la connaissance intuitive. Ainsi entendue, la critique de la raison nous apprend que l'essence de cette faculté ne consiste nullement dans la recherche de l'inconditionné : en effet, la raison elle-même, sitôt qu'elle agit avec la plénitude de sa réflexion, ne peut manquer de s'apercevoir que l'inconditionné est un pur néant. La raison, en tant que faculté de cognition, n'a jamais affaire en définitive qu'à des objets ; or tout ce qui est objet pour un sujet se trouve nécessairement et irrévocablement sous la puissance et dans le domaine du principe de raison, tant *a priori* qu'*a posteriori*. La valeur du principe de raison repose sur la forme même de la conscience, et cela est tellement vrai qu'on ne peut se représenter rien d'objectif sans qu'aussitôt une question se pose, celle du pourquoi ; par suite il n'y a pas, absolument parlant, d'absolu qui puisse nous servir d'oreiller. Tel ou tel philosophe a beau trouver commode de s'en tenir au *statu quo*, il a beau admettre arbitrairement un pareil absolu, rien ne peut prévaloir contre une certitude *a priori* aussi incontestable que celle-là ; sur ce point il n'y a pas de grands airs qui soient capables de nous duper. En réalité, tout ce qu'on nous dit de l'absolu — le thème quasi perpétuel des systèmes philosophiques essayés depuis Kant — n'est autre chose que la preuve cosmologique déguisée. Celle-ci, en effet, depuis le procès que lui fit Kant, se trouvait déchue de tous ses droits, mise au ban de la philosophie ; ne pouvant plus se montrer sous sa véritable forme, elle s'est présentée sous des déguisements de toutes sortes ; tantôt elle est magnifiquement revêtue, elle se drape dans les grands mots d'intuition intellectuelle ou de pensée pure ; tantôt au contraire elle ne vit que de mendicité et d'escroquerie, à force de sophismes et d'expédients. Si ces messieurs

veulent absolument avoir un absolu, j'en ai un à leur service ; à tout ce que l'on peut exiger d'un absolu il répond beaucoup mieux que toutes les chimères dont ils sont les auteurs : cet absolu, c'est la matière. Elle n'a ni origine ni fin ; elle est indépendante dans le vrai sens du mot ; elle est « ce qui est en soi et est conçu par soi[238] » ; tout émane de son sein et tout y retourne : que peut-on demander de plus à un absolu ? — Quant à ceux qui sont restés sourds à la Critique de la raison, c'est bien à eux que l'on devrait crier : « Vous êtes donc comme les femmes : on a beau leur parler raison pendant une heure, toujours elles reviennent à leur premier mot[239] ? »

Ce n'est nullement l'essence de la raison qui nous autorise à remonter vers une cause inconditionnée, vers un premier commencement ; en voici d'ailleurs une nouvelle preuve, une preuve de fait : les religions primitives de notre race, le brahmanisme et le bouddhisme, qui ont aujourd'hui encore de si nombreux croyants, ne connaissent ni n'admettent aucune doctrine semblable ; elles prolongent à l'infini la série des phénomènes qui se conditionnent les uns les autres. Je renvoie, sur ce point, à la remarque que je fais plus bas, dans la critique de la première antinomie. L'on peut encore consulter « la Doctrine du bouddhisme » de Upham[240], et d'une manière générale tous les travaux exacts sur les religions de l'Asie. Il ne faut pas confondre judaïsme et raison.

Ainsi Kant n'attribue au prétendu principe de la raison aucune valeur objective : il lui attribue simplement une nécessité subjective ; mais tout en faisant cette réserve, il ne l'en déduit pas moins, par un vain sophisme[241]. Voici comment il procède : nous cherchons, aussi longtemps que nous le pouvons, à subordonner toute vérité à nous connue à une autre plus générale ; or ce fait même n'est autre chose que la recherche de l'inconditionné, supposé par nous. Mais en réalité, lorsque nous cherchons ainsi, nous ne faisons que simplifier notre connaissance en élargissant notre point de vue, par l'application et par l'usage normal de la raison, de cette faculté de cognition abstraite et générale qui distingue l'homme raisonnable, parlant et pensant, de l'animal, esclave du présent. En effet, l'usage de la raison consiste à connaître le particulier par le général, le cas par la règle, la règle par une règle plus générale, en un mot à chercher les points de vue les plus généraux : en élargissant ainsi notre raison, nous facilitons et nous perfectionnons notre connaissance à un tel point que c'est là la grande différence entre la vie animale et la vie humaine, entre la vie sauvage et celle de l'homme civilisé. Incontestablement la série des raisons de la connaissance bornée au domaine de l'abstrait, c'est-à-dire de la raison, trouve toujours une fin, lorsqu'elle se heurte à l'indémontrable, autrement dit à une représentation qui n'est plus conditionnée d'après cette expression du principe de raison — la raison de la connaissance ; or cette représentation, perçue soit *a priori* soit *a posteriori*, mais toujours d'une manière immédiate et intuitive, c'est précisément ce qui fonde le principe suprême de l'enchaînement des raisonnements. J'ai déjà montré dans ma *Dissertation sur le principe de raison*[242] que, dans ce cas, la série des raisons de connaissance se réduit à proprement parler aux raisons du devenir et de l'être. Mais prétendre tirer parti de cette circonstance pour déclarer qu'il existe même subjectivement un inconditionné au point de vue de la loi de causalité, cela n'est permis qu'à ceux qui n'ont pas encore distingué les différentes expressions du principe de raison, qui les confondent toutes ensemble et qui se bornent à l'énonciation abstraite. Or Kant cherche à accréditer cette confusion, et pour cela il se sert d'un simple jeu de mots (*universalitas et universitas*)[243] — Ainsi la recherche des raisons suprêmes de la connaissance, des vérités générales, n'est nullement fondée sur l'hypothèse d'un objet inconditionné quant à son existence ; cette recherche n'a rien de commun avec cette hypothèse, et ce serait une erreur radicale que de se figurer le contraire. Quand bien même l'essence de la raison comporterait une hypothèse de ce genre, la raison, dès qu'elle réfléchit, doit considérer cette hypothèse comme un non-sens. Disons plus : l'origine de ce concept d'inconditionné n'a d'autre source que la paresse de l'individu : celui-ci, en effet, bien qu'il n'en ait nullement le droit, espère, au moyen de ce concept, se débarrasser de tout problème ultérieur, soit qu'il le concerne ou non.

À ce prétendu principe de la raison, Kant lui-même refuse la valeur objective ; mais il nous le présente comme une hypothèse subjective nécessaire, et de cette façon il provoque dans notre connaissance un conflit sans issue, conflit que tout à l'heure il va accentuer encore davantage. À cet effet il développe ce principe de la raison[244], toujours fidèle d'ailleurs à sa méthode de symétrie architectonique. Les trois catégories de la relation donnent naissance à trois sortes de raisonnement ; chacune de ces trois sortes de raisonnement nous fournit une méthode pour rechercher un inconditionné particulier ; par conséquent il y a également trois inconditionnés :

l'âme, 1e monde (comme objet en soi et totalité complète), Dieu. Nous devons, dès maintenant, remarquer une grave contradiction, à laquelle Kant n'a sûrement pas pris garde ; car elle pourrait être très préjudiciable à la symétrie. Deux de ces inconditionnés *sont* à leur tour conditionnés par le troisième ; l'âme et le monde sont conditionnés par Dieu qui est leur cause efficiente : l'âme et le monde ne partagent point avec Dieu le prédicat *inconditionné*, c'est-à-dire le seul dont il soit question ici ; l'âme et le monde n'ont de commun avec Dieu que le prédicat suivant : ils sont déduits d'après les principes de l'expérience, en dehors et au dessus de la possibilité de l'expérience.

Quoiqu'il en soit, le fait est qu'il y a pour Kant trois inconditionnés auxquels toute raison doit aboutir, suivant la loi de son essence. Or dans ces trois inconditionnés nous retrouvons les trois grands objets autour desquels a tourné toute la philosophie soumise à l'influence du christianisme, depuis les scolastiques jusqu'à Ch. Wolf. De pareils concepts ont beau, grâce à l'influence des philosophes, être devenus des idées courantes, familières même à à la pure raison ; néanmoins nous ne pouvons, sans recourir à l'hypothèse de la révélation, les considérer comme émanant du développement de la raison humaine ou comme produits par elle suivant la propre loi de son essence. Pour vider la question, il faudrait recourir à des recherches historiques ; il faudrait se demander si les peuples anciens, étrangers à l'Europe, et particulièrement les Hindous, si les plus vieux philosophes grecs sont effectivement parvenus, eux aussi, à des concepts de ce genre ; ou bien si au contraire ce ne serait pas nous qui aurions la complaisance vraiment exagérée de leur attribuer de semblables créations ; le procédé d'ailleurs ne serait pas nouveau : les Grecs retrouvaient partout leurs dieux, et, ce serait par un contre-sens pareil que nous traduirions le mot « Brahm » des Hindous, le mot « Tien » des Chinois, par notre mot « Dieu » ; il faudrait rechercher enfin si le théisme proprement dit n'est pas une production unique, issue de la seule religion juive et des deux autres religions qui en procèdent ; n'est-ce pas pour cela en effet que les croyants de ces trois religions enveloppent les adeptes de toutes les autres sous le nom de *païens* ? — Par parenthèse cette expression est singulièrement naïve et grossière ; elle devrait au moins être bannie des écrits des savants, puisqu'elle identifie et met dans le même sac Brahmanistes, Bouddhistes, Égyptiens, Grecs, Romains, Germains, Gaulois, Iroquois, Patagons, Caraïbes, Otahitiens, Australiens et autres. Pour la prêtraille, cette expression convient : dans le monde savant la porte doit lui être fermée ; qu'elle passe en Angleterre, qu'on la relègue à Oxford ! — Le bouddhisme, c'est-à-dire la religion qui compte sur la terre le plus de fidèles, loin d'admettre le moindre vestige de théisme, en a, au contraire, une horreur invincible ; c'est là une vérité absolument établie. Pour ce qui est de Platon, j'imagine que c'est aux juifs qu'il doit ses accès périodiques de théisme. Numenius[245] l'appelle pour cette raison, le Moïse grec, *Moses græcisans* : « Qu'est-ce que Platon, sinon un Moïse attique ? » – « Τί γάρ έστι Πλάτων, ἢ Μώσης άττικίζων ; » et il lui reproche d'avoir dérobé dans les écrits de Moïse ses doctrines de Dieu et de la création. Clément d'Alexandrie répète souvent que Platon a connu Moïse et qu'il en a tiré parti[246] ; dans l'*Exhortation aux Gentils*, il commence par gourmander et narguer tous les philosophes grecs ; il leur reproche de n'avoir pas été des Juifs ; c'est une vraie capucinade[247] ; puis il fait une exception en faveur de Platon[248] ; il le félicite, il se livre à de véritable transports d'allégresse ; car, dit-il, après avoir appris la géométrie chez les Égyptiens, l'astronomie chez les Babyloniens, la magie chez les Thraces, mille autres choses chez les Assyriens, Platon s'est fait enseigner le théisme par les Juifs : « Je reconnais tes maîtres ; tu as beau les vouloir cacher ; ta doctrine de Dieu, tu l'as puisée aux pures sources hébraïques. » — « Οἶδα τοὺς σοῦ διδασκάλους κἂν άποκρύπτειν έθελῆς,... δοξὰν τοῦ θξοῦ παρ' αύτῶν ώφελὴσαι τῶν Έβραίων. » – C'est une scène de reconnaissance vraiment touchante, digne d'un mélodrame. — Voici encore une remarquable confirmation, à l'appui de mon dire. D'après Plutarque[249] , et mieux encore d'après Lactance[250], Platon rendait grâces à la nature d'être né homme et non point animal, homme et non femme, Grec et non point barbare.

Or dans le recueil de *Prières des Juifs* d'Isaac Euchel, le fidèle remercie Dieu de l'avoir fait juif et non païen, libre et non point esclave, homme et non point femme. — Si Kant avait fait cette étude historique, il aurait échappé à la fâcheuse nécessité où il s'est trouvé ; il n'aurait pas été conduit à dire que les trois concepts de l'âme, du monde et de Dieu, étaient une conséquence nécessaire, un produit naturel de la raison, alors que d'autre part il démontre l'inanité des mêmes concepts, l'impossibilité de leur donner une valeur légitime ; en un mot, il n'eût point fait de la raison elle-même une sorte de sophiste, comme lorsqu'il dit : « Ce sont des sophismes non de l'homme, mais de la raison ; le plus sage lui-même ne peut y échapper ; peut-être, malgré tous ses efforts, sera-t-il

impuissant contre l'erreur ; en tous cas, il ne peut se débarrasser de cette apparence qui le dupe et le trompe sans cesse[251]. » D'après cela les *Idées de la raison* seraient, pour Kant, comme le foyer d'un miroir concave : tous les rayons viennent se réfléchir et converger dans ce foyer, à quelques pouces de la surface du miroir, et, en vertu d'un procédé nécessaire de notre entendement, nous apercevons un objet qui est une pure apparence, sans réalité.

Pour désigner ces trois productions nécessaires — ou soi-disant telles — de la raison pure théorétique, Kant n'a pas choisi une expression heureuse : il les appelle *Idées* ; ce terme est pris de Platon ; or Platon s'en sert pour désigner ces types immuables, multipliés par l'espace et par le temps, dont les choses individuelles et périssables ne sont que les innombrables, mais imparfaites images. Les Idées de Platon sont donc essentiellement intuitives ; d'ailleurs le mot même qu'il a choisi exprime d'une manière fort précise le sens suivant : choses perçues par intuition ou par vision[252]. Malgré cela Kant s'est approprié le terme pour désigner ce qui réside en dehors de toute intuition possible, ce que la pensée abstraite elle-même ne peut saisir qu'à demi. Le mot Idées, inauguré par Platon, a conservé, durant vingt-deux siècles, le sens que lui donnait Platon : non seulement les philosophes de l'antiquité, mais encore les scolastiques et même les Pères de l'Église, les théologiens du moyen âge, l'ont employé exclusivement dans le sens platonicien, c'est-à-dire dans le sens du mot latin *exemplar* ; Suarez d'ailleurs le dit expressément[253]. — Plus tard les Anglais et les Français ont été amenés par la pauvreté de leur langue à abuser du mot ; cela est fâcheux, mais ne tire pas à conséquence. — Mais revenons à Kant : il s'est servi à contre sens du mot Idée ; il lui a donné une nouvelle signification, fondée sur la conception peu solide d'une chose qui ne serait point objet d'expérience ; sans doute les Idées de Platon sont un peu dans le même cas, comme aussi toutes les chimères possibles ; toujours est-il que Kant a abusé du mot et que cet abus ne se peut justifier. Un abus récent ne pouvant prévaloir contre un usage accrédité par l'autorité des siècles, j'ai toujours employé le mot *Idée* dans son sens antique et primordial, dans le sens platonicien.

La réfutation de la *Psychologie rationnelle* est beaucoup plus détaillée, beaucoup plus approfondie dans la première édition de la *Critique de la Raison pure* que dans la seconde et dans les suivantes ; aussi est-ce uniquement la première édition que chacun doit consulter sur ce point. Cette réfutation est, dans son ensemble, un morceau d'une très grande valeur ; elle contient une part considérable de vérité. Cependant je fais mes réserves : selon moi c'est uniquement pour l'amour de la symétrie que Kant déduit du paralogisme précédent le concept de l'âme, en appliquant le concept soi-disant nécessaire de l'inconditionné à celui de la substance, lequel est la première catégorie de la relation ; puis, en partant de là, il affirme que dans toute raison spéculative telle doit être la genèse du concept de l'âme. Si ce concept avait réellement son origine dans l'hypothèse du sujet dernier de tous les prédicats possibles d'une chose, dans ce cas on aurait admis l'existence d'une âme non seulement chez l'homme, mais encore et avec une égale nécessité dans toute chose inanimée ; car toute chose sans vie suppose un sujet dernier de tous ses prédicats. Mais Kant se sert d'une expression tout à fait impropre, toutes les fois qu'il parle d'une chose ne pouvant exister qu'à titre de sujet, non à titre de prédicat[254] ; toutefois il y avait déjà un exemple de cette impropriété dans la métaphysique d'Aristote[255]. Rien n'existe comme sujet ou comme prédicat : ce sont là des expressions qui appartiennent exclusivement à la logique et qui désignent les rapports des concepts abstraits entre eux. Toutefois le sujet et le prédicat ont, dans le monde intuitif, leurs corrélatifs, leurs termes correspondants : la substance et l'accident. Or nous n'avons pas à chercher bien loin pour trouver la substance, ce qui existe toujours à titre de substance, jamais à titre d'accident : la substance nous est directement donnée dans la matière. La matière est substance au regard de toutes les propriétés des choses ; et celles-ci sont ses accidents. La matière est réellement, pour employer l'expression kantienne que nous avons citée, le sujet dernier de tous les prédicats se rapportant à une chose quelconque donnée empiriquement ; autrement dit, elle est ce quelque chose qui subsiste, lorsqu'on a fait abstraction de toutes les propriétés possibles d'une chose. Or il existe quelque chose de tel dans l'homme, comme dans l'animal, dans la plante ou dans la pierre, et cela est si évident que, pour ne point le voir, il faut y mettre une mauvaise foi insigne. Du reste

la matière est le prototype du concept de substance, ainsi que je le montrerai bientôt. Maintenant voyons ce que c'est que sujet et prédicat. Le sujet et le prédicat sont à la substance et à l'accident ce qu'est le principe de raison suffisante à la loi de causalité, ce qu'est un principe de logique à une loi de la nature ; principe de raison suffisante, loi de causalité, voilà deux termes qui ne sont ni convertibles, ni identiques. Le sujet et la substance, le prédicat et l'accident, eux non plus ne sont ni convertibles, ni identiques. Or Kant s'est manifestement permis de les convertir et de les identifier dans ses *Prolégomènes*[256], alors qu'il s'agissait, étant donnés le sujet dernier de tous les prédicats et la forme du raisonnement catégorique, d'en faire dériver le concept de l'âme. Pour démasquer le sophisme qu'il y a dans ce paragraphe, il suffit de réfléchir un peu, et l'on s'aperçoit que le sujet et le prédicat sont des déterminations purement logiques, concernant uniquement et exclusivement les concepts abstraits ou plutôt les rapports des concepts abstraits entre eux dans le jugement : la substance et l'accident au contraire appartiennent au monde intuitif et à son aperception par l'entendement : ce sont des termes identiques à ceux de matière et de forme (ou qualité).

L'antithèse, qui a donné lieu à la théorie des deux substances radicalement différentes, le corps et l'âme, est en réalité l'antithèse de l'objectif et du subjectif. Quand l'homme se perçoit objectivement par l'intuition extérieure, il perçoit un être étendu dans l'espace et parfaitement corporel ; si au contraire il se perçoit par la simple conscience, c'est-à-dire d'une manière purement subjective, il perçoit un être composé uniquement de volonté et de représentation, affranchi de toutes les formes de l'intuition, dépourvu aussi de toutes les propriétés inhérentes au corps. Alors il crée le concept de l'âme ; il le crée, comme l'on crée tous les concepts transcendants que Kant appelle des Idées : il applique le principe de raison, forme de tout objet, à ce qui n'est point un objet, c'est-à-dire dans l'espèce au sujet de la connaissance et de la volonté. C'est qu'en effet l'homme considère la connaissance, la pensée, la volonté comme des effets ; il cherche la cause des effets en question, et ne la pouvant trouver dans le corps, il invente une cause tout à fait différente du corps. C'est ainsi que tous les dogmatiques, depuis le premier jusqu'au dernier, démontrent l'existence de l'âme : ainsi procédait Platon dans le *Phèdre*, ainsi procède Wolf ; ils considèrent la pensée et la volonté comme des effets, et de ces effets ils remontent à une cause : l'âme. C'est de cette manière, c'est en érigeant en hypostase une cause correspondant à cet effet, que l'on a créé ce concept d'un être immatériel, simple et indestructible ; c'est seulement après que ce concept fut formé, que l'école voulut l'expliquer et en démontrer la légitimité au moyen du concept de substance. Mais le concept de substance lui-même, l'école venait justement de le confectionner pour les besoins de la cause ; et il est intéressant de voir par quel artifice.

Dans ma première classe de représentations, c'est-à-dire parmi les représentations du monde intuitif et réel, je range également la représentation de la matière ; en effet, la loi de causalité qui règne sur la matière détermine le changement des états ; or les états, qui changent, supposent une chose qui demeure et dont ils sont eux-mêmes les modifications. Plus haut, dans mon paragraphe sur le principe de permanence de la substance, j'ai fait voir, en me référant à des passages antérieurs, quelle est la genèse de la représentation de matière ; la matière existe exclusivement pour l'entendement ; or la loi de causalité — unique forme de l'entendement — unit intimement dans l'entendement le temps et l'espace ; dans le résultat ainsi produit la part prise par l'espace correspond à la permanence de la matière, la part prise par le temps correspond aux changements d'état de cette même matière. La matière pure, la matière en soi, ne peut être que pensée abstraitement ; elle ne peut être perçue par intuition ; car, dès que la matière se manifeste à l'intuition, elle a une forme, une qualité. Or à son tour, ce concept de matière a donné naissance à un nouveau concept, celui de substance ; ce nouveau concept était une abstraction, et soi-disant un genre dont la matière était une espèce ; on l'avait formé en ne laissant au concept de la matière qu'un seul prédicat, celui de la permanence ; quant aux autres prédicats, propriétés essentielles de la matière, tels qu'étendue, impénétrabilité, divisibilité, etc., on en avait fait abstraction. Le concept de substance a, en sa qualité de genre, une compréhension moindre, mais — et c'est en cela qu'il diffère des autres genres – il n'a pas une extension plus vaste que le concept de matière, il n'embrasse point, outre la matière, d'autres espèces ; la matière est l'unique espèce du genre « substance », elle en est l'unique contenu possible ; donc le contenu du concept de substance se trouve d'un seul coup effectivement donné et vérifié. Or, à l'ordinaire, lorsque la raison recourt à l'abstraction pour créer le concept d'un genre, elle a pour but de réunir sous une même pensée plusieurs espèces différant entre elles par des caractères secondaires. Mais ici ce but n'avait

pas à être poursuivi. J'en conclus : de deux choses l'une, ou bien le travail d'abstraction que l'on a entrepris était oiseux et inopportun ; ou bien ceux qui l'ont entrepris avaient une secrète arrière-pensée. Cette arrière-pensée, la voici : il s'agissait de ranger dans le concept de substance, à côté de la matière, à côté de la seule et unique espèce qui constituait le genre, une seconde espèce, l'âme, substance immatérielle, simple et indestructible. Si ce nouveau concept de l'âme a pu s'insinuer, cela tient à ce que, en enveloppant la matière sous le concept soi-disant plus étendu de la substance, l'on avait déjà procédé d'une manière irrégulière et illogique. Lorsque la raison, dans sa marche régulière, forme le concept d'un genre, toujours elle rapproche les uns des autres les concepts de plusieurs espèces, puis elle procède par voie comparative et discursive, elle fait abstraction des différences, elle ne s'attache qu'aux ressemblances, et enfin elle obtient le concept du genre, concept qui résume ceux de toutes les espèces, mais qui leur est inférieur en compréhension. D'où il suit que les concepts des espèces doivent toujours être antérieurs à celui du genre. Dans le cas présent la marche est inverse. Il n'y a que le concept de matière qui ait précédé le soi-disant concept du genre, c'est-à-dire celui de substance ; le second a été formé au moyen du premier sans nécessité, par suite sans raison, d'une manière parfaitement oiseuse ; ce concept de substance est tout simplement celui de matière, dépouillé de toutes ses déterminations sauf une. C'est seulement après cela qu'à côté du concept de matière l'on a placé et insinué une prétendue deuxième espèce qui en réalité n'en est pas une. Il suffisait désormais pour former le concept de l'âme de nier explicitement, ce que tout à l'heure, lors de la formation du concept de substance, on avait implicitement négligé, je veux dire l'étendue, l'impénétrabilité, la divisibilité. Ainsi le concept de substance n'avait eu d'autre raison d'être que celle-ci : servir de véhicule pour faire passer le concept de la substance immatérielle. Par suite le concept de substance, loin d'être une catégorie ou une fonction nécessaire de l'entendement, n'est au contraire qu'un concept des plus, superflus : tout son vrai contenu se trouve déjà dans le concept de matière ; à part le concept de matière, il ne contient pour ainsi dire, qu'un grand vide ; et ce vide il ne parvient à le remplir qu'en introduisant subrepticement l'espèce dite substance immatérielle ; or c'était justement pour servir de véhicule à la *substance immatérielle* qu'on avait inventé la *substance en général*. Voilà pourquoi, rigoureusement parlant, l'on doit rejeter le concept de substance et le remplacer partout par celui de matière.

Les catégories étaient un lit de Procuste où l'on appliquait d'une manière générale tous les objets ; les trois sortes de raisonnements ne jouent ce rôle qu'à l'égard de ce que Kant nomme les trois Idées. L'Idée de l'âme avait dû bon gré mal gré trouver son origine dans la forme du raisonnement catégorique. Kant se trouve maintenant en présence des représentations dogmatiques que nous avons sur l'ensemble du monde, lorsque nous le pensons comme objet en soi, compris entre les deux limites de la petitesse extrême — l'atome, et de la grandeur extrême — les bornes du monde dans le temps et dans l'espace. Or il est, pour Kant, de toute nécessité que les représentations en question émanent de la forme du raisonnement hypothétique. Du reste pour confirmer cette assertion, Kant n'a pas à faire de nouvelle violence à la vérité. En effet, le jugement hypothétique tire sa forme du principe de raison ; or c'est en appliquant inconsidérément et radicalement ce principe, puis en le mettant non moins arbitrairement de côté, que l'on est arrivé en réalité à créer toutes les soi-disant Idées, non pas seulement les Idées cosmologiques. Voici comment on s'y prenait : l'on se contentait d'abord, conformément au principe de raison, de rechercher la dépendance des objets entre eux ; mais l'imagination fatiguée de ce jeu, finissait par assigner un but à sa course. C'était oublier que tout objet, que la série des objets, que le principe de raison lui-même trouve dans la plus étroite de toutes les dépendances, celle du sujet connaissant ; c'était oublier que le principe de raison n'a de valeur que pour les objets du sujet connaissant, c'est-à-dire pour les représentations ; qu'il a pour seule destination d'assigner aux représentations une place dans l'espace et dans le temps. Ainsi le principe de raison, cette forme de connaissance, d'où Kant avait déduit simplement les Idées cosmologiques, était en même temps l'origine de toutes les autres entités sophistiques ; il n'y avait donc point de sophisme à commettre pour arriver au but que Kant s'était assigné ici. Mais en revanche et pour la même raison, il est amené à en commettre de très graves, lorsqu'il s'agit de faire une classification des Idées d'après les quatre rubriques des catégories.

1. – Pour les Idées cosmologiques se rapportant à l'espace et au temps, c'est-à-dire aux limites du monde dans l'espace et dans le temps, Kant déclare imperturbablement qu'elles sont déterminées par la catégorie de la quantité ; or elles n'ont rien de commun avec cette catégorie, si ce n'est que, en logique, dans la théorie du jugement, l'on a donné par hasard à l'extension du concept-sujet le nom de quantité, nom tout conventionnel d'ailleurs et que l'on aurait pu parfaitement remplacer par un autre. Mais, dans son amour de la symétrie, Kant n'hésite pas à exploiter ce hasard heureux, cette similitude de noms, qui leur permet de rattacher à la catégorie de la quantité les dogmes transcendants sur l'étendue du monde.

2. – Plus témérairement encore, Kant rattache à la catégorie de la qualité, c'est-à-dire à la théorie des jugements affirmatifs et négatifs, les Idées transcendantes sur la matière ; ici pourtant il ne peut plus invoquer une analogie fortuite de dénomination ; car c'est à la quantité, non point à la qualité de la matière que se rapporte sa divisibilité mécanique (il n'y a pas à parler ici de divisibilité chimique). Mais — chose plus grave encore – cette Idée de la divisibilité ne peut nullement être comptée parmi les conséquences du principe de raison ; or c'est de ce principe, considéré comme contenu de la forme hypothétique, que doivent découler toutes les Idées cosmologiques. Voici l'affirmation sur laquelle s'appuie Kant : le rapport des parties au tout est un rapport de condition à conditionné, autrement dit un rapport conforme au principe de raison. Cette affirmation est un sophisme aussi vain que subtil. Le rapport des parties au tout s'appuie purement et simplement sur le principe de contradiction. Le tout n'est point conditionné par les parties ni réciproquement ; tous deux sont solidairement nécessaires, car ils ne sont qu'un et on ne les sépare que par un acte arbitraire. De là résulte, d'après le principe de contradiction, la vérité suivante : faire abstraction des parties, c'est en même temps faire abstraction du tout et réciproquement ; mais, s'il en est ainsi, ce n'est pas à dire que les parties conditionnent le tout, ni que les parties soient la raison du tout, ni le tout la conséquence des parties ; il ne faut pas nous figurer que nous soyons, d'après le principe de raison, nécessairement induits à étudier les parties pour comprendre le tout, comme l'on est forcé d'étudier la raison pour comprendre la conséquence. — Voilà pourtant les difficultés énormes sur lesquelles, chez Kant, l'amour de la symétrie arrive à l'emporter.

3. – Sous la rubrique de la relation viendrait se ranger fort à propos l'Idée de la cause première du monde. Mais Kant est forcé de réserver cette Idée pour la quatrième rubrique (modalité), sans quoi il ne resterait rien à y mettre ; il force donc bon gré mal gré l'Idée de la cause première du monde à rentrer sous la catégorie de la modalité. Voici comment il s'y prend : il a une définition du contingent diamétralement opposée à la vérité ; pour lui, est contingente toute conséquence d'un principe ; or il remarque que c'est la cause première du monde qui transforme le contingent en nécessaire. — Mais il s'agit maintenant de rattacher une Idée à la troisième rubrique, à la catégorie de la relation : Kant choisit à cet effet le concept de la liberté ; notons que sous ce concept il n'entend en réalité que l'Idée de la cause du monde, laquelle d'ailleurs se trouverait ici à sa seule et véritable place ; tout cela ressort clairement de la remarque, annexée à la *thèse* de la troisième antinomie. La quatrième antinomie n'est au fond qu'une répétition de la troisième.

À ce propos je trouve et je déclare que toute la série des antinomies n'est qu'une feinte, un simulacre de conflit. Seules, les propositions appelées *antithèses* reposent effectivement sur les formes de notre faculté de connaître ; autrement dit, — et pour parler au point de vue objectif — elles sont seules à reposer sur les lois de la nature, nécessaires, universelles, *a priori*. Seules, elles tirent leurs démonstrations de raisons objectives. Au contraire les propositions appelées *thèses*, et leurs démonstrations, n'ont d'autre fondement qu'un fondement subjectif ; elles reposent purement et simplement sur la faiblesse et sur les sophismes de l'individu : l'imagination se fatigue de remonter indéfiniment en arrière et elle met un terme à sa course au moyen d'hypothèses arbitraires qu'elle essaie de pallier du mieux qu'elle peut ; ajoutez à cela que le jugement se trouve dans l'impossibilité de quitter cette mauvaise voie où le retiennent des préjugés invétérés. Aussi, dans chacune des quatre antinomies, la démonstration de la thèse est elle un sophisme ; au contraire la démonstration de l'antithèse est une conséquence incontestable, déduite par la raison, des lois *a priori* du monde de la représentation. Il a fallu à Kant beaucoup de peine et beaucoup d'artifice pour faire tenir debout les *propositions-thèses*, pour leur donner une certaine valeur spécieuse en face des antithèses qui, elles, étaient naturellement très fortes. Voici d'ailleurs quel est, à cet effet, l'artifice principal et constant qu'il emploie : il ne procède point comme un homme qui a conscience de la vérité de son assertion ; il n'isole pas, il ne met pas en relief, il ne découvre pas à nu le nerf de l'argumentation ;

en un mot il ne le présente point nettement devant nos yeux, ainsi qu'on doit toujours le faire dans la mesure du possible ; loin de là, du côté de la thèse comme du côté de l'antithèse, la marche du raisonnement se trouve embarrassée, dissimulée même par un flot de phrases prolixes et superflues.

Les thèses et antithèses que Kant met ici aux prises font songer au combat qui est décrit dans les *Nuées* d'Aristophane, combat où Socrate met aux prises le juste et l'injuste. Pourtant l'analogie n'existe que dans la forme, elle ne s'étend pas au contenu, quelles que puissent être à ce sujet les protestations de certaines gens : je veux dire ceux qui prétendent que ces questions, les plus spéculatives de toute la philosophie théorétique, ont une influence sur la moralité, et qui se figurent de bonne foi que la thèse correspond au juste, l'antithèse à l'injuste. Je ne veux tenir aucun compte de ces petits esprits, bornés et faux ; il y a là une complaisance que je n'aurai point ; c'est la vérité, ce n'est pas eux que je veux respecter. En conséquence, voici ce que je vais démontrer : les arguments employés par Kant pour la démonstration de chaque thèse, ne sont que des sophismes ; au contraire les arguments employés à la démonstration des antithèses, sont introduits le plus loyalement, le plus correctement du monde et ils sont tirés de raisons objectives. — Dans le cours de cette critique, je suppose que le lecteur a toujours présentes à l'esprit les antinomies kantiennes.

Supposons pour un instant que, dans la première antinomie, la preuve de la thèse soit juste ; dans ce cas elle prouverait beaucoup trop ; en effet, elle s'appliquerait non seulement aux changements qui existent dans le temps, mais encore au temps lui-même, ce qui tendrait à prouver l'absurdité suivante : le temps lui-même doit avoir eu un commencement. D'ailleurs, voici en quoi consiste le sophisme : au début Kant avait purement et simplement examiné la cas où la série des états n'aurait point de commencement ; mais, quittant subitement cette simple hypothèse, il se met à raisonner sur le cas où la série des états n'aurait non plus aucune fin, serait infinie ; alors il démontre ce que personne ne met en doute, à savoir qu'une telle hypothèse est en contradiction avec l'idée d'un tout achevé et que cependant tout instant présent peut être considéré comme la fin du passé. Nous objecterons à Kant que l'on peut toujours concevoir la fin d'une série qui n'a point de commencement, qu'il n'y a là rien de contradictoire ; la réciproque d'ailleurs est vraie ; l'on peut concevoir le commencement d'une série qui n'a point de fin. Quant à l'argument de l'antithèse, il est rigoureusement vrai ; les changements qui se produisent dans le monde, supposent d'une manière nécessaire une série infinie de changements antérieurs ; contre ce raisonnement il n'y a rien à dire. Nous pouvons à la rigueur concevoir qu'un jour la série des causes s'arrête, se termine dans un repos absolu ; quant à la possibilité d'un commencement absolu, c'est chose radicalement inconcevable[257].

À propos des limites du monde dans l'espace, Kant démontre ce qui suit : si le monde doit être appelé un tout donné, il faut nécessairement qu'il ait des limites. La conséquence est exacte ; mais c'est la proposition antécédente qu'il fallait démontrer et qui reste indémontrée. Qui dit totalité dit limites, qui dit limites dit totalité : mais l'un et l'autre terme, limite et totalité, sont introduits ici d'une manière tout â fait arbitraire. Il faut avouer que sur ce second point l'antithèse ne nous offre point de démonstration aussi satisfaisante que sur le premier : cela tient d'abord à ce que la loi de causalité, qui nous fournit à propos du temps des déterminations nécessaires, ne nous en fournit point à propos de l'espace ; ajoutez ceci : sans doute la loi de causalité nous donne *a priori* la certitude que le temps rempli par les phénomènes ne peut confiner à un temps antérieur et vide ; elle nous enseigne qu'il n'y a pas de *premier* changement, mais en aucune façon elle ne nous affirme que l'espace plein n'ait pas à côté de lui un espace vide. Si l'on s'en tient là, aucune solution *a priori* n'est possible sur ce second point. Pourtant il y a une difficulté qui nous empêche de concevoir le monde comme limité dans l'espace : c'est que l'espace lui-même est nécessairement infini, et que par suite un monde fini et limité, situé dans l'espace, n'a en définitive, si grand qu'il soit, qu'une grandeur infiniment petite ; or une pareille disproportion donne à l'imagination une impulsion invincible ; car elle n'a plus qu'à choisir entre deux hypothèses : concevoir le monde infiniment grand ou infiniment petit. Cela avait déjà été compris des philosophes anciens : « Métrodore, le maître d'Épicure, trouve inadmissible que dans un vaste champ il ne pousse qu'un épi, que dans l'infini il ne se produise qu'un monde ». Voilà pourquoi beaucoup d'entre eux enseignèrent qu'il y avait une infinité de mondes dans l'infini. Tel est aussi l'esprit de l'argument de Kant dans l'antithèse. Mais il est rendu méconnaissable par la forme scolastique et embarrassée sous laquelle il est présenté. Le même argument pourrait également être employé contre la limitation du monde dons le temps, si l'on n'en avait trouvé un beaucoup meilleur, à la lumière de la loi de causalité. Ajoutons que, si l'on

admet l'hypothèse d'un monde limité dans l'espace, il se pose encore une question sans réponse : en vertu de quel privilège une partie de l'espace a-t-elle été remplie, tandis que l'autre, infinie, est restée vide ? Si l'on veut une exposition détaillée fort intéressante des arguments pour et contre la limitation du monde on la trouvera chez Giordano Bruno dans le cinquième dialogue de son livre : « *Del infinito, universo e mondi* » Du reste Kant lui-même, dans son *Histoire naturelle et théorie du ciel*[258], affirme fort sérieusement, d'après des raisons objectives, que le monde n'a point de limites dans l'espace. Aristote déjà s'était rallié à la même opinion dans deux chapitres[259], fort intéressants à lire au sujet de cette antinomie.

Dans la seconde antinomie, dès le début, la thèse est entachée d'une grossière pétition de principe : voici les premiers mots de cette thèse : « Toute substance composée est composée de parties simples ». Une fois admise la conception tout à fait arbitraire de substance composée, Kant n'a évidemment aucune peine à prouver l'existence des parties simples. Mais ce principe sur lequel tout repose, à savoir « toute matière est composée », voilà justement ce qui demeure indémontré, et pour une bonne raison : c'est que ce principe est une hypothèse dénuée de fondement. En effet, ce qui s'oppose à l'idée du *simple*, ce n'est pas celle du *composé* ; c'est celle de la chose étendue, de la chose qui a des parties, de la chose divisible. En réalité Kant admet ici implicitement que les parties existaient avant le tout, qu'elles ont été réunies ensemble et que de cette réunion est né le tout : car c'est bien cela que veut dire le mot *composé*. Mais une telle hypothèse est aussi insoutenable que l'hypothèse contraire. Qui dit divisibilité dit simplement possibilité de diviser le tout en parties ; la divisibilité n'implique nullement que le tout est composé des parties, c'est-à-dire engendré par elles. La divisibilité implique l'existence de parties dépendantes du tout, *a parte post* ; elle n'implique nullement l'existence de parties antérieures au tout, *a parte ante*. Entre les parties et le tout, il n'y a en réalité aucun rapport de temps ; loin de là, parties et tout se conditionnent mutuellement et sont par conséquent toujours simultanés : car, s'il existe quelque chose d'étendu dans l'espace, c'est uniquement en tant que deux choses existent ensemble. Par suite ce que Kant dit dans la remarque sur la thèse, à savoir : « on devrait appeler l'espace non pas un composé, mais un tout… », est également tout à fait vrai, si on l'applique à la matière ; celle-ci en effet n'est autre chose que l'espace devenu perceptible. Quant à cette assertion contenue dans l'antithèse, à savoir que la matière est divisible à l'infini, elle découle *a priori*, incontestablement, du principe de la divisibilité infinie de l'espace ; car la matière est ce qui remplit l'espace. Contre ce principe il n'y a aucune objection à faire ; aussi dans un autre passage[260], ayant dépouillé son rôle d'avocat du diable, Kant, en un aveu fort sincère et fort personnel, nous le représente comme une vérité objective ; de même dans les *Fondements métaphysiques des sciences de la nature*[261], nous trouvons le principe suivant : « la matière est divisible à l'infini », exprimé comme une vérité incontestable, en tête de la démonstration du premier principe de la mécanique ; du reste, la même vérité avait déjà été exposée et démontrée comme premier principe de la dynamique. Mais ici Kant gâte la démonstration de son antithèse par la singulière confusion de son exposé, par un flot de paroles inutiles, sans doute dans l'intention astucieuse de ne point renverser les sophismes de la thèse par la simple et claire évidence de l'antithèse. — Les atomes ne sont point une idée nécessaire de la raison, mais seulement une hypothèse tendant à expliquer la différence des poids spécifiques des divers corps. Cependant nous pouvons expliquer cette différence par une autre hypothèse meilleure et même plus simple que l'atomistique. Kant lui-même le montre dans la dynamique de ses *Fondements métaphysiques des sciences de la nature* ; il avait été précédé dans cette voie par Priestley, *On matter and spirit*[262]. L'on trouve même déjà chez Aristote la pensée fondamentale de cette autre explication[263].

L'argument en faveur de la troisième thèse est un sophisme très habile ; il n'est autre en réalité que le prétendu principe de la raison pure, qui appartient en propre à Kant et qui est reproduit ici sans mélange, sans altération. Ce principe tend à démontrer que la série des causes est une série finie ; car d'après lui une cause ne saurait être suffisante, à moins de contenir la somme totale des conditions dont émane l'état qui suit, autrement dit l'effet. Ainsi donc, les déterminations simultanément réalisées dans l'état qui est la cause doivent se trouver au complet. Mais voici quel est au fond l'esprit de cette argumentation : la série des causes en vertu desquelles cet état lui-même est parvenu à la réalité doit être complète ; or qui dit complet dit achevé, qui dit achevé dit fini ; et de cette manière l'argumentation conclut à une première cause, fermant la série, par conséquent inconditionnée. Le tour de passe-passe est manifeste. Si je considère l'état A comme la cause suffisante de l'état B, je suppose que l'état A contient la totalité des conditions nécessaires

dont la réunion produit inévitablement l'état B. Voilà tout ce que je puis exiger de l'état A considéré en tant que cause suffisante ; et cela n'a aucun rapport direct avec la question de savoir comment l'état A est parvenu à son tour à la réalité : cette dernière question fait partie d'un problème tout différent ; dans ce nouveau problème je considère ce même état A non plus comme une cause, mais à son tour comme un effet conditionné par un troisième état ; et ce troisième état est à l'état A ce que l'état A était tout à l'heure à l'état B. Supposer que la série des causes et des effets est une série finie et que par suite elle a un commencement, c'est là une hypothèse qui ne nous apparaît nullement comme nécessaire, pas plus nécessaire que de supposer un commencement du temps pour expliquer l'existence de l'instant présent ; cette hypothèse n'a été introduite que par la paresse d'esprit des individus qui se livraient à la spéculation. Prétendre que cette hypothèse consiste dans l'affirmation d'une cause, prise comme raison suffisante, c'est une supercherie et une erreur ; du reste je l'ai prouvé en détail, plus haut, lorsque j'ai étudié le principe kantien de la raison, principe qui correspond à cette thèse. Pour appuyer l'affirmation de cette thèse fausse, Kant n'hésite point, dans la remarque qui y est annexée, à dire que, lorsqu'il se lève de sa chaise, c'est là un exemple de commencement inconditionné : comme s'il ne lui était pas aussi impossible de se lever sans motif qu'il est impossible à une bille de rouler sans cause ! Sentant la faiblesse de l'argument, il se réclame des philosophes antiques ; or ce recours n'est point fondé, et pour le prouver je n'aurais qu'à citer Ocellus Lucanus, les Éléates et tant d'autres ; sans compter les Hindous. Contre la démonstration de l'antithèse, il n'y a rien à objecter : c'est comme dans les deux antinomies précédentes.

La quatrième antinomie forme, ainsi que je l'ai déjà remarqué, une véritable tautologie avec la troisième. La démonstration de la thèse est, en substance, une réédition de la démonstration de la thèse précédente. L'assertion suivante : « Tout conditionné suppose une série de conditions complète et par suite se terminant par l'inconditionné », cette assertion est une pétition de principe que l'on doit absolument rejeter. Un conditionné ne suppose qu'une seule chose, à savoir sa condition : que cette condition soit à son tour conditionnée, c'est là le commencement d'une nouvelle étude qui n'est pas directement contenue dans la première.

La théorie des antinomies, il faut l'avouer, est jusqu'à un certain point spécieuse. Cependant il est remarquable qu'aucune partie de la philosophie de Kant n'ait trouvé aussi peu de contradicteurs que la théorie des antinomies ; aucune même n'a trouvé une approbation plus générale ; et pourtant c'est bien là la plus paradoxale de toutes les théories de Kant. Presque tous les partis et tous les manuels philosophiques l'ont considérée comme vraie, l'ont reproduite et même l'ont travaillée ; et cela, bien que toutes ou presque toutes les autres doctrines de Kant aient été combattues ; bien qu'il y ait eu des cerveaux assez mal faits pour attaquer l'*Esthétique transcendantale* elle-même. L'approbation unanime, que la théorie des antinomies a rencontrée, doit venir en définitive de la raison suivante : certaines gens contemplent avec une satisfaction intime le point où l'intelligence doit s'arrêter court, s'étant heurtée à quelque chose qui à la fois est et n'est pas ; ils se figurent avoir réellement sous les yeux le sixième prodige de Philadelphie, annoncé sur les affiches de Lichtenberg.

Kant nous donne ensuite la *solution critique du conflit cosmologique*[264]. Cette solution n'est point, si l'on en recherche le véritable sens, ce que nous annonçait son auteur : il nous avait promis de résoudre le conflit en démontrant que, dans la première et dans la seconde antinomie, la thèse et l'antithèse, parties de suppositions également fausses, ont tort toutes les deux, tandis que, dans la troisième et dans la quatrième antinomie, la thèse et l'antithèse ont toutes deux raison. Or Kant n'a point rempli ce programme ; il n'a fait que confirmer les antithèses, en en précisant l'exposition.

Dans cette solution Kant commence par affirmer, à tort évidemment : que la thèse et l'antithèse ont pour premier principe l'hypothèse suivante, à savoir que, si le conditionné nous est donné, la série complète, autrement dit finie, de ses conditions nous est également donnée. Or il n'y avait que la thèse qui appuyât ses assertions sur ce principe, lequel n'est autre que le principe pur de la raison, tel que Kant nous l'a déjà exposé ; quant à l'antithèse, elle niait ce principe d'une manière générale et expresse, elle en affirmait le contraire. Plus loin encore, il reproche aux deux premières thèses et antithèses d'avoir fait l'hypothèse suivante, à savoir que le monde existe pris en soi, c'est-à-dire indépendamment du fait d'être connu et des formes de la connaissance : en effet cette hypothèse est encore répétée dans la thèse, mais uniquement dans la thèse ; l'antithèse, au contraire, loin de tirer de cette hypothèse le principe de ses assertions, se trouve, d'un bout à l'autre, inconciliable avec elle. En effet, le concept d'une série *infinie*, tel qu'il est exprimé dans l'antithèse,

se trouve en contradiction radicale avec l'hypothèse d'une série *tout entière donnée* : un caractère essentiel d'une série infinie, c'est qu'elle existe toujours relativement au dénombrement que l'on en fait, jamais abstraction faite de ce dénombrement. Au contraire qui dit limites déterminées, dit un tout, lequel existe et subsiste par soi, indépendamment du dénombrement plus ou moins complet que l'on en peut faire. Ainsi c'est uniquement la thèse qui commet l'hypothèse erronée d'un tout cosmique subsistant en soi, c'est-à-dire avant toute connaissance, d'un tout où la connaissance n'a d'autre rôle que de se superposer à ce tout. L'antithèse se trouve en lutte radicale et constante avec cette hypothèse : en effet, l'infinité des séries, affirmée par l'antithèse à la simple lumière du principe de raison, ne peut être réelle que si l'on opère le *regressus*, indépendamment de quoi cette infinité n'existe point. Car si d'une manière générale l'objet suppose le sujet, il va de soi qu'un objet se composant d'une chaine infinie de conditions suppose dans le sujet un mode de connaissance correspondant, c'est-à-dire un dénombrement infini des anneaux de cette chaîne. Or c'est précisément là ce que Kant nous dit et répète si souvent pour résoudre le conflit : « L'infinie grandeur du monde n'existe que par le *regressus* et non antérieurement à lui ». Résoudre ainsi le conflit, c'est en réalité le trancher en faveur de l'antithèse ; car cette vérité se trouve déjà dans la proposition de l'antithèse, en même temps qu'elle est tout à fait inconciliable avec les assertions de la thèse. Supposons que l'antithèse ait affirmé que le monde se compose de séries infinies de raisons et de conséquences, que néanmoins le monde existe indépendamment de la représentation et du dénombrement régressif de ces raisons et conséquences, bref que le monde existe en soi et que partout il constitue un tout donné ; dans ce cas l'antithèse aurait été en contradiction non seulement avec la thèse, mais encore avec elle-même ; car jamais un tout ne peut être donné tout entier, jamais une série infinie ne peut exister, à moins d'être parcourue à l'infini, jamais une chose illimitée ne peut constituer un tout. Ainsi c'est uniquement à la thèse que l'on doit imputer cette supposition qui, selon l'affirmation de Kant, a conduit à l'erreur thèse et antithèse.

Aristote déjà enseigne qu'un infini ne peut exister qu'en puissance, jamais en acte ; autrement dit, jamais un infini ne peut être réel, ne peut être donné : « L'infini ne peut être en acte ;… mais il est impossible que l'infini soit en acte. » Ailleurs : « Il n'y a pas, dit-il, d'infini en acte ; il n'y a d'infini qu'en puissance et par voie de division. » Il explique cela en détail, dans un passage de la *Physique*[265], où dans une certaine mesure il nous donne la solution vraie de l'ensemble des problèmes antinomiques. Il nous expose, avec sa manière concise, les antinomies et alors il dit : « il faut un conciliateur » : puis il donne la solution suivante, à savoir que l'infini, l'infini du monde dans l'espace aussi bien que dans le temps et dans la divisibilité, n'existe point antérieurement au fait de remonter ou de descendre les séries, *progressus et regressus*, mais bien par le fait même qu'on les remonte ou qu'on les descend. — Ainsi cette vérité se trouve déjà dans le concept logiquement entendu de l'infini. Et celui-là ne le comprend pas lui-même, qui s'imagine concevoir l'infini comme une chose objectivement réelle et donnée, indépendamment de tout *regressus*.

Disons plus : si l'on procède par la méthode inverse et si l'on prend pour point de départ ce que Kant nous donne comme la solution du conflit, par ce moyen, l'on arrive justement à la même affirmation de l'antithèse. En effet : si le monde n'est pas un tout inconditionné, s'il n'existe point en soi, mais seulement dans la représentation ; si les séries de raisons et de conséquences constituant le monde existent non pas avant le dénombrement des représentations de ces raisons et conséquences, mais par le fait seul de ce dénombrement ; dans ce cas, le monde ne peut pas contenir de séries déterminées, de séries finies ; en effet, la détermination et la limitation de ces séries devraient exister indépendamment de la représentation, laquelle ne vient qu'après : toutes les séries, dans un tel monde, doivent donc être infinies, c'est-à-dire ne pouvoir être épuisées par aucune représentation. Plus loin[266], Kant veut se fonder sur l'erreur de la thèse et de l'antithèse pour démontrer l'idéalité transcendantale de l'expérience, et il commence ainsi : « Si le monde est un tout existant en soi, il est ou fini ou infini ». — Mais ceci est faux : un tout existant en soi ne peut en aucune façon être infini. — Allons plus loin : supposons que cette idéalité puisse être prouvée de la façon suivante, par l'infinité des séries qui constituent le monde : « les séries de raisons et conséquences constituant le monde n'ont absolument aucune fin » ; eh bien ! dans ce cas, le monde ne peut être un tout donné, indépendant de la représentation : car un tout donné, indépendant de la représentation, suppose toujours des limites déterminées, de même que, en revanche, des séries infinies supposent un *regressus* infini. Ainsi l'infinité supposée des séries doit être déterminée par la forme de « raison et conséquence », celle-ci à son tour par le mode de connaissance du sujet ;

bref le monde, tel que nous le connaissons, ne peut exister que dans la représentation du sujet.

Kant a-t-il senti ou non que la *Solution critique du conflit* était en réalité un arrêt en faveur de l'antithèse ? Je n'ai pas qualité pour prononcer là-dessus. Voici en effet quelle est la question : cette solution est-elle encore un résultat de ce que Schelling a nommé quelque part, et fort justement, le *Système d'accommodation* de Kant[267] ? Ou bien l'esprit de Kant se trouvait-il inconsciemment entraîné à l'accommodation par l'influence de son temps et de son entourage ?

La solution de la troisième antinomie, qui a pour objet l'Idée de la liberté, mérite une étude spéciale ; en effet pour nous il est fort remarquable que Kant se trouve forcé, justement ici, à propos de l'Idée de la liberté, de parler en détail, de cette chose en soi, que jusque-là nous avions vu reléguée au second plan. Cela est très significatif pour nous, qui avons identifié la chose en soi avec la volonté. D'une manière générale, c'est ici le point par où la philosophie de Kant sert d'introduction à la mienne, ou plutôt par où la mienne se rattache à la philosophie de Kant, comme l'arbre à la racine. Pour se convaincre de ce que je dis là, il suffit de lire avec attention, dans la *Critique de la raison pure*, les pages 536, 537 (5e éd., pp. 564, 565) ; j'invite en outre le lecteur à mettre en regard de ce passage l'introduction à la *Critique du jugement*[268], où Kant va jusqu'à dire : « Le concept de liberté peut représenter une chose en soi dans son objet — qui est la volonté —, mais non dans l'intuition ; au contraire le concept de nature peut représenter son objet dans l'intuition, mais non comme chose en soi ». Au sujet de la solution des antinomies, je recommande particulièrement la lecture du § 53 des *Prolégomènes* ; et après cela, que l'on me dise si tout le contenu de ce passage n'a pas l'air d'une énigme dont ma doctrine est le mot. Kant n'avait pas mené sa pensée jusqu'au bout ; j'ai simplement continué son œuvre. En conséquence, j'ai étendu à tout phénomène en général ce que Kant disait uniquement du phénomène humain, à savoir qu'il a pour essence en soi quelque chose d'absolument libre, c'est-à-dire une volonté. Quant à la fécondité de cette vue, lorsqu'on la combine avec la doctrine de Kant sur l'idéalité de l'espace, du temps et de la causalité, elle ressort assez de mon ouvrage.

Kant n'a fait nulle part de la chose en soi l'objet d'une analyse particulière, d'une déduction précise. Toutes les fois qu'il a besoin d'elle, il se la procure aussitôt par ce raisonnement, que l'expérience, c'est-à-dire le monde visible, doit avoir une raison, une cause intelligible, qui ne soit pas expérimentale et ne relève, par conséquent, d'aucune expérience possible. Il emploie ce raisonnement, après nous avoir répété sans cesse que l'application des catégories, conséquemment de celle de causalité, est bornée à l'expérience possible ; qu'elles sont de simples formes de l'entendement qui servent à épeler les phénomènes du monde sensible : qu'au-delà de ce monde elles n'ont aucune importance ; et c'est pourquoi il en interdit sévèrement l'application à toute chose située en deçà de l'expérience et condamne tous les dogmatismes antérieurs pour avoir violé cette loi. L'incroyable inconséquence que renferme ce procédé de Kant fut vite remarquée de ses premiers adversaires, et servit pour des attaques auxquelles sa philosophie ne pouvait pas résister. Sans doute, c'est tout à fait *a priori* et avant toute expérience que nous appliquons la loi de causalité aux modifications éprouvées par nos organes des sens : mais c'est justement pour cela que cette loi est d'origine subjective, comme nos sensations elles-mêmes, et ne conduit pas à la chose en soi. La vérité, c'est qu'en suivant la voie de la représentation on ne pourra jamais dépasser la représentation : elle est un tout fermé et ne possède pas en propre un fil qui puisse mener jusqu'à cette chose en soi, dont l'essence diffère *toto genere* de la science. Si nous n'étions que des êtres capables de représentations, le chemin de la chose en soi nous serait à jamais fermé. C'est l'autre côté seulement de notre propre être qui peut nous donner quelques éclaircissements sur l'autre côté de l'essence en soi des choses. J'ai suivi cette méthode. Pourtant je vais montrer que le raisonnement de Kant relatif à la chose en soi qu'il semblait s'être interdit d'avance, peut être justifié dans une certaine mesure. Kant ne pose pas purement et simplement — et c'est en quoi il s'écarte de la vérité — l'objet comme conditionné par le sujet et inversement ; il reconnaît seulement que la manière dont apparaît l'objet est déterminée par les formes du sujet qui connaît, formes qui prennent *a priori* conscience d'elles-mêmes. Ce qui, au contraire, n'est connu qu'*a posteriori*, est pour Kant l'effet immédiat de la chose en soi, et cet effet ne devient phénomène que par son passage à travers les formes données *a priori*. Cette manière de voir explique, dans une

certaine mesure, comment il a pu échapper à Kant, que l'objet en tant que tel rentre déjà dans la catégorie du phénomène et est déterminé par le sujet en tant que sujet, aussi bien que la manière dont l'objet apparaît est déterminée par les modes de connaissance du sujet ; que, par conséquent, si l'existence d'une chose en soi doit être admise, cette chose en soi ne peut pas être un objet : Kant a tort de la considérer toujours comme telle ; la chose en soi se trouve nécessairement dans un domaine génériquement distinct de la représentation (c'est-à-dire du sujet qui connaît et de l'objet connu) ; aussi l'existence n'en saurait-elle être établie d'après les lois de la liaison des objets entre eux.

Chez Kant, il en est de la démonstration de la chose en soi, comme de l'apriorité de la loi de cause ; les deux doctrines sont justes, la manière dont il les établit est fausse : elles rentrent dans la catégorie des conclusions vraies tirées de prémisses erronées. J'ai conservé les deux théories, mais en les fondant sur des bases toutes différentes et certaines.

Je n'ai pas atteint subrepticement la chose en soi, je ne l'ai pas déduite en m'appuyant sur des lois qui l'excluent, puisqu'elles en régissent la forme phénoménale ; ce n'est point par des détours, pour tout dire, que j'y suis arrivé : j'en ai établi immédiatement l'existence, là où elle se trouve immédiatement, dans la volonté, qui apparaît immédiatement à tous comme le fond en soi de leur nature phénoménale.

C'est encore de cette connaissance immédiate de la volonté propre que résulte, dans la conscience humaine, le concept de liberté ; car il est incontestable que la volonté, en tant que créatrice du monde, en tant que chose en soi, est indépendante du principe de raison et conséquemment de toute nécessité, qu'elle est libre, je dis plus, qu'elle est toute-puissante. Sans doute cela n'est vrai que de la volonté en soi, et non pas de ses phénomènes, les individus, qui, en tant que manifestations phénoménales dans le temps de la volonté en soi, sont immuablement déterminés par cette dernière. Mais dans la conscience du commun des hommes, que la philosophie n'a pas épurée, la volonté est confondue avec ce qui n'en est que le phénomène, et l'on attribue à celui-ci ce qui n'appartient qu'à celle-là ; de là naît l'illusion de l'absolue liberté de l'individu. Aussi Spinoza dit-il avec raison que la pierre même qu'on lance se figurerait, si elle était consciente, voler spontanément. Car le fond en soi de la pierre c'est également la volonté une et libre, seulement la volonté, lorsqu'elle apparaît comme pierre, est absolument déterminée, comme dans toutes ses autres manifestations phénoménales. Mais toutes ces questions ont été suffisamment traitées dans les parties essentielles de ce livre.

Kant méconnaît cette naissance immédiate du concept de liberté dans toute conscience humaine, et en place (p. 533 ; V, 561) l'origine dans une spéculation fort subtile : la raison tendant toujours à l'inconditionnel, nous sommes amenés à hypostasier le concept de liberté, et cette idée transcendante de liberté est le fondement essentiel du concept pratique de liberté. Dans la *Critique de la raison pratique* (§ 6, et p. 185 de la 4e édit. ; p. 235 de celle de Rosenkranz), il déduit ce dernier concept d'une manière toute différente, en montrant que l'impératif catégorique le suppose : l'idée spéculative dont nous parlions plus haut ne serait que l'origine première du concept de liberté, auquel l'impératif catégorique donne véritablement son sens et son application. Ni l'une ni l'autre explication ne sont fondées. Car l'illusion d'une entière liberté individuelle dans la conduite de ses actes particuliers est surtout enracinée dans la conviction de l'homme ignorant et sans culture, qui n'a jamais réfléchi ; elle n'est donc pas fondée sur une spéculation. Ceux-là, au contraire, qui savent s'affranchir de cette illusion, ce sont les philosophes, surtout les plus profonds d'entre eux, et aussi les auteurs ecclésiastiques les plus réfléchis et les plus éclairés.

Il résulte de tout ceci que le concept de liberté ne saurait être tiré, par voie de conclusion, ni de l'idée spéculative d'une cause inconditionnée, ni d'un impératif catégorique qui la supposerait ; ce concept naît immédiatement de la conscience : car chacun de nous se reconnaît par elle comme volonté, c'est-à-dire comme quelque chose qui, étant en soi, ne relève pas du principe de raison, qui est indépendant de tout et dont tout dépend ; mais chacun de nous n'a pas la force de réflexion et de critique nécessaire pour se distinguer, en tant que phénomène temporel et déterminé de cette volonté, ou plutôt de cet acte de volonté, pour se distinguer, dis-je, de cette volonté de vivre elle-même ; et, au lieu de considérer toute notre existence comme l'effet d'un acte unique de notre liberté, nous voulons retrouver celle-ci dans nos actions particulières. Je renvoie pour ce point à mon livre sur la liberté de la volonté.

Si donc Kant, comme il l'avance ici et comme il semble l'avoir fait ailleurs, s'était contenté d'établir l'existence de la chose en soi, au prix sans doute d'une grande inconséquence et d'un raisonnement qu'il s'était interdit lui-même, par quel hasard singulier, en cet endroit, où pour la première fois il serre de plus près la chose en soi et semble vouloir s'éclairer sur sa nature, a-t-il pu voir d'emblée la volonté, la volonté libre qui ne se manifeste dans le monde que par des phénomènes temporels ? – C'est pourquoi j'admets, quoi qu'il me soit impossible de le démontrer, que Kant, chaque fois qu'il parle de la chose en soi, se représentait vaguement et dans les profondeurs les plus obscures de son esprit la volonté libre. Ce qui semble confirmer mon opinion, c'est un passage de la préface de la 2e édition de la *Critique de la raison pure* (p. 27 et 28, et dans l'éd. de Rosenkranz p. 677 des suppléments).

C'est d'ailleurs en cherchant à résoudre la troisième prétendue antinomie, que Kant a trouvé l'occasion d'exprimer avec une grande beauté les pensées les plus profondes de toute sa philosophie. Ainsi dans toute la « sixième section de l'antinomie de la raison pure » ; mais avant tout, dans l'exposé du contraste entre le caractère empirique et le caractère intelligible, morceau que je mets au nombre des choses les plus excellentes qui aient été jamais dites par un homme. (On trouvera une explication complémentaire de ce passage dans un endroit parallèle de la *Critique de la raison pratique*, p. 169-179 de la 4e éd., ou p. 224-231 de l'éd. Rosenkr.) Il est d'autant plus regrettable, d'abord que ces vues éloquentes ne se trouvent pas à leur véritable place, et aussi que d'une part elles n'aient pas été obtenues par la méthode indiquée dans le texte, si bien qu'elles devraient être déduites d'une tout autre manière, et enfin que d'autre part elles n'atteignent pas le but que leur assigne Kant, à savoir la solution de la prétendue antinomie. On conclut du phénomène à sa raison intelligible, la chose en soi, par l'application inconséquente, que j'ai relevée tant de fois, du principe de causalité à un ordre de choses situé par delà toute expérience. Cette chose en soi, on la voit en l'espèce dans la volonté de l'homme (Kant l'appelle incongrûment raison, par une violation impardonnable de toutes les lois de la langue), en se référant à un devoir inconditionné, l'impératif catégorique, qui est postulé sans plus de raison.

Voici au contraire, quelle eût été la vraie méthode : il fallait partir immédiatement de la volonté, montrer dans celle-ci le fonds en soi, connu sans intermédiaire aucun, de notre propre phénoménalité, puis donner une exposition du caractère empirique et du caractère intelligible, établir comment toutes les actions, bien que nécessitées par des motifs, n'en sont pas moins attribuées nécessairement et absolument à l'agent même et au seul agent, aussi bien par lui que par un juge étranger, que ces actes sont considérés comme dépendant uniquement de lui-même et qu'il doit par conséquemment en assumer le mérite et la peine. — Telle était la voie qui menait directement à la connaissance de ce qui n'est pas phénomène et ne saurait, par conséquent, être obtenu d'après les lois des phénomènes, de la volonté de vivre qui se manifeste dans le phénomène et y devient objet de connaissance. Il eût fallu ensuite la considérer, en vertu d'une simple analogie, comme le fonds en soi de toute forme phénoménale. Mais alors Kant n'aurait pas pu dire (p. 546 ; V, 574), que dans la nature inanimée et même dans la nature animale, aucun pouvoir ne peut être conçu sous une autre forme que celle de la détermination sensible ; ce qui, dans la langue de Kant, revient à dire que l'explication par la loi de la causalité épuise l'essence la plus intime même de ces phénomènes, théorie qui leur enlève, d'une manière fort inconséquente, tout caractère de chose en soi. — Kant n'ayant pas assigné à l'exposé de la chose en soi la place qu'il fallait, n'ayant pas déduit la chose en soi par le procédé qu'il fallait, toute la conception en a été faussée. Car la volonté ou chose en soi ayant été obtenue par la recherche d'une cause inconditionnée, elle entre avec le phénomène dans le rapport de cause à effet. Mais ce rapport n'a lieu que dans le cercle même du phénomène, il suppose par conséquent ce phénomène et ne peut pas le relier à ce qui est situé en dehors de lui, à ce qui est génériquement distinct de lui.

De plus le but proposé, à savoir la solution de la troisième antinomie, n'est nullement atteint par cette affirmation, que les deux parties ont raison, chacune à un point de vue différent. Car la thèse pas plus que l'antithèse ne parlent de la chose en soi, elles s'occupent purement et simplement de la phénoménalité, du monde objectif, du monde comme représentation. La thèse cherche à établir par le sophisme indiqué que ce monde-là, et non pas un autre, renferme des causes inconditionnées, et c'est en parlant de ce même monde que l'antithèse nie avec raison la thèse. Aussi bien toute la démonstration donnée ici de la liberté transcendantale de la volonté, en tant que chose en soi, si excellente qu'elle puisse être n'en est pas moins, à la place où elle se trouve, une μεταβασις εις αλλο

γενος [un passage illégitime d'un genre à un autre]. Car la liberté transcendantale en question n'est nullement la causalité inconditionnée d'une cause, qu'affirme la thèse, puisqu'une cause est par son essence même un phénomène, et non pas quelque chose de radicalement différent du phénomène, une chose située au-delà de toute expérience.

Ce n'est pas en traitant de la cause et de l'effet qu'il faut étudier, comme le fait Kant, le rapport de la volonté à sa manifestation phénoménale (c'est-à-dire du caractère intelligible au caractère empirique) : car ce rapport est absolument distinct de la relation causale.

Dans cette solution de l'antinomie, Kant dit avec raison que le caractère empirique de l'homme, comme celui de toute autre cause dans la nature, est immuablement déterminé, que les actes en procèdent nécessairement, à l'occasion des influences externes ; aussi, en dépit de toute liberté transcendantale (c'est-à-dire de l'indépendance de la volonté en soi vis-à-vis des lois qui régissent ses modes phénoménaux), aucun homme n'a-t-il le pouvoir de commencer spontanément une série d'actions, comme l'affirmait la thèse. La liberté n'a donc pas de causalité, car est libre seulement la volonté, qui est située en dehors de la nature ou de l'expérience, laquelle n'en est que l'objectivation, mais ne soutient pas avec elle un rapport d'effet à cause ; ce dernier rapport ne se rencontre qu'au sein de l'expérience, il présuppose donc celle-ci, et ne peut pas la relier à ce qui ne relève absolument pas de l'expérience. Le monde devrait être uniquement expliqué par la volonté, puisqu'il est cette volonté même en tant que phénomène, et non point par la causalité. Mais *dans* le monde la causalité est le seul principe d'explication, et tout s'y fait suivant les seules lois de l'expérience. Toute la vérité est donc du côté de l'antithèse, qui demeure dans la question, qui emploie le principe d'explication applicable à cette question.

La quatrième antinomie est, comme je l'ai déjà dit, une tautologie de la troisième. Dans la solution qu'il en donne, Kant insiste encore davantage sur le caractère insoutenable de la thèse : en revanche, il ne l'établit sur aucune raison et ne démontre pas comment elle se pose nécessairement en place de l'antithèse, et réciproquement il ne voit aucune raison à opposer à l'antithèse. C'est subrepticement qu'il introduit la thèse ; il l'appelle lui-même (p. 562 ; V, 590) une supposition arbitraire dont l'objet pourrait bien être impossible en soi ; Kant ne fait au fond que déployer des efforts tout à fait impuissants pour lui procurer quelque part une petite place sûre, en face d'une antithèse dont la vérité est incontestable, s'évertuant à ne pas dévoiler tout le néant de ce procédé qui consiste à trouver dans la raison humaine des antinomies nécessaires.

Suit le chapitre sur l'idéal transcendant, qui nous transporte d'un coup dans la scolastique figée du moyen âge. On croirait entendre Anselme de Canterbury lui-même. L'*ens realissimum*, quintessence de toutes les réalités, contenu de toutes les propositions affirmatives, apparaît, avec la prétention d'être une notion nécessaire de la raison. — Pour ma part je dois avouer qu'il est impossible à ma raison de produire une telle notion, et que les mots qui servent à la caractériser n'éveillent en moi aucune idée précise.

Je ne doute d'ailleurs pas que Kant n'ait été amené à écrire ce chapitre singulier et indigne de lui, sous l'influence de sa prédilection pour la symétrie architectonique.

Les trois objets principaux de la scolastique (qui, entendus dans un sens plus large, ont régné, comme je l'ai dit, dans la philosophie jusqu'à Kant), l'âme, le monde et Dieu, devaient être déduits des trois majeures possibles de syllogismes ; bien qu'il soit évident que ces notions ne sont nées et ne pouvaient naître que par une application rigoureuse du principe de raison. Donc, après qu'on eût forcé l'âme d'entrer dans le jugement catégorique, après avoir réservé au monde le jugement hypothétique, il ne restait pour la troisième Idée que la majeure discursive. Fort heureusement un travail préparatoire en ce sens se trouvait avoir été fait, à savoir l'*ens realissimum* des scolastiques, accompagné de la démonstration ontologique de l'existence de Dieu, preuve posée sous forme rudimentaire par saint Anselme, puis perfectionnée par Descartes. Ces éléments, Kant les exploita avec joie, en y mêlant quelques réminiscences d'une œuvre de jeunesse écrite en latin. Toutefois le sacrifice que Kant fait, sous la forme de ce chapitre, à son amour pour la symétrie architectonique dépasse toute mesure. En dépit de toute vérité, la représentation grotesque, puisqu'il faut le dire,

d’une quintessence de toutes les réalités possibles y est présentée comme une notion essentielle et nécessaire de la raison. Pour la déduire, Kant émet cette assertion fausse, que notre connaissance des choses particulières a lieu par une limitation de plus en plus grande de concepts généraux, qu’il faut aboutir par conséquent à un concept souverainement général, qui renferme en soi toute réalité. Cette affirmation est aussi contraire à sa propre doctrine qu’à la vérité ; car, tout à l’opposé, notre connaissance part du particulier, pour s’élargir et s’étendre jusqu’au général ; les notions générales ne naissent que par une abstraction de choses réelles, singulières, intuitivement connues, abstraction qui peut être poussée jusqu’à la notion souverainement générale, laquelle comprendra bien toutes choses sous elle, mais presque rien en elle. Ici Kant a littéralement renversé la marche de notre connaissance, et on pourrait lui reprocher d’avoir donné naissance à un charlatanisme philosophique, devenu célèbre de nos jours, qui, au lieu de voir dans les concepts des pensées abstraites des objets, donne au contraire aux concepts la priorité dans l’ordre du temps et ne voit dans les objets que des concepts concrets ; arlequinade philosophique qui a naturellement obtenu un succès énorme, lorsqu’elle fut portée sur les tréteaux.

Même si nous admettons que toute raison doive, ou du moins puisse, sans le secours d’aucune révélation, arriver jusqu’à la notion de Dieu, cela n’est possible que si cette raison prend pour guide la loi de causalité. Chose tellement évidente qu’elle n’a pas besoin de démonstration. Aussi Chr. Wolf (*Cosmoloqia generalis, praef.*, p. 4) dit-il : « Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturæ, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur. » Et avant lui Leibnitz avait déjà dit du principe de causalité : « Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l’existence de Dieu (Théod., § 44). » De même dans sa controverse avec Clarke, § 126 : « J’ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à l’existence de Dieu ». Au contraire la pensée développée dans ce chapitre est tellement éloignée d’être une notion essentielle et nécessaire de la raison, qu’elle doit être plutôt considérée comme le chef-d’œuvre des produits monstrueux d’une époque, telle que le moyen âge, que des circonstances singulières poussèrent dans la voie des erreurs et des bizarreries les plus étranges, époque unique dans l’histoire et qui ne reviendra jamais. Sans doute cette scolastique, une fois arrivée au faîte de son développement, tira la démonstration principale de l’existence de Dieu du concept de l’*ens realissimum*, et ne se servit qu’accessoirement des autres preuves : mais ce n’est là qu’une méthode d’enseignement qui ne prouve rien pour l’origine de la théologie dans l’esprit humain. Kant a pris ici les procédés de la scolastique pour ceux de la raison, erreur où d’ailleurs il est souvent tombé. S’il était vrai que, conformément à des lois essentielles de la raison, l’Idée de Dieu sort d’un syllogisme disjonctif, sous forme de l’Idée de l’Être le plus réel, cette idée se serait bien rencontrée déjà chez les philosophes de l’antiquité : mais nulle part, chez aucun des anciens philosophes, on ne trouve trace de l’*ens realissimum*, bien que quelques-uns d’entre eux enseignent un créateur du monde, qui ne fait que donner une forme à une matière qui existe indépendamment de lui, un δεμιουργος : c’est d’ailleurs par le principe de causalité seul qu’ils remontent jusqu’à ce démiurge. Il est vrai que Sextus Empiricus (adv. Math., IV, § 88) cite une argumentation de Cléanthe que quelques-uns prennent pour la preuve ontologique. Mais elle n’a pas ce caractère, elle n’est qu’un simple raisonnement par analogie : en effet, comme l’expérience apprend que sur terre un être est toujours plus excellent que l’autre, et que l’homme, étant le plus excellent, clôt la série, bien qu’il ait encore de nombreux défauts, il doit évidemment exister des êtres plus excellents encore et en dernière ligne un être d’une excellence suprême (κράτιστον, ἀριστὸν) c’est-à-dire Dieu.

Au sujet de la réfutation radicale de la théologie spéculative, qui vient à la suite, je me bornerai à remarquer qu’elle est sans doute, dans une certaine mesure, tout comme la critique des trois Idées de la raison, c’est-à-dire toute la dialectique de la raison pure, le but et la fin de l’œuvre entière ; que cependant cette partie polémique n’a pas, comme la partie théorique qui précède, c’est-à-dire l’esthétique et l’analytique, un intérêt général, permanent et purement philosophique ; mais l’intérêt en est plutôt temporaire et local, puisqu’elle se rapporte aux moments principaux de la philosophie qui jusqu’à Kant a régné en Europe : toutefois ce sera l’immortel mérite de Kant d’avoir par cette polémique donné le coup de grâce à cette philosophie. Il a éliminé de la philosophie

le théisme, car dans la philosophie, entendue comme science, et non comme foi religieuse, il n'y a que les données empiriques ou les résultats de démonstrations certaines qui puissent trouver place. Naturellement j'entends par philosophie celle qui est pratiquée sérieusement, et qui ne vise qu'à la vérité, et non pas cette philosophie pour rire des Universités, dans laquelle la théologie spéculative joue toujours le rôle principal, et où l'âme, comme une vieille connaissance, se meut sans aucune gêne. Celle-là, c'est la philosophie qui traîne à sa suite les pensions et les honoraires, et même les titres de conseiller aulique ; c'est elle qui, des hauteurs dédaigneuses où elle réside, ne s'aperçoit même pas, quarante années durant, de l'existence d'aussi petites gens que moi ; qui voudrait bien être débarrassée du vieux Kant et de ses critiques, pour acclamer de tout cœur son Leibniz. — Je dois remarquer en outre que, de même que le scepticisme de Hume au sujet du concept de cause a donné l'impulsion première à la doctrine kantienne du caractère *a priori* de la loi de cause, de même la critique que fait Kant de toute théologie spéculative a peut-être son point de départ dans la critique que fait Hume de toute théologie populaire, et qu'il a exposée dans sa remarquable *natural history of religion*, et dans ses *Dialogues on natural religion* : peut-être même Kant a-t-il voulu, dans une certaine mesure, compléter ces écrits. Car le premier des écrits susnommés de Hume est au fond une critique de la théologie populaire, critique qui en veut montrer le piteux et misérable caractère, et renvoyer à la théologie spéculative ou rationnelle comme à la seule vraie et respectable. Kant à son tour découvre tout le néant de cette dernière, et ne touche pas à la théologie populaire ; au contraire il la remet debout, sous une forme plus noble, comme croyance fondée sur le sens moral. Après lui de prétendus philosophes ont singulièrement perverti et détourné de son acception primitive ce sens moral, qu'ils ont transformé en connaissance rationnelle, en conscience de la divinité, en intuition intellectuelle du suprasensible, de la divinité, etc. ; au lieu que Kant, lorsqu'il brisa d'anciennes et respectables idoles, reconnaissant tout le danger de cette entreprise, ne cherchait en créant la théologie morale qu'à dresser provisoirement quelques faibles étais, afin que l'édifice ne l'ensevelît point lui-même sous sa chute et qu'il pût trouver le temps de se retirer.

En ce qui concerne l'exécution, une critique de la raison n'était nullement nécessaire pour la réfutation de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, car il est facile de démontrer, sans même faire intervenir l'esthétique ni l'analytique, que toute preuve ontologique n'est qu'un jeu subtil de concepts, sans aucune valeur probante. Déjà dans l'*Organum* d'Aristote se trouve un chapitre, qui semble avoir été écrit spécialement en vue de réfuter la preuve ontologique, tant il se prête à cette fin ; c'est le septième chapitre du deuxième livre des *Analyt. post.* : entre autres il y est dit expressément : το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι : c'est-à-dire : « Il n'y a pas d'être qui ait pour toute essence d'exister. »

La réfutation de la preuve ontologique est une application des doctrines critiques exposées jusque-là à un cas donné : nous n'avons rien de particulier à en dire. — La preuve physico-théologique est une pure amplification de la preuve cosmologique, qu'elle suppose ; elle n'est d'ailleurs expressément réfutée que dans la *Critique du Jugement*. Je renvoie à cet égard mes lecteurs à la rubrique « Anatomie comparée », dans mon écrit sur la *Volonté dans la Nature*.

Kant, comme nous l'avons dit, n'a affaire dans cette critique qu'à la théologique spéculative, aux théories de l'École. Si, au contraire, il avait pris en considération la vie et la théologie populaire, il se serait vu forcé d'ajouter aux trois preuves une quatrième, qui agit sur le vulgaire avec le plus de force, et que dans la langue technique de Kant il faudrait dénommer : la preuve *céraunologique* (par la foudre) : c'est la preuve qui se fonde sur notre besoin d'être soutenus, sur la faiblesse et la dépendance de l'homme vis-à-vis de forces naturelles supérieures, impénétrables, et généralement menaçantes ; ajoutez à ce sentiment notre penchant naturel à tout personnifier et l'espoir que nous avons d'obtenir quelque chose par des prières et des flatteries, ou même par des présents. Dans toute entreprise humaine se trouve, en effet, un élément qui n'est pas en notre puissance et qui échappe à nos calculs : c'est le désir de se rendre cet élément favorable qui est l'origine des dieux. *Primus in orbe Deos fecit timor* [C'est la crainte qui a créé les dieux] est une maxime de Pétrone aussi juste qu'ancienne. C'est cette preuve principalement que critique Hume, et à cet égard il nous apparait comme le précurseur de Kant. — Si Kant, par sa critique de la théologie spéculative, a jeté quelqu'un dans un embarras durable, ce sont les professeurs de philosophie : à la solde de gouvernements chrétiens, ils ne sauraient lâcher le plus important des articles de foi[269]. Comment ces Messieurs se tireront-ils d'affaire ? — En prétendant que l'existence de Dieu se

comprend d'elle-même. — Fort bien ! ainsi donc le vieux monde a inventé, au prix de sa conscience, des miracles pour la démontrer, le nouveau monde a mis en campagne, au prix de sa raison, des preuves ontologiques, cosmologiques et physico-théologiques, — et chez ces messieurs cela va de soi. Puis par ce Dieu qui va de soi, ils expliquent le monde : et voilà leur philosophie.

Jusqu'à Kant, un véritable dilemme subsistait entre le matérialisme et le théisme ; ou le monde était l'œuvre d'un aveugle hasard, ou c'était une intelligence ordonnatrice qui, agissant du dehors, l'avait créé suivant des fins et des idées : *neque dabatur tertium*. Aussi l'athéisme et le matérialisme étaient-ils mis sur le même plan : l'on doutait qu'il pût y avoir un matérialiste, c'est-à-dire un homme capable d'attribuer à un hasard aveugle l'ordonnance de la nature, et surtout de la nature organique, où l'appropriation à des fins éclate avec tant d'évidence : qu'on lise, par exemple, les Essais de Bacon (*Sermones fideles*), *Essays on atheism*. Pour le vulgaire et pour les Anglais qui, en de telles matières, se confondent avec le vulgaire, la question se pose toujours ainsi ; cela est vrai même de leurs savants les plus célèbres : qu'on consulte seulement l'*Ostéologie comparée* de R. Owen, parue en 1855, préface, pp. 11, 12 ; l'auteur ne s'y est pas encore détaché de la vieille opposition entre la doctrine d'Épicure et Démocrite d'un côté, et d'autre part l'idée d'« une intelligence », dans laquelle « la connaissance d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition ». Toute finalité doit émaner d'une *Intelligence* : même en réveil ne saurait nous arriver d'en douter. M. Owen, dans la lecture qu'il a faite, le 5 septembre 1853, à l'Académie des sciences, de cette préface quelque peu modifiée, n'a-t-il pas dit avec une naïveté enfantine : « La téléologie, ou la théologie scientifique, c'est tout un » (Ctes rendus, sept. 1853). Si quelque chose dans la nature est approprié à une fin, il faut y voir une œuvre intentionnelle de la Réflexion, de l'Intelligence. Que voulez-vous ? Un Anglais ou l'Académie des sciences doivent-ils se soucier de la *Critique du jugement* ? peuvent-ils bien descendre jusqu'à mon livre sur la *Volonté dans la Nature* ? Les regards de ces Messieurs ne s'abaissent point aussi bas. Ces « illustres confrères » méprisent la métaphysique et « la philosophie allemande » : – ils s'en tiennent à la philosophie du gros bon sens. Mais disons la vérité : la valeur de cette majeure disjonctive, de ce dilemme entre le matérialisme et le théisme, repose sur cette opinion que le monde, que nous avons sous les yeux, est celui des choses en soi, qu'il n'y a pas d'autre ordre de choses que l'ordre empirique. Du moment où Kant avait ramené le monde et l'ordre du monde à de purs phénomènes, dont les lois reposent principalement sur les formes de notre intellect, il n'était plus nécessaire d'expliquer l'existence et l'essence des choses et du monde par analogie avec les modifications que nous percevions ou opérions dans la nature ; il devenait inutile d'admettre que ce que nous concevons sous la forme de fins et de moyens fût né à la suite d'une conception analogue. — Kant, par sa distinction importante entre le phénomène et la chose en soi, retira au théisme sa base, et d'autre part il ouvrait la voie à de nouvelles et profondes explications de l'existence.

Dans le chapitre sur les fins de la dialectique naturelle de la raison, Kant avance que les trois Idées transcendantes ont, en tant que principes régulateurs, une certaine importance pour l'évolution de la connaissance de la nature. Kant a pu difficilement prendre cette assertion au sérieux. Il est incontestable au contraire pour tout savant que l'admission de ces hypothèses entrave les recherches naturelles et les rend stériles. Pour prendre un exemple, qu'on se demande si la croyance à une âme, substance immatérielle simple et pensante, loin de servir les vérités que Cabanis a si bien exposées, ou les découvertes de Flourens, de Marshall Hall ou de Ch. Bell, n'eût pas été pour elle le plus gênant obstacle. Kant lui-même n'a-t-il pas dit (*Prolégomènes*, § 4) « que les Idées de la raison sont contraires et défavorables aux maximes de la connaissance rationnelle de la Nature » ?

Ce n'est pas un des moindres mérites de Frédéric le Grand que, sous son gouvernement, ait pu se développer et se publier la *Critique de la Raison pure*. Sous tout autre gouvernement, une telle audace eût été difficilement permise à un professeur appointé. Le successeur immédiat du grand roi exigea de Kant la promesse de ne plus rien écrire.

J'aurais pu me dispenser de conserver à cette place la critique de la partie morale de la philosophie de Kant, puisque, vingt-deux ans après avoir écrit la critique qu'on va lire, j'en ai publié une plus développée et plus précise dans mon livre sur les « deux problèmes fondamentaux de l'Éthique ».

Cependant j'ai dû la reproduire, telle qu'elle se trouvait dans la première édition, pour que mon volume ne fût pas incomplet ; et d'ailleurs elle peut servir de préface à cette critique ultérieure, beaucoup plus nette, à laquelle je renvoie le lecteur pour les questions essentielles.

Toujours en vertu de cet amour, dont nous avons parlé, pour la symétrie architectonique, la raison théorétique devait avoir un pendant. L'*intellectus practicus* de la scolastique, qui dérive du νους πρακτικος d'Aristote (*De anima*, III, 10, et *Polit.*, VII, c. 44 : ὁ μεν γαρ πρακτικος εστι λογος, ὁ δε θεωρητικος [Car la raison est d'une part pratique, d'autre part théorique]), fournissait le terme. Cependant, tandis que chez les scolastiques il désigne la raison employée à des combinaisons pratiques, ici la raison pratique est posée comme source et origine de la valeur morale indéniable des actions humaines, comme source de toute vertu, de toute grandeur d'âme, de tout degré de sainteté auquel il est possible d'atteindre. Tout cela procède uniquement de la *raison* et n'exige qu'elle.

Agir raisonnablement, ou agir vertueusement, noblement, saintement, reviendrait au même : agir par égoïsme, avec méchanceté, mal agir, ce serait agir déraisonnablement. Cependant tous les temps, tous les peuples, toutes les langues ont profondément distingué ces deux choses, et aujourd'hui encore tout ceux qui ne connaissent pas la langue nouvelle, c'est-à-dire le monde entier, à l'exception d'un petit tas de savants allemands, les tiennent pour essentiellement différentes : pour tous une conduite vertueuse, et un système de vie raisonnable sont deux choses absolument différentes. Si on disait du sublime auteur de la religion chrétienne, dont la vie nous est présentée comme le modèle de toutes les vertus, qu'il a été le plus raisonnable des hommes, on considérerait cette façon de s'exprimer comme indigne et presque comme blasphématoire ; il en serait de même encore, si l'on disait que ses préceptes se bornent à donner les meilleures instructions pour mener une vie raisonnable. Lorsqu'un homme, conformément à ces préceptes, au lieu de songer à ses propres besoins futurs, ne cherche qu'à soulager la misère actuelle des autres, sans aucune arrière-pensée ; quand cet homme va jusqu'à donner aux pauvres tout son avoir, puis, dépouillé de tout, sans ressources, va prêchant aux autres la vertu qu'il a pratiquée lui-même, tout le monde s'incline devant une telle conduite et l'honore ; mais qui oserait la célébrer, en disant que c'est là le comble du *raisonnable* ? — Qualifiera-t-on de *raisonnable*, si on veut en faire l'éloge, l'action héroïque d'Arnold Winkelried qui, avec une grandeur d'âme surhumaine, réunissant en un faisceau, les lances ennemies les dirigea sur son propre corps, pour assurer le salut et la victoire de ses compatriotes ? — Au contraire quand nous voyons un homme uniquement préoccupé, depuis sa jeunesse, de se faire une existence libre de soucis, de trouver le moyen d'entretenir femme et enfants, d'acquérir auprès des gens une bonne réputation, de se procurer des honneurs extérieurs et des distinctions, sans qu'il se laisse jamais détourner du but par le charme de jouissances actuelles, par la tentation de braver la superbe des puissants, par le désir de venger des offenses subies ou des humiliations imméritées, par l'attraction d'occupations esthétiques ou philosophiques désintéressées, par le plaisir de visiter des contrées remarquables ; quand il travaille, au contraire, avec une persistance et une logique infatigables, à réaliser la fin qu'il poursuit, oserons-nous nier qu'un tel philistin ne soit démesurément raisonnable, même alors qu'il se sera permis quelques moyens, peu louables, mais exempts de danger ? Bien plus : lorsqu'un scélérat, grâce à des artifices prémédités, à un plan longuement élaboré, acquiert richesses, honneurs, des trônes mêmes et des couronnes, qu'il circonvient ensuite avec une perfidie subtile les États voisins, s'en rend successivement maître et devient ainsi le conquérant du monde, sans qu'aucune considération de droit ou d'humanité l'arrête ; quand, avec une rigoureuse logique, il foule aux pieds et écrase tout ce qui s'oppose à son plan, quand il précipite des millions d'hommes dans des infortunes de toute sorte, quand il gaspille leur sang et leur vie, n'oubliant jamais de récompenser royalement et de protéger toujours ses adhérents et ses auxiliaires ; quand, n'ayant négligé aucune circonstance, il est enfin parvenu au but : ne voit-on pas qu'un tel homme a dû procéder d'une manière extrêmement raisonnable, que, si la conception du plan demandait une raison puissante, il fallait, pour l'exécuter, une raison, et une raison éminemment pratique, entièrement maîtresse d'elle-même ? — Ou bien, les préceptes que le prudent, conséquent, réfléchi et prévoyant Machiavel donne à son prince seraient-ils d'aventure déraisonnables ?[270]

De même que la malice et la raison font bon ménage, que celle-là ne devient vraiment féconde que par son alliance avec celle-ci, de même inversement la magnanimité se trouve parfois unie au manque de raison. Au nombre des actes généreux mais déraisonnables, nous pouvons compter la

conduite de Coriolan qui, après avoir pendant des années employé toutes ses forces à se venger sur les Romains, se laissa attendrir, au bon moment, par les prières du Sénat et les larmes de sa mère et de son épouse, renonça à sa vengeance, et, excitant ainsi la colère légitime des Volsques, mourut pour ces Romains dont il avait connu l'ingratitude et qu'au prix de tant d'efforts il avait cherché à punir. — Enfin, pour être complets, disons que la raison s'associe souvent avec l'inintelligence. C'est le cas quand on adopte une maxime sotte, mais qu'on l'exécute avec logique. Un exemple de ce genre nous est fourni par la princesse Isabelle, fille de Philippe II, qui fit vœu de ne pas changer de chemise, avant qu'Ostende fût prise, et qui tint parole trois années durant. Tous les vœux rentrent d'ailleurs dans cette catégorie : ils ont leur source dans l'inintelligence, dans l'incapacité de comprendre la loi de causalité ; il n'en est pas moins raisonnable de remplir ces vœux, si on a été assez borné pour les faire.

C'est aussi d'après ces considérations que nous voyons encore les prédécesseurs immédiats de Kant opposer la conscience, siège des impulsions morales, à la raison : ainsi Rousseau dans le quatrième livre de l'*Émile* : « La *raison* nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais » ; et un peu plus loin : « il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la *conscience* indépendamment de la *raison* même ». Plus loin encore : « Mes sentiments naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma *raison* rapportait tout à moi... On a beau vouloir établir la vertu par la *raison* seule, quelle solide base peut-on lui donner ? »... Dans les *Rêveries du promeneur* (prom. 4me), il dit : « Dans toutes les questions de morale difficiles, je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la *conscience*, plutôt que par les lumières de la raison ». — Aristote déjà avait dit expressément que les vertus ont leur siège dans le αλογῳ μοριῳ της ψυχης (c'est-à-dire la partie irraisonnable de l'âme), et non pas dans le λογον εχοντι (la partie raisonnable). Conformément à ceci Stobée (Ecl., II, c. 7) dit, en parlant des péripatéticiens : Την ηθικην αρετην ὑπολαμβανουσι περι το αλογον μερος γιγνεσθαι της ψυχης, επειδη διμερη προς την παρουσαν θεωριαν ὑπεθεντο την ψυχην, το μεν λογικον εχουσαν, το δ᾽ αλογον. Και περι μεν το λογικον την καλοκαγαθιαν γιγνεσθαν, και την φρονησιν, και την αγχινοιαν, και σοφιαν, και ευμαθειαν, και μνημην, και τας ὁμοιους ; περι δε το αλογον, σωφροσυνην, και δικαιοσυνην, και ανδρειαν, και τας αλλας τας ηθικας καλουμενας αρετας. [Ils pensent que la vertu éthique concerne la partie de l'âme dépourvue de raison ; en effet, ils supposent, pour la présente discussion, que l'âme se compose de deux parties, l'une douée de raison, l'autre en étant dépourvue. Appartiennent à la partie raisonnable : la noblesse de sentiments, la réflexion, la perspicacité, la sagesse, la docilité, la mémoire et les autres qualités semblables ; appartiennent en revanche à la partie non raisonnable : la tempérance, la justice, la vaillance et les autres vertus qu'on appelle éthiques.] Et Cicéron (*De nat. Deor.*, III, c. 26-31) expose longuement que la raison est le moyen et l'outil nécessaire à tous les crimes.

J'ai expliqué que la *raison* est la *faculté* des *concepts*. C'est cette classe spéciale de représentations générales et non intuitives, symbolisées et fixées par des mots seulement, qui distingue l'homme de l'animal et le rend maître du monde. Si l'animal est l'esclave du présent, s'il ne connaît que des motifs sensibles immédiats, et si par conséquent, lorsque ces motifs se présentent à lui, il est attiré ou repoussé par eux aussi nécessairement que le fer par l'aimant ; au contraire, dans l'homme, grâce à la raison, est née la réflexion. C'est la réflexion qui lui permet de voir l'avenir et le passé, de faire des revues rapides de sa propre vie et du cours du monde, qui le rend indépendant du présent, qui lui donne le pouvoir de faire après mûr examen, après avoir tout prévu et combiné, le bien comme le mal. Mais tout ce qu'il fait, il le fait avec la pleine conscience de ses actes : il sait avec précision dans quel sens se décide sa volonté, ce qu'elle a choisi et quel autre choix elle eût pu faire, et cette volonté consciente lui apprend à se connaître soi-même, à se mirer dans ses propres actes. Dans toutes ces relations avec l'activité humaine, la raison mérite le nom de *pratique* ; elle n'est théorique qu'autant que les objets dont elle s'occupe ne se rapportent pas à l'activité du sujet qui pense, mais ont un intérêt purement théorique, auquel peu d'hommes sont accessibles. Le sens de l'expression « raison pratique » ainsi entendue est assez bien rendu par l'expression latine *prudentia* que Cicéron (*De nat. Deor.*, II, 22) dit être le mot *providentia* contracté ; au contraire le mot « ratio », lorsqu'on l'emploie pour désigner une faculté de l'esprit, signifie généralement la raison proprement théorique, bien que les anciens n'observent pas très sévèrement cette différence. — Chez presque tous les hommes la raison a une tendance presque exclusivement pratique, mais si on abandonne cette tendance même, si la pensée perd son pouvoir sur l'action, si le mot du poète latin *video meliora proboque,*

deteriora sequor ou le proverbe français « le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises », deviennent des vérités, si l'homme s'en remet, pour la direction de ses actes, non pas à sa pensée mais à l'impression actuelle, à peu près comme fait l'animal, on l'appelle « déraisonnable » (sans que ce mot implique un reproche moral), bien que ce ne soit pas, à proprement parler, la raison qui lui manque. Ce qui lui fait défaut, c'est de savoir l'appliquer à sa manière d'agir, et on pourrait dire dans une certaine mesure que sa raison est purement théorique, et non pratique. Néanmoins il peut être un très brave homme ; ainsi bien des gens qui ne peuvent pas voir un malheureux sans le secourir, même au prix de sacrifices, ne paient pas leurs dettes. Un tel caractère privé de raison n'est pas capable d'accomplir de grands crimes, parce que la logique, la dissimulation et la possession de soi qu'ils réclament ne sont pas en son pouvoir. Il ne lui sera pas moins malaisé d'arriver à un haut degré de vertu ; car, quel que soit son penchant naturel au bien, les velléités passagères de mal agir, auxquelles tout homme est soumis, l'assailleront lui aussi, et comme sa raison, dépourvue du sens pratique, n'a pas à leur opposer des maximes immuables et de fermes résolutions, elles se réaliseront fatalement.

La *raison* révèle son caractère vraiment *pratique* dans les caractères très raisonnables, qu'à cause de cela on nomme dans la vie ordinaire des philosophes pratiques, et qui se distinguent par une égalité d'humeur peu commune, dans les situations désagréables aussi bien que dans les moments de joie et de bonheur, par un état d'esprit toujours équilibré, par la fermeté dans la résolution prise. En réalité c'est la prépondérance chez eux de la raison, c'est-à-dire de la connaissance abstraite plutôt qu'intuitive, c'est le talent de passer rapidement en vue, au moyen de concepts généraux, la vie tout entière dans ce qu'elle a d'essentiel, qui les ont familiarisés une fois pour toutes, avec la notion de ce qu'il y a d'illusoire dans l'impression du moment, de l'inconstance de toutes choses, de la brièveté de la vie, de la vanité des jouissances, des alternatives du bonheur et des grandes et petites perfidies du hasard. Rien donc ne leur arrive sans qu'ils s'y soient attendus, et ce qu'ils savent *in abstracto* ne les surprend pas et ne les fait pas sortir de leur calme habituel, en se présentant à eux dans la réalité sous forme de cas particulier. Le présent, l'intuitif, le réel exercent au contraire un tel pouvoir sur les caractères moins raisonnables, que les concepts froids et incolores disparaissent à l'arrière-plan de la conscience ; ils en oublient les résolutions et les maximes de conduite, et deviennent la proie des impressions et des passions de toute sorte. J'ai déjà exposé à la fin du premier livre qu'à mon avis la morale stoïque n'était originairement qu'une série de préceptes, recommandant une vie *raisonnable*, au sens que nous venons de dire. C'est une telle vie que célèbre Horace à maintes reprises dans de nombreux passages. C'est ainsi qu'il faut entendre son *Nil admirari*, et aussi l'inscription delphique Μηδεν αγαν. Traduire *Nil admirari* par « ne rien admirer » est un véritable contre-sens. Ce conseil d'Horace ne s'applique pas tant au domaine de la théorie qu'à celui de la pratique et peut se paraphraser ainsi : « N'estime rien d'une manière absolue, ne t'énamoure de rien, ne crois pas que la possession d'une certaine chose donne le bonheur ; tout désir profond d'un objet n'est qu'une chimère décevante, dont on se débarrasse aussi sûrement, mais avec plus de facilité, par une connaissance claire que par la possession péniblement obtenue. » C'est dans le même sens que Cicéron emploie le mot *admirari* (*De divinatione*, II, 2). Ce que poursuit Horace, c'est cette αθαμβια [intrépidité], cette ακαταπληξις [absence d'étonnement], cette αθαυμασια [impassibilité] que Démocrite célébrait déjà comme le souverain bien. (Cf. Clém. Alex., *Strom.*, II, 24 ; Strabon, I, p. 98 et 103.) — Il ne saurait être proprement question de vice ni de vertu à propos d'un système de vie aussi raisonnable, mais cet usage pratique de la raison fait valoir la véritable supériorité qu'a l'homme sur l'animal, et donne un sens et un contenu à cette expression : la dignité de l'homme.

Dans tous les cas donnés et concevables, la différence entre une action raisonnable et une action déraisonnable résulte de ce que les motifs sont, ou des concepts abstraits, ou des représentations intuitives. Aussi l'explication que j'ai donnée de la raison s'accorde-t-elle exactement avec les habitudes de langue de tous les temps et de tous les peuples ; or ces habitudes, personne ne les considérera comme purement arbitraires ou accidentelles, mais on reconnaîtra qu'elles sont sorties de cette différence entre les diverses facultés de l'esprit dont chacun a conscience ; c'est cette conscience qui dicte le mot, sans l'élever toutefois à la précision d'une définition abstraite. Nos ancêtres n'ont pas créé les mots sans y déposer un sens déterminé, pour le simple plaisir de laisser après des siècles des philosophes s'en emparer afin d'en déterminer le contenu ; ils désignaient par les mots des concepts tout à fait tranchés. Les mots ne sont donc pas un bien sans maître, et y

glisser un sens qu'ils n'ont pas eu jusqu'à présent, c'est introduire pour tout le monde la licence de donner à chaque mot le sens qu'on voudra, c'est amener une anarchie sans bornes. Déjà Locke a montré expressément qu'en philosophie la plupart des désaccords naissent du mauvais usage des mots. Pour s'en convaincre, qu'on jette un regard sur l'abus infâme qu'un tas de sophistes, vides de pensées, font aujourd'hui des mots « substance, conscience, vérité, » etc. Les explications et les assertions de tous les philosophes, dans tous les temps, à l'exception de ces dernières années, au sujet de la raison, ne s'accordent pas moins avec ma théorie que les concepts répandus parmi tous les peuples de ce privilège de l'homme. Qu'on voie ce que Platon, dans le VIe livre de la *République*, et en maints endroits épars, entend par λογιμον, or λογιστικον της ψυχης [la partie raisonnable de l'âme], ce que Cicéron dit dans le *De nat. Deor.*, III, 26-34, ce que Leibniz et Locke en disent dans les passages déjà cités au Ier livre. Les citations n'en finiraient pas, si je voulais montrer que tous les philosophes avant Kant ont parlé de la raison tout à fait au sens où je l'entends, bien qu'ils n'en aient pas su expliquer l'essence avec toute la clarté et la précision désirables, en la ramenant à un trait unique. Ce qu'on entendait peu avant l'apparition de Kant par raison, on peut le voir par deux dissertations de Sulzer, qui se trouvent dans le premier volume de ses *Mélanges philosophiques* ; la première est intitulée : *Analyse du concept de raison*, l'autre : *De l'influence réciproque de la raison et du langage*. Si on compare ensuite la façon dont on parle aujourd'hui de la raison, grâce à cette erreur de Kant qui depuis a été grossie demesurément et a pris des proportions étonnantes, on sera forcé d'admettre que tous les sages de l'antiquité, que tous les philosophes antérieurs à Kant ont manqué de raison ; car les perceptions, les intuitions, les intellections, les pressentiments de la raison, phénomènes qu'on vient de découvrir, leur sont restés aussi étrangers que l'est pour nous le sixième sens des chauves-souris. Pour ma part, je dois avouer que lorsqu'on me parle de la raison qui perçoit immédiatement, qui conçoit ou qui voit d'une intuition intellectuelle l'Absolu et l'Infini, quand on m'entretient de toutes sortes de balivernes à ce sujet, je m'en rends compte dans mon ignorance à peu près comme du sixième sens de la chauve-souris. Mais ce qui sera l'éternel honneur de l'invention, ou si l'on préfère de la découverte de cette raison qui appréhende aussitôt tout ce qu'elle veut, c'est qu'elle est un expédient incomparable qui permet au philosophe de se tirer d'affaire le plus facilement du monde, lui-même et ses idées aussi fixes que favorites, en dépit de tous les Kant et de toutes les Critiques de la Raison. L'invention et l'accueil qu'elle a obtenu font honneur à notre temps.

Si l'essence de la raison (το λογιμον, ἡ φρονησις, *ratio*, *raison*, *ratio*, raison, *reason*) a été reconnue par les philosophes de tous les temps dans ce qu'elle a de plus important, bien qu'elle n'ait pas été déterminée avec assez de précision ni ramenée à un seul point ; en revanche, ils ne se sont pas rendu aussi nettement compte de la nature de l'*entendement* (νους, διανοια, *intellectus*, esprit, intellect, *Verstand*, *understanding*). Il leur arrive de le confondre avec la raison, et c'est pourquoi ils n'aboutissent pas à une explication parfaite, pure et simple de l'essence de cette dernière. Chez les philosophes chrétiens le concept de l'entendement a revêtu encore un sens accessoire tout à fait singulier, par opposition à la révélation ; c'est en partant de cette acception, que beaucoup prétendent, avec raison, que la connaissance de l'obligation de la vertu est possible par le simple *entendement*, c'est-à-dire sans révélation. Ce sens a même eu une certaine influence sur l'exposition et sur le vocabulaire de Kant. Mais l'opposition d'où il résulte a une importance proprement positive et historique, elle est un élément étranger à la philosophie et ne doit pas y être mêlée.

On aurait pu s'attendre à voir Kant, dans ses deux *Critiques de la raison*, suivre la méthode suivante : parti d'une exposition de l'essence de la raison en général, et ayant ainsi déterminé le genre, il aurait passé à l'explication des deux espèces, en montrant comment la même raison se manifeste de deux façons aussi différentes, et toutefois, conservant sous les deux formes son caractère principal, se révèle toujours une et la même. Mais il n'y a pas trace d'un tel procédé. Combien les explications qu'il donne çà et là dans la *Critique de la raison pure* de la faculté même qu'il critique sont insuffisantes, flottantes et disparates, je l'ai déjà montré. La *raison pratique* a déjà fait son apparition, sans être annoncée, dans la *Critique de la raison pure*, et maintenant, dans la critique qui lui est spécialement consacrée, nous la rencontrons comme quelque chose de tout naturel et qui n'a pas besoin de preuves, sans que les habitudes de langage de tous les temps et de tous les peuples foulées aux pieds, sans que les définitions des plus grands philosophes antérieurs à Kant puissent être invoquées pour une protestation. *Grosso modo*, voici, d'après

divers passages, quelle est l'opinion de Kant : la connaissance de principes *a priori* est le caractère essentiel de la raison ; or, comme la connaissance de la valeur éthique des actions n'est pas d'origine empirique, elle est aussi un principe *a priori*, qui a son origine dans la r*aison pratique*. – J'ai assez souvent montré la fausseté de cette explication de la raison. Mais, abstraction faite de cette fausseté, quel procédé superficiel et peu fondé que celui qui s'appuie sur un seul caractère commun, l'indépendance à l'égard de l'expérience, pour réunir les choses les plus hétérogènes, méconnaissant l'abîme profond, incommensurable qui les sépare à tous autres égards ! Admettons même — sans le reconnaître toutefois — que la connaissance de la valeur éthique de nos actions naisse d'un impératif qui se trouve en nous, d'un devoir inconditionné ; ce devoir ne sera-t-il pas essentiellement distinct de ces formes générales de la connaissance, qu'il montre dans la *Critique de la raison pure* comme nous étant connues *a priori*, et déterminant par conséquent d'une manière nécessaire toute expérience possible ? La différence entre cette *nécessité* des principes, qui fait que dans le sujet la forme de tout objet est déjà déterminée, et ce devoir de la moralité, est tellement évidente, qu'il n'est possible que par un tour de force de les assimiler à cause de leur caractère commun de connaissances non empiriques ; cette coïncidence n'est vraiment pas suffisante pour justifier philosophiquement l'identification de l'origine de ces deux pouvoirs.

D'ailleurs le berceau de cet enfant de la raison pratique, du *devoir absolu* ou impératif catégorique, se trouve, non pas dans la *Critique de la raison pratique*, mais déjà dans celle de la *raison pure* (p. 803, V. 830). L'enfantement est pénible et ne réussit que grâce à un « voilà pourquoi », qui comme un forceps se glisse avec audace, je dirais presque avec impudeur, entre deux propositions qui n'ont aucun rapport, pour établir entre elles une liaison de principe à conséquence. Kant part en effet de cette proposition, que nous ne sommes pas seulement déterminés par des motifs intuitifs mais aussi par des motifs abstraits, et voici comment il la formule : « Non seulement ce qui existe, c'est-à-dire ce qui affecte immédiatement les sens, détermine la volonté humaine ; mais nous avons le pouvoir de triompher des impressions exercées sur notre sensibilité par des représentations de ce qui, même d'une façon éloignée, nous est nuisible ou utile. Ces réflexions sur ce qui est désirable au point de vue de notre état tout entier, c'est-à-dire de ce qui est bon et utile, reposent sur la raison. » (Rien de plus juste. Si seulement il pouvait toujours parler ainsi de la raison !) « *Voilà pourquoi* celle-ci donne des lois qui sont des impératifs, c'est-à-dire des lois objectives de la liberté, qui disent ce qui doit se faire, bien que cela ne se fasse peut-être jamais ! » – C'est ainsi, et sans être autrement accrédité, que l'impératif catégorique s'élance d'un bond dans le monde, qu'il régira par son *devoir* inconditionné… sorte de spectre en bois. Car le concept de *devoir* a pour condition nécessaire la relation avec une peine dont on est menacé, ou une récompense promise ; il ne saurait s'en séparer sans perdre lui-même toute sa valeur : aussi un *devoir inconditionné* est-il une *contraditio in adjecto*. Je devais relever cette faute, bien qu'elle soit étroitement liée au grand mérite de Kant en morale, qui est d'avoir affranchi l'éthique de tous les principes du monde de l'expérience, et surtout de toutes les théories du bonheur directes ou indirectes, d'avoir véritablement montré que le règne de la vertu n'est pas de ce monde. Ce mérite est d'autant plus grand que tous les anciens philosophes, à l'exception du seul Platon, à savoir les péripatéticiens, les stoïciens, les épicuriens, ont par des artifices fort différents tantôt cherché à établir la dépendance respective de la vertu et du bonheur au moyen du principe de raison, tantôt à les identifier au moyen du principe de contradiction. Le même reproche atteint les philosophes modernes antérieurs à Kant. Le mérite de ce dernier, à cet égard, est certainement très grand : cependant il n'est que juste de rappeler en regard que certaines parties de son exposition ne répondent pas à la tendance et à l'esprit de son éthique, et aussi qu'il n'est pas absolument le premier qui ait purifié la vertu de tout élément d'eudémonisme. Car déjà Platon, principalement dans la *République*, enseigne expressément que la vertu ne doit être adoptée que pour elle seule, même si le malheur et la honte devaient s'y associer irrémédiablement. Le christianisme prêche avec plus de force encore une vertu absolument désintéressée, qui ne doit pas être pratiquée en vue d'une récompense même dans une autre vie, mais tout à fait gratuitement, par amour pour Dieu ; car ce ne sont pas les œuvres qui justifient, c'est la foi seule qui accompagne, symptôme unique qui la révèle, la vertu. Qu'on lise Luther, *De libertate christiana*. Je ne veux pas faire entrer en ligne de compte les Indous ; leurs livres sacrés dépeignent partout l'espoir d'une récompense comme le chemin des ténèbres, qui ne conduira jamais au salut. La théorie de la vertu chez Kant n'atteint pas encore cette pureté : ou plutôt l'exposition est demeurée bien au-dessous de l'esprit, elle est quelquefois même diamétralement opposée. Dans la dissertation qui suit sur le « Souverain Bien », nous trouvons la vertu unie au bonheur. Le devoir originairement inconditionné

postule pourtant à la fin une condition ; à vrai dire, c'est pour se débarrasser de la contradiction interne qui l'empêche de vivre. Le bonheur dans le Souverain Bien n'est pas précisément donné comme motif de la vertu : pourtant ce bonheur est là, comme un article secret, dont la présence ravale tout le reste à l'état de contrat illusoire : il n'est pas à proprement parler la récompense de la vertu, mais un pourboire, vers lequel la vertu, une fois le travail fini, tend en cachette la main. Pour s'en convaincre, qu'on consulte la *Critique de la raison pratique* (p. 223-266 de la 4e édit., p. 264-95 de l'édit. Rosenkr.). Cette même tendance se retrouve dans toute sa théologie morale : par celle-ci la morale se détruit elle-même. Car, je le répète, toute vertu pratiquée en vue d'une certaine récompense, repose sur un égoïsme prudent, méthodique et prévoyant.

Le contenu du devoir absolu, la loi fondamentale de la raison pratique est le fameux : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours être considérée comme le principe d'une législation générale ». — Ce principe charge celui qui cherche un régulateur de sa volonté propre d'en trouver également un pour celle des autres. — On se demande ensuite comment un tel régulateur peut être trouvé. Pour découvrir la règle de ma conduite, je ne dois pas seulement avoir égard à moi, mais à l'ensemble des individus. C'est-à-dire que ma fin, au lieu d'être mon bien propre, est le bien de tous sans distinction. Mais il est toujours question de bien. Et en ce cas je trouve que le bien de tous ne sera atteint qu'autant que chacun posera son égoïsme comme borne à celui des autres. Sans doute il suit de là que je ne dois nuire à personne, puisque l'adoption universelle de ce principe fait qu'on ne me nuit pas non plus ; mais c'est uniquement à cause de cet avantage personnel que moi, qui suis à la recherche d'un principe moral que je ne possède pas encore, je souhaite la transformation du principe dont il s'agit en loi universelle. Et il demeure certain que c'est le désir de réaliser de cette façon mon bien, c'est-à-dire l'égoïsme, qui est la source de ce principe éthique. Comme base de la politique, il serait excellent ; comme principe de la morale, il ne vaut rien. Celui qui recherche un régulateur pour la volonté de tous, comme le suppose ce principe moral, est évidemment en quête avant tout d'un régulateur personnel, autrement tout lui serait indifférent. Mais ce régulateur ne peut être que son propre égoïsme, car cet égoïsme est l'unique confluent par lequel pénètre en lui la conduite d'autrui ; ce n'est qu'au moyen de lui et par considération pour lui qu'il peut avoir une volonté touchant les actes d'autrui, et y être intéressé. Kant le donne à reconnaître lui-même avec une grande naïveté (p.123 de la *Crit. de la rais. prat.*, p. 192 de l'éd. Rosenkr.), car voici comment en ce passage il explique la recherche d'une maxime pour la volonté : « Si tout le monde voyait le malheur d'autrui avec une entière indifférence, et que *tu appartinsses* à un tel ordre de choses, y consentirais-tu ? Ce consentement de la part d'un individu équivaudrait à l'approbation d'une loi inique dirigée contre lui-même : *quam temere in nosmet legem sancimus iniquam* ! [Avec quelle légèreté nous établissons contre nous-mêmes une loi rigoureuse !]. » De même dans le *Fondement de la métaphysique des mœurs* (p. 56 de la 3e édit., p. 50 de l'éd. Rosenkranz) : « Une volonté qui déciderait de n'assister personne dans la peine, serait en contradiction avec elle-même, car il peut arriver des cas où elle-même ait besoin de *l'amour et de la sympathie d'autrui*. » Ce principe moral qui, considéré de près, n'est autre chose que l'expression indirecte et voilée de ce vieux et simple précepte, *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, se rapporte donc immédiatement à ce qui est passif en nous, à la souffrance, puis médiatement seulement à l'activité : aussi pourrait-on s'en servir comme d'un guide dans l'*institution politique*, qui est destinée à garantir les hommes des *injustices*, et qui cherche à procurer à tous et à chacun la plus grande somme de bonheur ; mais en morale, où l'objet de la recherche est l'*acte* en tant qu'*acte* dans sa signification immédiate au point de vue de l'*agent*, et non pas les conséquences de l'acte, la souffrance, ni l'importance de l'acte par rapport à autrui, cette considération passive n'est pas admissible, puisqu'en réalité elle se ramène à une préoccupation de bonheur, c'est-à-dire à l'égoïsme.

Nous ne pouvons donc pas partager la joie qu'éprouve Kant de savoir que son principe moral n'est pas matériel, c'est-à-dire ne pose pas un objet comme motif, mais qu'il est purement formel, ce qui fait qu'il répond symétriquement aux principes purement formels que nous avons appris à connaître dans la *Critique de la raison pure*. San doute, au lieu d'être une loi, ce n'est que la formule pour la recherche d'une loi ; mais d'abord cette formule existait déjà plus brève et plus claire dans l'adage : *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* ; ensuite l'analyse de cette formule montre que c'est uniquement la considération du bonheur personnel qui en fait le contenu, qu'elle ne peut servir par conséquent qu'à l'égoïsme raisonnable, source de toute institution légale.

Une autre faute encore a été relevée souvent dans le système moral de Kant, parce qu'elle choque les sentiments de tous, et Schiller l'a tournée en ridicule dans une de ses épigrammes. C'est cette affirmation pédantesque, qu'une action pour être vraiment bonne et méritoire, doit être accomplie par pur respect pour la loi et le concept de devoir, et d'après une maxime abstraite de la raison, non point par inclination, par bienveillance pour autrui, par sympathie, par pitié, par quelque tendre mouvement du cœur : tous ces sentiments (v. *Crit. de la R. prat.*, p. 132 ; p. 257 de l'éd. Rosenkr.) sont même très génants pour les personnes bien pensantes, car ils jettent la confusion dans leurs maximes réfléchies ; l'action doit se faire à contre cœur, en surmontant une certaine répugnance. — Si l'on remarque que l'agent n'est même pas soutenu par l'espoir d'une récompense, on mesurera toute l'étendue de cette exigence. Mais, ce qui est plus grave, cette manière de comprendre l'acte moral est tout à fait contraire à l'esprit de vertu véritable : ce n'est pas l'acte en lui-même qui est bon, c'est l'amour dont il procède, c'est la joie de l'accomplir, sans laquelle il reste lettre morte, qui en font tout le mérite. Aussi le christianisme enseigne-t-il avec raison, que toutes les œuvres extérieures sont sans valeur, si elles ne procèdent point d'une intention généreuse, fruit de l'amour ; que ce ne sont pas les œuvres accomplies (*opera operata*), qui assurent le salut et la rédemption, mais la foi, l'intention généreuse que seul l'esprit saint confère, et que n'engendre pas la volonté libre et réfléchie qui n'a que la loi en vue. — Exiger avec Kant que toute action vertueuse s'accomplisse purement par respect réfléchi pour la loi et conformément à des maximes abstraites, qu'elle soit opérée froidement et contre toute inclination, équivaudrait à dire qu'une véritable œuvre d'art doit naître de l'application réfléchie des règles esthétiques. À la question déjà traitée par Platon et Sénèque, si la vertu peut s'enseigner, il faut répondre négativement. On se décidera enfin à reconnaître ce fait, qui d'ailleurs a donné naissance à la théorie chrétienne des élus de la grâce, à savoir que dans leur essence intime principale, la vertu comme le génie sont dans une certaine mesure innés ; que si les forces réunies de tous les professeurs d'esthétique sont impuissantes à conférer à quelqu'un la faculté de produire des œuvres de génie, c'est-à-dire de véritables œuvres d'art, il sera également impossible à tous les professeurs de morale, à tous les prédicateurs de vertus, de faire d'un caractère vil un caractère noble et vertueux, impossibilité qui est plus manifeste encore que celle de la transmutation du plomb en or ; et la recherche d'une morale et d'un principe moral suprême qui aient pour but d'agir sur l'humanité, de la transformer et de l'améliorer, ne peut se comparer qu'à la recherche de la pierre philosophale. — Quant à la possibilité d'un changement d'esprit complet de l'homme (renaissance), non point par une connaissance abstraite (morale), mais par une connaissance intuitive (action de la grâce), nous en parlons longuement à la fin de notre quatrième livre. Le contenu de ce livre me dispense d'ailleurs d'insister plus longtemps sur ce sujet.

Kant n'a nullement pénétré le sens véritable du contenu moral des actions : c'est ce qui ressort encore de sa théorie du souverain bien, comme union nécessaire de la vertu et du bonheur, celle-là rendant l'être digne de celui-ci. Au point de vue logique d'abord on peut objecter à Kant que le concept de dignité qui est ici décisif, suppose une morale déjà faite qui le fonde, que par conséquent ce n'est pas de lui qu'il fallait partir. Il résulte de notre quatrième livre que toute vertu véritable, après avoir atteint son degré suprême, aboutit finalement à un renoncement complet, où toute volonté trouve un terme ; le bonheur, au contraire, c'est la volonté satisfaite : vertu et bonheur sont donc essentiellement inconciliables. Celui que mon exposition aura convaincu, sera amplement édifié par là même sur la fausseté des vues de Kant touchant le souverain bien. Et indépendamment de cette exposition positive, je n'en ai pas de négative à donner.

L'amour de Kant pour la symétrie architectonique se rencontre donc dans la *Critique de la raison pratique* également. Elle est taillée sur le même patron que la *Critique de la raison pure*, les mêmes titres, les mêmes formes y sont transportés, d'une manière évidemment arbitraire ; la table des catégories de la liberté en est surtout une preuve frappante.

La *Théorie du droit* est une des dernières œuvres de Kant et une œuvre tellement faible que je ne crois pas nécessaire de la combattre, bien que je la désapprouve entièrement. Il semble qu'elle ne soit pas l'œuvre de ce grand homme, mais le produit d'un mortel ordinaire, et sa propre faiblesse la fera mourir de mort naturelle. Au sujet du droit je laisse donc de côté la partie polémique, pour ne m'attacher qu'au côté positif, c'est-à-dire aux traits fondamentaux de cette science, traits qu'on

trouvera dans notre quatrième livre. Qu'on me permette seulement quelques remarques générales sur les théories du droit de Kant. Les défauts que, dans mon appréciation de la *Critique de la raison pure*, j'ai relevés comme inhérents au génie de Kant, se rencontrent dans la *Théorie du droit* avec une telle abondance que souvent on croit lire une parodie satirique de la manière kantienne, ou du moins entendre un Kantien. Voici deux de ses défauts principaux : Kant prétend (et beaucoup l'ont tenté depuis) séparer rigoureusement le droit de l'éthique, et toutefois il ne veut pas faire dépendre le droit de la législation positive, c'est-à-dire d'une contrainte arbitraire, mais laisser subsister *en soi a priori* le concept du droit. Cela est impossible ; car l'activité, en dehors de sa valeur morale, en dehors de son influence physique sur autrui, laquelle rend possible la contrainte arbitraire, n'admet pas une troisième manière d'être. Aussi, lorsque Kant dit : « Le devoir de droit est celui qui peut être imposé par force » ; ou bien ce *peut* doit s'entendre au sens physique, et alors tout droit est positif et arbitraire, et réciproquement toute volonté qui s'impose est droit ; ou bien ce *peut* doit s'entendre au sens moral, et nous voilà revenus sur le domaine de la morale. Chez Kant le concept du droit flotte entre ciel et terre, il ne saurait prendre pied sur le sol ferme ; pour moi, le concept du droit relève de la morale. En second lieu, sa détermination du concept du droit est tout à fait négative et par conséquent insuffisante. « On appelle droit ce qui s'accorde avec l'existence simultanée des diverses libertés individuelles d'après une loi générale. » La liberté (c'est-à-dire la liberté empirique, physique, non la liberté morale de la volonté) consiste à ne pas être gêné, entravé, c'est donc une simple négation. L'existence côte à côte a un sens tout analogue : nous ne sommes donc en présence que de négations et n'obtenons pas le concept positif que nous cherchons, si nous ne le connaissons déjà d'autre part. Dans le cours du livre se développent les vues les plus fausses, celle-ci par exemple que, dans l'état de nature, en dehors de l'État, il n'y a pas de droit de propriété, ce qui revient à dire que tout droit est positif et que le droit naturel se fonde sur le droit positif, tandis que c'est le contraire qui est vrai. Je signalerai encore son explication de l'acquisition légale par la prise de possession ; l'obligation morale d'instituer une constitution civile ; le fondement du droit pénal, toutes théories auxquelles je ne crois pas devoir consacrer, ainsi que je l'ai déjà dit, une réfutation spéciale. Cependant ces erreurs de Kant ont exercé une influence très funeste ; elles ont troublé et obscurci des vérités reconnues et énoncées depuis longtemps, provoqué des théories bizarres, beaucoup d'écrits et beaucoup de discussions. Sans doute ce désarroi ne saurait durer, et nous voyons déjà la vérité et le bon sens se frayer une nouvelle voie ; le *Droit naturel* de J.-C.-F. Meister témoigne surtout de ce retour au vrai, à l'inverse de tant de théories bizarres et contournées ; toutefois je ne considère pas ce livre comme un modèle de perfection achevée.

Il me sera permis, après tout ce qui précède, d'être très court sur la *Critique du Jugement* elle-même. Une chose surprenante, c'est que Kant, à qui l'art est resté fort étranger, qui, selon toute apparence, était peu fait pour sentir le beau, qui, sans doute, n'a même jamais eu l'occasion de voir une œuvre d'art digne de ce nom, qui enfin parait n'avoir jamais connu Gœthe, le seul homme de son siècle et de son pays qui puisse aller de pair avec lui, — c'est, dis-je, une chose surprenante que Kant, malgré tout, ait pu rendre un si grand et durable service à la philosophie de l'art. Ce service consiste en ce que, dans toutes les considérations antérieures sur l'art et sur le beau, on n'envisageait jamais l'objet que du point de vue empirique, et qu'on recherchait, en s'appuyant sur des faits, quelle propriété distinguait tel objet déclaré beau d'un autre objet de la même espèce. Dans cette voie, on arrivait d'abord à des jugements particuliers pour s'élever peu à peu à de plus généraux. On s'efforçait de séparer ce qui est véritablement, authentiquement beau de ce qui ne l'est pas, d'établir les caractères auxquels on reconnaît cette beauté vraie, pour les ériger ensuite en règles. Le beau, et son contraire, et par conséquent ce qu'il faut s'efforcer de reproduire et d'éviter, les règles du moins négatives, que l'on doit prescrire, les moyens d'exciter le plaisir esthétique, c'est-à-dire les conditions objectives requises pour cela, tel était presque exclusivement le thème de toutes les considérations sur l'art. Aristote avait inauguré cette méthode, et il a été suivi, jusqu'à ces derniers temps, par Home, Burke, Winkelmann, Lessing, Herder, etc. La généralité des principes que l'on trouva, ramena, il est vrai, en dernière analyse, les philosophes à considérer le sujet, et l'on remarqua que si l'on arrivait à connaître exactement l'effet produit sur le sujet par l'œuvre d'art, on pourrait déterminer *a priori* ce qui, dans cette œuvre d'art, en est la cause, seul moyen de donner à cette étude une certitude toute scientifique. Ce fut l'occasion d'une foule de considérations psychologiques, dont les plus importantes furent celles d'Alexandre Baumgarten,

auteur d'une Esthétique générale du beau, dont le point de départ était le concept de perfection de la connaissance sensible, c'est-à-dire intuitive. Mais, avec ce concept, il renonce du même coup au point de vue subjectif pour aborder le point de vue objectif et toute la technique qui s'y rapporte. Ce devait être le mérite de Kant d'examiner d'une façon sérieuse et profonde l'excitation même, à la suite de laquelle, nous déclarons beau l'objet qui l'a produite, et d'essayer d'en déterminer les éléments et les conditions dans notre sensibilité même. Les recherches prirent dès lors une direction toute subjective. Cette voie était évidemment la bonne ; car, pour expliquer un phénomène donné dans son effet, on doit, si l'on veut déterminer absolument l'essence de sa cause, connaître d'abord exactement cet effet lui-même. Mais le mérite de Kant ne consiste guère qu'à avoir montré la voie, et laissé, dans ses recherches provisoires, un exemple de la façon dont il la faut parcourir. Car ce qu'il a donné ne peut être considéré comme une vérité objective, et comme un gain réel. Il a montré la méthode et ouvert la route, mais il a manqué le but.

Dans la critique du jugement esthétique, — il importe de le remarquer tout d'abord, — Kant conserve la méthode qui est particulière à toute sa philosophie, et que j'ai longuement étudiée plus haut : je veux dire qu'il part toujours de la connaissance abstraite, pour y chercher l'explication de la connaissance intuitive ; celle-là est une chambre obscure, où celle-ci vient se fixer à ses yeux et d'où il promène ses regards sur la réalité !

De même que, dans la *Critique de la raison pure*, les formes du jugement devaient lui permettre de se prononcer sur l'ensemble de notre connaissance intuitive ; de même, dans cette critique du jugement esthétique, il ne part point du beau lui-même, du beau intuitif et immédiat, mais du jugement formulé sur le beau, et qu'on appelle d'une expression fort laide, jugement de goût. C'est là son problème. Ce qui le frappe surtout, c'est qu'un tel jugement est manifestement l'expression d'un processus du sujet et qu'il a pourtant une généralité telle, qu'il semble se rapporter à une propriété de l'objet. Voilà ce qui l'a frappé, et non pas le beau lui-même. Son point de départ, c'est le verdict d'autrui, le jugement sur le beau, et non pas le beau. Autant vaudrait ne connaître les choses que par ouï dire et non par soi-même ; à peu près de la même façon, un aveugle très intelligent pourrait, avec ce qu'il a entendu dire sur les couleurs, en composer une théorie. Et réellement on ne devrait envisager les philosophèmes de Kant sur le beau que sous ce rapport. On trouverait alors que sa théorie est très judicieuse, et même on remarquerait que çà et là, il y a quelques observations justes et d'une vérité générale ; mais la solution qu'il donne est tellement inadmissible, elle répond si peu à la dignité de son objet, que nous ne pouvons l'adopter comme vérité objective : c'est pourquoi je me considère comme dispensé d'en donner la réfutation, et je renvoie sur ce point à la partie positive de mon ouvrage.

Pour ce qui est de la forme de son livre, remarquons que Kant y a été conduit par l'idée de trouver dans le concept de finalité la solution du problème du beau. L'idée est déduite ; ce qui n'est pas bien difficile, comme les successeurs de Kant nous l'ont montré. De là résulte cette union baroque de la connaissance du beau avec celle de la finalité des corps, dans une faculté de connaître qu'il appelle jugement ; et de là vient enfin, qu'il traite dans le même livre de deux sujets aussi différents. Avec ces trois facultés, la raison, le jugement et l'entendement, il entreprend ensuite des fantaisies architectoniques d'une belle symétrie ; il suffit d'ouvrir la *Critique du jugement*, pour voir jusqu'à quel point Kant en a le goût ; ce goût apparaît déjà dans l'ordonnance de la *Critique de la raison pure*, dont l'harmonie n'est obtenue que par un tour de force, mais surtout dans cette antinomie du jugement esthétique, qui est si fort tirée par les cheveux. On pourrait encore faire à Kant un grand reproche d'inconséquence ; il répète à satiété, dans la *Critique de la raison pure*, que l'entendement est la faculté de juger, et qu'il considère les formes de ses jugements comme les pierres angulaires de toute philosophie. Or, voici que maintenant il nous parle d'une faculté de juger toute particulière, absolument différente de l'autre. Aussi bien, ce que je nomme la faculté de juger, c'est-à-dire le pouvoir de transformer la connaissance intuitive en connaissance abstraite, et réciproquement, cette faculté, dis-je, j'en ai parlé tout au long dans la partie positive de mon ouvrage.

La partie de la *Critique du jugement* qui est de beaucoup la meilleure, c'est la théorie du sublime. Elle vaut incomparablement mieux que la théorie du beau, et non seulement elle nous donne, comme celle-ci, une méthode générale d'investigation, mais encore elle nous fait faire une partie du véritable chemin, à tel point, que si elle ne donne pas la solution vraie du problème, elle s'en rapproche du moins beaucoup.

C’est dans la critique du jugement téléologique que se révèle avec plus de netteté que partout ailleurs, à cause de la grande simplicité de la matière, le rare talent de Kant à tourner une idée en tous sens, et à en donner des expressions variées, jusqu’à ce qu’il en sorte un livre. Tout l’ouvrage se réduit à ceci : Bien que les corps organisés nous apparaissent nécessairement comme soumis, dans leur structure, à un concept préalable de finalité, rien ne nous autorise cependant à regarder cette finalité comme objective. Car notre intellect, auquel les choses sont données du dehors et d’une façon médiate, qui par conséquent n’en connaît jamais l’essence intime, par quoi elles naissent et subsistent, mais uniquement l’enveloppe extérieure, notre intellect, dis-je, ne peut jamais saisir que par analogie l’essence particulière aux produits de la nature organique : il les compare aux œuvres de l’industrie humaine, qui, dans leur essence, sont déterminées par une fin et par un concept correspondant à cette fin. Cette analogie est suffisante pour nous faire saisir la conformité de toutes les parties au tout, et pour nous donner un fil conducteur dans les recherches que nous pourrons faire, mais elle ne peut en aucune façon nous expliquer réellement l’origine et l’existence des corps. Car la nécessité de les concevoir comme soumis au principe de finalité est d’origine subjective. C’est à peu près ainsi que je résumerais la doctrine de Kant sur le jugement téléologique. En ce qu’elle a d’essentiel, il l’avait déjà exposée dans la *Critique de la raison pure* (pp. 692-702) ; mais ici encore, nous trouvons que David Hume a été le glorieux précurseur de Kant dans la connaissance de cette vérité. Lui aussi, il a discuté avec sa pénétration habituelle, la conception téléologique, dans la seconde partie de ses *Dialogues concerning the natural religion*. La différence essentielle qu’il y a entre la critique de Hume et celle de Kant, c’est que Hume donne cette conception comme ayant son fondement dans l’expérience, et que Kant au contraire la critique comme une idée *a priori*. Tous deux ont raison, et leurs explications se complètent mutuellement. Que dis-je ? pour l’essentiel, on trouve déjà la doctrine de Kant à ce sujet exprimée dans le commentaire de Simplicius sur la *Physique* d’Aristote : ἡ δε πλανη γεγονεν αυτοις απο του ἡγεισθαι, παντα τα ἑνεκα του γινομενα κατα προαιρεσιν γενεσθαι και λογισμον, τα δε φυσει μη ὁυτως ὁραν γινομενα. [Mais chez eux (Démocrite et Épicure) l’erreur provenait de ceux-ci : ils croyaient que tout ce qui se faisait en vue d’une fin ne pouvait se reposer que sur un dessein et une réflexion, et pourtant ils constataient que les produits de la nature ne naissaient pas de cette manière.] (Schol. *in Arist*. ex edit. Bero1., 354.) Là-dessus, Kant a parfaitement raison : i1 était nécessaire aussi, qu’après avoir montré l’incompatibilité qu’il y a entre l’existence même du monde et le concept de cause et d’effet, on fit voir ensuite que le monde, dans son essence, ne peut être considéré comme l’effet d’une cause dirigée par des motifs. Quand on songe à tout ce que la preuve physico-théologique a de spécieux (à tel point que Voltaire l’a considérée comme irréfutable), on voit combien il importait de démontrer que la subjectivité de nos perceptions, où Kant avait fait rentrer déjà le temps, l’espace et la causalité, s’étend aussi à nos jugements sur les objets de la nature, et que, par conséquent, la nécessité où nous sommes de penser ces objets comme soumis à des concepts de finalité, c’est-à-dire comme ayant existé dans une représentation avant d’exister réellement, est d’une origine aussi subjective que l’intuition de l’espace, – lequel nous apparaît pourtant comme si objectif, – et partant ne peut être considérée comme d’une vérité objective. Là-dessus, la démonstration de Kant, en dépit de longueurs fatigantes et de répétitions, est excellente. Il soutient, avec raison, que nous ne pourrons jamais expliquer l’essence des corps organiques par des causes purement mécaniques, car c’est sous ce nom qu’il range toute action aveugle et nécessaire des lois générales de la nature. Cependant, il y a encore une lacune à signaler dans cette déduction. Kant ne conteste, en effet, la possibilité d’une telle explication qu’au point de vue de la finalité, et de la préméditation apparente qu’il y a dans les objets de la nature organique. Mais nous trouvons que là même où cette finalité ne se révèle pas, les principes d’explication applicables à un domaine de la nature ne sauraient y être transportés d’un autre ; dès que nous abordons un domaine nouveau, ces principes ne nous sont plus d’aucun secours ; des lois fondamentales d’un autre genre apparaissent, dont l’explication ne saurait être trouvée dans les lois du domaine précédent. Telles sont, en mécanique, les lois de la pesanteur, de la cohésion, de l’impénétrabilité, de l’élasticité, qui (indépendamment de mon explication de toutes les forces de la nature comme degrés inférieurs de l’objectivation de la volonté) sont les manifestations de forces, dont il n’y a pas à chercher plus loin l’explication ; ces lois elles-mêmes sont dans l’ordre des phénomènes mécaniques, le principe de toute explication, car l’explication se borne à les ramener aux forces susdites. Mais si nous abandonnons ce terrain pour celui de la chimie, de l’électricité, du magnétisme, de la cristallisation, ces principes dont nous parlions ne sont plus applicables, ces lois n’ont plus de sens, ces forces sont tenues en échec par

d’autres et contredites par les phénomènes nouveaux dont nous nous occupons ; ceux-ci sont régis par des lois fondamentales, qui, comme les précédentes, sont originales et irréductibles, c’est-à-dire ne peuvent se ramener à d’autres lois plus générales. Ainsi on n’arrivera jamais à expliquer avec les lois du mécanisme proprement dit la solution d’un sel dans l’eau ; que serait-ce si l’on avait affaire à des phénomènes plus compliqués de la chimie ? Dans le second livre du présent ouvrage, j’ai donné sur tous ces points d’amples explications. Des éclaircissements de ce genre eussent été, je crois, d’une grande utilité dans la critique du jugement téléologique, et en auraient fait mieux comprendre l’esprit. Ils auraient mis surtout en lumière cette idée de Kant, qu’avec une connaissance plus approfondie de l’Être en soi, dont les objets de la nature ne sont que les manifestations, aussi bien dans ses effets purement mécaniques que dans ceux qui visiblement sont soumis à une fin, — on trouverait un seul et même principe, capable de servir d’explication générale à l’un et à l’autre ordre de phénomènes. Ce principe, je crois l’avoir déterminé, en représentant la Volonté comme la seule chose en soi. C’est peut-être dans mon second livre et dans son supplément, mais surtout dans mon écrit sur la *Volonté dans la nature*, que j’ai saisi de la façon la plus nette et la plus profonde l’essence même de la finalité apparente et de l’harmonie du monde : je n’en dirai donc pas davantage ici.

Le lecteur qui s’intéresse à cette critique de la philosophie de Kant ne devra pas négliger de lire dans la seconde dissertation du premier volume de mes *Parerga*, le complément intitulé : *Encore quelques éclaircissements sur la philosophie de Kant*. Il faut bien considérer, en effet, que mes écrits, si peu nombreux, n’ont pas tous été composés à la fois, mais successivement, au cours d’une longue vie, et à des intervalles éloignés ; par conséquent, on ne doit pas s’attendre à trouver condensé en un seul endroit tout ce que j’ai pu dire sur un même sujet.

SUPPLÉMENTS

AUX QUATRE LIVRES

Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat.

[Il est né pour peu d’hommes, celui qui n’a en tête que les gens de son siècle.]

Sénèque, *Ep*. 79,17.

SUPPLÉMENT AU LIVRE PREMIER

« *Pourquoi veux-tu t’écarter de nous tous et de notre opinion ?*

— *Je n’écris point pour vous plaire, mais pour vous enseigner quelque chose*. »

(Goethe)

PREMIÈRE PARTIE : LA THÉORIE DE LA REPRÉSENTATION INTUITIVE

(§1-7 du premier volume)

CHAPITRE I : LE POINT DE VUE IDÉALISTE

Des sphères brillantes en nombre infini, dans l'espace illimité, une douzaine environ de sphères plus petites et plus éclairées, qui se meuvent autour de chacune d'elles, chaudes à l'intérieur, mais froides et solidifiées à la surface, des êtres vivants et intelligents sortis de l'espèce de moisissure qui les enduit — voilà la vérité empirique, voilà le monde. Cependant c'est une situation bien critique pour un être qui pense, que d'appartenir à une de ces sphères innombrables emportées dans l'espace inimité, sans savoir d'où il vient et où il va, perdu dans la foule d'autres êtres semblables, qui s'efforcent, se travaillent, se tourmentent, passent rapidement et renaissent sans trêve dans le temps éternel. Là, rien de fixe que la matière, et le retour des mêmes formes diversement organisées, suivant de certaines lois, données une fois pour toutes. Tout ce que la science empirique peut nous apprendre, c'est la nature et les règles de l'apparition de ces formes. —Mais la philosophie moderne, avec Berkeley et Kant, s'est avisée enfin, que tout ce qui nous entoure n'est qu'un phénomène du cerveau, soumis à des conditions subjectives si nombreuses et si variées, que cette réalité absolue dont nous parlions doit faire place à une tout autre ordonnance du monde, et que le monde se réduit au substrat du phénomène, c'est-à-dire qu'il y a entre ceci et cela le même rapport qu'entre la chose en soi et sa manifestation.

« Le monde est ma représentation » — voilà une proposition, semblable aux axiomes d'Euclide, que tout le monde doit admettre dès qu'il l'a comprise cependant ce n'est pas une de ces vérités qu'il suffit d'entendre pour l'admettre. — Faire comprendre cette proposition, y rattacher la question des rapports de l'idéal et du réel, c'est-à-dire du monde pensé au monde qui est en dehors de la pensée, ç'a été, avec le problème de la liberté morale, l'œuvre caractéristique de la philosophie moderne. Après des siècles de recherches dans le domaine de la philosophie objective, on découvrit pour la première fois que parmi tant de choses, qui rendent le monde si énigmatique et si digne de méditations, la plus importante à coup sûr est ce simple fait quelle qu'en soit la grandeur et la masse, son existence cependant est suspendue à un fil très mince, j'entends la conscience, où il nous est chaque fois donné. Cette condition nécessaire de l'existence du monde lui imprime, en dehors de toute réalité empirique, un caractère d'idéalité, et partant de simple phénomène c'est pourquoi, du moins par un côté, on peut considérer ce fait comme étant de même nature que le rêve, et le classer dans la même catégorie. Car la fonction du cerveau, qui, pendant le sommeil, nous enchante par la vision d'un monde que nous voyons ou que nous touchons, peut avoir autant de part à la représentation du monde objectif pendant la veille. Ces mondes, quoique différents par la matière, procèdent visiblement d'une même forme. Cette forme est l'intellect, la fonction du cerveau. —Descartes est probablement le premier qui soit arrivé au degré de conscience que cette vérité fondamentale exige ; quoique en passant et sous forme de doute méthodique, il en a fait le point de départ de sa philosophie. En somme, en donnant le *Cogito ergo sum* comme la seule chose certaine, et l'existence du monde comme problématique, il avait trouvé le point de départ général, et d'ailleurs le seul juste, en même temps que le seul point d'appui de toute philosophie. Ce point d'appui, c'est essentiellement et nécessairement le subjectif, la conscience proprement dite. Car cela seul est une donnée immédiate ; tout le reste, quel qu'il soit, trouve son moyen et sa condition dans la conscience il lui est soumis par conséquent. Aussi est-ce avec raison que l'on considère Descartes comme le père de la philosophie moderne, et qu'on la fait commencer avec lui. Peu de temps après, Berkeley s'avance très loin dans cette voie, et aboutit à l'idéalisme proprement dit, c'est-à-dire à cette notion, que l'étendu dans l'espace, le monde objectif, matériel, en tant que tel, n'existe que dans notre représentation, et qu'il est faux, absurde même, de lui attribuer, en tant que tel, une existence en dehors de toute représentation, et indépendamment du sujet connaissant, c'est-à-dire d'en voir le substrat dans une matière directement perçue et existant en soi. Ce point de vue si juste et si profond est toute la philosophie de Berkeley. Il s'est épuisé à l'établir.

Le véritable philosophe doit donc être idéaliste il doit l'être pour être vraiment sincère. Il est évident en effet que personne ne peut sortir de soi pour s'identifier immédiatement avec des choses différentes, et que tout ce dont nous sommes sûrs, tout ce dont nous avons une conscience immédiate, réside dans notre conscience. En dehors ou au-dessus d'elle, il ne peut y avoir de certitude immédiate celle qu'exige la science, pour appuyer ses premiers principes, est celle de la conscience. Le point de vue empirique est conforme à l'esprit des sciences, qui considère le monde

comme existant absolument, mais non pas à celui de la philosophie, qui s'efforce de remonter au premier principe. La conscience seule nous est immédiatement donnée voilà pourquoi toute la philosophie est renfermée dans les faits conscients, c'est-à-dire pourquoi elle est essentiellement idéaliste. —Le réalisme, qui s'impose à l'entendement grossier, parce qu'il se donne comme positif, part en réalité d'une hypothèse gratuite, et n'est ainsi qu'un système en l'air il passe sous silence ou il nie le fait fondamental, à savoir que tout ce que nous connaissons gît au sein de la conscience. Car affirmer que l'existence des choses est conditionnée par un sujet représentant, et par conséquent que le monde n'existe que comme représentation, ce n'est pas faire une hypothèse, ce n'est rien affirmer gratuitement, c'est encore moins émettre un paradoxe inventé pour les besoins de la cause. C'est la vérité la plus certaine et la plus simple, la plus difficile de toutes à saisir, précisément parce que c'est la plus simple, et que tout le monde ne pense pas assez pour remonter des choses aux premiers éléments de la conscience. Il ne saurait y avoir une existence objective absolue, une existence objective en soi elle serait inconcevable car l'objectif, par son essence même, n'existe en tant que tel que dans la conscience d'un sujet ; il n'en est par conséquent que la représentation il n'est conditionné que par elle, et que parles formes de la représentation, lesquelles dépendent du sujet et non de l'objet.

Que le monde existe encore, sans sujet connaissant, c'est ce qui semble évident au premier abord on pense cela in abstracto sans se rendre compte de la contradiction qu'il y a au fond de cette proposition. Mais lorsqu'on veut réaliser cette idée abstraite, c'est-à-dire la ramener à une représentation intuitive, dont elle tiendrait (comme toutes les idées abstraites d'ailleurs) toute sa vérité et tout son contenu, et lorsqu'on cherche à s'imaginer un monde objectif, sans sujet connaissant ; alors on finit par se convaincre que ce qu'on imagine là est en réalité le contraire de ce qu'on se proposait, c'est-à-dire uniquement la démarche d'un sujet connaissant, qui se représente un monde objectif, en d'autres termes, c'est ce qu'on se proposait d'exclure. — Ce monde réel, intuitif, est manifestement un phénomène du cerveau c'est pourquoi l'hypothèse qu'il puisse y avoir un monde, en tant que tel, en dehors de tout cerveau, est contradictoire.

L'objection qui s'élève consciemment ou non dans l'esprit de chacun contre cette idéalité essentielle et nécessaire de tout objet est la suivante : Mais ma personne aussi est un objet pour une autre personne ; elle est donc une simple représentation ; et pourtant je sais certainement que j'existe, et que je n'ai besoin de personne pour exister ; tous les autres objets sont dans le même rapport que moi-même avec le sujet connaissant ; donc ils existeraient encore, quand bien même le sujet connaissant disparaîtrait. A cela il y aurait à répondre : Cet autre, dont je considère ma personne comme l'objet, n'est pas seulement le sujet, mais encore un individu connaissant. C'est pourquoi si cet autre n'existait pas, et si j'étais le seul être connaissant, je n'existerais pas moins comme le sujet, qui seul permet aux objets d'exister dans sa représentation. Car je suis sujet, comme tout être connaissant est sujet. Par conséquent, dans le cas que nous supposons, ma personne existerait encore de toute façon, mais comme représentation, c'est-à-dire dans ma propre connaissance. Je ne la connais jamais immédiatement, mais toujours d'une façon médiate puisque tout ce qui est dans la représentation est toujours médiat. Ainsi, je ne connais mon corps comme objet, c'est-à-dire comme étendu, remplissant l'espace et agissant, que dans une représentation de mon cerveau ; cette intuition se produit au moyen des sens et ce sont leurs données qui permettent au cerveau d'accomplir sa fonction, c'est-à-dire de remonter de l'effet à la cause : de cette façon, en voyant le corps par les yeux, en le touchant par les mains, on construit dans l'espace une figure qui se représente comme notre corps. Mais aucune espèce d'étendue, de forme ou d'activité ne m'est immédiatement donnée dans je ne sais quel sentiment général du corps, ou conscience intime, donnée qui cadrerait avec mon être, lequel n'aurait pas besoin, pour exister ainsi, d'être représenté dans un sujet connaissant. Bien plus, ce sentiment général, comme aussi ma conscience, n'existent immédiatement qu'en rapport avec la volonté, c'est-à-dire en tant qu'agréables ou désagréables, et en tant qu'actifs dans les actes de la volonté, qui sont représentés dans l'intuition extérieure comme des actes du corps. Il en résulte que l'existence de ma personne ou de mon corps, en tant qu'étendu et actif, suppose toujours un sujet connaissant qui en diffère, puisque c'est toujours une existence perçue, représentée, c'est-à-dire une existence pour *un autre*. En réalité, c'est un phénomène du cerveau, que ce cerveau dans lequel ce phénomène se produit soit le mien ou celui d'une autre personne. Dans le premier cas, la personne se divise en connaissant et en connu, en sujet et en objet, qui là, comme partout, sont juxtaposés, sans pouvoir être absolument réunis ou absolument

séparés. Si maintenant ma propre personne, pour exister comme telle, a toujours besoin d'un sujet connaissant, cela est au moins aussi vrai de tous les autres objets, à qui le but de l'objection précédente était précisément d'attribuer une existence indépendante de la connaissance et de son sujet.

On comprend dès lors que l'existence qui est conditionnée par un sujet connaissant, n'est que l'existence dans l'espace, par conséquent la connaissance de quelque chose d'étendu et d'actif : c'est toujours une existence connue, c'est-à-dire une existence pour un autre. En revanche, toute chose qui existe de cette façon peut en outre avoir une existence en soi, pour laquelle il n'est pas besoin d'un sujet ; mais cette existence ne peut être ni étendue ni activité (c'est-à-dire être dans l'espace), il faut nécessairement que son essence soit d'une autre sorte : c'est l'essence d'une *chose en soi*, qui, comme telle, ne peut jamais être objet. Telle serait la réponse que l'on pourrait faire à l'objection mentionnée plus haut. Elle n'infirme en rien cette vérité fondamentale, que le monde objectif n'existe qu'en représentation, c'est-à-dire uniquement pour un sujet.

Remarquons encore ici que Kant, du moins en tant qu'il est resté conséquent avec lui-même, ne voyait pas des objets dans ses *choses en soi*. On peut le conclure des arguments, par lesquels il a prouvé, que l'espace et le temps ne sont que de simples formes de notre intuition, lesquelles par conséquent n'appartiennent pas aux choses en soi. Ce qui ni dans l'espace, ni dans le temps ne saurait être un objet, par conséquent l'essence des choses en soi, ne peut être objective, elle doit être d'une autre sorte, je veux dire métaphysique. Il y a donc déjà dans cette proposition de Kant cet autre principe que le monde objectif n'existe que comme représentation.

Aucune doctrine ne défie la contradiction, et d'autre part n'est exposée à de perpétuels malentendus, comme l'idéalisme, qui va jusqu'à nier la réalité empirique du monde extérieur. Par là s'expliquent ces appels constants à la saine raison, qui se reproduisent de tant de façons et sous des costumes si différents, comme par exemple « la conviction intérieure dans l'Ecole de Duns Scot, ou la Foi à la réalité du monde extérieur chez Jacobi. En réalité, le monde extérieur ne nous est pas donné à crédit, comme le prétend Jacobi, et nous n'y croyons pas simplement par un acte de foi : il se donne pour ce qu'il est, et tient immédiatement ses promesses Il faut rappeler que le Jacobi qui imagina ce système sur le monde, et qui parvint à l'imposer à quelques professeurs de philosophie, lesquels, pendant trente années, l'ont complaisamment et largement développé, était le même, qui dénonça Lessing comme spinoziste, et Schelling comme athée ; ce qui lui valut, ainsi que chacun sait, d'être vertement tancé par ce dernier. C'est ce beau zèle qui le poussa, en réduisant le monde à n'être qu'un objet de croyance, à ouvrir une petite porte à la foi, et à préparer le crédit pour ce qui, dans la suite, sera réellement exigé de l'homme à crédit c'est comme si, pour introduire le papier monnaie, on mettait en avant cette excuse, que la valeur de l'or repose tout entière sur l'estampille que l'État y appose. Jacobi, dans ses philosophèmes sur la réalité du monde extérieur devenue affaire de foi, est tout justement ce « réaliste transcendantal, qui joue l'idéaliste empirique », dont Kant a fait la critique dans la *Raison pure* (1er édit., p. 369).

Le véritable idéalisme au contraire n'est pas l'idéalisme empirique, mais l'idéalisme transcendantal. Celui-ci ne s'occupe pas de la réalité du monde extérieur : il se borne à soutenir que tout objet et par conséquent toute réalité empirique en général, est doublement conditionné par ce sujet : d'abord *matériellement*, c'est-à-dire en tant qu'objet, attendu qu'une existence objective ne se conçoit que par rapport à un sujet, et en tant qu'elle est sa représentation ; ensuite *formellement*, en ce que le genre d'existence des objets, ou leur manière d'être représentés (espace, temps, cause) provient d'un sujet, est disposée d'avance dans un sujet. Ainsi la conclusion naturelle de l'idéalisme simple de Berkeley, — qui concerne uniquement l'objet —, est l'idéalisme de Kant, qui concerne le genre et la forme spéciale de l'existence objective. Ce système démontre que l'univers matériel tout entier, avec ses corps dans l'espace, lesquels sont étendus, et, grâce au temps, ont les uns avec les autres des rapports de causalité, en un mot que tout ce qui en dépend, n'a pas une existence indépendante de notre tête mais que tout cela a son principe dans les fonctions de notre cerveau. C'est grâce à ces fonctions, et c'est dans le cerveau seul que cette ordonnance objective des choses est possible car le temps, l'espace et la causalité, sur lesquels reposent tous ces processus objectifs, ne sont en effet que des fonctions du cerveau. Enfin il démontre que cet ordre immuable des choses, qui est le critérium et le fil conducteur de la réalité empirique, procède du cerveau et tient de lui tout son crédit. Tel est l'exposé de la critique radicale de Kant, sauf que le mot « cerveau » n'y intervient pas,

qu'il est remplace par « la faculté de connaître ».

Aussi a-t-il cherché à prouver que cette ordonnance objective dans l'espace et dans le temps, soumise au principe de causalité, au sein de la matière, sur laquelle reposent en dernière analyse tous les événements du monde réel, ne peut être conçue comme existant par soi, c'est-à-dire comme étant l'ordre des choses en soi, ou comme quelque chose d'absolument objectif, de directement donné ; car il suffit de s'engager un peu loin dans cette voie pour aboutir à des contradictions. C'est ce que Kant a voulu faire voir par ses antinomies ; mais j'ai montré, dans un de mes suppléments, combien cette tentative était infructueuse. - En revanche, la doctrine kantienne, même sans les antinomies, nous amène à cette idée, que les choses et leur mode d'existence sont étroitement unis avec la conscience que nous en avons. Quiconque l'a bien compris ne tarde pas à se convaincre, que l'hypothèse d'un monde extérieur existant en dehors de la conscience et indépendamment d'elle, est profondément absurde. Il serait impossible que nous fussions si fortement engagés dans l'espace, le temps et la causalité, et dans tout le développement de l'expérience, qui repose sur ces principes, conformément à ses lois ; que nous nous y trouvassions comme chez nous (même les animaux), que nous y fussions aussi commodément, si la nature de notre intellect et celle des choses étaient différentes ; au contraire, on ne peut s'expliquer ce fait, qu'en supposant que les deux forment un tout, que l'intellect lui-même crée cet ordre, et qu'il n'existe que pour les choses, comme elles n'existent que pour lui.

Mais indépendamment des vues profondes que la philosophie kantienne seule nous a procurées, on peut juger aisément combien est fragile l'hypothèse si opiniâtrement défendue, du réalisme absolu ; on peut du moins le rendre sensible, en cherchant à éclaircir le sens de cette hypothèse, par des considérations comme celles-ci : — Le monde, conformément au réalisme, — tel du moins que nous pouvons le connaître, doit être indépendant de notre connaissance. Supprimons-en tous les êtres connaissants, et n'y laissons subsister que la nature inorganique et végétale. Le rocher, l'arbre, le ruisseau, existent ainsi que le ciel bleu. Le soleil, la lune et les étoiles éclairent cet univers, comme avant ; mais tout cela est bien inutile, puisqu'il n'y a pas d'œil pour le voir. Introduisons maintenant un être doué de connaissance. Cet univers se représente et se répète à l'intérieur de son cerveau, exactement tel qu'il existait tout à l'heure en dehors de ce cerveau. Un second univers est venu s'ajouter au premier, et quoique profondément séparé de lui, il lui ressemble point pour point. Le monde subjectif de l'intuition dans l'espace subjectif de la connaissance, est absolument identique au monde objectif, dans l'espace objectif infini. Mais ce monde subjectif a en outre l'avantage de savoir que cet espace qui est là au dehors est infini ; il peut même indiquer à l'avance minutieusement, exactement, et sans examen préalable, l'ordonnance régulière de tous les événements qui peuvent s'y produire et qui n'y sont pas encore réalisés ; il peut l'annoncer même à l'égard de la succession dans le temps, et du rapport de la cause à l'effet, qui règle au dehors tous les changements. Tout cela, je pense, parait assez absurde pour nous convaincre que ce monde objectif absolu, existant en dehors du cerveau, indépendamment de lui, et avant toute connaissance, ce monde que nous croyions pouvoir penser, n'est autre que le second, celui que nous connaissons subjectivement, le monde de la représentation, qui est le seul que nous puissions réellement penser. Aussi arrivons-nous tout naturellement à cette hypothèse que ce monde, tel que nous le connaissons, n'existe que par notre connaissance, uniquement dans la représentation, et non en dehors d'elle[271] . Conformément à cette hypothèse, la chose en soi, c'est-à-dire ce qui existe indépendamment de toute connaissance, est absolument différente de la représentation et de tous ses attributs, par conséquent de l'objectivité en général ce qu'est cette chose en soi, le second livre nous l'apprendra.

Mais la discussion engagée dans le chapitre V du Ier volume touchant la réalité du monde extérieur, roule sur une critique analogue de l'hypothèse d'un monde objectif et d'un monde subjectif, existant tous deux dans l'espace, et sur l'impossibilité résultant d'une telle hypothèse, d'établir un passage, et, pour ainsi dire, un pont de l'un à l'autre. En ce sens, j'ai encore à ajouter ce qui va suivre.

Le subjectif et l'objectif ne forment pas un *continuum* : la conscience immédiate est limitée par la périphérie, ou plutôt par les dernières ramifications du système nerveux. C'est là-dessus que repose le monde, dont nous ne savons rien, que par les images de notre cerveau. S'il existe en dehors de nous un monde, qui corresponde à celui-là, et dans quelle mesure ce monde est indépendant de notre représentation, toute la question est là. Le rapport entre les deux ne pourrait exister qu'au

moyen de la loi de causalité car cette loi seule nous permet de passer de quelque chose de donné à quelque chose de tout différent. Mais cette loi elle-même doit d'abord justifier ses titres. L'origine doit en être objective ou subjective : dans les deux cas, elle est tout entière sur l'un ou l'autre bord, et ne peut par conséquent servir de fond. Si comme Locke et Hume le supposaient, elle est à posteriori c'est-à-dire dérivée de l'expérience, elle est d'origine objective, elle appartient à ce monde extérieur, qui est précisément en question, et ne peut par conséquent en garantir la réalité : car alors, suivant la méthode de Locke, la loi de causalité se prouverait par l'expérience, et la réalité de l'expérience par la loi de causalité. Si au contraire, — comme Kant le soutient, et à plus juste titre, — elle est donnée à priori, elle est d'origine subjective, et alors il est clair qu'avec elle nous restons toujours dont le domaine du subjectif. Car la seule véritable donnée empirique, dans l'intuition, est l'entrée d'une sensation dans un organe des sens. L'hypothèse que cette sensation, même en général, doit avoir une cause, repose sur une loi qui a sa racine dans la forme de la connaissance, c'est-à-dire dans une fonction de notre cerveau, toi dont l'origine est par conséquent aussi subjective, que cette sensation elle-même. La cause attribuée à la sensation conformément à cette loi, se représente immédiatement dans l'intuition, comme objet, c'est-à-dire comme quelque chose dont la manifestation est soumise à la forme de l'espace et du temps. Mais ces formes sont, elles aussi, d'origine subjective elles sont le caractère même de notre faculté d'intuition. Ce passage de la sensation à sa cause, qui est à la racine de l'intuition sensible, comme je l'ai répété si souvent, suffit sans doute à nous prouver la présence empirique d'un objet, dans l'espace et dans le temps, et par conséquent répond bien à toutes les nécessités de la vie pratique ; mais cela ne suffit nullement pour nous garantir l'existence en soi de phénomènes qui se manifestent à tous de cette façon et à plus forte raison de leur substrat intelligible. De ce que certaines sensations de mes organes sensoriels sont l'occasion d'une intuition de mon cerveau, composée d'objets étendus dans l'espace, qui durent dans le temps, et qui agissent comme motifs, il n'en résulte pas que je sois autorisé à supposer que ces objets avec les qualités particulières qui leur appartiennent, existent en eux-mêmes, c'est-à-dire indépendamment de mon cerveau et en dehors de lui. — Telles sont les conclusions légitimes de la philosophie de Kant. Elles se rattachent à une théorie antérieure de Locke, laquelle est aussi juste, mais moins solidement déduite. Si en effet, comme la théorie de Locke t'accorde, les objets extérieurs se ramènent à la sensation comme étant sa cause, il ne peut y avoir aucune ressemblance entre la sensation, qui est l'effet, et l'essence objective de la cause, qui l'a produite ; caria sensation, en tant que fonction organique, est déterminée par la nature artiste et complexe de nos organes, laquelle collabore à la sensation par suite elle est simplement occasionnée par la cause extérieure, et ensuite elle est façonnée par les lois mêmes de notre sensibilité, c'est-à-dire qu'elle est entièrement subjective. — La philosophie de Locke était la critique des fonctions des sens la philosophie de Kant nous a donné la critique des fonctions du cerveau. Il faut ajouter à tout cela les conclusions de Berkeley que j'ai reprises à mon compte, savoir que tout objet, quelle qu'en soit l'origine en tant qu'objet, est déjà conditionné par le sujet, c'est-à-dire n'en est essentiellement que la représentation. Ainsi, le but du réalisme est un objet sans sujet, et il n'est même pas possible de savoir clairement ce que cela veut dire.

De tout cet exposé, il résulte bien clairement que vouloir atteindre l'essence intime des choses est une tentative illusoire, du moins par voie de représentation et dans la connaissance pure et simple. Car la représentation n'atteint les choses que par le dehors, et par conséquent ne peut les pénétrer. Pour y arriver, il nous faudrait nous placer à l'intérieur même des choses. Alors nous pourrions les connaître immédiatement. L'objet de mon- second livre est précisément cette connaissance, dans la mesure où elle est possible. Mais tant que nous en resterons, comme dans ce premier livre, à la perception objective, c'est-à-dire à la connaissance, le monde est et reste pour nous une simple représentation, car ici il n'y a pas de chemin qui puisse nous conduire au delà.

Mais en outre il est bon de maintenir le point de vue idéaliste pour faire contrepoids au point de vue matérialiste. On peut considérer toute controverse sur le Réel et l'Idéal comme concernant l'existence de la matière ; car c'est en dernière analyse la réalité ou l'idéalité de celle-ci qui est débattue. La matière, comme telle, existe-t-elle dans notre représentation, ou est-elle indépendante de toute représentation ? Dans le dernier cas, elle serait la chose en soi, et quiconque suppose une matière existant par elle-même, doit, pour être conséquent, se déclarer aussi matérialiste, c'est-à-dire faire de la matière le principe d'explication de toutes choses. Celui au contraire qui la nie comme chose en soi, est par le fait même idéaliste. Locke, seul parmi les modernes, a soutenu

absolument et sans réserves la réalité de la matière. Aussi sa doctrine, grâce à Condillac, a-t-elle produit le sensualisme et le matérialisme des Français. Berkeley seul a nié la matière absolument et sans restrictions. De là résulte l'antithèse du matérialisme et de l'idéalisme représentée dans ses extrêmes par Berkeley et par les matérialistes français (d'Holbach). Fichte ne doit pas être mentionné ici il ne mérite aucune place parmi les vrais philosophes, parmi ces élus de l'humanité, qui cherchent avec un sérieux profond, non leur propre intérêt mais la vérité, et qui par conséquent ne peuvent être mis en parallèle avec des gens, qui, sous le même prétexte, n'ont jamais en vue que leur fortune personnelle. Fichte est le père de cette philosophie de l'apparence qui, par l'ambiguïté des termes, par l'emploi de phrases incompréhensibles et de sophismes, cherche à faire illusion, à en imposer par je ne sais quel air d'importance et par suite à duper les gens avides de savoir cette méthode, après avoir été employée par Schelling, a atteint sa perfection avec le fameux système de Hegel où elle s'épanouit en charlatanisme. Nommer Fichte à côté de Kant, c'est prouver qu'on ne sait pas ce que l'on dit. — En revanche, le matérialisme a sa justification. Il est aussi vrai de dire que le sujet connaissant est un produit de la matière que de dire que la matière est une simple représentation du sujet connaissant : seulement ce sont deux points de vue également étroits ; car le matérialisme est la philosophie du sujet qui s'oublie dans ses calculs. C'est pourquoi à cette hypothèse, que je suis une simple modification de la matière, doit s'opposer cette autre, que toute matière n'existe que dans ma représentation elle n'est pas moins fondée. La notion encore obscure de ces rapports semble avoir donné naissance à l'expression platonicienne ὑλη αληθινον ψευδος [La matière est un mensonge, et pourtant vraie].

Le réalisme conduit, comme nous l'avons dit, au matérialisme. Car si l'intuition empirique nous montre que les choses en soi existent indépendamment du sujet connaissant, l'expérience nous fournit aussi l'ordre des choses en soi, c'est-à-dire l'ordre vrai et unique du monde. Mais cela conduit à supposer qu'il n'y a qu'une chose en soi, la matière, dont tout le reste n'est que la modification, attendu qu'alors le cours de la nature est l'ordre unique et absolu du monde. Tant que l'empire du réalisme fut incontesté, on lui opposa le spiritualisme pour échapper à de semblables conclusions, c'est-à-dire qu'on imagina une seconde substance en dehors et à côté de la matière, une substance immatérielle. Ce dualisme échappant à toute expérience, sans preuve, sans consistance, fut nié par Spinoza, et démontré faux par Kant, lequel le pouvait, ayant rétabli l'idéalisme dans ses droits. Car, avec le réalisme le matérialisme tombe de lui-même, le spiritualisme en étant regardé comme le contrepoids ; alors la matière, dans la nature vivante, n'est plus qu'un simple phénomène conditionné par l'Intellect, et qui n'a d'existence qu'en lui. Par conséquent, si le spiritualisme est une arme illusoire contre le matérialisme, c'est l'idéalisme qui est la bonne et l'efficace, parce qu'il met le monde objectif dans notre dépendance, et constitue le contrepoids nécessaire à la dépendance où nous sommes vis-vis de la nature. Le monde, dont la mort me sépare, n'était d'ailleurs que ma représentation. Le centre de gravité de l'existence retombe dans le sujet. Ce n'est plus, comme dans le spiritualisme, l'indépendance du sujet connaissant par rapport à la matière, mais la dépendance d la matière par rapport au sujet, que l'on démontre. En vérité, cela ne se comprend pas aussi facilement, et ne se manie pas avec autant de commodité, que les deux substances du spiritualisme ; mais χαλεπα τα καλα [*Les belles choses sont difficiles*].

D'ailleurs à l'axiome fondamental de la philosophie subjective : « le monde est ma représentation », on peut, avec autant de raison semble-t-il, opposer celui de la philosophie objective « le monde est matière », ou « la matière seule est » (en tant qu'elle n'est sou- mise ni à la mort, ni au devenir), ou bien encore « tout ce qui existe est matière a. Tel est l'axiome fondamental de Démocrite, de Leucippe, et d'Epicure. Mais à examiner les choses de plus près, il y a un réel avantage à chercher non plus au dehors, mais dans le sujet même, le point de départ d'un système cela permet de faire un pas en avant, qui est pleinement justifié. Car la conscience est la seule chose immédiatement donnée, et nous passons par-dessus, lorsque nous allons directement à la matière et que nous en faisons notre point de départ. D'autre part, on pourrait très bien construire le monde avec la matière et ses propriétés, une fois définies et complètement dénombrées (mais c'est ce dénombrement qui est le point délicat). Car tout ce qui existe est le résultat de causes réelles, qui ne pouvaient agir, et agir de concert, qu'en vertu des forces fondamentales de la matière ; mais ces forces doivent au moins être démontrables objectivement, puisque nous ne pourrons jamais les connaître subjectivement. Il est vrai qu'une telle explication et une telle construction du monde n'exigeraient pas seulement l'hypothèse préalable d'une existence en soi de la matière (laquelle est en réalité

conditionnée par le sujet) ; elles devraient encore montrer que les propriétés originelles inhérentes à cette matière sont inexplicables, et les donner comme des qualités occultes (Voir § 26, 27, 1er vol.). Car la matière n'est que le support de ces forces, comme la loi de causalité n'est que la règle de leurs manifestations. Cependant une telle explication du monde serait toujours relative et conditionnée, ce serait proprement l'œuvre d'une physique, qui, à chaque pas, sentirait le besoin d'une métaphysique. D'un autre côté, le point de départ et l'axiome fondamental de la philosophie subjective, « le monde est ma représentation », est également incomplet : d'abord parce que le monde est encore autre chose (chose en soi, Volonté), et que partout la forme ou la représentation n'est pour lui qu'une forme accidentelle ; ensuite, parce que le sujet en tant que tel est conditionné par l'objet. Car si le grossier principe de l'entendement « Le monde, l'objet existerait encore, en l'absence de tout sujet », est faux, cet autre ne l'est pas moins : « Le sujet serait encore connaissant en absence de tout objet, c'est-à-dire de toute représentation ». Une conscience sans objet n'est pas une conscience. Un sujet pensant a des concepts en rapport avec son objet, un sujet intuitif a des objets doués de qualités correspondantes à son organisation. Si maintenant nous dépouillons le sujet des qualités et formes les plus intimes de sa connaissance, toutes les propriétés de l'objet disparaissent en même temps, et il no reste plus rien que la matière sans forme et sans qualités, qui est aussi peu matière d'expérience que le sujet sans les formes de la connaissance, mais qui reste cependant en face du sujet nu, lequel, étant son reflet, ne peut disparaître qu'avec lui. Bien que le matérialisme s'imagine borner ses postulats à cette matière, à l'atome, il y ajoute inconsciemment non seulement le sujet, mais aussi l'espace, le temps et la cause, qui reposent sur des déterminations particulières du sujet.

Le monde comme représentation, le monde objectif a donc deux pôles : le sujet connaissant pur et simple, dépouillé des formes de sa connaissance, et ensuite la matière brute, sans formes ni qualités. Tous deux sont absolument inconnaissables, le sujet, parce qu'il est la chose qui connaît, la matière, parce que, sans formes et qualités, elle ne peut être l'objet d'une intuition. Cependant tous deux sont les conditions essentielles de toute intuition empirique. Et ainsi, à côté de la matière brute, sans forme et sans vie (c'est-à-dire sans volonté), qui n'est donnée dans aucune expérience, mais qui est supposée dans chacune, s'élève comme un pur miroir, le sujet connaissant, en tant que tel, qui de même précède toute expérience. Le sujet n'est pas dans le temps car le temps est la forme la plus prochaine de son mode de représentation la matière, qui gît à côté, qui lui correspond, est éternelle et immortelle, fixe dans le temps infini ; elle n'est même pas étendue, car l'étendue donne une forme ; elle n'est donc pas dans l'espace. Tout le reste est dans un perpétuel mouvement de vie et de mort, tandis que le sujet et la matière représentent les deux pôles immobiles du monde comme représentation. On peut par conséquent considérer la matière immobile comme le reflet du sujet pur, en dehors du temps, envisagé comme condition pure et simple de tout objet. Tous deux appartiennent au phénomène, et non à la chose en soi mais ils sont le matériel indispensable de tout phénomène. On ne peut les obtenir que par abstraction ils ne sont pas donnés à l'état pur et en eux-mêmes.

Le vice fondamental de tous les systèmes consiste à méconnaître cette vérité, que l'Intellect et la matière sont corrélatifs, c'est-à-dire que l'un n'existe que pour l'autre que tous deux se tiennent et sont solidaires, que l'un n'est que le reflet de l'autre, en un mot qu'ils sont proprement une seule et même chose, considérée sous deux points de vue opposés et que cette unité, ici j'anticipe, est le phénomène de la Volonté ou de la chose en soi ; que par conséquent tous deux sont secondaires, et que par suite encore il ne faut chercher l'origine du monde ni dans l'un, ni dans l'autre. Mais tous les systèmes qui méconnaissent cette vérité sont amenés à chercher l'origine de toutes choses dans l'un de ces deux principes, excepté peut-être le spinozisme. Les uns posent un Intellect, un νους, comme premier principe et comme démiurge, et ils imaginent ensuite, au sein de l'Intellect, une représentation des choses et du monde, avant même qu'ils existent ; ils séparent donc le monde réel du monde comme représentation, ce qui est faux. Et alors la matière, — c'est-à-dire le principe par où les deux mondes se distinguent — apparaît comme une chose en soi. De là résulte la nécessité de créer cette matière, ὑλη, pour l'ajouter à la simple représentation du monde, et lui communiquer quelque chose de sa réalité. Et ainsi il faut supposer, ou bien que cet Intellect primordial la trouve toute faite, en face de lui, ce qui en fait un absolu comme l'Intellect, et ce qui nous donne deux principes absolus, la matière et le démiurge ; ou bien, que l'Intellect crée la matière *ex nihilo*, hypothèse qui est en contradiction avec notre entendement, lequel peut bien comprendre des

changements au sein de la matière, mais non sa naissance ou sa destruction absolue. Et au fond cela vient justement de ce que la matière est le corrélat essentiel de l'Intellect. — Les systèmes opposés à ceux-là, ceux qui font de l'autre terme de la relation, la matière, leur premier principe absolu, posent une matière qui existerait, même sans être représentée, ce qui est une contradiction formelle comme nous l'avons suffisamment montré plus haut : parce que sous le concept d'existence de la matière, nous ne mettons jamais que celui de son mode de représentation. Mais alors se pose la nécessité, pour ces systèmes, d'ajouter l'Intellect à cette matière, qui est leur unique absolu, afin de rendre possible l'expérience. J'ai esquissé dans le chapitre 7 du premier volume ce résumé du matérialisme. Chez moi, au contraire, la matière et l'Intellect sont des corrélatifs indissolubles ; ils n'existent que l'un pour l'autre ; ils sont donc relatifs. La matière est la représentation de l'Intellect ; l'Intellect est la seule chose, dans la représentation de qui la matière existe. Tous les deux réunis forment le monde comme représentation, c'est-à-dire le phénomène de Kant, donc quelque chose de secondaire. La chose première est ce qui *apparaît*, la *chose en soi*, en qui nous apprendrons à reconnaître la *Volonté*. Celle-ci n'est en soi ni *représentant*, ni *représentée* ; elle se distingue absolument de son mode de représentation.

Comme conclusion naturelle de ces considérations aussi importantes que délicates, je veux personnifier ces deux abstractions (la matière et le sujet), et les faire dialoguer entre elles, à l'exemple de Prabodha Tschandro Daya : on peut rapprocher de ceci un dialogue semblable entre la matière et la forme dans les *Duodecim principia philosophiae* de Raymond Lulle (chap. I, 2).

LESUJET

Je suis, et en dehors de moi, rien n'est. Car le monde est ma représentation.

LA MATIÈRE

Illusion téméraire ! C'est moi, moi qui suis en dehors de moi, rien n'existe. Car le monde est ma forme passagère. Tu n'es que le résultat d'une partie de cette forme, ton existence n'est qu'un pur hasard.

LE SUJET

Quelle sotte outrecuidance ! Ni toi, ni ta forme n'existeriez sans moi vous êtes conditionnés par moi. Quiconque me néglige et croit encore pouvoir penser, est le jouet d'une grossière illusion car votre existence, en dehors de ma représentation, est une contradiction formelle, c'est un « fer-en-bois » ; vous êtes veut dire simplement que *vous êtes représentés* en moi. Ma représentation est le lieu de votre existence, et ainsi j'en suis la première condition.

LA MATIÈRE

Par bonheur, l'insolence de tes prétentions va être rabattue non par de simples mots, mais par la réalité même. Encore quelques instants et tu n'existes plus, tu t'évanouis avec tes beaux discours, tu disparais comme une ombre, tu as le même destin que mes formes éphémères. Mais moi, je demeure intacte, jamais amoindrie, de milliers de siècles en milliers de siècles, à travers le temps infini, et j'assiste immuable au mouvement éternel de mes formes.

LE SUJET

Ce temps infini, à travers lequel tu te vantes d'exister, comme l'espace infini, que tu remplis, n'existe que dans ma représentation, n'en est que la forme, que je porte toujours prête, dans laquelle tu te représentes, qui t'embrasse et par laquelle tu existes. L'anéantissement dont tu me menaces ne m'atteint pas ; c'est toi qui disparaitrais. Il n'atteint que l'individu, qui est mon support pendant quelque temps, et qui est représenté par moi, comme tout le reste.

LA MATIÈRE

Mais si je t'accorde cela, et si je considère comme quelque chose d'existant par soi, ton existence liée d'une manière indissoluble à celle de l'individu éphémère, cette existence n'en est pas moins sous la dépendance de la mienne. Car tu n'es sujet qu'autant que tu as un objet et c'est moi, qui suis cet objet. J'en suis le noyau et le contenu ; je suis la substance immuable qu'il renferme et sans laquelle il serait dépourvu de cohésion, et flotterait vide de réalité à la façon des rêves et des imaginations de l'individu, qui elles mêmes empruntent de moi leur semblant d'existence.

LE SUJET

Tu as raison de ne pas me contester mon existence parce qu'elle est attachée aux individus. Car tu es aussi indissolublement attachée à la forme que je puis l'être à ceux-ci, et tu n'as jamais paru sans elle ; comme moi, aucun œil ne t'a vue nue et isolée car tous deux nous ne sommes que des abstractions. Un être, au fond, c'est ce qui se représente soi-même, et ce qui est représenté par soi, mais dont l'existence en soi n'est ni dans l'acte de la représentation ni dans la qualité d'objet représenté, puisque l'un et l'autre sont répartis entre nous.

TOUS DEUX

Nous sommes donc indissolublement unis, comme les parties nécessaires d'un tout, qui nous embrasse, et qui n'existe que par nous. Seul un malentendu peut nous opposer l'un à l'autre, et conduire à l'idée que l'existence de l'un est en lutte contre l'existence de l'autre, alors qu'en réalité ces deux existences s'accordent et ne font qu'un.

Ce tout embrassant ces deux termes est le monde comme représentation, ou le phénomène. Ces deux termes supprimés, il ne reste plus que l'être métaphysique pur, la chose en soi, que nous reconnaîtrons dans le second livre être la Volonté.

CHAPITRE II : SUPPLÉMENT A LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE OU D'ENTENDEMENT

En dehors de toute réalité transcendantale, le monde objectif a une réalité empirique : sans doute l'objet n'est pas la chose en soi, mais c'est le réel, en tant qu'objet empirique. L'espace n'existe que dans ma tête ; mais empiriquement ma tête est dans l'espace. Sans doute encore la loi de causalité ne peut servir d'appui à l'Idéalisme, en formant une sorte de pont entre les choses en soi et la connaissance que nous avons d'elles, et par suite en confirmant la réalité absolue du monde, à la représentation duquel elle est employée ; mais cela ne supprime en rien le rapport causal des objets entre eux, ni celui qui existe évidemment entre le corps du sujet connaissant et les divers objets matériels. Toutefois la loi de causalité n'est qu'un lien entre les phénomènes ; elle ne les dépasse pas. Avec elle, nous sommes et nous restons dans le monde des objets, c'est-à-dire des phénomènes, ou proprement de la représentation. Mais la totalité de ce monde d'expérience, connu par un sujet qui en est la condition nécessaire, et ainsi conditionné par les formes spéciales de notre intuition et de notre appréhension, doit être rangée nécessairement parmi les simples phénomènes, et ne peut élever la prétention de représenter le monde des choses en soi. Le sujet lui-même (en tant que simple sujet connaissant) appartient au pur phénomène, dont il constitue la seconde moitié en le complétant.

Sans l'emploi de la loi de causalité, il ne pouvait y avoir d'intuition du monde objectif. Car cette intuition, comme je l'ai démontré, est essentiellement intellectuelle et non simplement sensible.

Les sens ne donnent que la sensation, qui n'est pas encore l'intuition. Locke distinguait la part de la sensation, dans l'intuition, sous le nom de « qualités secondes », qu'il séparait avec raison de la chose en soi. Mais Kant, développant la méthode de Locke, distingua et sépara ce la chose en soi tout ce qui appartient au cerveau dans l'élaboration de la sensation, et il se trouva alors qu'il fallait y comprendre tout ce que Locke avait attribué aux choses en soi comme « qualités primaires », l'étendue, la forme, la solidité, etc., si bien que pour Kant, la chose en soi se réduit à une inconnue, à un X. Chez Locke la chose en soi n'a ni couleur, ni son, ni odeur, ni saveur ; elle n'est ni chaude, ni froide, ni tendre, ni dure, ni rude, ni polie ; cependant elle reste étendue, figurée, impénétrable, immobile ou en mouvement, capable d'être mesurée ou comptée. Au contraire, chez Kant elle a perdu toutes ces dernières propriétés, parce qu'elles ne sont possibles que grâce au temps, à l'espace et à la cause, et que ces derniers principes procèdent de notre intellect, comme les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, etc., des nerfs de notre organisme. La chose en soi est devenue, chez Kant, inétendue et incorporelle. Ainsi, ce que la sensation pure et simple livre à l'intuition, qui enferme le monde objectif, se rapporte à ce que livrent les fonctions du cerveau (espace, temps, cause) comme la masse du système nerveux à la masse du cerveau, après qu'on a séparé en elle la partie qui est affectée proprement à la pensée, c'est-à-dire à la représentation abstraite, et qui par conséquent manque aux animaux. Car si le système nerveux apporte à l'objet de l'intuition la couleur, la sonorité, la saveur, l'odeur, la température, etc., le cerveau apporte au même objet l'étendue, la forme, l'impénétrabilité, le mouvement, etc., bref tout ce qui est représentable au moyen du temps, de l'espace et de la causalité. Que la part des sens, dans l'intuition, comparée à celle de l'intellect, soit très mince, c'est ce que prouve la comparaison du système de nerfs destiné à recevoir les impressions du dehors avec ceux qui les élaborent ; d'ailleurs la masse des nerfs sensoriels de tout le système nerveux est relativement faible par rapport à celle du cerveau, même chez les animaux, dont la fonction cérébrale n'est pas à proprement parler de penser, mais de produire l'intuition, et chez lesquels cependant la masse cérébrale est considérable, comme chez les mammifères, où la fonction intuitive est le plus parfaite ; et cela, même en déduisant le cervelet, dont la fonction est de régler les mouvements du corps.

Sur l'insuffisance des données sensibles dans la production de l'intuition objective des choses, de même que sur l'origine non- empirique des intuitions d'espace et de temps, nous trouvons un témoignage très décisif, qui confirme, par voie négative, les vérités kantiennes, dans l'excellent livre de Thomas Reid, intitulé : *Inquiry into the human mind, first édition 1840.* Il réfute la théorie de Locke, qui prétend que l'intuition est un produit des sens, en montrant d'une façon très saisissante et très nette, que les sensations, dans leur ensemble, n'ont pas la moindre analogie avec le monde connu par l'intuition, et qu'en particulier les cinq qualités primaires de Locke (étendue, forme, solidité, mouvement, nombre) ne peuvent absolument pas nous être données par la sensation. Il considère dès lors le problème de l'origine et du mode de production de l'intuition comme radicalement insoluble. Quoiqu'il ait absolument ignoré Kant, Reid nous a donné ainsi une preuve décisive suivant la *régula falsi* (j'en ai fait l'exposé précédemment à la suite de la doctrine kantienne) du caractère intellectuel de l'intuition et de l'origine à priori, découverte par Kant, de ses conditions essentielles, c'est-à-dire du temps, de l'espace et de la cause, conditions d'où procèdent immédiatement les qualités primaires de Locke, qu'il est facile d'ailleurs de construire avec elles. Le livre de Thomas Reid est très instructif, et mérite cent fois plus d'être lu que tous les ouvrages parus depuis Kant, pris en bloc. —Une autre preuve indirecte de la doctrine de Kant, quoiqu'elle nous vienne par voie d'erreur, peut se tirer des philosophes sensualistes français, qui, après que Condillac se fût engagé sur les traces de Locke, se sont tourmentés à démontrer que toute notre représentation et toute notre pensée reviennent en dernière analyse aux impressions des sens (penser, c'est sentir). D'après Locke, ils nomment « idées simples » ces impressions sensibles, et affirment que c'est par la combinaison et la comparaison de ces impressions, que le monde objectif se bâtit dans notre tête. Sans doute ces messieurs « ont des idées simples ». Il est amusant de voir comment ces philosophes, qui n'ont ni la profondeur de Kant, ni la rigueur logique de Locke, tirent dans tous les sens cette misérable étoffe de la sensation, et s'efforcent d'en faire quelque chose d'assez considérable, pour en extraire le phénomène si important du monde de la représentation et du monde de la pensée. Mais l'homme qu'ils ont construit devrait être, pour parler le langage de l'anatomie, un *Anencephalus,* une tête de crapaud, un être doué uniquement d'appareils sensitifs, mais sans cerveau. Pour ne citer, à titre d'exemple, parmi d'innombrables travaux, que deux ouvrages de cette école, nommons Condorcet, au début de son livre : *Des progrès*

de l'esprit humain, et Tourtual *Sur la Vision,* dans le second volume des *Scriptores opthalmogici minores ;* éd. Justus Radius (1828).

Le sentiment de l'insuffisance d'une explication purement sensualiste de l'intuition, apparaît de même dans cette hypothèse émise peu de temps avant l'apparition de la philosophie kantienne, que nous n'avons pas des choses de simples représentations, excitées par la sensation, mais que nous saisissons directement les choses elles-mêmes, quoique situées en dehors de nous. Ce qui est incompréhensible, en vérité. Et ce n'est point là une opinion idéaliste, c'est une hypothèse formulée du point de vue habituel du réalisme. Le célèbre Euler a très bien et très nettement exprimé cette hypothèse dans ses *Lettres à une princesse allemande*, t. 2, p. 68. Je crois donc que les impressions (des sens) contiennent quelque chose de plus que les philosophes ne l'imaginent. Ce ne sont pas de vaines perceptions correspondant à je ne sais quelles impressions du cerveau ; elles ne donnent pas simplement à l'âme des idées des choses ; mais elles placent réellement devant elle les objets, qui existent au dehors, quoiqu'on ne puisse pas comprendre comment cela se fait. Cette assertion est confirmée par ce qui suit. Quoique nous employions, ainsi que je l'ai suffisamment démontré, cette loi de causalité dont nous avons conscience *a priori*, comme un moyen dans l'intuition, cependant nous n'avons pas une conscience claire, dans la vision, de l'acte de l'entendement moyennant lequel nous passons de l'effet à la cause ; c'est pourquoi l'impression sensible ne se distingue pas de la représentation que l'entendement extrait de l'impression prise par lui pour matière brute. On peut encore moins saisir dans la conscience une différence qui d'une manière générale n'existe pas, entre la représentation et son objet ; mais nous percevons immédiatement les choses elles-mêmes, comme situées en dehors de nous ; quoiqu'il soit certain que la sensation seule peut être immédiate, et qu'elle est limitée à notre épiderme. Cela s'explique par ce fait que *l'extérieur* est exclusivement une détermination de l'espace, et que l'espace lui-même est une forme de notre faculté d'intuition, c'est-à-dire une fonction du cerveau. C'est pourquoi *l'extérieur*, où nous situons les objets, à la suite des sensations visuelles, gît à l'extérieur de notre tête : c'est là toute la scène où il se développe, à peu près comme au théâtre nous voyons des montagnes, des bois, la mer, et cependant tout cela n'est qu'en décors. On comprend dès lors que nous ayons une représentation des choses conditionnée par *l'extérieur,* et cependant immédiate, bien loin de nous représenter intérieurement des choses, qui en réalité existeraient extérieurement. Car, dans l'espace, et par conséquent en dehors de nous, les choses n'existent qu'autant que nous nous les représentons. Aussi ces choses dont nous avons une intuition en quelque sorte immédiate, non pas simplement une copie, ne sont elles-mêmes que des représentations, et comme telles n'existent que dans notre tête. Il ne faut donc pas dire, avec Euler, que nous avons l'intuition des choses elles-mêmes, situées en dehors de nous ; mais bien plutôt que les choses dont nous avons l'intuition comme situées en dehors de nous, ne sont que nos représentations, et partant nos perceptions immédiates. La remarque si juste d'Euler que nous avons citée plus haut dans ses propres termes, confirme donc l'esthétique transcendantale de Kant, de même que notre propre théorie de l'intuition qui s'appuie sur elle, et en général toute espèce d'idéalisme. L'absence d'intermédiaire et l'inconscience que nous avons indiquée tout à l'heure et où nous avons vu, pour l'intuition, le passage de la sensation à sa cause, s'expliquent par un processus analogue, qui se passe dans la représentation abstraite, ou dans la pensée : quand nous lisons, ou quand nous écoutons, nous ne percevons que des mots, mais nous passons si rapidement aux idées qu'ils désignent, que c'est absolument comme si nous percevions directement les concepts ; car nous n'avons pas conscience du passage des mots aux idées. De là vient aussi bien souvent que nous ne savons pas dans quelle langue nous avons lu hier quelque chose dont nous nous souvenons aujourd'hui. Et cependant le passage a lieu chaque fois, et nous en avons bien le sentiment, quand par hasard il ne peut s'effectuer ; lorsque, par exemple, nous sommes distraits dans une lecture, et que tout à coup nous nous apercevons, que nous lisons des mots mais que nous ne pensons plus. C'est seulement quand nous passons de concepts abstraits à des signes figurés, que nous avons conscience de la transposition.

D'ailleurs, dans la perception empirique, cette inconscience, inhérente au passage de la perception à sa cause, n'existe que pour l'intuition, au sens le plus étroit de ce mot, c'est-à-dire dans l'acte de la vision ; au contraire, dans les autres perceptions, ce passage s'effectue avec plus ou moins de conscience, et partant, dans l'appréhension des quatre autres sens plus grossiers, nous en constatons directement et sur le fait la réalité. Dans les ténèbres, nous tâtons un objet en tous sens, jusqu'à ce que nous puissions, à l'aide des impressions diverses qu'il exerce sur nos mains,

en construire la cause dans l'espace, sous une forme déterminée. Bien plus, lorsque nous sentons quelque chose de glissant, nous nous demandons pendant quelques instants, si nous n'avons pas, dans la main, quelque corps gras ou huileux. Entendons-nous un son, nous ne savons d'abord, si c'est une simple sensation interne, ou si c'est réellement une affection de l'ouïe venue du dehors, puis, si le son est lointain et faible, s'il est rapproché et fort, quelle en est la direction, enfin si c'est la voix d'un homme ou d'un animal, ou le son d'un instrument. L'effet étant donné, nous cherchons la cause. Dans les sensations de l'odorat et du goût, l'incertitude est constante sur le genre de la cause, à laquelle appartient l'effet éprouvé ; tant le passage de l'un à l'autre est conscient. Sans doute dans l'acte de la vision, le passage de l'effet à la cause est inconscient, en sorte que c'est comme si cette espèce de perception était absolument immédiate, et se produisait d'elle-même dans l'impression sensible, sans coopération de l'entendement, mais la cause en est d'une part dans la perfection de l'organe, d'autre part dans le mode d'action exclusivement rectiligne de la lumière. Grâce à elle, la sensation nous fait remonter d'elle-même au lieu de sa cause, et comme l'œil est capable de percevoir avec la plus grande délicatesse, et cela en un instant, toutes les nuances de lumière et d'ombre, la couleur et le contour, de même que les données d'après lesquelles l'entendement évalue la distance de l'objet, alors, dans ce cas de la vision, l'opération intellectuelle se produit avec une rapidité et une sûreté, qui comporte aussi peu de conscience que celle avec laquelle nous épelons en lisant ; ainsi le phénomène se dresse à nos yeux, comme si la sensation nous donnait immédiatement les objets. Cependant la coopération de l'entendement dans la vision, c'est-à-dire cet acte qui consiste à passer de l'effet à la cause, est aussi évidente que possible. Grâce à elle, une double perception, affectant les deux yeux, nous paraît simple ; grâce à elle encore, l'impression qui s'effectue renversée dans le sens de bas en haut sur la rétine, par suite du croisement des rayons dans la pupille, est redressée, parce qu'elle remonte à sa cause, en refaisant le même chemin, dans la direction opposée ; ou, comme on dit, nous voyons les objets droits, bien que l'image en soit renversée dans notre œil. Enfin, c'est par la même coopération de l'entendement que nous apprécions, dans une intuition immédiate, la grandeur et la distance des objets, sur le témoignage de cinq données spéciales, que Thomas Reid a fort bien et fort clairement décrites. J'ai moi-même, en 1816, exposé tout cela, avec les preuves qui établissent d'une manière irréfutable le caractère intellectuel de l'intuition, dans mon travail *Sur la vision et les couleurs* (2e édition, 1854) ; quinze ans plus tard, ce travail a été corrigé et considérablement augmenté, dans la version latine que j'en ai donnée sous le titre de *Theoria colorum physiologica eademque primaria ;* elle a paru dans le IIIe volume des *Scriptores ophtalmogici minores* édités par Justus Radius. Mais le travail le plus complet et définitif se trouve dans la 2e édition de mon ouvrage *Sur le principe de raison.* J'y renvoie le lecteur, sur le sujet important qui nous occupe, afin de ne pas grossir davantage ces éclaircissements.

Cependant nous pouvons intercaler ici une remarque esthétique : grâce à ce caractère intellectuel de l'intuition, que nous avons bien établi, la vue d'un bel objet, d'un beau paysage, par exemple, est aussi un phénomène du cerveau. La pureté et la perfection du tableau ne dépendent pas simplement de l'objet, mais aussi de la nature même du cerveau, de sa forme et de sa grandeur, de la finesse de ses tissus, de l'intensité de son activité, qui est déterminée par l'énergie de la circulation dans ses artères. C'est pourquoi l'image perçue est très différente, suivant les têtes où elle tombe, quoique toutes aient des yeux également perçants, aussi différente que peuvent l'être entre elles la première et la dernière épreuve d'une gravure. De là vient l'aptitude très inégale des hommes à jouir des beautés de la nature, et, par suite, à les reproduire, c'est-à-dire à faire renaître le même phénomène cérébral, à l'aide d'une cause toute différente, comme des taches colorées sur une toile.

D'ailleurs ce caractère d'immédiation apparente qu'a l'intuition et qui vient tout entier du travail de l'esprit ; ce caractère en vertu duquel les choses, comme dit Euler, sont perçues par nous en elles-mêmes, et comme si elles existaient en dehors de nous, a quelque analogie avec la façon dont nous percevons les parties de notre propre corps, surtout lorsqu'elles souffrent, et c'est presque toujours le cas quand nous les percevons. De même que nous croyons percevoir immédiatement les choses là où elles sont, tandis que nous ne les percevons en réalité que dans notre cerveau, nous nous imaginons éprouver la douleur d'un membre dans le membre lui- même, tandis que nous l'éprouvons aussi dans le cerveau, où la dirige le nerf de la partie attaquée. C'est pourquoi nous ne ressentons que les affections des parties dont les nerfs aboutissent au cerveau, et non celles des parties dont les nerfs appartiennent au système ganglionnaire, à moins que ce ne soit une douleur

extraordinairement forte, qui arrive par contre-coup jusqu'au cerveau, et encore on n'éprouve la plupart du temps qu'un malaise vague, qui ne permet pas de localiser le mal. De là vient encore que les blessures d'un membre dont les nerfs sont coupés ou serrés, ne sont pas perçues ; de là enfin ce fait qu'un homme, qui a perdu un membre, éprouve néanmoins de temps en temps des douleurs qu'il localise dans ce membre, parce que les nerfs aboutissant au cerveau existent encore. — Ainsi, dans les deux phénomènes que nous avons rapprochés, ce qui se passe dans le cerveau est appréhendé comme se passant au dehors : dans l'intuition, grâce à l'entendement, qui envoie ses fils sensitifs jusque dans le monde extérieur ; dans la sensation des membres, par l'entremise des nerfs.

CHAPITRE III : SUR LES SENS

Je n'ai pas l'intention de répéter ce que d'autres ont déjà dit : je n'apporte ici que des considérations isolées et d'un genre tout par- culier sur les sens.

Les sens ne sont que des prolongements du cerveau ; c'est par eux qu'il reçoit du dehors, sous forme de sensation, la matière dont il va se servir pour élaborer la représentation intuitive. Ces sensations, qui devaient servir principalement à la composition objective du monde extérieur, ne pouvaient être par elles-mêmes ni agréables, ni désagréables, c'est-à-dire qu'elles ne pouvaient émouvoir la volonté. Autrement la sensation même solliciterait notre attention, et nous en resterions à l'effet, au lieu de remonter à la cause, ce qui est ici le but ; et cela grâce à la préférence que nous accordons à la volonté, aux dépens de la représentation pure et simple ; nous ne nous référons à celle-ci, que lorsque celle-là se tait. Par conséquent, les couleurs et les sons ne nous procurent en eux-mêmes, s'ils ne dépassent pas la mesure normale, ni plaisir, ni douleur ; mais ils se produisent avec ce caractère d'indifférence qui en fait la matière propre de l'intuition proprement objective. Et c'est là effectivement ce qui se passe, autant du moins qu'il était possible dans un corps qui est entièrement Volonté, et à ce titre le fait est merveilleux. Physiologiquement, il provient de ce que, dans les organes les plus nobles, comme ceux de la vue ou de l'ouïe, les nerfs, qui ont à percevoir l'impression spécifique extérieure, ne sont pas capables de la moindre sensation douloureuse, et ne connaissent pas d'autre sensation que celle qui leur est spécifiquement propre, que celle en un mot qui sert à la perception pure et simple. Conséquemment la rétine, aussi bien que le nerf optique, est insensible à toute blessure, et il en est de même pour le nerf' acoustique : dans ces deux organes, la douleur n'est éprouvée que dans les parties qui entourent le nerf sensoriel propre, et jamais dans le nerf lui-même. Pour l'œil, c'est surtout la conjonctive, et pour l'oreille, le conduit auditif. Il en est de même pour le cerveau, qu'on peut tailler directement par le haut, sans qu'il en éprouve la moindre sensation. C'est seulement grâce à cette indifférence par rapport à la volonté, que les sensations visuelles vont livrée à l'entendement les données si variées, aux nuances si délicates, qui lui servent à construire, — au moyen de la loi de causalité, et sur le fondement des intuitions pures d'espace et de temps, — toutes les merveilles du monde objectif. Et même cette impuissance des sensations de couleur à agir sur la volonté, nous permet d'arriver à l'état d'intuition objective pure, affranchie de la volonté, quand leur énergie est renforcée par la transparence, comme au coucher du soleil, ou par des vitraux coloriés ; et nous avons montré au troisième livre que cette intuition est l'essentiel de l'émotion esthétique. C'est encore cette indifférence par rapport à la volonté qui rend les sons aptes à traduire l'infinie variété dés concepts de la raison.

Tandis que le sens extérieur, c'est-à-dire la réceptivité des impressions extérieures comme données pures de l'entendement, se divisait en cinq autres sens, ceux-ci s'accommodaient aux quatre éléments, c'est-à-dire aux quatre états d'agrégation, sans omettre celui d'impondérabilité. Le sens du solide (terre) est le toucher ; celui du fluide (eau) c'est le goût ; celui des matières gazeuses, c'est-à-dire du volatil (exhalaisons, parfums), c'est l'odorat ; celui de l'élastique permanent (air), c'est l'ouïe ; celui de l'impondérable (feu, lumière), c'est la vue. Le second élément impondérable, la chaleur, n'est pas à proprement parler un objet des sens, mais de la sensibilité générale ; il agit

toujours directement sur la volonté, comme agréable ou désagréable. De cette classification ressort la dignité relative des sens. La vue a le premier rang, en tant que sa sphère est la plus étendue, et que sa sensibilité est la plus délicate ; la cause en est qu'elle est excitée par quelque chose d'impondérable, par quelque chose qui est à peine corporel, un quasi-esprit. L'ouïe a le second rang ; elle correspond à l'air. Quant au tact, il a des connaissances profondes et variées ; tandis que les autres sens ne nous donnent qu'une propriété spéciale de l'objet, comme le son qu'il rend ou le rapport qu'il a avec la lumière » le toucher qui s'est développé avec la sensibilité générale et la force musculaire, livre à la fois à l'entendement des données sur la forme, la grandeur, la rudesse, le poli, la texture, la solidité, la température, et la pesanteur des corps, et tout cela, en réduisant autant que possible la part de l'apparence et de l'erreur, auxquelles les autres sens sont bien plus exposés. Les deux sens inférieurs, l'odorat et le goût, ne sont déjà plus affranchis de la volonté : ils l'excitent immédiatement, c'est-à-dire qu'ils sont toujours agréablement ou désagréablement affectés, et sont plus subjectifs qu'objectifs.

Les perceptions auditives sont exclusivement dans le temps. C'est pourquoi toute la musique consiste essentiellement dans la mesure des temps, sur laquelle repose la qualité ou la hauteur des sons, par l'intermédiaire des vibrations, comme aussi leur quantité ou leur durée, par l'intermédiaire de la mesure. Les perceptions visuelles en revanche sont surtout et principalement dans l'espace ; ce n'est que d'une façon toute secondaire, par l'intermédiaire de la durée, qu'elles sont aussi dans le temps.

La vue est le sens de l'entendement, qui est intuitif, et l'ouïe est le sens de la raison, qui pense et qui conçoit. Les mots ne sont représentés qu'imparfaitement par des signes visuels. Aussi je doute qu'un sourd-muet, qui peut lire, mais qui n'a aucune représentation du son des mots, puisse exécuter toutes les opéra- rations de la pensée, avec de simples signes visuels, aussi promptement que nous autres avec des mots réels, c'est-à-dire que nous pouvons entendre. Quand il ne peut pas lire, c'est un fait d'expérience qu'il ressemble presque à une brute sans raison, au lieu que l'aveugle-né est, dès le début, un être tout à fait raisonnable.

La vue est un sens actif, tandis que l'ouïe est passive. C'est pourquoi les sons agissent avec violence et pour ainsi dire d'une façon hostile sur notre esprit, et cela d'autant plus, que l'esprit est plus actif et plus développé ; ils bouleversent nos pensées, et troublent momentanément la réflexion. Au contraire, il n'existe pas pour l'œil de trouble analogue, il n'y a pas une action immédiate de la chose vue, en tant que telle, sur les opérations de l'esprit (naturellement il n'est pas question ici de l'influence des objets vus sur la volonté) ; mais la complexité infinie des choses qui sont sous-nos yeux, n'arrête en rien le jeu de la pensée, elle la laisse parfaitement tranquille. Il résulte de tout ceci que l'œil est perpétuellement en paix avec l'esprit qui réfléchit, tandis que c'est le contraire pour l'oreille. Cette opposition des deux sens se vérifie encore par ce lait que les sourds-muets, guéris par le galvanisme, s'effrayent et pâlissent au premier son qu'ils entendent (Gilbert, *Annales de Physique*, vol. X, p. 382), tandis que les aveugles opérés reçoivent avec joie le premier rayon de lumière, et ne se laissent poser qu'à regret un bandeau sur les yeux. Tout ce que nous venons de dire pour l'ouïe s'explique par l'ébranlement du nerf acoustique, qui se propage sans interruption jusqu'au cerveau, au lieu que le fait de voir est réellement une action de la rétine, excitée et provoquée par la lumière et ses modifications ; c'est ce que j'ai montré tout au long dans ma théorie physiologique des couleurs. J'y contredis absolument cette impudente théorie, si répandue aujourd'hui, d'une espèce d'être coloré qui viendrait frapper la rétine, théorie qui réduit la sensation lumineuse de l'œil à un ébranlement mécanique, comme il arrive pour l'ouïe, tandis qu'il n'y a rien de plus différent que cette action douce et silencieuse de la lumière, et le tambour d'alarme de l'oreille. Ajoutons encore cette particularité, c'est que, bien que nous ayons deux oreilles dont la sensibilité est souvent très différente, cependant elles ne perçoivent jamais un son en double, comme il nous arrive si souvent de voir double avec nos yeux. Nous sommes ainsi amenés à supposer que les sensations auditives n'ont pas lieu dans le labyrinthe ou le limaçon, mais dans les profondeurs du cerveau, au point où les deux nerfs acoustiques se rencontrent ; ce qui fait que l'impression est simple. Or cette rencontre a lieu au point où le pont de Varole embrasse la moelle allongée, c'est-à-dire à un endroit éminemment dangereux, dont la lésion détermine la mort de tout animal. Là, le nerf acoustique n'est qu'à une courte distance du labyrinthe, qui est le siège de l'ébranlement sonore. Et même ce fait que la sensation auditive prend naissance en un endroit si dangereux, d'où partent les mouvements de tous nos membres, explique le tressaillement qui nous saisit, quand nous entendons une détonation

soudaine ; ce qui n'a pas lieu quand nous sommes frappés tout à coup par un éclat de lumière, comme l'éclair par exemple. Le nerf visuel sort bien plus en avant de ses *thalami* (quoique peut-être il prenne naissance derrière ceux-ci) ; dans tout son parcours il est couvert par les lobes antérieurs du cerveau, tout en étant toujours séparé d'eux, jusqu'au moment où il sort entièrement du cerveau, et s'épanouit dans la rétine. C'est là seulement que la sensation se produit au choc de la lumière, et qu'elle a son siège réel, comme je l'ai prouvé dans mon traité sur la vue et les couleurs. Le point où le nerf auditif prend naissance explique donc le grand trouble que les sons apportent dans la pensée ; c'est à cause de ce trouble, que les gens qui réfléchissent et en général les gens intelligents sans exception, ne peuvent supporter le bruit. Cela rompt en effet le cours normal de leurs pensées ; la réflexion s'arrête au milieu de ce tumulte, parce que l'ébranlement du nerf auditif se propage très avant dans le cerveau, dont la masse tout entière est troublée par la commotion du nerf auditif et les vibrations qu'il produit, et aussi parce que le cerveau de ces gens-là est beaucoup plus excitable que les cerveaux ordinaires. Cette grande mobilité et cette force directrice qu'ont certains cerveaux, nous expliquent comment, chez eux, la moindre pensée éveille aussitôt ses analogues, ou celles qui lui sont associées. C'est pour cela que les ressemblances, les analogies et les rapports des choses les frappent si facilement et si vile. De là vient qu'une même occasion peut se présenter mille et mille fois à des cerveaux ordinaires, elle ne force que certains cerveaux à réfléchir, et les amène à des découvertes, que d'autres s'étonnent ensuite de n'avoir pas faites, parce que, s'ils peuvent sans doute réfléchir après d'autres, ils sont incapables de penser spontanément. Ainsi le soleil luit pour toutes les colonnes ; mais seule la colonne de Memnon en est ébranlée. De même Kant, Goethe, Jean-Paul étaient extrêmement sensibles au bruit, comme en témoignent leurs biographes. Goethe acheta, dans les dernières années de sa vie, une maison tombant en ruine et située à côté de la sienne, uniquement pour ne plus entendre le bruit des réparations. C'est en vain que dans sa jeunesse il suivait le tambour pour s'endurcir au fracas : ce n'est pas là affaire d'habitude.

En revanche, c'est une chose étonnante que l'indifférence vraiment stoïque avec laquelle les cerveaux ordinaires supportent le bruit ; qu'ils pensent, qu'ils lisent ou qu'ils écrivent, rien ne peut les troubler, tandis que les cerveaux d'élite en deviennent incapables de tout travail. Mais ce qui les rend si insensibles aux bruits de toutes sortes, les rend également insensibles à la beauté dans les arts plastiques, à la profondeur de la pensée ou à la finesse de l'expression dans les arts du discours, bref à tout ce qui ne les intéresse pas personnellement. Au sujet de l'action paralysant te qu'exerce au contraire le bruit sur les esprits d'élite, citons la remarque suivante de Lichtemberg, qui trouve ici sa place. « C'est toujours un bon signe, quand un artiste est empêché par des riens d'exercer son art comme il faut. F... plongeait ses doigts dans de la poudre de lycopode, lorsqu'il voulait jouer du piano... Des esprits moyens ne sont pas empêchés par de telles vétilles. Ce sont des cribles à larges trous. » (*Mélanges*, 1, p. 398.)

Pour moi, je nourris depuis longtemps l'idée que la quantité de bruit qu'un homme peut supporter sans en être incommodé, est en raison inverse de son intelligence, et par conséquent peut en donner la mesure approchée. Aussi lorsque j'entends, dans la cour d'une maison, les chiens aboyer pendant une heure, sans qu'on les fasse taire, je sais déjà à quoi m'en tenir sur l'intelligence du propriétaire. Celui qui fait claquer habituellement les portes, au lieu de les fermer avec la main, ou qui le tolère dans sa maison, est non seulement un homme mal élevé, mais encore une nature grossière et bornée. « Sensible » en anglais signifie également « intelligent », et ce sens-là procède d'une remarque très fine et très juste. Nous ne serons complètement civilisés crue le jour où les oreilles seront libres, elles aussi, et où l'on n'aura plus le droit, à mille pas à la ronde, de venir troubler la conscience d'un être qui pense, par des sifflements, des cris, des hurlements, des coups de marteaux ou de fouets, des aboiements etc. Les Sybarites bannissaient hors de leur ville tous les métiers bruyants ; et la respectable secte des Shakers, dans le nord de l'Amérique, ne souffre aucun bruit inutile dans les villages ; on raconte la même chose des frères moraves. — Mais on en trouvera, plus long sur cette question dans le xxxe chapitre du IIe volume des *Parerga*.

La nature passive de l'ouïe, que nous venons d'exposer, explique aussi l'action si puissante, si immédiate, si irrésistible de la musique sur l'esprit, et en outre l'action qui la suit, et qui consiste dans une certaine exaltation. Les vibrations sonores qui se succèdent, combinées suivant des rapports numériques rationnels, impriment aux fibres du cerveau de semblables vibrations. Au contraire, il est facile de déduire de la nature active de la vue, — tout l'opposé de celle de l'ouïe — pourquoi il ne peut y avoir pour l'œil aucun analogue de la musique, et pourquoi le clavier

des couleurs a été une idée malheureuse et ridicule. De même le sens de la vue, à cause de sa nature active, est fortement accusé chez les animaux chasseurs, chez les bêtes de proie, tandis qu'au contraire le sens passif de l'ouïe est très développé chez les animaux poursuivis, les bêtes peureuses et promptes à la fuite, de façon qu'elles sont averties à temps de l'approche de l'ennemi, soit qu'il arrive en courant ou qu'il rampe sans bruit.

Si nous avons reconnu dans la vue le sens de l'entendement, el dans l'ouïe, celui de la raison, on pourrait nommer l'odorat le sens de la mémoire, parce qu'il nous rappelle plus immédiatement qu'aucun autre l'impression spécifique d'une circonstance ou d'un milieu, si éloignée qu'elle soit.

CHAPITRE IV : SUR LA CONNAISSANCE A PRIORI

De ce fait que nous pouvons tirer de nous-mêmes et déterminer les lois des rapports dans l'espace, sans recourir à l'expérience, Platon concluait que toute science n'est qu'un souvenir ; Kant, au contraire, que l'espace est une condition subjective et une simple forme de notre faculté de connaître. Le point de vue de Kant est bien plus élevé que celai de Platon.

Cogito, *ergo sum* est un jugement analytique : Parménide le considérait comme une proposition identique : το γαρ αυτο νοειν εστι τε και ειναι [car penser et être est la même chose].(Clément d'Alexandrie, *Stomates*, VI, 2, §23). Mais comme tel, ou comme purement analytique, il ne peut nous apprendre quelque chose de bien particulier, pas même si, l'étudiant de plus près, on voulait le tirer, comme conclusion, de la prémisse *non-entis nulla sunt prædicata.* Mais Descartes a proprement voulu exprimer par là cette grande vérité, que la certitude immédiate n'appartient qu'à la conscience, c'est-à-dire au subjectif ; quant à l'objectif, c'est-à-dire tout le reste, il n'a qu'une certitude médiate, puisqu'il n'existe que par l'intermédiaire du premier ; c'est une connaissance de seconde main, et l'on doit par conséquent la considérer comme problématique. C'est là-dessus que repose toute la valeur de la fameuse proposition. Nous pouvons lui opposer cette autre, dans le sens de la philosophie kantienne : *Cogito*, *ergo est*, — c'est-à-dire comme je pense dans les choses certains rapports (les mathématiques), je dois les retrouver toujours exactement dans toute expérience possible ; c'était là un aperçu important, profond et tardif, qui se présentait sous le couvert du problème de la possibilité des jugements synthétiques à priori, et qui a préparé réellement une vue profonde des choses. Ce problème est le mot d'ordre de la philosophie de Kant, comme la première proposition est celui de la philosophie de Descartes, et il montre εξ οἰων εισ οἰα (une brebis sur le troupeau).

Kant a bien raison de commencer par des considérations sur l'espace et le temps. Car pour un esprit spéculatif les premières questions qui s'imposent, c'est : Qu'est-ce que le temps ? Qu'est-ce que cet être qui ne consiste qu'en mouvement, sans rien qui le meuve lui-même ? — Qu'est-ce que l'espace, ce néant omniprésent en dehors duquel rien ne peut exister sans cesser d'être ?

Que l'espace et le temps dépendent du sujet, et ne soient que les manières dont s'accomplit dans le cerveau le processus de l'aperception objective, c'est ce que démontre déjà suffisamment l'impossibilité absolue pour la pensée de s'abstraire de l'espace ou du temps, tandis qu'il est très facile de négliger tout ce qu'on se représente d'eux. La main peut tout laisser échapper excepté elle-même. Cependant je vais éclaircir ici par des exemples et des considérations les dernières preuves données par Kant à l'appui de cette vérité, non pas pour répondre à de sottes objections, mais pour l'utilité de ceux qui plus tard auront à enseigner la doctrine de Kant.

« Un triangle rectangle dont les côtés sont égaux », ne renferme aucune contradiction logique : car isolément, les prédicats ne détruisent pas le sujet, et ne sont point inconciliables l'un avec l'autre. C'est seulement quand on veut construire ce triangle dans l'intuition pure, qu'on s'aperçoit de l'incompatibilité des éléments. On ne doit pas, pour cela, y voir de contradiction : sans quoi toute impossibilité physique, même révélée seulement après des siècles, en serait une aussi, par exemple un métal composé d'éléments, ou un mammifère ayant plus ou moins de sept vertèbres cervicales, ou des cornes et des incisives chez le même animal[272]. Seule, l'impossibilité logique constitue une

contradiction ; il n'en est pas de même de l'impossibilité physique et de la mathématique ; *équilatéral* et *rectangle* ne se contredisent pas (dans le carré ces deux éléments sont réunis), et aucun d'eux n'est en contradiction avec le triangle. C'est pourquoi l'incompatibilité des concepts cités plus haut ne peut jamais être reconnue par un acte pur et simple de la pensée, mais elle ressort uniquement de l'intuition, et cette intuition se passe de l'expérience et de tout objet réel : elle est purement mentale. C'est là-dessus encore que se fonde cette proposition de Giordano Bruno, proposition qu'on peut trouver aussi chez Aristote : « Un corps infiniment grand est nécessairement immuable ». Elle n'a pas besoin de s'appuyer sur l'expérience, ni sur le principe de contradiction, puisqu'il s'agit d'une chose qui ne peut être donnée dans aucune expérience, et que les concepts *infiniment grand* et *mobile* ne se contredisent nullement l'un l'autre. Seule l'intuition pure montre que le mouvement exige un espace en dehors du corps, et que la grandeur infinie n'en laisse aucun.

Veut-on réfuter maintenant le premier exemple tiré des mathématiques ? on ne peut dire qu'une chose : c'est que les notions de celui qui juge du triangle sont plus ou moins complètes ; si elles l'étaient parfaitement, son jugement contiendrait l'impossibilité pour un triangle, d'être à la fois rectangle et équilatéral. — A cela je répondrai : J'admets que la notion du triangle ne soit pas complète chez lui ; mais sans recourir à l'expérience, il peut étendre cette notion, par une simple construction du triangle dans sa tête, et se convaincre pour l'éternité de l'impossibilité d'unir les deux concepts de « rectangle » et d'« équilatéral » ; mais cette façon de procéder est un jugement synthétique à priori, c'est-à-dire un de ceux qui nous servent à former et à compléter nos concepts, sans recourir à l'expérience, et qui valent pour toute expérience possible. — En général, un jugement est analytique ou synthétique, dans un cas donné, suivant que la notion du sujet est plus ou moins complète dans la tête de celui qui juge : la notion « chat » est beaucoup plus riche dans la tête de Cuvier que dans celle de son domestique. C'est pourquoi les mêmes jugements sur ce sujet sont chez l'un synthétiques, et chez l'autre, simplement analytiques. Veut-on maintenant prendre les concepts objectivement, et voir si le jugement donné est analytique ou synthétique ? on doit substituer à l'attribut son opposé contradictoire et l'adjoindre sans copule au sujet ; s'il en résulte une contradiction « in adjecto », le jugement était analytique ; autrement il était synthétique.

L'arithmétique repose sur l'intuition pure du temps ; mais ce fondement n'est pas aussi manifeste que celui de la géométrie, qui est l'intuition pure de l'espace. On peut cependant le prouver de la manière suivante. Compter n'est pas autre chose que répéter l'unité : c'est uniquement pour ne pas oublier combien de fois déjà nous l'avons répétée, que nous la désignons chaque fois par un autre mot ; ce sont les noms de nombre. Mais la répétition n'est possible que par la succession ; celle-ci, c'est-à-dire la marche de l'un après l'autre, repose immédiatement sur l'intuition du temps, et n'est un concept complet que grâce à lui ; il n'est donc possible de compter que dans le temps. Ce fait que la numération repose sur le temps se trahit par cet autre, que dans toutes les langues, la multiplication est désignée par le mot « fois », c'est-à-dire par un concept de temps : sexiès, ἑξακις, six fois, six times. Mais maintenant la simple numération est déjà une multiplication par un ; aussi, dans l'Institut de Pestalozzi, les enfants devaient multiplier ainsi : « Deux fois deux font quatre fois un ». Aristote lui aussi avait déjà reconnu et exposé cette étroite alliance du nombre et du temps, dans le XVIe chapitre du IIe livre de la *Physique.* Le temps, suivant sa définition, est « le nombre du mouvement (“ὸ χρονος αριθμος εστι κινησεως”). Il se pose la question profonde de savoir si le temps existerait encore, en l'absence de l'âme, et il conclut à la négative.

Bien que le temps, comme l'espace, soit la forme de connaissance du sujet, il nous est donné cependant — de même que l'espace — comme indépendant du sujet et absolument objectif. Malgré notre volonté, ou sans elle, il court ou se ralentit. On demande l'heure, on s'occupe du temps, comme de choses entièrement objectives. Et qu'est-ce que cet objectif ? Ce n'est pas la marche des astres, ou celle des pendules, qui ne servent qu'à mesurer la marche même du temps ; c'est quelque chose qui diffère de toutes les choses, et qui cependant, comme elle, est indépendant de notre volonté et de notre savoir. Il n'existe que dans les têtes des êtres pensants ; mais la régularité de la marche, et son indépendance de la volonté, lui donnent des droits à l'objectivité.

Le temps est surtout la forme du sens intime. Anticipant ici sur le second livre, je remarque que l'objet un et identique du sens intime est la volonté propre du sujet connaissant. Le temps est par conséquent la forme, grâce à laquelle la volonté individuelle, qui est originellement inconsciente, peut se connaître elle-même. C'est en lui que son être, simple et identique en soi, apparaît comme

développé dans le cours d'une existence. Mais à cause de la simplicité et de l'identité originelles de la volonté se représentant ainsi, son caractère reste toujours le même. C'est pourquoi la vie d'un individu dans son ensemble conserve toujours le même ton fondamental : les événements multiples et les scènes de la vie ne sont au fond que des variations sur un même thème.

Le caractère à priori du principe de causalité ou n'a pas été vu, ou n'a été bien compris des Anglais et des Français. Aussi quelques- uns d'entre eux ont-ils poursuivi les anciennes recherches, pour lui trouver une origine empirique. Maine de Biran voit cette origine dans ce fait d'expérience, que l'acte volontaire comme cause est suivi d'un mouvement matériel comme effet. Mais ce fait lui-même est faux. Nous ne reconnaissons nullement l'action immédiate particulière de la volonté comme différente de l'action du corps, et nous ne voyons pas de lien causal entre l'une et l'autre ; toutes deux nous apparaissent comme une seule et même chose ; il est impossible de les séparer. Il n y a entre elles aucune succession ; elles sont simultanées. C'est une seule et même chose perçue de deux laçons différentes ; car ce qui nous est donné dans la perception intime (la conscience) comme un *acte réel de la volonté,* nous apparaît dans l'intuition externe, où le corps est objectivé, comme *un acte de ce même corps.* Que l'action des nerfs précède physiologiquement l'action des muscles, c'est ce dont nous n'avons pas à tenir compte ici ; car cela ne tombe pas sous la conscience, et il n'est pas ici question des rapports des muscles et des nerfs, mais de ceux du corps et de la volonté. Or ce rapport ne nous apparaît pas sous la forme d'un lien causal. Si ces deux faits se présentaient à nous comme cause et comme effet, leur lien ne nous paraîtrait pas aussi insaisissable qu'il l'est en réalité : car ce que nous comprenons comme cause d'un effet, nous ne le comprenons en général qu'autant qu'il nous fait comprendre les choses, qu'il nous en donne l'explication. Or le mouvement du corps obéissant à un acte pur et simple de la volonté, est au contraire pour nous une merveille si habituelle, que nous ne la remarquons plus, mais si nous y appliquons notre attention, nous comprenons tout de suite et très vivement ce qu'il y a de mystérieux dans ce fait, précisément parce que nous sommes en présence de quelque chose qui ne nous apparaît pas comme l'effet d'une cause. Cette perception ne pourrait donc jamais nous conduire à la notion de causalité, car elle ne la contient pas. Maine de Biran lui-même reconnaît la complète simultanéité de l'acte volontaire et du mouvement corporel (*Nouvelles considérations sur les rapports du physique au moral*, pp. 378-8). En Angleterre, Th. Reid (*On the first principles of contingent truths. Ess.* VI, c. V), a déjà formulé ce principe que la connaissance du rapport causal a son fondement dans l'essence même de notre faculté de connaître. Plus récemment Th. Brown a professé la même opinion dans son livre si prolixe : *Inquiry in to the relation of cause and effect* (4° édit, 1835), à savoir que cette connaissance résulte d'une conviction innée, intuitive, instinctive : il est donc, à peu près, dans la bonne voie. Cependant, par une ignorance impardonnable 130 pages de son gros volume, qui en compte 476, sont consacrées à la réfutation de Hume, alors qu'il n'est pas fait la moindre mention de Kant, qui, il y a soixante-dix ans déjà, a complètement élucidé la question. Si le latin était resté la langue scientifique par excellence, cela ne serait point arrivé. Malgré les explications, exactes dans leur ensemble, qu'a données Brown, une modification de la doctrine de Maine de Biran sur l'origine empirique de la loi de causalité s'est introduite en Angleterre, parce qu'elle n'est pas sans quelque vraisemblance : c'est que nous abstrayons la loi de causalité de l'impression tout empirique qu'exerce notre propre corps sur des corps étrangers. Hume a déjà réfuté cette théorie, et moi j'ai montré son peu de solidité dans mon écrit sur *la Volonté dans la nature* (p. 75 de la 2e édition), en partant du principe que, pour percevoir mon propre corps objectivement dans une intuition d'espace, je dois avoir préalablement la notion de cause, attendu qu'elle est la condition d'une telle intuition. Au vrai, c'est donc la nécessité de passer de la sensation purement empirique à la cause de cette sensation pour arriver à l'intuition du monde extérieur, qui est la seule et véritable preuve que nous cherchons, à savoir que le principe de causalité préexiste à toute expérience. C'est pourquoi j'ai substitué cette preuve à celle de Kant, après avoir montré que celle-ci est inexacte. L'exposé détaillé et complet de l'importante question que nous ne faisons qu'effleurer ici, c'est-à-dire du caractère à priori de la loi de causalité, et de l'intellectualité de l'intuition empirique, se trouve dans la seconde édition de mon traité sur le *principe de Raison*, § 21 : j'y renvoie, pour ne pas répéter ici ce que j'ai dit dans cet ouvrage. Là, j'ai distingué aussi nettement que possible la simple sensation de l'intuition d'un monde objectif, et j'ai découvert l'abîme qu'il y a entre les deux ; on ne peut le franchir qu'à l'aide du principe de causalité. Encore son emploi suppose-t-il celui de deux formes, qui lui sont étroitement unies, l'espace et le temps. C'est seulement la réunion de ces trois formes qui donne la représentation objective. Que la sensation — c'est-à- dire ce qui est pour

nous le point de départ de la perception — résulte de la résistance que rencontre le développement de notre force musculaire, ou qu'elle provienne d'une impression lumineuse sur la rétine, d'une impression sonore sur le nerf acoustique, en somme c'est tout un : la sensation n'est jamais qu'une donnée pour l'entendement, et l'entendement ne peut la percevoir que comme l'effet d'une cause différente d'elle. Cette cause, il l'envisage comme quelque chose d'extérieur, c'est-à-dire qu'il la situe dans une forme inhérente à l'intellect avant toute expérience, dans l'espace, comme quelque chose qui occupe et qui remplit cet espace. Sans cette opération intellectuelle, dont les formes sont toutes prêtes en chacune de nous, nous ne pourrions jamais avec une simple sensation qui affecte notre périphérie, construire l'intuition du monde extérieur. Comment supposer en effet que le simple sentiment d'un obstacle enrayant un mouvement volontaire (fait qui se produit d'ailleurs dans la paralysie) nous permettrait d'y arriver ? Ajoutons encore, que, pour que nous cherchions à agir sur les objets extérieurs, ceux-ci doivent nécessairement avoir préalablement agi sur nous comme motifs. D'après la théorie en question, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer dans l'ouvrage cité, un individu né sans jambes et sans bras n'aurait aucune notion du principe de causalité, et par conséquent du monde extérieur. Or il n'en est pas ainsi, et c'est ce que prouve un fait rapporté dans les *Frorieps Notizen* (1838 juin-novembre, 133) ; c'est une dissertation très complète avec gravure, sur une jeune Esthonienne, Eva Lauk, alors âgée de quatorze ans, et qui était née sans jambes et sans bras. L'opuscule se termine par ces mots : « D'après le témoignage de la mère, le développement intellectuel a été aussi prompt chez elle que chez ses sœurs ; elle a appris à juger aussi bien qu'elles de la grandeur et de l'éloignement des objets visibles, sans pouvoir pour cela se servir des mains. » (Dorpat, l^{er} mars 1838, Dr A. Hueck.)

La doctrine de Hume, qui professe que le principe de causalité résulte simplement de l'habitude de voir deux objets en succession constante, est réfutée matériellement par la plus ancienne de toutes les successions, celle du jour et de la nuit, que personne n'a jamais regardés comme étant cause et effet l'un de l'autre. Cette même succession réfute aussi l'assertion fausse de Kant, qui voudrait que la réalité objective de la succession ne fût connue qu'autant qu'on perçoit les deux phénomènes successifs en rapport de cause à effet l'un avec l'autre. De cette théorie de Kant, c'est tout justement le contraire qui est vrai, c'est-à-dire que nous ne voyons qu'à leur succession, d'une façon tout empirique, lequel des deux phénomènes est cause, et lequel effet. D'autre part, il faut rejeter l'absurde opinion de certains professeurs de philosophie de nos jours qui soutiennent que la cause et l'effet sont simultanés ; là contre, il suffit d'invoquer ce fait que, dans les cas où la succession ne peut être perçue à cause de sa rapidité, nous la supposons cependant, en toute sécurité, et avec elle, l'écoulement d'un certain laps de temps : par exemple, nous savons qu'entre la pression de la gâchette et la sortie de la balle un certain temps doit s'écouler, bien que nous ne puissions l'apprécier, et que ce même temps doit être partagé entre plusieurs phénomènes se succédant dans un espace très restreint, c'est-à-dire la pression de la gâchette, l'étincelle, l'allumage de la poudre le développement de la flamme, l'explosion, et la poussée de la balle. Jamais cette succession de phénomènes n'a pu être perçue : mais comme nous savons celui des deux qui agit sur l'autre, nous savons par le fait même celui des deux qui doit précéder l'autre dans le temps, et conséquemment que pendant le cours de toute la série un certain laps de temps s'écoule, bien qu'il échappe à l'appréciation empirique. Car personne ne soutiendra que la sortie de la balle et la pression de la gâchette soient réellement simultanées. Ainsi donc, ce n'est pas seulement la loi de causalité, mais son rapport avec le temps, et la nécessité de la succession de cause à effet, qui nous est connue *a priori.* Si nous savons distinguer, entre deux phénomènes, la cause et l'effet, nous savons aussi distinguer l'antécédent et le conséquent ; mais si au contraire nous ignorons quel est le phénomène cause, et le phénomène effet, tout en sachant qu'il existe entre eux un lien causal, alors nous cherchons empiriquement à découvrir la succession et à déterminer par là lequel des deux est la cause, et lequel est l'effet. La fausseté de l'opinion qui fait de la cause et de l'effet deux phénomènes simultanés, ressort nettement encore des considérations suivantes : une chaîne ininterrompue de causes et d'effets remplit la totalité du temps (car si elle était interrompue, le monde s'arrêterait, ou bien il faudrait, pour le remettre en mouvement, admettre un effet sans cause) ; si maintenant tout effet était contemporain desa cause, il faudrait, dans le temps, rejeter l'effet sur sa cause, et alors une chaîne aussi longue qu'on voudra de causes et d'effets ne saurait remplir un moment de la durée, à plus forte raison une durée infinie : la totalité des causes et des effets tiendrait en un instant. Ainsi donc, si l'on suppose que l'effet et la cause sont simultanés, il faut réduire le cours du monde à un simple moment. On démontre de même qu'une feuille de papier doit avoir une épaisseur,

autrement le livre, qui en est formé, n'en aurait aucune. Préciser l'instant où la cause cesse et où l'effet commence, est dans presque tous les cas une chose difficile, et souvent impossible. Car les modifications (c'est-à-dire la succession des phénomènes), constituent un *continuum*, comme le temps qu'elles remplissent, et sont, comme lui, divisibles à l'infini ; mais leur série est aussi nécessairement déterminée et aussi reconnaissable que les instants de la durée eux-mêmes, et chacune d'elles s'appelle effet par rapport à la précédente et cause par rapport à la suivante.

Un changement ne peut se produire dans le monde matériel qu'autant qu'il est immédiatement précédé d'un autre : tel est le véritable contenu de la loi de causalité. Mais il n'y a aucun concept dont on ait plus abusé en philosophie que celui de la cause, et cela » grâce au stratagème ordinaire, ou à l'erreur, qui consiste à en accroître l'extension par la pensée abstraite, à en étendre la généralité. Depuis la scolastique, et plus exactement depuis Platon et Aristote, la philosophie n'a été en grande partie qu'un long abus des concepts généraux, comme par exemple la substance, le principe, la cause, le bien, la perfection, la nécessité, etc. Cette tendance des esprits à opérer avec des concepts aussi abstraits et d'une extension aussi démesurée, se retrouve toutes les époques : peut-être provient-elle d'une certaine paresse de l'intelligence, qui trouve trop pénible de contrôler perpétuellement la pensée par l'intuition. Peu à peu ces concepts trop étendus sont employés à peu près comme des signes algébriques, et, comme- eux, introduits partout à tort et à travers ; d'où vient que la philosophie n'est plus qu'un art de combiner, une manière de calcul qui, comme toute opération numérique, n'occupe et n'exige que des facultés inférieures. Que dis-je ? Elle dégénère en une véritable hâblerie ; nous en avons eu le plus détestable modèle dans cette *Hégélerie* abrutissante, qui n'a pas reculé devant la pure insanité. Mais la scolastique, elle aussi, est souvent tombée dans la hâblerie. Même les *Topiques* d'Aristote, — recueil des principes très généraux, très abstraits, qu'on peut employer pour disputer le pour ou le contre, dans les cas les plus différents, et qu'on a toujours à sa disposition, — ce livre lui-même résulte d'un abus des idées générales. On voit par d'innombrables exemples empruntés à leurs écrits combien les scolastiques se sont servis de l'abstraction, principalement Thomas d'Aquin. Jusqu'à Locke et à Kant, la philosophie s'est engagée sur la route frayée par ces scolastiques, et elle y a persévéré ; ce sont ces deux philosophes qui s'avisèrent enfin de rechercher l'origine des concepts, mais Kant lui-même dans ses premiers écrits est encore engagé sur cette voie, par exemple, dans ses *Preuves de l'existence de Dieu* fa 19 vol. de l'édit. de Rosenkranz), où les concepts de substance, de principe, de réalité sont employés comme ils n auraient jamais dû l'être, si l'on était remonté à leur origine et au contenu déterminé par cette origine : car on aurait trouvé que la *matière* était le point de départ et le contenu du concept de *substance*, que la cause remplissait celui de principe (appliqué aux choses du monde réel), la cause c'est-à-dire la première modification qui détermine la dernière, et ainsi de suite. Sans doute on ne serait pas arrivé par là à la solution cherchée ; mais toujours, comme dans le cas qui nous occupe, c'est pour avoir fait entrer, sous des concepts trop étendus, beaucoup plus que leur contenu réel, qu'on a raisonné faux, et que de ces raisonnements sont sortis de faux systèmes. Spinoza lui aussi a fait reposer toute sa méthode de démonstration sur des concepts de cette nature, mal analysés et trop étendus. Le grand service qu'a rendu Locke ç'a été au contraire de réagir contre tout ce néant dogmatique, en nous obligeant à examiner l'origine des concepts, ce qui était revenir à l'intuition et à l'expérience. Avant lui Bacon avait agi dans le même sens, en visant toutefois plutôt la physique que la métaphysique. Kant suivit la voie tracée par Locke, mais avec un esprit plus large, et il alla plus loin, comme nous l'avons déjà montré. Les philosophes de l'apparence, qui réussirent à attirer sur eux l'attention du public aux dépens de Kant, devaient être gênés par les résultats de sa philosophie comme par ceux de la philosophie de Locke ; mais, en pareil cas, ils savent ignorer les vivants comme les morts. Ils abandonnèrent donc, sans façon, la juste voie trouvée enfin par ces sages ; ils se mirent à philosopher de droite et de gauche, avec des concepts pris je ne sais où, sans se préoccuper de leur origine et de leur contenu, si bien que la fausse sagesse de Hegel en arriva à soutenir que les concepts n ont pas d'origine, et sont au contraire l'origine de toutes choses. — Cependant Kant s'est trompé, en ravalant trop l'intuition empirique au- dessous de l'intuition pure, — point que j'ai traité tout au long dans ma critique de sa philosophie. Chez moi, l'intuition surtout est la source de toute connaissance. De bonne heure, j'ai reconnu *ce* qu'il y a de séduisant et d'insidieux dans les abstractions, et, dès 1813, j'ai montré, dans mon *Traité sur le principe de raison,* la différence des rapports, qui sont pensés sous ces concepts. C'est dans les idées générales que la philosophie dépose ses connaissances, mais ce n'est pas d'elles qu'elle les tire, c'est le *terminus ad quem*, et

non pas *a quo.* En un mot, la philosophie n'est pas, comme Kant la définit, une science de concepts *(ans Begriffen*), mais une science en concepts *(in Begriffen).* — Le concept de causalité, dont il est ici question, a lui aussi toujours été pris dans un sens trop large par les philosophes, au grand avantage de leur dogmatisme, si bien qu'on a fini par y faire entrer ce qui n'y est pas du tout. De là sont sorties des propositions comme celles-ci : « Tout ce qui existe a sa cause ; » — « L'effet ne peut contenir plus que la cause, c'est-à-dire rien qui ne soit déjà dans celle-ci ; » — « causa est nobilior suo effectu, » — et beaucoup d'autres aussi fausses. Proclus, cet insipide bavard, nous en donne un riche et magnifique exemple dans la ratiocination suivante (Institutio theolOgica, 76) : "Παν το απο ακινητου γιγνομενον αιτιας, αμεταβλητον εχει την ὑπαρξιν ; παν δε το απο κινουμενης, μεταβλητην ; ει γαρ ακινητον εστι παντῃ το ποιουν, ου δια κινησεως, αλλ᾽ αυτῳ τῳ ειναι παραγει το δευτερον αφ᾽ ἑαυτου." [Tout ce qui nait d'une cause immobile a une existence immuable. Mais tout ce qui nait d'une cause mobile a une existence variable. En effet, si la cause efficiente est à tous égards immobile, elle fera sortir d'elle-même l'autre, non par un mouvement, mais par son simple être] — Très bien ! mais montrez-nous une cause immobile : vous ne le pourrez pas. Ici, comme dans tant de cas, l'abstraction a écarté toutes les déterminations, sauf une qu'elle veut conserver sans prendre garde que celle-ci ne peut exister en l'absence des autres. — La seule expression exacte pour la loi de causalité est la suivante : Tout changement a sa cause dans un autre, qui le précède immédiatement. Si quelque chose arrive, c'est-à-dire si un nouveau phénomène se produit, c'est-à-dire si quelque chose change, un changement analogue doit s'être produit auparavant ; un autre a dû précéder ce dernier, et ainsi de suite à l'infini ; car une cause première est aussi impossible à penser qu'un commencement dans le temps ou une limite dans l'espace. La loi de causalité n'affirme rien de plus que ce que nous avons dit, c'est-à-dire qu'elle ne prétend pas dépasser les simples modifications. Tant qu'un changement ne s'est pas produit, il n'y a pas à demander une cause ; car on n'est pas fondé *a priori* à conclure de l'existence des choses données, c'est-à-dire des phénomènes de la matière, à leur non-existence antérieure, et de cette non-existence à leur production, c'est-à-dire à une modification. Aussi l'existence d'une chose n'autorise-t-elle nullement à conclure qu'elle ait une cause. Mais il peut y avoir un fondement *a posteriori,* c'est-à-dire tiré de l'expérience, à supposer que le phénomène en question n'a pas toujours existé, qu'il ne s'est produit qu'à la suite d'un autre, c'est-à-dire par un changement, dont il faut trouver la cause, puis la cause de celle-ci : nous voilà engagés dans la régression infinie, à laquelle conduit toujours l'emploi du principe de causalité. Nous avons dit plus haut : « *Les choses*, *c'est-à-dire les phénomènes de la matière*, » car une modification et une cause ne peuvent se rapporter qu'à des phénomènes. Ce sont ces phénomènes que l'on comprend sous le nom de formes, dans un sens plus large : seules les formes se modifient, la matière est fixe. C'est pourquoi la forme seule est soumise au principe de causalité. Mais d'autre part c'est aussi la forme qui fait les choses, c'est-à-dire qu'elle est le fondement de la diversité, tandis que la matière ne peut être pensée que comme un homogène absolu. Aussi les scholastiques disaient-ils : « *forma dat esse rei* » [la forme donne l'être à la chose] ; il serait plus juste de dire : « *forma dat rei essentiam, materia existentiam* » [la forme donne l'essence à la chose]. C'est pourquoi la question de cause ne concerne que la forme de l'objet, son phénomène, sa manière d'être et non sa matière, et encore faut-il considérer cette manière d'être non pas comme quelque chose d'éternel, mais comme le résultat d'un changement. La réunion de la forme et de la matière, ou de l'essence avec l'existence, donne le concret, qui est toujours particulier, c'est-à-dire une chose : et ce sont les formes, dont l'alliance avec la matière, c'est-à-dire dont l'entrée en elle, au moyen d'une modification, est soumise au principe de causalité. Une trop grande extension *in abstracto* du concept de causalité a conduit à étendre la cause jusqu'à l'objet pris absolument, puis à son essence entière, à son existence, et enfin à la matière, si bien qu'en fin de compte on s'est trouvé autorisé à demander une cause du monde : et c'est de là qu'est sortie la preuve cosmologique. Elle consiste à conclure, sans y être nullement autorisé, de l'existence du monde à sa non-existence antérieure ; puis à la fin à supprimer cette loi de causalité, dont elle tire toute sa force, en s'arrêtant à un premier principe, sans vouloir remonter plus haut ; ce qui est finir par un véritable parricide, à la façon des abeilles qui tuent les bourdons quand ils ont rendu leurs services. C'est sur une preuve cosmologique aussi impudente et aussi bien déguisée, que repose toute la phraséologie de *l'absolu*, qui, depuis soixante ans, malgré la critique de la Raison pure, passe en Allemagne pour de la philosophie. Qu'est-ce donc que l'absolu ?—C'est quelque chose qui existe, mais dont on ne peut savoir (sous peine d'amende) d'où il vient et pourquoi il existe : c'est une pièce de cabinet pour professeurs de

philosophie ! — Quand on expose franchement la preuve cosmologique, et qu'on suppose une cause première, c'est-à-dire un premier commencement dans un temps infini, il suffit de se demander : « Mais pourquoi pas plus tôt ? pourquoi ce commencement recule-t-il sans cesse, et si haut, qu'il est impossible en partant de lui d'arriver au présent, et qu'on s'étonne toujours de ce que le présent n'ait pas eu lieu il y a des millions d'années ? » Ainsi, en général, la loi de causalité peut être appliquée à tous les objets de l'univers, mais non pas à l'univers lui-même, car elle est immanente au monde et non pas transcendante ; elle est donnée avec lui : avec lui elle disparaît ; et cela parce qu'elle est une pure forme de notre entendement, et qu'elle est conditionnée par lui comme tout le reste du monde, qui pour ce motif n'est qu'un simple phénomène. Ainsi donc la loi de causalité est applicable, sans exception, à tous les objets existants (au point de vue formel, cela va sans dire) et aux vicissitudes de ces formes, c'est-à-dire à leurs modifications. Elle est valable pour l'action de l'homme, comme pour le choc de la pierre, mais toujours, comme nous l'avons dit, par rapport à des événements, à des changements. Si maintenant nous laissons de côté son origine dans l'entendement, et si nous la considérons d'une façon purement objective, elle repose en dernière analyse sur ce fait, que tout être agissant agit en vertu de sa force originelle, c'est-à-dire éternelle, en dehors du temps, et que par conséquent son action actuelle aurait dû se produire infiniment plus tôt, avant tout temps imaginable, si la condition de temps ne lui avait pas manqué pour cela : elle est l'occasion, c'est-à-dire la cause en vertu de laquelle cette action se produit seulement maintenant, mais d'une façon nécessaire ; elle lui assigne sa place dans le temps.

C'est pour avoir donné, comme nous l'avons fait voir, une extension trop large au concept de cause, dans la pensée abstraite, que l'on a confondu avec lui le concept de force : celle-ci, quoique différant absolument de la cause, est cependant ce qui procure à chaque cause sa causalité, c' est-à-dire sa possibilité d'agir, ainsi que je l'ai exposé tout au long dans le 2° livre du 1er vol., plus tard dans *la Volonté dans la nature*, et enfin dans la 2e édition de mon *Traité sur le principe de raison*, 20, p. 44. Cette confusion éclate de la façon la plus grossière dans l'ouvrage de Maine de Biran dont j'ai parlé (pour plus de détails, cf. le dernier passage cité) ; mais elle est fréquente partout, comme par exemple lorsqu'on demande la cause de quelque force primitive, comme la pesanteur. Kant lui-même (*Sur la seule preuve possible*, VII, p. 211 et 215 édit. de Rosenkranz) nomme les forces naturelles des causes agissantes, et dit que « la pesanteur est une cause ». II est pourtant impossible de voir clair dans notre propre pensée, tant qu'on ne distingue pas d'une façon expresse et absolue la force d'avec la cause Mais l'emploi de concepts abstraits conduit très facilement à cette confusion, quand on cesse de considérer leur origine. On laisse de côté la connaissance toujours intuitive — reposant sur la forme de l'entendement — des causes et des effets, pour s'en tenir au terme abstrait de cause ; cela a suffi pour que le concept de causalité, quoique très simple, fût souvent mal interprété. Aussi voyons-nous chez Aristote lui-même *(Métaphys.,* IV, 2) une division des causes en quatre classes, qui est radicalement fausse, et même tout à fait grossière. Que l'on compare avec cela ma classification des causes, telle que je l'ai dressée une première fois dans mon traité sur *la Vue et les couleurs*, ch. i ; j'ai ensuite brièvement touché cette question dans le chapitre vi de mon premier volume puis je l'ai exposée tout au long dans mon mémoire sur *la Liberté du vouloir*, pp. 30, 33. Deux êtres seuls, dans toute la nature, restent en dehors de la série des causes, qui est infinie d'un côté comme de l'autre, c'est la matière et l'ensemble des forces naturelles, car ces deux essences sont les conditions de la causalité, tandis que tout le reste est conditionné par elle. L'une en effet (la matière) est le lieu où se produisent les phénomènes et leurs modifications ; les autres (les forces naturelles) sont ce par quoi seul les phénomènes peuvent se produire. Que l'on se rappelle ici que dans le second livre, et aussi dans *la Volonté dans la nature*, mais d'une façon plus complète, nous avons montré l'identité des forces naturelles et de la volonté ; nous y avons présenté la matière comme la *simple visibilité de la volonté,* si bien qu'en dernière analyse, et dans un certain sens, elle peut être considérée comme identique avec la volonté.

D'autre part, il n'en reste pas moins vrai, comme nous l'avons déduit dans le chap. iv du premier volume, et mieux encore dans la seconde édition de notre traité sur *te principe de raison* à la fin du ch. XXI, que la matière est la causalité même prise objectivement, car toute son essence consiste en général dans l'agir ; elle-même est l'activité (ενεργεια = réalité) des choses, l'abstraction, pour ainsi dire, de leurs différents modes d'activité. Puis donc que l'être de la matière *(essentia)* consiste surtout dans l'agir, et que la réalité des choses *(existentia)* consiste dans leur matérialité, on peut affirmer de la matière, qu'en elle l'essence et l'existence coïncident et ne font qu'un ;

car elle n'a pas d'autre attribut que l'existence elle-même en général, indépendamment de toute autre détermination. En revanche, toute matière empiriquement donnée (c'est- à-dire ce que nos matérialistes ignorants d'aujourd'hui confondent avec la matière) est déjà entrée dans le moule des formes, et ne se manifeste que par leurs qualités et leurs accidents ; parce que dans l'expérience tout acte nous apparaît d'une façon particulière et déterminée, et non pas simplement comme un acte général. C'est pourquoi la matière pure n'est qu'un objet de la pensée, et non pas de l'intuition ; et c'est ce qui a amené Plotin (Ennéade II, liv. IV, c. VIII et IX) et Giordano Bruno (*Della causa*, dial. 4) à soutenir l'opinion paradoxale que la matière n'a pas d'étendue, puisque celle-ci est inséparable de la forme, et que par conséquent elle est incorporelle. Cependant Aristote avait déjà montré qu'elle n'est pas un corps, quoique corporelle : σωμα μεν ουκ αν ειη, σωματικη δε *(Stob. Ecl.*, lib. Il

c. XII, § 5). En réalité, nous pensons la matière pure comme une *simple activité*, *in abstracto,* indépendamment du genre de cette activité, c'est-à-dire comme la causalité pure elle-même ; et comme telle elle n'est pas objet, mais condition d'expérience, comme l'espace et le temps. Voilà pourquoi, dans la table que nous donnons ici de nos connaissances pures *a priori*, la matière a pu prendre la place de la causalité, et figure, à côté de l'espace et du temps, comme la troisième forme pure, inhérente à notre intellect.

Cette table contient l'ensemble des vérités fondamentales, qui ont leur racines dans notre connaissance intuitive *a priori*, envisagées comme des principes premiers, indépendants les uns des autres ; j'y laisse de côté les éléments spéciaux, qui constituent le contenu de l'arithmétique et de la géométrie, et tout ce qui résulte seulement de la combinaison et de l'emploi de ces connaissances formelles, comme ce qui constitue les *Éléments métaphysiques de la nature* exposés par Kant, — ouvrage auquel celte table peut en quelque façon servir de propédeutique et d'introduction, auquel elle se rattache par conséquent d'une manière immédiate. J'ai eu surtout en vue dans cette table l'étonnant parallélisme qu'il y a entre nos connaissances *a priori*, ce fondement premier de toute expérience, et particulièrement le fait que la matière (de même que la causalité),—et c'est ce que j'ai démontré dans le ch. IV du 1er volume, — doit être considérée comme une synthèse, ou, si l'on veut, comme une combinaison de l'espace et du temps. Et en effet nous trouvons que la philosophie de Kant est pour l'intuition pure de l'espace et du temps réunis, ce que la géométrie est pour l'intuition pure de l'espace, et ce que l'arithmétique est pour celle du temps : car la matière est avant tout ce qui est immobile dans l'espace. Le point mathématique ne peut être conçu comme quelque chose de mobile, ainsi qu'Aristote l'a déjà fait voir (*Phys.VI,* 10). Ce philosophe lui-même nous a déjà transmis un premier modèle d'une science de ce genre, en déterminant dans le Ve et le VIe livre de la *Physique* les lois du repos et du mouvement.

Maintenant on peut considérer cette table à la façon qu'on voudra, ou bien comme un recueil des lois éternelles du monde, et partant comme la base d'une ontologie ; ou bien comme un chapitre de la physiologie du cerveau, suivant qu'on se place au point de vue réaliste ou au point de vue idéaliste ; notons cependant qu'en dernière instance, c'est celui-ci qui est le vrai. Je me suis déjà expliqué là-dessus dans le premier chapitre, mais je veux éclaircir encore ce point par un exemple spécial. Le livre d'Aristote *de Xenophane*, commence par ces mots importants du même Xénophane **:** Αϊδιον ειναι φησιν, ει τι εστιν, ειπερ μη ενδεχεται γενεσθαι μηδεν εκ μηδενος [Il affirme que, si quelque chose existe, cela doit-être éternel, puisqu'il est impossible que quelque chose naisse de rien]. Ici Xénophane prononce un jugement sur l'origine possible des choses ; il ne peut là-dessus se référer à l'expérience, pas même par analogies aussi n'en fait-il intervenir aucune, mais juge-t-il d'une manière apodictique, c'est-à-dire *a priori*. Comment le peut-il, lui qui regarde du dehors et en étranger un monde donné purement objectif, c'est-à-dire indépendant de la pensée ? Comment peut-il, lui un éphémère fugitif, qui ne peut jeter qu'un coup d'œil rapide sur ce monde, prononcer au préalable, sans aucune expérience, un jugement apodictique sur le monde et sur la possibilité de son existence et de son origine ? Le mot de cette énigme est qu'ici l'homme n'a affaire qu'à ses propres représentations, qui, comme telles, sont l'œuvre de son cerveau, dont la loi n'est que la manière dont ses fonctions cérébrales peuvent s'accomplir, c'est-à-dire la forme de sa représentation. Il ne se prononce donc que sur un phénomène du cerveau qui lui appartient en propre, et il se borne à formuler ce qui entre ou n'entre pas dans ses formes, l'espace, le temps et la cause : là, il est parfaitement chez lui et parle d'une manière apodictique. C'est dans le même sens qu'il faut prendre la table suivante des *Prædicabilia apriori* du temps, de l'espace, et de la matière.

DU TEMPS	DE L'ESPACE	DE LA MATIÈRE
1.- II n'y a qu'un temps et tous les temps particuliers ne sont que des parties de celui-là.	1.- II n'y a qu'un espace et tous les espaces particuliers ne sont que des parties de celui-là.	1.- Il n'y a qu'une matière et toutes les matières particulières ne sont que des états différents de celle- là à laquelle on donne le nom général de substance.
2.- Les temps différents ne sont point simultanés ; ils sont successifs.	2.- Les espaces différents ne sont point successifs ; ils sont simultanés.	2.-Les différents états de la matière ne sont point différents par la substance, mais par les accidents.
3.- On ne peut supprimer le temps parla pensée ; pourtant on peut supprimer tout ce qui sort de lui.	3.- On ne peut supprimer l'espace par la pensée ; pourtant on peut supprimer tout ce qui sort de lui.	3.- La négation de la matière est chose impensable, pourtant on peut concevoir la négation de toutes ces formes et de toutes ses qualités.
4.- Le temps se divise en trois, le passé, le présent et le futur : ce sont comme deux directions contraires séparées par un point zéro.	4.- L'espace a trois dimensions, profondeur, largeur et longueur.	4.- La matière existe, c'est-à-dire agit, suivant les dimensions de l'espace et dans toute la longueur du temps ; par suite elle unit l'un et l'autre et les remplit tous deux, c'est en cela que consiste son essence ; elle est donc tout entière *causalité*.
5.- Le temps est divisible à l'infini.	5.- L'espace est divisible à l'infini.	5.- La matière est divisible à l'infini.
6.- Le temps est homogène et continu, autrement dit aucune de ses parties n'est différente d'une autre et on ne pourrait les séparer entre elles qu'à condition de supprimer le temps.	6.- L'espace est continu, autrement dit, aucune de ses parties n'est différente d'une autre et on ne pourrait les séparer entre elles qu'à condition de supprimer l'espace.	6.- La matière est homogène et continue, autrement dit, elle ne se compose pas de parties originairement diverses, les homéoméries, ni originairement séparées, ! les atomes ; par suite elle n'est point un agrégat de parties séparées essentiellement entre elles par quelque chose d'étranger à la matière.
7.- Le temps n'a nf commencement ni fin : tout commencement et toute fin sont en lui,	7.- L'espace n'a ni commencement ni fin : tout commencement et toute fin sont en lui.	7.- La matière ne nait ni ne meurt : toute naissance et toute mort sont en elles.

8.- C’est au moyen du temps que nous comptons (*zählen*).	8.- C’est au moyen de l’espace que nous mesurons (*messen*).	8.- C’est au moyen de la matière que nous pesons (*wägen*).
9.- Le rythme est uniquement dans le temps.	9.- La symétrie est uniquement dans l’espace.	9.- L’équilibre est uniquement dans la matière.
10.- Nous connaissons *a priori* les lois du temps.	10.- Nous connaissons *a priori* les lois de l’espace.	10.- Nous connaissons a priori 1ns lois de la substance de tous les accidents.
11.- Le temps peut être représenté intuitivement *a priori,* sous la simple forme d’une *ligne.*	11.- L’espace peut être représenté intuitivement *a priori* d’une manière directe.	11.- A priori, on ne peut que penser la matière.
12.- Le temps n’a aucune consistance : dès qu’il est » il passe.	12. L’espace ne peut point passer ; au contraire il subsiste toujours.	12.- Les accidents changent, la substance demeure.
13. - Le temps n’a point d’arrêt.	13.- L’espace est immuable.	13. - La matière est indifférente au repos ou au mouvement, autrement dit elle n’est originairement portée ni vers l’un ni vers l’autre.
14.- Tout ce qui dans le temps a une durée.	14.- Tout ce qui est dans l’espace a un lieu	14.- Tout ce qui est matériel a une activité.
15.- Le temps n’a point de durée, mais toute durée est en lui : toute durée est la persistance de ce qui demeure, en opposition avec la course sans trêve du temps.	15.- L’espace n’a point de mouvement, mais tout mouvement est en lui ; tout mouvement est un changement de lieu subi par un mobile, en opposition avec le repos inébranlable de l’espace.	15.- La matière est ce qui demeure dans le temps, ce qui se meut dans l’espace : c’est par la comparaison de ce qui est en repos et de ce qui est en mouvement que nous mesurons la matière.
16.- Aucun mouvement n’est possible sans le temps.	16.- Aucun mouvement n’est possible sans l’espace.	16.- Aucun mouvement n’est possible sans la matière
17.- La vitesse est, à espace égal, en raison inverse du temps.	17.- La vitesse est, à temps égal, en raison directe de l’espace.	17.- La quantité du mouvement est, à vitesse égale, en raison géométrique directe de la matière, c’est-à-dire de la masse.

18.- Le temps, en lui-même, n'est point directement mesurable ; il ne l'est qu'indirectement grâce au mouvement, lequel est à la fois dans l'espace et dans le temps : c'est ainsi que le	18.- L'espace est en soi directement mesurable ; mais on peut le mesurer indirectement par le mouvement, lequel est à la fois dans le temps et dans l'espace : Ex. l'expression	18.-Pour mesurer la matière considérée comme telle, c'est-à-dire la masse, autrement dit pour en déterminer la quantité, on ne peut procéder qu'indirectement, c'est-à-dire en évaluant la quantité de mouvement qu'elle reçoit et celle qu'elle donne, lorsqu'elle choque un corps ou lorsqu'elle l'attire.
19.- Le temps est présent en tout lieu : chaque partie du temps est partout, c'est-à-dire simultanément dans la totalité de l'espace.	19.- L'espace est éternel ; chacune de ses parties existe en tout temps.	19.- La matière est absolue, autrement dit elle ne peut ni naître ni périr ; sa quantité ne peut être ni augmentée ni diminuée.
20.- S'il n'y avait que le temps, les choses ne pourraient exister que successivement.	20.- S'il n'y avait que l'espace, les choses ne pourraient exister que simultanément.	20, 21.- La matière unit la fuite Inconstante du temps et la rigoureuse immobilité de l'espace ; par suite elle est la substance qui demeure sous les accidents qui passent.
21.- C'est le temps qui rend possible le changement des accidents.	21.- C'est l'espace qui rend possible la permanence de la substance.	Pour chaque lieu et en chaque temps le changement des accidents est déterminé par la causalité, laquelle par le fait unit le temps et l'espace et constitue toute l'essence de la matière.
22.- Chaque partie du temps contient toutes les parties de la matière.	22.- Aucune partie de l'espace ne contient, en même temps qu'une autre, une même partie de matière.	22.- En effet la matière est aussi permanente qu'impénétrable.
23.- Le temps est le principe d'individuation.	23.- L'espace est le principe d'individuation.	23.- Les individus sont matériels.
24.- Le présent est sans durée.	24.- L'atome est sans étendue	24.- L'atome est sans réalité.
25.- Le temps en soi est vide et indéterminé.	25.- L'espace en soi est vide et indéterminé.	25.- La matière en soi est sans forme et sans qualité, de plus elle est inerte, c'est-à-dire, indifférente au repos ou au mouvement ; en résumé elle est indéterminée.

26.- Tout instant est conditionné par celui qui précède, et il n'existe quo dans la mesure où celui-ci a cessé d'être dans le temps. (Voir mon traité sur le Principe de raison).	26.- Si, dans l'espace, on pose une limite par rapport à une autre quelconque, la situation de cette nouvelle limite à l'égard de toute autre limite possible se trouve par là même rigoureusement déterminée. (Principe de raison d'être dans l'espace.)	26.- Aucun changement ne peut Être introduit dans la matière, si ce n'est en vertu d'un autre changement ; et par suite un premier changement, et par suite un premier état de la matière, est chose aussi inconcevable qu'un commencement du temps ou qu'une limite de l'espace. (Principe du devenir}
27.- Le temps rend l'arithmétique possible.	27.- L'espace rend la géométrie possible.	27.- La matière, considérée comme mobile dans l'espace, rend la phoronomie possible.
28.- La notion simple (*Das Einfache*) de l'arithmétique est l'*unité*.	28.- La notion simple de la géométrie est le point.	28.- La notion simple de la phoronomie est l'atome.

REMARQUES SUR LE TABLEAU

Sur le § 4 *de la Matière*. — L'essence de la matière consiste dans *l'agir* : elle est *l'agir in abstracto*, partant *l'agir* en général, indépendamment de toute diversité du mode d'action. Elle est absolument cause. C'est pourquoi, dans son existence même, elle n'est pas soumise au principe de causalité, elle est sans commencement ni fin : autrement ce serait la loi de causalité s'appliquant à elle-même. Comme nous avons *a priori* la notion de causalité, le concept de la matière, à titre de fondement indestructible de toute existence, peut prendre place parmi nos connaissances *a priori,* en tant qu'il n'est que la réalisation d'une forme de connaissance, qui nous est également donnée *a priori*. Car pour nous toute activité se représente *ex ipso* comme matérielle, et inversement, toute matière comme nécessairement active : ce sont en effet des concepts réciproques. Aussi employons-nous en allemand le mot *réel* (Wirklich, agissant), comme synonyme de *matériel* ; de même, en grec, κατ᾽ ενεργειαν par opposition à κατα δυναμιν trahit la même origine, puisque ενεργεια signifie *l'agir* en général. De même enfin l'anglais *actual* employé pour *réel* (wirklich). Ce que l'on appelle « remplir l'espace » ou être impénétrable, et ce que l'on regarde comme le caractère essentiel du corps (c'est-à-dire du matériel), n'est pas autre chose que ce mode d'activité, qui appartient à tous les corps en général, c'est-à-dire l'activité mécanique. La généralité, en vertu de laquelle ce mode d'action fait partie du concept d'un corps, et résulte *a priori* du concept de ce corps, par conséquent n'en peut être séparé sans supprimer le corps lui-même, cette généralité le distingue des autres modes d'activité, soit électrique, soit chimique, lumineuse ou calorifique. Dans ce fait de remplir l'espace, ou activité mécanique, Kant a très justement distingué la force attractive et la force répulsive, comme on décompose en deux une force mécanique donnée, au moyen du parallélogramme des forces. Mais ce n'est au fond qu'une analyse raisonnée du phénomène, dans ses éléments constitutifs. Ce sont les deux forces réunies, qui maintiennent le corps dans ses limites, c'est-à-dire dans un volume déterminé. Séparées, l'une dilaterait le corps à l'infini, tandis que l'autre le ramasserait tout en un point. Malgré ce balancement ou cette neutralisation, le corps exerce cependant une action répulsive sur les autres corps en vertu de la première force, et une action attractive en vertu de la seconde, dans la gravitation. De celte façon les deux forces ne se détruisent pas dans le corps, leur produit, comme deux forces impulsives agissant dans une direction opposée ou bien comme la formule + *e* — *e,* ou enfin comme l'oxygène et l'hydrogène dans l'eau. Ce qui prouve que l'impénétrabilité et la pesanteur sont étroitement unies, c'est qu'il est impossible de les séparer empiriquement, bien qu'on le puisse par la pensée ; car jamais l'une ne se présente sans l'autre.

Je dois dire cependant que cette doctrine de Kant, qui se retrouve dans l'idée fondamentale de la seconde division de ses *Éléments métaphysiques de la science de la nature,* c'est-à-dire dans sa dynamique, avait déjà été nettement exposée et en détail, avant Kant, par Priestley, dans son excellent ouvrage *Disquisitions on matter and (spirit* sect. 1. et 2). Ce livre parut en 1777, et il eut une seconde édition en 1782, tandis que les *Éléments métaphysiques* sont de 1786. On peut supposer des réminiscences inconscientes, quand il s'agit d'idées secondaires, ou simplement d'allusions spirituelles, de comparaisons, etc., mais non pas, quand il s'agit d'une pensée capitale, fondamentale. Faut-il croire que Kant se soit approprié, sans le dire, une idée étrangère aussi importante ? L'a-t-il prise dans un livre, qui était alors encore tout nouveau ? Ou bien supposerons-nous que ce livre lui était inconnu, et qu'une même idée a jailli presque simultanément dans deux têtes différentes ? On peut trouver aussi dans la *Théorie de la génération* de Gaspar Frédéric Wollf (Berlin, 1764, p. 132) l'explication que donne Kant de la différence propre de la fixité et de la mobilité dans les *Éléments métaphysiques de la science de la nature* (première édition, p. 88, édit. de Rosenkranz). Mais qu'allons-nous dire, en trouvant la théorie kantienne, si capitale et si brillante, de l'idéalité de l'espace, et de l'existence purement phénoménale du monde des corps, exprimée déjà trente ans auparavant par Maupertuis ? (Voir Lettres de Frauenstædt sur ma philosophie, Lettre XIV). Maupertuis exposa cette théorie paradoxale, d'une façon si catégorique, sans toutefois y adjoindre de preuve, qu'on peut le soupçonner de l'avoir prise ailleurs. Il serait à désirer qu'on éclaircît davantage ce mystère, et comme la question exige de longues et pénibles recherches, une de nos académies allemandes devrait bien la mettre au concours. Laplace est à Kant ce que celui-ci est à Priestley, peut-être à Gaspar Wollf et à Maupertuis, ou à son prédécesseur : sa théorie si juste et si admirable sur l'origine du système planétaire, développée dans l'*Exposition du système du monde* (Liv. V, c. n), se trouve déjà, pour l'essentiel, dans l'*Histoire de la nature* et la *Théorie du ciel*, de Kant, qui parut environ cinquante ans auparavant, en 1735. En 1763, dans sa *Seule preuve possible de l'existence de Dieu*, ch. VII, il en a donné une exposition plus parfaite. Et comme il nous laisse entendre, dans ce dernier écrit, que Lambert, dans ses *Lettres cosmologiques* (1761), lui a emprunté sans gêne cette théorie ; et que d'autre part ces lettres parurent en français vers le même temps *(Lettres cosmologiques sur l'univers),* nous devons supposer que Laplace a connu la théorie de Kant. Sans doute, avec sa science profonde de l'astronomie, il expose la théorie d'une façon plus profonde, plus frappante, et plus complète que Kant ; mais au fond, elle est déjà nettement traitée chez ce dernier, et par sa haute importance, elle suffirait seule à immortaliser son nom. Voilà une chose bien faite pour nous troubler ! Des esprits supérieurs capables d'être soupçonnés d'une indélicatesse, qui, même pour des esprits inférieurs, serait une chose honteuse 1 car nous sentons bien que le vol est moins pardonnable encore chez un riche que chez un pauvre. Mais nous ne devons pas nous en taire ; nous sommes ici la postérité, et nous devons être justes comme nous espérons bien que nos descendants le seront pour nous. Aussi je veux ajouter à tous ces cas un troisième exemple, c'est que l'idée fondamentale de la *Métamorphose des Plantes* de Goethe, est déjà dans la *Théorie de la génération*, de Gaspard Frédéric Wollf, qui date de 1764. Que dis-je ? N'en est-il pas de même du système de la gravitation ? Et cependant toute l'Europe continentale en attribue la découverte à Newton, tandis qu'en Angleterre les savants du moins savent parfaitement qu'elle appartient à Robert Hooke, qui l'exposa dès 1666, dans une communication à la Société Royale, à titre de simple hypothèse, et sans preuves, mais d'une façon très explicite. La partie essentielle en est reproduite dans Dugald Stewart *(Philosophy of human mind*, vol. II, p. 434) ; c'est vraisemblablement un emprunt fait aux *Œuvres posthumes* de R. Hooke. Sur l'origine de la question, sur la manière dont la difficulté se présente à Newton, on trouve aussi des renseignements dans la *Biographie universelle*, article Newton. Dans une courte histoire de l'astronomie, publiée par la *Quarterly Review*, août 1828, le droit de priorité de Hooke est considéré comme un fait incontestable. Pour plus de renseignements sur cette matière, je renvoie à mes *Parerga*, vol. II, § 86 ; 2° édit. § 88. Quant à l'histoire de la chute de la pomme, c'est un conte fort populaire, mais dénué de fondement et d'autorité.

Sur le § 18 *de la Matière*. — La quantité de mouvement (déjà chez Descartes, *quantitas motus)* est le produit de la masse par la vitesse.

Sur celte loi ne se fonde point seulement en mécanique la théorie du choc, mais aussi en statique la théorie de l'équilibre. D'après la force du choc produit par deux corps à vitesse égale, on peut déterminer le rapport de leurs masses ; ainsi, étant donnés deux marteaux qui frappent également

vite, celui qui a la plus grande masse enfonce le clou plus avant dans la muraille ou fait entrer le piquet plus profondément en terre. Par exemple un marteau dont le poids est de six livres, doit avec une vitesse = 6, faire autant de travail qu'un marteau de trois livres avec une vitesse = 12 ; en effet dans l'un et l'autre cas la quantité du mouvement = 36. Étant données deux billes qui roulent avec une égale vitesse, celle qui a la plus grande masse devra par son choc pousser plus loin une troisième bille en état de repos ; celle au contraire qui a la plus petite masse devra la pousser moins loin ; c'est qu'en effet la masse de la première, multipliée parla vitesse commune aux deux billes, donne une quantité de mouvement plus grande. Le canon porte plus loin que le fusil, parce qu'à vitesse égale il opère sur une masse beaucoup plus considérable, il donne une quantité de mouvement beaucoup plus grande, laquelle résiste beaucoup plus longtemps à l'action opposée de la pesanteur. C'est pour la même raison que le même bras jettera plus loin une bille de plomb qu'une bille de bois de même grosseur, et une grosse pierre plus loin qu'une petite. Toujours pour la même raison, la portée de la mitraille n'est pas aussi longue que celle du boulet.

C'est la même loi qui sert de fondement à la théorie du levier et de la balance ; car là aussi la plus petite masse, située sur le plus long bras du levier ou du fléau, animée d'une vitesse plus grande et qui la multiplie, peut produire une quantité de mouvement égale ou supérieure à celle que produit la plus grande masse. Toutefois dans l'état de repos occasionné par l'équilibre, cette vitesse est purement intentionnelle ou virtuelle ; elle est donnée en puissance et non point en acte ; malgré tout elle agit, étant en puissance, comme si elle était en acte, et c'est ce qui est fort remarquable.

Une fois ces vérités rappelées à l'esprit du lecteur, l'explication suivante sera plus facilement comprise. La quantité d'une matière donnée ne peut jamais être évaluée que par sa force, et celle-ci ne peut être connue que par son effet. Si l'on ne considère la matière qu'au point de vue de sa quantité et non au point de sa qualité, cet effet peut être purement mécanique, c'est-à-dire ne consister que dans le mouvement communiqué au reste de la matière. En effet, c'est en premier lieu dans le mouvement que la force de la matière devient pour ainsi dire vivante ; c'est de là que vient le nom de force vive pour les effets dynamiques de la matière en mouvement. Aussi pour évaluer la quantité de matière donnée, l'unique mesure, c'est la grandeur de son mouvement. Toutefois la grandeur du mouvement, lorsqu'elle est donnée, ne nous donne point directement la quantité de matière ; celle-ci se trouve encore combinée avec la vitesse, qui est l'autre facteur de la quantité de mouvement : or ce dernier facteur doit être éliminé, si l'on veut connaître la quantité de matière, la masse. Du reste, la vitesse nous est directement connue, car elle est égale à S/T . Seul l'autre facteur, celui qui reste après élimination de la vitesse, la masse, n'est jamais connue que d'une manière relative, c'est-à-dire par comparaison avec les autres masses, lesquelles à leur tour ne sont connaissables que par la quantité de leur mouvement, c'est-à-dire dans leur combinaison avec la vitesse. Ainsi l'on est obligé d'abord de comparer une quantité de mouvement avec une autre, puis d'après ces deux données de calculer la vitesse, si l'on veut savoir de combien chacun des deux corps est redevable à sa masse. Cela se fait en comparant le poids des masses, c'est-à-dire en comparant cette grandeur du mouvement qui, dans les deux masses, crée une force d'attraction vers la terre laquelle agit sur les deux en raison seulement de leur quantité. Aussi y a-t-il deux manières de peser : en effet, ou bien on accorde aux deux masses à comparer une vitesse égale, pour voir laquelle des deux communique actuellement du mouvement à l'autre et par conséquent en possède une quantité plus grande qu'il faudra nécessairement attribuer, la vitesse étant égale de part et d'autre, à l'autre facteur de la grandeur du mouvement, c'est-à- dire à la masse (balance à fléaux égaux) ; ou bien on recherche, pour établir le poids, combien une masse devra recevoir de vitesse en plus de celle qu'a une autre pour en égaler la grandeur du mouvement, et en conséquence pour ne plus en recevoir une communication de mouvement. En effet, l'accroissement qu'il faut donner à sa vitesse indique dans quelle mesure sa masse, c'est-à-dire sa quantité de matière, est moindre (balance romaine). Cette estimation des masses par le poids repose sur cette circonstance heureuse que la force motrice elle-même agit d'une manière absolument identique sur les deux, et que chacune des deux est en état de communiquer immédiatement à l'autre l'excès de sa grandeur de mouvement, excès qui s'accuse par cette communication même. La substance de ces théories a été exprimée depuis longtemps par Newton et Kant ; mais grâce à l'ordre et à la clarté de cette exposition, je crois leur avoir conféré un plus grand caractère de netteté, et avoir rendu ainsi accessible à tout le monde l'intelligence de principes que j'ai estimés nécessaires à la justification de la proposition 18.

SECONDE PARTIE : LA DOCTRINE DE LA REPRÉSENTATION ABSTRAITE OU DE LA PENSÉE

(§ 8 et 9 du premier volume)

CHAPITRE V : DE L'INTELLECT IRRATIONNEL

Nous devrions avoir une connaissance complète de la conscience des animaux, autant du moins qu'il nous est possible de la construire, à l'aide de certaines propriétés empruntées à notre propre conscience. Cependant, il faut y faire une grande place à l'instinct, qui est beaucoup plus développé chez les animaux que chez l'homme, et qui même, chez quelques-uns, est une faculté artiste.

Les animaux ont un entendement, mais pas de raison ; par conséquent leur connaissance est tout intuitive et non abstraite. Ils ont l'appréhension juste et la perception de tout rapport causal immédiat ; les animaux supérieurs peuvent même remonter plus haut ; mais ils ne pensent proprement pas. Car ils ne connaissent point les concepts, c'est-à-dire les représentations abstraites. D'où cette première conséquence, qu'ils sont incapables de mémoire proprement dite, même les plus intelligents d'entre eux. Voilà la différence essentielle qu'il y a entre la conscience animale et la conscience humaine. L'intelligence parfaite repose, en effet, sur une claire conscience du passé et de l'avenir comme tels, dans leur rapport avec le présent. Par conséquent, la mémoire proprement dite, nécessaire à cette opération, est une réminiscence intelligente, ordonnée, harmonieuse ; or, une telle réminiscence n'est possible qu'au moyen de concepts généraux, sans lesquels les faits particuliers ne sauraient être localisés. Car la foule infinie d'objets et d'événements semblables ou analogues qui remplissent le cours de notre existence ne saurait reparaître immédiatement pour nous, dans une intuition particulière ; notre mémoire, ni notre temps ne pourrait y suffire : aussi ne pouvons-nous conserver toute cette expérience qu'en la subsumant sous des concepts généraux, c'est-à-dire en la ramenant à un nombre relativement restreint d'idées qui la résument, et grâce auxquelles il nous est loisible d'embrasser, dans un cadre ordonné et suffisamment large, toute l'étendue de notre passé : nous ne pouvons en évoquer intuitivement que quelques scènes ; encore n'avons-nous qu'une conscience tout abstraite des années qui se sont écoulées depuis et du contenu de ces années, - au moyen de concepts de choses et d'objets, qui représentent, avec leur contenu, les années et les jours. Au contraire, la mémoire des animaux et tout leur intellect est limité a l'intuition, et consiste uniquement en ce fait, qu'une impression renaissante s'annonce comme s'étant déjà produite, l'intuition présente ne faisant que rafraîchir les traces d'une intuition antérieure. Le souvenir, chez eux, n'est donc possible que grâce à une intuition actuellement présente. Mais celle-ci réveille la sensation précise que le phénomène antérieur avait produite. Aussi le chien reconnaît-il les personnes qu'il a déjà rencontrées ; il distingue un ami d'un ennemi, reconnaît le chemin qu'il a une fois parcouru, les maisons qu'il a visitées, et la vue d'une écuelle ou d'un bâton le met aussitôt dans l'état d'esprit correspondant. C'est en utilisant cette mémoire intuitive et la grande force de l'habitude chez les animaux, qu'on arrive à les dresser. Mais cette éducation est aussi différente de celle de l'homme, que l'intuition de la pensée. Il y a aussi pour nous des cas où la mémoire nous refuse son service, et où nous en sommes réduits à cette réminiscence purement intuitive. Il nous est alors loisible d'apprécier la différence de l'une et de l'autre par notre propre expérience. Par exemple, quand nous rencontrons une personne, que nous reconnaissons, sans pouvoir nous rappeler où et quand nous l'avons vue ; ou bien quand nous visitons un endroit, où nous nous sommes trouvé étant enfant, c'est-à-dire à un âge où la raison est encore inculte ; nous l'avons totalement oublié ; mais l'impression que nous en avons est présente à nous comme quelque chose de déjà perçu. Tous les souvenirs des animaux sont de cette espèce. Il faut ajouter cependant que, chez les plus intelligents, cette mémoire purement intuitive ne va pas sans un certain degré d'imagination, qui la corrige et la complète à plus d'un égard. C'est grâce à elle que le chien est hanté de l'image de son maître absent, qu'il le désire, et qu'il se met à le chercher partout, si son absence se prolonge. Tous ses rêves viennent de cette imagination. La conscience des animaux n'est donc qu'une succession de *présents*, dont aucun,

avant de se produire, ne s'annonce comme *avenir*, ou n'apparaît comme *passé* après sa disparition. Or c'est là le trait caractéristique et distinctif de la conscience de l'homme. De là vient que les animaux ont beaucoup moins à souffrir que nous, car ils ne connaissent d'autres douleurs que celles qu'ils éprouvent sur le moment. Mais le présent est inétendu ; tandis que le passé et l'avenir, sources de presque tous nos maux, s'étendent très loin, et à leur contenu réel s'ajoute encore tout le champ du possible ; aussi le domaine du désir et de la crainte est-il illimité. Débarrassés de ces soucis, les animaux au contraire jouissent tranquillement et heureusement de la sensation présente, quelque insignifiante qu'elle soit. Il en est ainsi, ou à peu près, des hommes très bornés. Ajoutons que les souffrances qui n'appartiennent qu'au présent, ne peuvent être que physiques. De la sorte, les animaux ne s'aperçoivent proprement pas de leur mort ; ils ne pourraient apprendre à la connaître qu'une fois qu'elle s'est présentée ; mais alors ils ont cessé de vivre. La vie des animaux n'est donc qu'un perpétuel présent. Ils vivent sans pensée, toujours limités à la sensation du moment, absolument comme la majeure partie des hommes. Une autre conséquence de la nature de l'intelligence animale, telle que nous l'avons conçue, c'est l'étroit rapport qu'il y a entre leur conscience et ce qui les entoure. Entre les animaux et le monde extérieur, il n'y a rien ; mais entre nous et le monde, il y a toujours l'idée que nous en avons, et cette idée peut rendre la nature inaccessible à l'homme et l'homme étranger à la nature. C'est seulement chez les enfants et chez les hommes très incultes que cette barrière est parfois assez faible, pour qu'un simple coup d'œil jeté sur ce qui les entoure suffise à nous renseigner sur ce qui se passe en eux. Aussi les animaux ne peuvent-ils ni combiner, ni dissimuler. Ils n'ont pas d'arrière-pensée. A ce point de vue, il y a le même rapport entre l'homme et le chien, qu'entre une coupe de métal et une coupe de verre, et c'est ce qui contribue surtout à nous le rendre si précieux. Il nous procure, en effet, le plaisir de voir refléter en lui, dans toute leur pureté, nos penchants et nos affections, que nous cachons si souvent. En général, les animaux jouent constamment à cartes abattues ; aussi c'est un plaisir pour nous que de découvrir leur caractère en même temps que nous voyons leurs actes, - et cela, soit qu'ils appartiennent à une même espèce ou à des espèces différentes. Ce qui caractérise leurs actes, c'est une certaine innocence, au rebours de l'activité humaine, ou l'intelligence et la réflexion tuent l'innocence de la nature. Aussi la marque de la conscience humaine, c'est la faculté de combiner ; l'absence de cette faculté et partant la grande place laissée à l'impulsion du moment, telle est au contraire la caractéristique de l'activité animale. Aucun animal, en effet, n'est capable d'une combinaison proprement dite. Combiner et exécuter ses combinaisons, c'est là le principe exclusif de l'homme, et un privilège d'une haute importance. Sans doute un instinct, comme celui des oiseaux de passage ou des abeilles, et même un désir persistant, une aspiration qui dure, comme celle du chien qui cherche son maître absent, tout cela peut donner l'illusion de la faculté de préméditation ; mais on ne doit pas confondre l'un avec l'autre. En dernière analyse, tous ces faits se ramènent au rapport qu'il y a entre l'intelligence humaine et l'intelligence animale, - rapport qui peut ainsi s'énoncer : Les animaux n'ont que la connaissance immédiate, tandis que nous autres, nous avons en outre la connaissance médiate ; et ici se retrouve l'avantage que le médiat a sur l'immédiat, en une foule de choses, comme par exemple la trigonométrie, la géométrie analytique, la mécanique remplaçant le travail manuel, etc. Aussi pouvons-nous dire encore : Les animaux n'ont qu'une intelligence simple, tandis que la nôtre est double : outre l'intuition, nous avons la pensée, opérations qui sont souvent indépendantes l'une de l'autre : nous voyons une chose, et nous en pensons une autre ; et qui souvent aussi se confondent. Là-dessus on comprendra mieux ce que j'ai voulu dire par la franchise et par la naïveté originelles des animaux, que j'ai opposées a l'hypocrisie des hommes.

Cependant le principe *natura non facit saltus* n'est point tout a fait contredit par notre théorie de l'intelligence animale, quoique l'écart entre l'intelligence de l'homme et celle des animaux soit le plus considérable qu'ait commis la nature dans la production des divers êtres. Tous les jours, nous apercevons avec étonnement des traces de réflexion, de raison, d'intelligence des mots, de pensée, de combinaison, de délibération, chez les plus parfaits d'entre eux. L'éléphant surtout en a donné des preuves frappantes, cet animal dont l'intelligence très développée peut s'augmenter et se développer encore par l'expérience d'une vie qui atteint quelquefois deux cents ans. Cette préméditation, qui nous surprend toujours au plus haut point chez les animaux, l'éléphant en a donné des signes non équivoques, qui ont été conservés dans des anecdotes bien connues. Il y a surtout celle du tailleur, qui fut puni par un de ces animaux, pour l'avoir piqué d'une aiguille. Je veux encore citer comme pendant à cette anecdote un fait qui ne doit pas tomber dans l'oubli, parce

qu'il a l'avantage d'avoir été confirmé par une enquête judiciaire. A Morpeth, en Angleterre, il y eut, le 27 août 1830, une *Coroners inquest* sur le cas d'un gardien, nommé Baptiste Bernhard, qui avait été tué par son éléphant. Après audition de témoins, il fut établi que deux ans auparavant l'animal avait été brutalement blessé par cet homme, et que celui-ci, sans motif apparent, mais saisissant une occasion favorable, l'avait brusquement saisi et écrasé. (Voir le *Spectator*, et les autres journaux anglais du jour.) Pour ce qui concerne l'étude de l'intelligence animale, je recommande l'excellent livre de Leroy, *Sur l'Intelligence des animaux*, nouv. éd., 1802.

CHAPITRE VI : APPENDICE A LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ABSTRAITE OU RATIONNELLE

L'impression des objets extérieurs sur les sens, et la sensation particulière qu'elle excite en nous, tout cela disparaît en même temps que la présence de l'objet. Ainsi, ces deux éléments ne suffisent pas à élaborer l'expérience proprement dite, qui doit être pour nous un enseignement et une règle de conduite pour l'avenir. L'image de cette impression, conservée par l'imagination, n'en est que l'écho affaibli ; tous les jours elle se dégrade et finit par disparaître avec le temps. Il n'y a qu'une chose, qui ne disparaisse pas instantanément comme l'impression, et qui ne s'efface pas petit à petit, comme son image : c'est le concept. C'est en lui par conséquent, que doit se trouver déposé tout le savoir de l'expérience, et c'est lui seul qui est capable de nous diriger dans la vie. Aussi Sénèque dit-il fort justement : *Si vis tibi omnia subjicere*, *te subjice rationi* [Si tu veux tout te soumettre, soumets-toi à la raison](ép. 37). J'ajoute que, pour s'imposer aux autres, dans la vie réelle, il faut être soi-même posé[273], réfléchi, guidé uniquement par des concepts : c'est la condition essentielle. Un instrument de l'intelligence aussi considérable que le concept ne peut évidemment être identique au mot, à ce simple son qui, en tant qu'impression sensible, disparaît avec la présence de l'objet qui l'a causé, ou qui en tant qu'image auditive, finit par s'effacer avec le temps. Pourtant le concept est une représentation, dont la claire conscience et dont la conservation est attachée au mot. Aussi les Grecs désignaient-ils par le même mot la parole, le concept, le rapport, la pensée et la raison : ὁ λογος. Toutefois, le concept est aussi différent du mot auquel il est attaché, que de l'intuition d'où il est sorti. Il est d'une tout autre nature que ces impressions des sens. Ce qui ne l'empêche pas de concentrer en lui tous les résultats de l'intuition, pour les restituer longtemps après, dans toute leur intégrité : c'est là le commencement de l'expérience. Seulement, ce n'est pas l'intuition ou la sensation telles quelles, que conserve le concept, c'en est le général, l'essentiel, et cela sous une forme très différente, sans qu'il cesse pourtant d'en être toujours le fidèle représentant. Ainsi, nous ne conservons pas les fleurs, mais uniquement leur essence, avec tout son parfum et toute sa force. L'activité qui se guide sur des concepts rigoureux arrive, en somme, à *réaliser* la fin qu'elle s'était proposée. — Pour juger du prix inestimable des concepts et partant de la raison, il suffit de jeter un coup d'œil sur la foule immense d'objets divers et d'événements, qui se suivent et s'enchevêtrent autour de nous, et de songer que la langue et l'écriture (les signes des concepts) peuvent nous faire connaître exactement chaque chose et chaque rapport, quels que soient le temps et le lieu où ils ont existé. Car un nombre relativement restreint de concepts embrasse et représente l'infinité des choses et des événements. — Dans la réflexion proprement dite, on ne fait que jeter par-dessus bord tout le bagage inutile : c'est ce qu'on appelle abstraire. On se rend ainsi plus facile le maniement des notions à comparer, c'est-à-dire à tourner et à retourner en tous sens. On laisse tomber tout le particulier, tout le changeant des objets réels, et l'on ne garde qu'un petit nombre de déterminations abstraites, mais générales. Mais comme les concepts généraux ne s'obtiennent qu'en éliminant certaines déterminations, et qu'ils sont en conséquence d'autant plus généraux qu'ils sont plus vides, l'emploi de ce procédé est limité à l'élaboration de notions déjà acquises, opération à laquelle se rattache le syllogisme, qui consiste à tirer des conclusions de prémisses contenues dans des concepts généraux. Si au contraire l'on veut apprendre quelque chose de nouveau, c'est à l'intuition

qu'il faut recourir, comme à la source vraiment riche et féconde de nos connaissances. — Comme d'autre part l'extension et la compréhension des idées générales sont en rapport inverse, et que plus on pense sous un concept, moins il contient, il y a une hiérarchie des concepts qui va des plus particuliers jusqu'aux plus généraux. Suivant qu'on envisage l'extrémité supérieure ou inférieure de la chaîne, le réalisme scholastique et le nominalisme ne sont pas loin d'avoir tous deux raison. Car le concept le plus particulier et presque déjà l'*Individu*, est quasi réel ; et le concept le plus général, par exemple l'être (l'infinitif de la copule), n'est presque plus qu'un mot. Aussi les systèmes philosophiques qui s'en tiennent aux concepts généraux, sans revenir au réel, ne sont presque que des jeux de mots. Si en effet l'abstraction consiste simplement à éliminer, plus on la poursuit, moins on garde de réalité. Aussi quand il me tombe sous les yeux de ces philosophèmes à la mode, qui se déroulent en abstractions sans fin, il m'est presque impossible, malgré l'attention que j'y apporte, de penser quoi que ce soit là-dessous ; je n'y trouve plus la substance de la pensée, mais je ne sais quelle forme creuse. C'est comme lorsqu'on essaie de lancer des corps très légers : il y a bien une certaine force et un certain effort dépensé ; mais cet effort manque d'objet où se prendre, et la réaction n'a pas lieu. A ceux qui seraient curieux de faire cette expérience, je recommande les productions des disciples de Schelling, ou mieux, les livres des Hégéliens, — Une idée simple devrait être une idée inanalysable, par conséquent ne pouvoir être le sujet d'un jugement analytique ; ce que je considère comme impossible, car lorsqu'on pense un concept, on doit aussi pouvoir dire ce qu'il y a dedans. Ce que l'on donne comme des exemples d'idées simples, n'est déjà plus idée, mais pure sensation, comme par exemple, celle d'une couleur déterminée, ou bien forme *a priori* de l'intuition, c'est-à-dire éléments derniers de la connaissance intuitive, ce qui est, pour le système de notre pensée » ce qu'est le granit en géologie, — la dernière couche solide, qui supporte tout le reste : on ne peut pas aller plus loin. Pour qu'un concept signifie quelque chose, il faut, non seulement qu'on puisse en distinguer les attributs, mais qu'on puisse analyser ces attributs eux-mêmes, au cas où ils seraient également abstraits, jusqu'à ce qu'on arrive, de proche en proche, à la connaissance intuitive„ c'est-à-dire aux choses concrètes sur lesquelles s'appuient les dernières couches de l'abstraction, et grâce auxquelles une réalité quelconque est assurée à ces dernières abstractions, comme à toutes celles qui s'élèvent au-dessus. Aussi l'explication habituelle, qui consiste à donner pour clair un concept, dès qu'on peut en déterminer les attributs, n'est-elle pas suffisante : car en analysant ces attributs, nous pouvons nous trouver ramenés à de simples concepts, sans qu'il y ait une intuition sous ces concepts ; or nous savons que l'intuition en fait toute la réalité. Prenons, par exemple, le concept « Esprit ». et réduisons-le à ses attributs : « un être doué de pensée, de volonté, immatériel, simple, inétendu, indestructible » ; il n'y a rien de clair dans tout cela ; car les éléments de ces concepts ne s'appuient pas sur des intuitions. Un être pensant, sans cerveau, c'est un être qui digère sans estomac. Seules les intuitions sont *claires* et non pas les concepts. Ceux-ci peuvent tout au plus être *intelligibles.* Aussi lorsqu'on a donné la connaissance intuitive comme étant obscure, on a fait synonymes le jour et la nuit, si absurde que cela semble ; car on a eu l'air de considérer la connaissance abstraite comme la seule qui fût claire. C'est ce qu'a fait d'abord Duns Scot ; c'est aussi, en dernière analyse, l'opinion de Leibnitz ; son « Identité des indiscernables » repose là-dessus. Il faut lire à ce sujet la réfutation de Kant (p. 275 de la première édition de la *Critique de la Raison pure).*

Tout à l'heure nous avons parlé brièvement du lien qui rattache le concept au mot, c'est-à-dire le langage à la Raison. Cette union repose sur le principe suivant : Toute notre conscience, avec sa perception interne et externe, a pour forme le temps. Les concepts au contraire, en tant que représentations générales obtenues par abstraction et différentes de tous les objets particuliers, ont, à ce titre, une certaine existence objective, qui ne rentre pas pourtant dans une série temporelle. Aussi, pour se présenter immédiatement à la conscience individuelle, c'est-à-dire pour pouvoir être intercalés dans une série temporelle, et d'une certaine façon, pour revenir à l'état d'objets particuliers, doivent-ils être individualisés et à cet effet rattachés à une représentation sensible : cette représentation, c'est le mot. Le mot est donc le signe sensible du concept, et comme tel, le moyen nécessaire pour le fixer, c'est-à-dire pour le rendre présent à la conscience, qui est attachée à la forme du temps. Ainsi s'établit un lien entre la Raison, dont les objets purement généraux sont des universaux qui ne connaissent ni temps ni lieu, et la conscience sensible attachée au temps, et à ce titre purement animale. C'est seulement grâce à ce moyen, que nous pouvons reproduire à volonté, évoquer et conserver nos concepts, et effectuer les opérations correspondantes, comme de juger, conclure, comparer, déterminer. Sans doute, il arrive quelquefois que les concepts

occupent la conscience indépendamment de leurs signes, car parfois nous parcourons si vite la chaîne de nos idées, que nous n'aurions pas le temps d'y placer les mots. Mais ce sont là des exceptions, qui supposent un long exercice de l'intelligence, lequel n'était possible que par le langage. Il nous est facile, par l'exemple des sourds-muets, de voir combien l'emploi de la Raison est subordonné au langage ; quand on ne leur a appris aucune espèce de langage, ils montrent à peine plus d'intelligence que les orangs-outangs ou les éléphants ; car ils n'ont guère la Raison qu'*en puissance* ; ils ne l'ont pas *en acte.*

Parole et langage, voilà donc les instruments indispensables de toute pensée claire. Mais comme tout moyen, comme toute machine, ces instruments sont en même temps une gêne et une entrave. Le langage en est une, parce qu'il contraint à entrer dans certaines formes fixes, les nuances infinies de la pensée toujours instable, toujours en mouvement : et en les fixant, il leur ôte la vie. On peut tourner en partie cet inconvénient, en apprenant plusieurs langues. En effet, en passant d'une forme dans une autre, la pensée se modifie, et se débarrasse de plus en plus de son enveloppe : et ainsi son essence intime se manifeste plus clairement, et elle recouvre sa mobilité originelle. Mais les langues anciennes sont bien plus capables que les modernes de nous rendre ce service. La grande différence qu'il y a entre celles-là et celles-ci fait que la pensée exprimée en une langue ancienne doit revêtir dans une langue moderne une expression tout autre, et prendre une forme très différente. Ajoutons que la grammaire plus parfaite des langues anciennes permet une disposition plus artistique et plus achevée des idées et de leurs rapports. Aussi un Grec et un Romain pouvaient-ils toujours se contenter de leur langue maternelle. Mais quiconque ne comprend qu'un de nos patois modernes ne tardera pas à s'apercevoir de son indigence, soit qu'il écrive ou qu'il parle : sa pensée est attachée à de pauvres formes stéréotypées ; elle tombe raide et monotone. Le génie seul peut surmonter cet obstacle comme il surmonte tout. Shakespeare en est un exemple.

J'ai dit, dans le chapitre ix de mon premier volume, que les mots d'un discours sont parfaitement compris, sans être accompagnés dans notre tête de représentations intuitives ou images ; c'est ce que Burke a fort bien montré, et déduit tout au long dans son livre *Inquiry in to the Sublime and Beautiful* (p. 5, sect. 4 et 3). Seulement il en tire la conclusion fausse, que nous entendons les mots, que nous les percevons et les employons, sans y attacher la moindre représentation *(idea)* ; alors qu'il aurait dû conclure, que toutes les représentations *(ideas)* ne sont pas des images intuitives (images), mais que celles qui doivent être désignées par des mots sont de purs concepts *(abstract notions),* et que ceux-ci, par leur nature même, ne sont pas intuitifs. Les mots ne suggérant que des concepts généraux qui diffèrent profondément des représentations intuitives, les auditeurs d'un même récit perçoivent des concepts identiques ; mais lorsqu'on veut ensuite se représenter l'événement, l'imagination de chacun y glisse une image, qui diffère sensiblement de la vraie, laquelle n'existe que pour le témoin oculaire. C'est pour cela surtout (quoiqu'il y ait encore d'autres raisons) qu'un fait est toujours dénaturé en passant de bouche en bouche ; le second narrateur introduit dans le récit des concepts nouveaux que lui fournit son effort pour se représenter intuitivement ce qu'il a lui-même entendu ; le troisième s'en fait une représentation moins exacte encore qui se traduit à son tour en concepts, et ainsi de suite. Une imagination, assez sèche pour s'en tenir aux concepts qu'on lui aurait suggérés, et n'aller pas plus loin, serait un rapporteur des plus fidèles.

La meilleure et la plus raisonnable déduction sur l'essence et la nature des concepts, que j'aie rencontrée, se trouve dans Thomas Reid, *Essays on the Power of human mind* (Vol. 2, essay 5, ch. 6). Elle a été critiquée et désapprouvée depuis par Dugald Stewart, dans sa *Philosophy of the human mind*. Comme je ne veux pas dépenser inutilement du papier pour lui, je me borne à dire qu'il est un de ces nombreux individus, dont le renom immérité s'explique par la faveur de l'amitié ; je ne puis que conseiller à mes lecteurs de ne pas perdre leur temps aux écrivasseries d'un aussi pauvre cerveau.

D'ailleurs, la différence qu'il y a entre la raison et l'entendement, — l'une, faculté des représentations abstraites, l'autre, faculté des représentations intuitives, — a été déjà aperçue par Pic de la Mirandole, ce scholastique grand seigneur ; dans son livre *De imaginatione*, chap. II, il distingue soigneusement la raison de l'entendement, et considère la première comme la faculté discursive, particulière à l'homme, et la seconde comme la faculté intuitive, qui est le mode de connaissance des anges, presque celui de Dieu. De même Spinoza définit très justement la

raison, la faculté de former des concepts généraux (Eth. II, prop. 40, schol. 2). Je n'aurais pas eu besoin de m'étendre sur ce sujet, sans les bouffonneries que tous nos philosophastres allemands ont accumulées depuis cinquante ans sur le concept de raison ; sous ce nom, ils ont introduit impudemment je ne sais quelle faculté mensongère, une connaissance métaphysique immédiate, dite *suprasensible*, tandis qu'ils faisaient de la véritable raison l'entendement, et passaient celui-ci sous silence, comme une faculté qui leur était étrangère, et dont ils attribuaient les fonctions intuitives à la sensibilité.

Comme toute chose en ce monde, un avantage ne va pas sans entraîner avec lui mille inconvénients. C'est ce qui arrive pour la raison, ce privilège exclusif de l'homme ; elle comporte des inconvénients à elle propres, et devient souvent pour l'homme une source d'erreurs, auxquelles les animaux ne sont point exposés. Grâce à elle, une nouvelle espèce de motifs, inconnus des animaux, exerce son influence sur sa volonté ; ce sont les *motifs abstraits,* c'est la pensée pure et simple, qui ne dérive pas toujours pour nous de l'expérience proprement dite, mais qui peut nous venir souvent ne fût-ce que par les discours ou les exemples d'autrui, par la tradition ou les livres. Par la pensée, l'intelligence humaine est ouverte à l'erreur. Seulement chaque erreur entraîne tôt ou tard toute une série de maux, plus ou moins grands, suivant que l'erreur était plus ou moins forte. Toute erreur individuelle est expiée, et se paie cher ; il en est de même des erreurs générales, de celles que commettent les peuples. Aussi ne saurait-on assez répéter que toute erreur, où qu'on la trouve, doit être poursuivie et extirpée comme nuisible à l'humanité, et qu'il ne peut y avoir d'erreurs privilégiées, ou même sanctionnées par les lois. Le penseur doit les arracher, quoique les hommes, semblables en cela au malade dont le médecin, touche les plaies, en jettent de hauts cris. L'animal ne peut jamais s'écarter beaucoup du chemin de la nature ; car ses motifs appartiennent tous au monde intuitif, qui est le domaine unique du possible, ou plutôt du réel ; dans nos concepts abstraits, au contraire, dans nos pensées et nos mots peut entrer tout ce qu'il est possible d'imaginer, c'est à-dire le faux, l'impossible, l'absurde et l'insensé. Comme la raison appartient à tous elle bon jugement à quelques-uns, il en résulte que l'homme est livré à toutes les illusions. On lui fait accepter les chimères les plus invraisemblables qui, agissant sur sa volonté, le poussent à des travers et à des folies de toute sorte, aux extravagances les plus inouïes et aux actes les plus contradictoires avec sa nature animale. La culture proprement dite, à laquelle concourent la connaissance et le jugement, ne peut être donnée qu'à quelques-uns, et ne peut être reçue que d'un plus petit nombre encore. Elle est remplacée, pour le plus grand nombre, par une sorte de dressage ; ce dressage se fait par l'exemple, la coutume, et surtout par l'habitude qu'on a d'imprimer de très bonne heure et très fortement dans les cerveaux humains, certaines notions qui précèdent l'expérience, l'entendement et le jugement, en un mot tout ce qui pourrait détruire cette œuvre d'éducation. Ainsi se greffent certaines notions, qui, par la suite, sont aussi solides, aussi rebelles à tout essai de rectification, que des *idées innées ;* si bien que certains philosophes s'y sont trompés. Sur ce terrain, il est aussi facile d'inculquer aux hommes le raisonnable que l'absurde, par exemple de les habituer à n'approcher telle ou telle idole, que pénétrés d'une horreur sacrée, et, à son seul nom, à se prosterner dans la poussière non seulement en chair, mais encore en esprit ; à sacrifier leurs biens et leur vie à un mot, à un nom, à la défense des plus aventureuses chimères ; à respecter infiniment ceci ou à mépriser profondément cela ; à se priver de toute nourriture animale, comme dans l'Hindoustan, ou à dévorer les membres encore chauds et palpitants d'un animal vivant, comme en Abyssinie ; à manger des hommes, comme en Océanie ; à sacrifier des enfants à Moloch ; à se mutiler soi-même, à se jeter volontairement dans le bûcher d'un mort ; en un mot, on peut inculquer ainsi tout ce qu'on veut. De là les croisades, les sectes fanatiques, les flagellants, les millénaires, les persécutions, les autodafés, et tout ce qui contribue à grossir les annales des folies humaines. Et que l'on ne croie pas qu'il faille aller chercher de tels exemples dans les siècles les plus barbares ; je vais en citer de tout récents. En 1818, 7,000 millénaires partirent du Wurtemberg pour les environs du mont Ararat, parce que c'était là que devait commencer le nouveau royaume de Dieu, dont le principal apôtre était Jung Stilling[274]. Gall raconte que, de son temps, une femme tua et fit rôtir son enfant, pour guérir avec sa graisse les rhumatismes de son mari[275]. Le côté tragique de l'erreur et du faux jugement apparaît surtout dans la pratique ; la théorie seule est risible : que l'on convainque un jour trois individus que le soleil n'est pas la cause de la lumière, il est permis de croire que ce sera bientôt la conviction de tout le monde. Un charlatan répugnant et sans esprit, un barbouilleur d'insanités, comme il y en a peu, Hegel, a été regardé en Allemagne comme le plus grand philosophe de tous les temps, et des milliers de gens l'ont cru fermement, durant vingt années. A l'étranger, l'Académie de Danemark

a défendu sa gloire contre moi, et a voulu le faire passer pour un très grand philosophe, *summus philosophus* (Cf. là-dessus la préface de mes *Problèmes fondamentaux de l'Éthique).* Tels sont les inconvénients attachés à la raison, quand elle est dépourvue de jugement. Il faut y comprendre la possibilité de la folie. Les animaux ne deviennent pas fous, quoique les carnassiers soient exposés à la rage, et les herbivores à une sorte de fureur.

CHAPITRE VII : DES RAPPORTS DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE ET DE LA CONNAISSANCE ABSTRAITE[276]

Comme la matière des concepts, — ainsi que nous l'avons montré, — n'est autre que la connaissance intuitive, et que par conséquent tout l'édifice de notre monde intellectuel repose sur le monde de l'intuition, nous devons pouvoir revenir, comme par degrés, de concepts en concepts aux intuitions d'où ces concepts ont été immédiatement tirés ; c'est-à-dire que nous devons pouvoir appuyer tout concept sur des intuitions qui, par rapport aux abstractions. jouent le rôle d'un modèle. Ces intuitions représentent donc le con- tenu réel de notre pensée ; partout où elles manquent, il n'y a plus de concepts, mais des mots. Sous ce rapport, notre intelligence ressemble à un billet de banque, qui, pour avoir une valeur réelle, suppose du numéraire en caisse, destiné à solder, le cas échéant, tous les billets émis. Les intuitions sont le numéraire, et les concepts sont les billets. En ce sens, on pourrait appeler fort justement représentations *primaires* les intuitions, et représentations *secondaires* les concepts. Les noms donnés par les Scholastiques, d'après Aristote, aux objets réels et aux concepts (*substantiae primae, substantiae secundae*), n'étaient pas tout à fait aussi justes (*Métaphys*., VI, II ; XI, I). Les livres ne suggèrent que des représentations secondaires. Le simple concept d'une chose, sans l'intuition, n'en donne qu'une notion toute générale. On n'a une complète intelligence des choses et de leurs rapports, qu'autant qu'on est capable de se les représenter dans des intuitions claires et distinctes, sans le secours des mots. Expliquer un mot par un autre, comparer entre eux les concepts, c'est en quoi consistent à peu près toutes les discussions philosophiques et ce n'est au fond que s'amuser à faire rentrer les unes dans les autres toutes les sphères de concepts, afin de voir celles qui sont capables de s'y prêter et celles qui ne le sont pas. Dans le cas le plus heureux, on arrive ainsi à des conclusions ; mais les conclusions non plus n'apportent aucune connaissance nouvelle, et ne font que révéler tout ce qui se trouvait déjà dans une connaissance préalable, et ce qu'on en doit prendre pour les divers cas qui se présentent. Au contraire voir, laisser les choses elles-mêmes nous parler, embrasser entre elles de nouveaux rapports, puis déposer le tout dans des concepts, pour le posséder plus sûrement, voilà qui est augmenter sa science. Seulement, tandis que tout le monde peut comparer entre eux des concepts, il n'est donné qu'à quelques-uns de confronter ces concepts avec l'intuition. Cette dernière opération exige, suivant qu'elle est plus ou moins parfaite, de l'esprit, du jugement, de la pénétration, du génie. Quant à la première, il n'est jamais besoin, pour s'en acquitter, que de raisonner juste. La substance même de toute vraie connaissance est une intuition aussi c'est d'une intuition que procède toute vérité nouvelle. Toute pensée, à l'origine, est une image ; c'est pourquoi l'imagination est un outil si nécessaire de la pensée les têtes qui en sont dépourvues ne font jamais rien de grand, sinon en mathématiques. Au contraire, des pensées purement abstraites, qui n'ont pas un noyau intuitif, ressemblent aux jeux des nuages cela n'a pas de réalité. Un écrit ou un discours, que ce soit une dissertation ou un poème, a pour premier but d'amener le lecteur à l'intuition même d'où l'auteur est parti. Si ce but est manqué, l'ouvrage ne vaut rien. C'est précisément pourquoi l'observation de la réalité, dès qu'elle apporte quelque chose de neuf à l'observateur, est plus instructive que tout ce qu'on peut lire ou entendre. Car, si nous y réfléchissons, nous verrons que toute vérité et toute sagesse est contenue dans le réel, que dis-je ? nous verrons qu'il renferme le dernier secret des choses. Ce secret ne se trouve que dans le concret, comme l'or dans le minerai. Il ne reste plus qu'à l'en tirer. Avec un livre au contraire, on n'a jamais qu'une vérité de seconde main, à condition

encore que l'on tombe bien et cela n'arrive pas toujours.

Dans la plupart des ouvrages, dont le contenu empirique est absolument nul (je ne parle pas de ceux qui sont franchement mauvais), il y a sans doute de la réflexion, mais il n'y a rien de vu. L'auteur est parti du raisonnement, non de l'intuition, pour écrire ; et c'est pour cela qu'il est médiocre et ennuyeux. Car tous ses raisonnements, le lecteur avec un peu de peine aurait pu tout au moins les faire à sa place ce ne sont que des idées sensées, ou la déduction immédiate de principes contenus implicitement dans le thème adopté. Avec cette méthode, on n'apporte au monde aucune idée vraiment nouvelle ; car il y faudrait l'éclair de l'intuition, l'aperception immédiate d'un nouveau côté des choses. Mais lorsque, au contraire, la pensée d'un auteur repose immédiatement sur l'intuition, c'est comme s'il révélait un pays où le lecteur n'a jamais pénétré c'est la nouveauté dans toute sa fraicheur ; c'est quelque chose qui sort directement de la source même de toute connaissance. Voici un exemple bien facile et bien simple de la différence que je veux marquer ici. Un écrivain ordinaire croira exprimer l'étonnement profond, la stupéfaction qui pétrifie, en disant : « Il était comme une statue » ; Cervantès, lui, dira : « Comme une statue habillée, car le vent faisait flotter ses vêtements » (Don Quichotte, V, VI, cap. 19). C'est ainsi que tous les grands esprits n'ont jamais pensé qu'en présence de l'intuition, et qu'à chacune de leurs pensées, ils y tiennent leurs yeux fermement attachés. On reconnait ce fait, entre autres caractères, à ce que les plus différents d'entre eux se rencontrent si souvent dans le détail c'est qu'ils parlent tous de la même chose, qu'ils ont tous sous les yeux le monde, la réalité intuitive. Et même, d'une certaine façon, ils disent tous la même chose, et le commun des hommes ne les croit jamais. On s'en aperçoit à ce qu'il y a de frappant, d'original, d'exactement conforme aux choses elles-mêmes, dans l'expression qu'ils en donnent, et tout cela vient de l'intuition on s'en aperçoit encore à la naïveté du style, à la nouveauté des images, à la justesse frappante des comparaisons ce sont là, sans exception, les caractères de toutes les grandes œuvres et c'est là aussi ce qui manque à tous les ouvrages médiocres. Aussi les écrivains ordinaires n'ont-ils à leur disposition que des tournures banales et de pauvres images ; jamais ils ne se permettent d'être naïfs, sous peine de révéler au grand jour leur platitude, dans ce qu'elle a de plus lamentable. Ils aiment mieux être précieux. Buffon a bien raison de dire : « Le style est l'homme même ». Lorsque des esprits ordinaires se mêlent de poésie, ils n'ont à nous donner que des idées conventionnelles, imposées par la tradition, c'est-à-dire prises *in abstracto* ; leurs passions et leurs nobles sentiments sont aussi de cette espèce. Ils les prêtent aux héros de leurs poèmes, qui ne sont de la sorte que de simples personnifications de leurs idées, c'est-à-dire en une certaine façon des abstractions ; ils sont fades et ennuyeux. Quand ces gens-là se mêlent de philosopher, ils prennent quelques concepts bien abstraits, qu'ils tiraillent en tous sens, comme s'il s'agissait d'équations algébriques, dans l'espoir qu'il en sortira quelque chose. Tout au plus s'aperçoit-on qu'ils ont tous lu la même chose. Malheureusement, on a beau jongler ainsi avec des idées abstraites, les traiter comme des équations algébriques (c'est ce qu'on appelle aujourd'hui de la dialectique), on n'arrive pas aux résultats positifs de la véritable algèbre ; car ici le concept représenté par le mot n'est pas une grandeur fixe et déterminée, comme celles que désignent les caractères algébriques. C'est quelque chose de flottant, qui est susceptible de recevoir une foule de sens, d'être étendu ou restreint. A le prendre exactement, toute pensée, c'est-à-dire toute combinaison de concepts abstraits, n'a tout au plus pour matière que des souvenirs d'anciennes intuitions. Ou même ce lien de l'intuition et de la pensée peut n'être qu'indirect, en tant que l'intuition est le point d'appui de tous les concepts. Il n'y a en revanche de connaissance réelle, c'est-à-dire immédiate, que la seule intuition, la perception de quelque chose de nouveau. Mais maintenant les concepts, que forme la raison, et que conserve la mémoire, ne peuvent jamais être tous présents à la fois dans la conscience ; il n'y en a qu'un très petit nombre seulement. Au contraire, l'énergie avec laquelle nous synthétisons tout le présent de l'intuition, ce présent dans lequel est contenu virtuellement et se représente toujours l'essence même de toutes choses, — cette énergie, dis-je, s'empare de la conscience en un instant, et la remplit de toute sa puissance. Voilà pourquoi l'homme de génie l'emporte infiniment sur l'érudit. Il y a le même rapport entre l'un et l'autre qu'entre le texte d'un ancien classique et son commentaire. En dernière analyse, toute vérité et toute sagesse résident réellement dans l'intuition. Mais cette intuition, il est très difficile de la saisir et de la communiquer aux autres. Les conditions objectives requises à cet effet apparaissent claires et pures de tout mélange, aux yeux de chacun, dans les arts plastiques et plus immédiatement dans la poésie ; mais il y a aussi des conditions subjectives, qu'il n'est pas toujours donné à tous de réaliser, et même qui, portées au plus haut degré de la perfection, sont le privilège de quelques-uns.

Seule la connaissance bâtarde, la connaissance abstraite, celle des concepts, peut se communiquer immédiatement, sans condition. Elle n'est que l'ombre de la véritable connaissance. Si l'intuition pouvait se communiquer, la communication en vaudrait la peine mais en définitive, nous ne pouvons sortir de notre peau ; il faut que nous restions enfermés chacun dans notre crâne, sans pouvoir nous venir en aide les uns aux autres. Enrichir le concept par l'intuition, c'est le but constant de la philosophie et de la poésie. Cependant l'homme en général n'a que la pratique en vue pour cela, il suffit que les choses, une fois saisies dans l'intuition, laissent des traces en lui ; qu'un cas semblable se représente, il le reconnaît grâce à ces traces ; il devient prudent. Aussi l'homme du monde ne peut-il enseigner sa science, qui est toute d'expérience. Il J'exerce, voilà tout. Il a une vue juste des choses, et sa conduite s'y adapte. Ni les, livres ne sauraient remplacer l'expérience, ni la science, le génie ; et cela pour la même raison : c'est à savoir que l'abstraction ne peut remplacer l'intuition. Les livres ne remplacent pas l'expérience, parce que les concepts restent toujours généraux, et partant ne descendent pas au particulier, qui est l'essence même de la vie. Ajoutons que tous les concepts viennent de ce qu'il y a de particulier et d'intuitif, dans l'expérience, et que par conséquent il faut avoir appris à la connaître d'abord, pour comprendre seulement les idées générales, que suggèrent les livres. L'érudition ne remplace pas le génie, parce qu'elle ne livre que de simples concepts, et que la connaissance géniale consiste à saisir les Idées des choses (au sens platonicien). Elle est donc essentiellement intuitive. Dans le premier phénomène, la lecture, ce sont les conditions objectives qui manquent, pour amener la connaissance intuitive ; dans le second, la science, ce sont les conditions subjectives. On peut acquérir les premières ; les secondes ne s'acquièrent pas.

La sagesse et le génie, ces deux branches suprêmes de la connaissance humaine, n'ont pas leurs racines dans la faculté d'abstraction, la faculté discursive, mais bien dans la faculté d'intuition. La sagesse proprement dite est quelque chose d'intuitif et non d'abstrait. Ce n'est pas un ensemble de propositions ou d'idées, résultat des recherches d'autrui ou de réflexions personnelles, qu'on porterait toutes faites dans sa tête : c'est tout simplement la façon dont le monde se représente dans un cerveau. Et cette représentation varie à ce point, que le sage vit dans un monde tout autre que celui de l'insensé, et que l'homme de génie ne voit pas le même univers que l'imbécile. Si les œuvres du génie surpassent de si haut les œuvres ordinaires, c'est que le monde tel qu'il le voit et auquel il emprunte ses créations, est plus clair et d'un relief plus saisissant que le monde tel qu'il existe dans les autres têtes, bien que ces deux mondes renferment identiquement les mêmes objets ; il y a entre le premier et le second le même rapport qu'entre un tableau à l'huile fini et une peinture chinoise sans ombre, ni perspective. La matière est la même dans toutes les têtes ; mais c'est le degré de perfection qu'elle revêt en chacune d'elles, qui permet de déterminer des degrés dans les intelligences. Ainsi il y a une différence dès le principe, dès la synthèse intuitive, bien avant le travail d'abstraction. C'est pourquoi la supériorité intellectuelle se manifeste si facilement en toute occasion ; elle est sentie immédiatement par le vulgaire, et détestée dès qu'elle est sentie.

Dans la pratique, la connaissance intuitive de l'entendement peut servir de règle immédiate à notre conduite, tandis que la connaissance abstraite de la raison a besoin, pour cela, de l'intermédiaire de la mémoire. De là l'avantage de la connaissance intuitive, dans tous les cas où la réflexion n'a pas le temps de se faire, par exemple dans nos rapports journaliers : les femmes y excellent pour ce motif. C'est seulement celui qui a vu le fond même de l'homme, tel qu'il est en général, et qui a saisi de même ce qu'il y a de particulier dans tel individu donné, qui peut être correct et sûr de lui dans ses rapports avec ses semblables. Tout autre aura beau apprendre les trois cents règles de civilité de Gracian ; cela ne l'empêchera pas de commettre des balourdises et des bévues, si cette connaissance intuitive lui manque. Toute connaissance abstraite en effet ne donne que des principes généraux et des règles ; le cas particulier n'est presque jamais exactement défini par la règle de plus, il faut que la mémoire intervienne à temps, et elle le fait rarement ; puis, la règle une fois retrouvée, on forme la mineure avec le cas particulier donné, et on tire enfin la conclusion. Avant que tout ce beau raisonnement soit fini, l'occasion a eu le temps de devenir chauve, et nos excellents principes ne servent plus qu'à nous faire mesurer l'énormité de notre faute. Cependant avec du temps, de l'expérience et de la pratique, ces tâtonnements nous procurent petit à petit la science du monde ; c'est pourquoi les règles abstraites, pourvu qu'on ne les sépare point de l'expérience peuvent donner de bons résultats. Au contraire, la connaissance intuitive, qui ne saisit jamais que le particulier, est en rapport immédiat avec le cas présent. La règle, le cas donné, l'application, c'est tout un pour elle, et le cas une fois posé, l'acte suit immédiatement. De là vient que, dans la

vie, le savant, qui l'emporte par la richesse des connaissances abstraites, est si souvent inférieur à l'homme du monde, dont la supériorité consiste dans une parfaite connaissance intuitive, qu'ont élaborée en lui des dispositions naturelles et une riche expérience. Il y a toujours entre les deux modes de connaissance le même rapport qu'entre l'argent et le papier-monnaie ; mais, de même qu'il y a certains cas où le papier est préférable à l'argent, il y a aussi des choses et des cas pour lesquels il vaut mieux employer la connaissance abstraite que la connaissance intuitive. Si, par exemple, une idée a réglé notre conduite dans une circonstance donnée, elle a le privilège, une fois saisie, d'être immuable ; guidés par elle, nous nous mettons à l'œuvre en toute sûreté ! Seulement cette sûreté du concept, du côté subjectif, est compensée par son incertitude du côté objectif. Le concept en effet peut être absolument faux et dépourvu de fondement ; ou bien l'objet proposé ne rentre pas sous sa catégorie ; il appartient à une tout autre espèce, ou n'appartient pas tout à fait à la même. Si nous nous apercevons brusquement de cette discordance, et cela aussi dans un cas donné, nous voilà déconcertés ; si nous ne nous en apercevons pas, ce sont les conséquences qui nous en instruisent. C'est pourquoi Vauvenargues a dit : « Personne n'est sujet à plus de fautes, que ceux qui n'agissent que par réflexion ».- Est-ce au contraire l'intuition des objets proposés et de leurs rapports, qui dirige immédiatement notre conduite ? alors nous chancelons facilement à chaque pas ; car l'intuition est éminemment sujette à se modifier, elle est ambiguë, elle renferme en elle une munie complexité, et montre plusieurs faces les unes après les autres aussi n'agissons-nous pas avec une entière confiance. Seulement l'incertitude subjective est compensée par la sûreté objective ; car ici il n'y a aucun concept entre l'objet et nous ; nous ne le perdons pas des yeux ; si donc nous voyons bien ce qui est devant nous et ce que nous faisons, il est immanquable que nous marchions droit. — Notre conduite n'est donc parfaitement sûre que lorsqu'elle est guidée par un concept, dont le fondement et la solidité nous sont connues, et qui est applicable au cas donné. Cette conduite peut dégénérer en pédanterie ; celle au contraire qui s'en rapporte à l'impression intuitive peut devenir de la légèreté ou de la folie.

L'intuition n'est pas seulement la source de toute connaissance, elle est la connaissance même κατ᾽ εξοχην ; c'est la seule qui soit inconditionnellement vraie, la seule pure, la seule qui mérite vraiment le nom de connaissance, car c'est la seule qui nous fasse voir à proprement parler, la seule que l'homme s'assimile réellement, qui le pénètre tout entier, et qu'il puisse appeler vraiment sienne : Les concepts au contraire se développent artificiellement ; ce sont des pièces de rapport. Dans mon quatrième livre, on peut voir la vertu sortir proprement de la connaissance intuitive ; il n'y a en effet, pour révéler notre véritable caractère dans ce qu'il a de profondément immuable, que les actes qui découlent immédiatement de la connaissance intuitive, et qui par conséquent sont l'œuvre originale de notre propre nature. Il n'en est pas de même des actes qui procèdent de la réflexion et de ses maximes ils sont souvent opposés à notre caractère, et partant n'ont pas de fondement solide en nous. Mais aussi la sagesse, la vue nette des choses, le coup d'œil juste, la rectitude du jugement, toutes ces qualités dépendent de la façon dont l'homme perçoit le monde intuitif, et non pas seulement de son savoir, c'est-à-dire de ses concepts abstraits. De même que le fonds réel, l'essence proprement dite de toute science ne consiste point dans les preuves ni dans ce qui se prouve, mais uniquement dans ce qui est indémontrable, dans cela même sur quoi les preuves s'appuient, et qui n'est saisi que par l'intuition de même aussi le fonds de la vraie sagesse, la vraie science de chacun n'est point enfermée dans des concepts, dans un savoir abstrait, elle est tout entière dans l'intuition et dans le degré de pénétration, de justesse et de profondeur avec lequel il a saisi cette intuition. Quiconque y excelle connaît l'Idée du monde et de la vie (au sens platonicien) chaque cas qu'il a perçu lui en représente une foule d'autres ; tous les jours il connaît mieux les êtres dans leur vraie nature, et sa conduite, comme son jugement, correspond à la vue qu'il en a. Petit à petit son visage devient plus intelligent, il annonce le coup d'œil juste, la vraie raison, et, au plus haut degré, la sagesse. Car c'est seulement la supériorité dans la connaissance intuitive qui imprime un caractère particulier aux traits du visage. Il n'en est pas de même de la connaissance abstraite. En conséquence, on peut trouver des hommes d'une réelle supériorité intellectuelle dans toutes les classes de la société, bien que souvent ils soient totalement dépourvus de science. Car l'entendement naturel peut suppléer à la culture, presque à tous ses degrés, mais aucune espèce d'éducation ne remplace l'entendement naturel. Le savant, lui, a sur les autres l'avantage de posséder tout un trésor d'exemples et de faits (connaissances historiques), et de déterminations causales (sciences naturelles) ; les divers éléments de la science s'enchaînent en lui et s'ordonnent admirablement ; mais avec cela il n'a pas une vue suffisamment

juste et profonde de ce qui est l'essence même de ces exemples, de ces faits et de ces rapports de causalité. L'ignorant qui a le coup d'œil vif et pénétrant sait se passer de toutes ces richesses : avec beaucoup d'argent on mène grand train, avec peu on se suffit. Un seul cas tiré de sa propre expérience, l'instruit plus que mille cas ne peuvent faire le savant : celui-ci les *connait* bien, mais il ne les *comprend* pas véritablement : car la science de cet ignorant, si mince qu'elle soit, est vivante, en ce sens que tout ce qu'il connaît s'appuie sur une intuition juste et compréhensible, si bien qu'un fait connu lui en représente mille semblables. Au contraire le savoir considérable du savant ordinaire est mort ; car il consiste, sinon en une science toute verbale, — et c'est souvent le cas, — du moins en connaissances purement abstraites or ces connaissances tirent toute leur valeur de la connaissance intuitive du particulier ; c'est là-dessus qu'elles s'appuient, et c'est cette connaissance intuitive qui donne leur réalité aux concepts. Mais l'intuition manque au savant ; aussi sa tête ressemble-t-elle à une banque dont.les assignations dépassent plusieurs fois le véritable fonds. Elle fait banqueroute. — Aussi, tandis qu'une vue adéquate du monde intuitif imprime parfois le sceau de la sagesse au front d'un ignorant, il arrive par contre que les longues études du savant ne laissent d'autres traces sur son visage que celles de l'épuisement et de la fatigue. La faute en est à la tension excessive de sa mémoire, à ses efforts contre nature pour amasser une science morte, à l'aide de vains concepts ; il en arrive ainsi à voir les choses d'une façon si étroite, si bornée, si sotte, qu'il faut en conclure ceci : c'est que cet effort de l'intelligence appliqué à la connaissance médiate des concepts a pour effet direct d'affaiblir la connaissance intuitive immédiate et que la justesse naturelle du coup d'œil est offusquée et comme éblouie peu à peu par la lumière des livres. D'ailleurs ce torrent perpétuel des pensées d'autrui doit arrêter le cours de nos pensées à nous ; il finit par le suspendre. Il y a plus : l'intelligence, à la longue, en est paralysée, à moins qu'elle ne soit suffisamment élastique pour résister à un tel afflux. De là vient qu'on se gâte le cerveau à lire et à étudier constamment ; ajoutons que le système de nos propres pensées et de nos connaissances n'a plus ni continuité ni harmonie, puisque nous le brisons nous-mêmes à tout instant pour faire place à un tout autre courant d'idées. Quand j'écarte mes propres idées pour faire place à celles d'un livre, il m'arrive ce que Shakespeare reprochait aux touristes de son temps, de vendre leurs propres terres pour aller voir celles des autres. Cependant cette manie de lecture, chez la plupart des savants, est une façon de fuir leur propre vide *(fuga vacui)* ; c'est l'absence d'idées dans leurs propres têtes, qui y attire si puissamment celles des autres. Ils lisent pour en avoir, semblables aux corps inertes, qui reçoivent du dehors leur mouvement, tandis que les penseurs originaux sont comme les corps vivants qui se meuvent eux-mêmes. Aussi est-il dangereux de lire un ouvrage sur un objet, avant d'y avoir soi-même réfléchi. Car avec ce nouvel objet se glisse dans l'esprit le point de vue particulier de l'auteur, et la façon dont il l'a envisagé d'autant plus que la paresse et l'apathie nous conseillent de nous épargner la peine de penser, pour prendre des idées toutes faites, et nous en servir. Cela devient une habitude, et notre pensée, comme un ruisseau qu'on dérive dans une fosse, et qui tourne sur lui-même, s'accoutume à suivre toujours le même chemin ; alors il est doublement difficile de lui en faire suivre un autre, qui nous appartienne en propre. C'est ce qui contribue surtout au manque d'originalité des savants. Ajoutons qu'ils croient devoir partager leur temps, comme les autres, entre le plaisir et le travail. Ils considèrent la lecture comme leur labeur, comme leur métier à eux, et ils s'y consument jusqu'à l'épuisement. Ainsi la lecture ne leur sert pas de stimulant à la réflexion ; elle leur en tient lieu : car ils ne pensent aux choses que pendant le temps qu'ils consacrent à la lecture, c'est-à-dire qu'ils y pensent avec l'esprit d'autrui, et non avec le leur propre. Mais dès qu'ils ont fermé leur livre, ils s'intéressent bien plus vivement d'autres objets ; ce sont leurs affaires personnelles qui les occupent, ou bien le spectacle, les cartes, le jeu de quilles, la chronique du jour, les cancans. L'homme pense, précisément dans la mesure où il ne s'occupe pas de ces bagatelles, mais uniquement des problèmes qui le passionnent ; ces problèmes, le penseur s'y attache partout, de lui-même, sans recourir à un livre : essayer de s'y intéresser artificiellement est impossible. Le tout est d'éprouver naturellement cet intérêt. Et voilà aussi pourquoi l'érudit ordinaire ne parle jamais que de ce qu'il a lu, et le penseur uniquement de ce qu'il pense. On peut appliquer au premier le vers de Pope :

For ever reading, never to be read ***[277]*** .

L'esprit de sa nature est libre et non serf. Cela seul réussit, qu'il fait de lui-même et de bon gré. Au contraire se forcer à une étude, pour laquelle on n'est pas fait, ou lorsqu'on a la tête fatiguée, y persévérer trop longtemps et malgré Minerve, tout cela nous hébète le cerveau, comme une

lecture au clair de lune abîme la vue. C'est ce qui arrive surtout, quand un cerveau trop jeune, celui d'un enfant, s'applique à l'étude. Ainsi, je crois que la grammaire latine et la grammaire grecque, apprises de la sixième à la douzième année, ne contribuent pas médiocrement à la stupidité, qu'on remarque plus tard en une foule de savants. Assurément l'esprit a besoin de chercher sa nourriture et sa matière au dehors. Mais de même que tous nos aliments ne sont pas incorporés, et qu'ils ne sont incorporés qu'autant qu'ils ont été digérés (d'où il résulte qu'une petite partie est assimilée, et que le reste est perdu, et que dépasser la quantité de nourriture assimilable est non seulement inutile, mais dangereux ; de même tout ce que nous lisons ne saurait profiter à l'esprit qu'autant qu'il l'excite à penser, et développe en nous une nouvelle manière de voir, une science personnelle. C'est pourquoi Héraclite disait déjà : πολυμαθια νουν ου διδασκει (Le savoir n'éduque pas l'esprit). Pour moi, je compare l'érudition à une pesante armure, qui rend invulnérable un homme robuste, mais qui devient un lourd fardeau pour un homme faible, et sous laquelle il finit par succomber.

L'exposition que j'ai faite dans mon quatrième livre de la théorie de la connaissance des Idées (platoniciennes), connaissance que j'ai donnée comme la plus haute à laquelle l'homme puisse atteindre, et qui est entièrement intuitive., vient confirmer cette pensée, que ce n'est pas dans un savoir abstrait, mais dans une vue juste et profonde des choses, qu'est la source de la vraie sagesse. C'est pourquoi il peut y avoir des sages à toutes les époques ; ainsi ceux du passé méritent encore ce nom chez les races à venir ; tandis que le savoir est tout relatif les anciens savants ne sont presque tous que des enfants à côté de nous, et nous les regardons avec une certaine pitié.

Mais celui .qui étudie, uniquement pour arriver à un point de vue personnel, considère les livres et les études, comme les degrés d'une échelle, qui doit le porter jusqu'au sommet de la connaissance. Dès qu'un échelon est dépassé, il ne s'en préoccupe plus. Ceux, au contraire, qui étudient uniquement pour remplir leur mémoire, ne se servent pas des degrés de l'échelle pour s'élever plus haut, mais ils les recueillent avec soin et s'imposent la tâche de les emporter, ravis de sentir s'accroître la pesanteur de leur fardeau ; c'est pourquoi ils restent toujours à terre. Ils portent sur eux ce qui aurait dû les porter eux-mêmes.

C'est sur la vérité que nous avons déduite ici, — à savoir que l'intuition est le noyau de toute connaissance, — que repose cette remarque si juste et si profonde d'Helvétius : Les manières de voir vraiment personnelles et originales, dont un individu bien doué est capable, et dont l'élaboration, le développement, l'application multiple, constituent son œuvre propre, tout cela est accompli chez lui — bien que l'œuvre elle-même ne soit achevée que plus tard — dès l'âge de trente-cinq ans, plus rarement à quarante. Ce n'est que le résultat de combinaisons faites dans sa première jeunesse. Car ce ne sont pas là de simples enchaînements de concepts abstraits, mais seulement des intuitions personnelles du monde objectif et de l'essence des choses.

Si l'intuition a terminé sa tâche, vers l'âge qu'indique Helvétius, cela vient en partie de ce que les types de toutes les idées (platoniciennes) se sont déjà représentés en lui, et' que par conséquent ils ne peuvent se produire plus tard avec l'intensité de la première impression ; cela vient aussi de ce que cette quintessence de toute connaissance, ces épreuves « avant la lettre H de la synthèse ultérieure, exigent le maximum d'énergie de l'activité cérébrale, laquelle dépend de la fraîcheur et de l'élasticité des fibres, et de la force avec laquelle le sang artériel afflue au cerveau. Cette force n'est à son plus haut degré, qu'autant que le système artériel l'emporte sur le système veineux ; jusqu'à trente ans il a l'avantage, mais à partir de quarante-deux ans, c'est le système veineux, ainsi que Cabanis l'a démontré de la façon la plus probante. C'est pourquoi les trente premières années sont pour l'intelligence, ce qu'est le mois de mai pour les arbres. Il n'y a alors que des fleurs, mais c'est de ces fleurs que sortiront tous les fruits. Le monde intuitif a marqué son empreinte, et par là, préparé la base de toutes les pensées futures de l'individu. Celui-ci peut éclairer ses intuitions par la réflexion, il peut acquérir encore de nombreuses connaissances, pour en nourrir le fruit déjà venu, il peut étendre ses horizons, rectifier ses concepts et ses jugements devenir vraiment le maître de la matière déjà acquise, grâce à des combinaisons infinies il ne produira le plus souvent le meilleur de son œuvre, que beaucoup plus tard, de même que les grosses chaleurs ne commencent qu'au moment où les jours diminuent. Mais quant à puiser de nouvelles connaissances à la source de l'intuition, la seule vraiment jaillissante, c'est un espoir auquel il doit renoncer. Ce sentiment éclate dans ces belles plaintes de Byron :

Jamais plus, — jamais plus, — oh ! jamais plus sur moi

Ne tombera, semblable à la rosée, cette fraîcheur du cœur,

Qui de toutes les gracieuses choses que nous voyons,

Sait tirer de belles et neuves émotions.

Le cœur les contient-il comme la ruche, le miel ?

— Crois-tu que ce miel soit l'œuvre des choses ?

— Oh ! non, ce n'est pas en elles, c'est en nous qu'est le pouvoir

De doubler la suavité des fleurs.

J'espère, par tout ce qui précède, avoir mis en lumière cette vérité importante, que toute connaissance abstraite, de même qu'elle sort de la connaissance intuitive, n'a aussi de valeur que par son rapport avec cette connaissance ; c'est-à-dire que les concepts de la connaissance abstraite ou leurs représentations partielles doivent se réaliser dans l'intuition, y chercher leur confirmation semblablement enfin, c'est à la qualité de cette intuition que tout se ramène en dernière analyse. Les concepts et abstractions qui ne finissent point par mener à des intuitions, ressemblent à ces chemins qui se perdent dans les forêts sans aboutir nulle part. En quoi, en effet, consiste la grande utilité des concepts ? En ce que grâce à eux on peut manier, examiner et ordonner plus aisément la matière première de la connaissance : pourtant, quelle que soit la complication des opérations logiques et dialectiques accomplies avec les concepts, jamais ceux-ci ne pourront donner naissance à une connaissance tout à fait originale et neuve, c'est-à-dire à une connaissance dont la matière ne soit point déjà donnée dans l'intuition ou bien puisée dans la conscience. Tel est le vrai sens de la doctrine attribuée à Aristote : *Nihil est in intellectu nisi quod antea fuerit in sensu* ; tel est précisément aussi le sens de la philosophie de Locke, laquelle fera éternellement époque dans la philosophie ; car elle a enfin mis sérieusement à l'ordre du jour la question de l'origine de nos connaissances.

C'est également, en somme, ce qu'enseigne la *Critique de la Raison pure*. Elle aussi, en effet, veut que l'on ne s'en tienne point aux concepts, et que l'on remonte à leur origine, c'est-à-dire à l'intuition ; mais elle ajoute une juste et importante remarque, à savoir, que ce qui est vrai de l'intuition elle-même s'étend également aux conditions subjectives de l'intuition, c'est-à-dire aux formes qui sont préalablement constituées à titre de fonctions naturelles dans un cerveau percevant et pensant ; mais il n'en reste pas moins vrai que celles-ci sont antérieures, tout au moins virtuellement, à l'intuition sensible réelle, c'est-à-dire qu'elles sont a priori, qu'elles ne dépendent point de l'intuition sensible, mais qu'au contraire l'intuition sensible dépend d'elles : en effet, les formes n'ont d'autre but ni d'autre utilité que de faire naître l'intuition sensible à la suite des excitations produites dans les nerfs sensoriels ; d'ailleurs l'intuition sensible doit elle-même à son tour devenir matière, et il est d'autres formes qui sont destinées à tirer de cette nouvelle matière les pensées abstraites. Aussi la *Critique de la Raison pure* se rattache à la philosophie de Locke comme l'analyse infinitésimale à la géométrie élémentaire ; toujours est-il qu'il faut la considérer comme la vraie continuation de la philosophie de Locke. Par suite la matière donnée de toute philosophie n'est autre que la conscience empirique, laquelle se réduit à la conscience de notre propre moi (*Selbstbewusstsein*) et à la conscience des autres choses. Telle est, en effet, la seule donnée immédiate, la seule donnée qui soit réellement une donnée. Au lieu de partir de là, il est des philosophies qui prennent pour point de départ des concepts abstraits arbitrairement choisis, tels que l'Absolu, la Substance absolue, Dieu, l'Infini, le Fini, l'Identité absolue, l'Être, l'Essence et d'autres encore ; toute philosophie de ce genre flotte entre ciel et terre, sans point d'appui, et par suite elle ne peut conduire à aucun résultat réel. Pourtant les philosophes de tous les temps ont fondé leurs essais sur des concepts de ce genre ; Kant lui-même de temps en temps, plutôt par habitude acquise et par routine que par méthode, définit encore la philosophie une science tirée des simples concepts. Or, quelle serait à proprement parler la prétention d'une telle science ? sinon d'obtenir avec des représentations mutilées — les abstractions ne sont point autre chose — ce qu'il est impossible de trouver dans les intuitions, c'est-à-dire dans les représentations complètes dont on tire les concepts par voie d'élimination. Ce qui peut faire naître cette illusion, c'est qu'avec les concepts on peut toujours faire des raisonnements, et que dans le raisonnement on

obtient un nouveau résultat en combinant des jugements ; toutefois ce résultat est beaucoup plus apparent que réel ; car le raisonnement se borne à mettre en lumière ce qui était déjà implicitement contenu dans les jugements donnés, et il est impossible que la conclusion contienne plus que les prémisses. Les concepts sont à coup sûr les matériaux de la philosophie, mais ils ne sont que cela, comme les blocs de marbre sont les matériaux de l'architecte : la philosophie doit travailler non d'après eux, mais sur eux, c'est-à-dire qu'elle doit déposer en eux ses résultats, mais non point partir d'eux comme d'une donnée. Veut-on avoir un exemple éclatant de la marche à rebours accomplie par ceux qui partent des simples concepts ? Que l'on considère l'*intuition théologique* de Proclos : on y verra la nullité de toute cette méthode. L'auteur y entasse les abstractions telles que l'un, le multiple, le bien, le créant et le créé, l'indépendant, la cause, le meilleur, le mobile, l'immobile, le mû, etc.[278] ; mais pour les intuitions, auxquelles ces abstractions sont redevables de leur origine et de tout leur contenu, l'auteur les ignore et les dédaigne injustement ; puis au moyen de ces concepts il construit une théologie ; le but de cette construction, le θεος est tenu caché, et l'auteur a l'air de procéder sans malice, comme si, dès la première page, le lecteur ne savait pas aussi bien que lui où tout cela veut aboutir. J'ai déjà cité plus haut un fragment de cet ouvrage. En vérité l'œuvre de Proclos est particulièrement propre à démontrer combien inutiles et illusoires sont les combinaisons de concepts abstraits chacun en effet en peut tirer ce qu'il veut, particulièrement s'il exploite en vue de ses fins la variété de sens que présente plus d'un mot, tel que par exemple κρειττον. Si l'on se trouvait en tête-à-tête avec un tel constructeur de concepts, on ne pourrait s'empêcher de lui demander naïvement où sont les choses sur lesquelles il a tant de renseignements à nous donner, d'où viennent les lois d'où il tire ses conclusions au sujet de ces mêmes choses. Alors il serait bientôt forcé de recourir à l'intuition empirique, laquelle est la seule représentation du monde réel, la seule source de tous ces concepts. Puis on n'aurait plus qu'une seule question à lui poser : « Pourquoi donc n'êtes-vous pas parti honnêtement et de bonne foi de l'intuition donnée de ce monde ? Vous auriez pu à chaque pas confirmer vos affirmations au moyen de cette intuition, au lieu d'opérer avec des concepts qui n'en sont jamais que des extraits et qui par suite ne peuvent avoir aucune valeur au delà de intuition d'où ils émanent. » Mais c'est là précisément que gît toute la finesse : les philosophes de cette sorte prennent des concepts, dans lesquels, grâce à l'abstraction, on conçoit comme séparé ce qui est inséparable et comme uni ce qui est inconciliable ; grâce à ces concepts, ils s'en vont par delà l'intuition d'où émanent les concepts et conséquemment par delà les limites d'application de ces concepts eux-mêmes ; ils passent dans un monde tout différent de celui qui leur a fourni leurs matériaux, dans un monde d'inventions cérébrales fantastiques. J'ai cité ici Proclos parce que chez lui le procédé est particulièrement visible en raison de la naïve impudeur avec laquelle il l'emploie ; mais on trouve aussi chez Platon quelques exemples de la même méthode, quoique moins frappants ; d'ailleurs, d'une manière générale, la littérature philosophique de tous les temps offre une foule d'exemples analogues. Celle de notre temps est riche à ce point de vue : que l'on considère par exemple les écrits de l'école de Schelling et que l'on examine les constructions édifiées sur des abstractions, telles que Fini et Infini, Etre, Non-être et Etre différent (*Andersseyn*), — Activité, compression (*Hemmung*), Produit, — Action de déterminer et d'être déterminé, Détermination, — Limite, Action de limiter, Limitation (*Begränztseyn*), — Unité, Pluralité, Multiplicité, — Identité, Diversité, Indifférence, — Penser, Etre, Essence, etc. Non seulement ces constructions, édifiées avec de tels matériaux, sont exposées à toutes les critiques que nous venons de faire ; mais elles ont encore un autre inconvénient : de telles abstractions, si vastes, en raison même de leur extension infiniment grande, ne peuvent avoir qu'une compréhension extrêmement restreinte ; ce sont des enveloppes vides. Voilà donc pourquoi la matière de toutes les philosophies est étonnamment bornée et pauvre ; de là cet ennui indicible et cruel qui est propre à tous les écrits de ce genre. Si je voulais rappeler les abus que Hegel et consorts ont fait de ces abstractions si étendues et si vides, je devrais craindre qu'il ne nous en arrivât mal au lecteur et à moi ; car l'ennui le plus nauséabond plane sur le creux bavardage de ce philosophe rebutant.

Dans la philosophie pratique, il n'y a point de sagesse à tirer des simples concepts abstraits telle est assurément l'unique vérité que l'on puisse apprendre à la lecture des traités moraux du théologien Schleiermacher ; ces traités étaient originairement des leçons, au moyen desquelles ledit Schleiermacher a ennuyé l'Académie de Berlin pendant de longues années le recueil en est publié depuis peu. Dans ces traités, l'auteur ne prend pour point de départ que des concepts abstraits, tels que le devoir, la vertu, le souverain bien, la loi morale et autres ; il ne se donne

guère la peine de nous indiquer le fondement de ces idées il lui suffit de les avoir rencontrées dans la plupart des systèmes de morale, et il les traite comme des réalités données. Les concepts eux-mêmes ont chez lui l'honneur d'une discussion fort subtile mais quant à l'origine de ces concepts, c'est-à-dire quant à ce qui est son sujet, jamais il ne se risque à en parler ; jamais non plus il n'est question chez lui de la vie humaine ; et pourtant c'est exclusivement à la vie humaine que se rapportent tous ces concepts, c'est en elle qu'ils doivent être puisés, c'est à elle en réalité que la morale a affaire. Voilà justement pourquoi ces diatribes sont aussi stériles et vaines qu'elles sont ennuyeuses, ce qui est beaucoup dire. En tous temps on rencontre des gens semblables à ce théologien trop épris de la philosophie ; ils sont fameux durant leur vie, puis ils sont vite oubliés. Je préfère conseiller de lire ceux auxquels la postérité est revenue après coup car le temps est court et précieux.

Sans doute, et d'après tout ce que nous venons de dire, les concepts larges, abstraits, et surtout les concepts incapables d'être réalisés dans aucune intuition, ne peuvent jamais être la source de connaissance, le point de départ ou la véritable matière de la philosophie ; parfois cependant certains de ses résultats peuvent se présenter de telle façon, qu'on puisse les penser d'une manière purement abstraite, sans toutefois être capable de les vérifier par une intuition quelconque. Des connaissances de cette sorte ne sont assurément que des demi-connaissances ; elles n'indiquent en quelque sorte que l'endroit où se trouve l'objet à connaître, l'objet lui-même restant caché. Par suite, on ne doit se contenter de ce genre de concepts que dans les cas extrêmes, là ou l'on touche aux limites de la connaissance accessible à nos moyens. Prenons si l'on veut pour type du genre le concept d'un être en dehors du temps ; rangeons-encore dans la même classe la proposition sui- vante : « l'impuissance de la mort à détruire notre être véritable ne nous en garantit point la subsistance ultérieure ». Avec de pareils concepts, on sent en quelque sorte chanceler le ferme terrain qui supporte toute notre connaissance l'intuition. Voilà pourquoi, si la philosophie peut de temps en temps et en cas de nécessité recourir à de telles conceptions, jamais cependant elle ne doit s'en servir pour débuter.

Ainsi que nous le lui avons reproché, la philosophie dogmatique a toujours opéré sur des concepts étendus, négligeant complètement la connaissance intuitive, laquelle est pourtant la source des concepts, leur contrôle permanent et naturel ; telle fut en tous temps la cause principale des erreurs qu'elle a commises. Une science tirée de la simple comparaison des concepts, c'est-à-dire édifiée avec des propositions générales, ne peut être certaine, à moins que toutes ses propositions ne soient synthétiques à priori, comme c'est le cas dans les mathématiques, car il n'y a que les propositions synthétiques a priori qui ne souffrent aucune exception. Si au contraire les propositions ont quelque contenu empirique, on ne doit jamais perdre de vue ce contenu, afin de contrôler les propositions générales. En effet quelle que soit la vérité que l'on tire de l'expérience, cette vérité n'est jamais certaine ; par suite sa valeur générale n'est qu'approximative ; car, dans l'expérience, il n'y a point de règle sans exception. Je suppose que j'enchaîne les unes aux autres des propositions de cette sorte, sous prétexte que les sphères de leurs concepts peuvent rentrer les unes dans les autres ; il peut aisément se faire que le point de contact d'un concept avec un autre coïncide précisément avec ce qui constitue l'exception et il suffit que cela se produise une seule fois dans le cours d'une longue chaîne de raisonnements, pour que la construction soit arrachée de ses fondements, et flotte dans le vague. Je dis par exemple : « Les ruminants n'ont point d'incisives antérieures » ; puis j'applique cette proposition avec ses conséquences au chameau ; tout alors devient faux, car la proposition n'est vraie que des ruminants à cornes. A cette classe appartient justement ce que Kant appelle ergotage et qu'il blâme si souvent : cet ergotage qui en effet consiste à subsumer un concept sous un autre concept, sans remonter à leur origine, sans examiner la légitimité ou l'illégitimité d'une telle subsomption ; grâce à ce moyen l'on arrive presque toujours, après des détours plus ou moins longs, au résultat arbitraire que l'on s'était proposé comme but. Entre cet ergotage et la sophistique proprement dite, il n'y a qu'une différence de degré. Or la sophistique est dans la spéculation ce qu'est la chicane dans la vie pratique. Cependant Platon lui-même s'est très souvent permis ce genre d'ergotage. Proclos, ainsi que je l'ai dit, a beaucoup exagéré le défaut de son modèle, à la façon de tous les imitateurs. Denys l'aréopagite aussi est gravement atteint de cette maladie. On trouve des exemples incontestables d'ergotage jusque dans les fragments de l'Eléate Melissos. Les concepts avec lesquels il procède ne sont jamais en contact avec la réalité dont ils tirent leur contenu, ils la dépassent : au contraire et ils flottent dans l'atmosphère de la généralité abstraite ; ce

sont comme des coups que l'on donnerait, mais qui ne porteraient point. Un bon modèle d'ergotage, c'est encore l'opuscule du philosophe Salluste *De Diis et mundo*. Mais voici un morceau d'ergotage philosophique qui est une véritable perle du genre ; il s'élève jusqu'à la complète sophistique ; c'est le raisonnement suivant du platonicien Maxime de Tyr ; comme il est court je le reproduis ici : « Toute injustice consiste à ôter à autrui un bien : or il n'y a pas d'autre bien que la vertu ; mais la vertu ne peut nous être enlevée : donc il est impossible que l'homme vertueux souffre aucune injustice de la part du méchant. Maintenant de deux choses l'une, ou bien aucune injustice ne peut être soufferte, ou bien elle l'est uniquement par le méchant de la part du méchant. Mais le méchant ne possède aucun bien, puisque la vertu seule est un bien ; donc aucun bien ne peut lui être enlevé. Donc le méchant ne peut, lui non plus, souffrir aucune injustice. Donc l'injustice est chose impossible. » Voici l'original : il est moins concis à cause des répétitions : 'Αδικια εστι αφαιρεσις αγαθου ; το δε αγαθον τι αν ειη αλλο η αρετη ; - ἡ δε αρετη αναφαιρετον. Ουκ αδικησεται τοινυν ὁ την αρετην εχων, η ουκ εστιν αδικια αφαιρεσις αγαθου ; ουδεν γαρ αγαθον αφαιρετον, ουδ᾽ χαποβλητον, ουδ ἑλετον, ουδε ληιστον. Ειεν ουν, ουδ᾽ αδικειται ὁ χρηστος, ουδ ὑπο του μοχθηρου ; αναφαιρετος γαρ. Λειπεται τοινυν η μηδενα αδικεισθαι καθαπαξ, η τον μοχθηρον ὑπο του ὁμοιου ; αλλα τῳ μοχθηρῳ ουδενος μετεστιν αγαθου ; ἡ δε αδικια ην αγαθου αφαιρεσις ; ὁ δε μη εχων ὁ, τι αφαιρεσθη, ουδε εις ὁ, τι αδικησθη, εχει. (*Sermo*, II). Je veux encore donner ici un exemple moderne de ces démonstrations tirées de concepts abstraits et qui servent à ériger en vérité une proposition évidemment absurde ; je prends cet exemple dans les œuvres d'un grand homme, Giordano Bruno. Dans son livre *Del Infinito, universo e mondi*[279], il est un endroit où il fait démontrer à un aristotélicien qu'au delà du monde il ne peut pas y avoir d'espace. L'aristotélicien use et abuse d'un passage du De Cœlo d'Aristote[280] « Le monde, dit-il, est enfermé dans les huit sphères d'Aristote, au-delà desquelles il ne peut plus y avoir d'espace. En effet, si au delà de ces sphères il y avait encore un corps, ce corps ne serait ni un corps simple ni un corps composé. » Ici, à l'aide de principes qu'il se contente de postuler, il démontre sophistiquement qu'aucun corps simple ne peut être au delà des huit sphères ; il s'ensuit d'ailleurs qu'aucun corps composé ne pourrait y être non plus, puisqu'il devrait être composé de corps simples. Ainsi d'une manière générale il n'y a en cet endroit aucun corps : mais alors il n'y a pas non plus d'espace. L'espace en effet est défini « ce dans quoi les corps peuvent exister » ; or on vient justement de démontrer qu'au delà des huit sphères, il n'y a point de corps. Par suite il n'y a point non plus d'espace au delà du monde. C'est vraiment là le chef-d'œuvre de la démonstration tirée des concepts abstraits.

Au fond l'argumentation repose sur ceci le principe suivant « où il n'y a point d'espace, il ne peut pas y avoir de corps » est pris comme ayant une valeur négative universelle, et par suite on lui fait subir la conversion pure et simple ; « où il ne peut y avoir de corps, il n'y a pas non plus d'espace. » En réalité, si l'on y regarde de près, le principe est universellement affirmatif il revient à dire : « tout ce qui est sans espace est sans corps a ; par suite, il ne peut subir la conversion pure et simple.

Cependant parmi les preuves qui sont tirées de concepts abstraits et qui aboutissent à un résultat manifestement contraire à l'intuition, comme celui-ci, il en est qui ne se réduisent point, comme dans le cas présent, à une faute de logique. En effet, le sophisme ne réside point toujours dans la forme, mais souvent aussi dans la matière, dans les prémisses, dans l'indétermination des concepts et de leur extension. Nous en avons de nombreux exemples chez Spinoza dont la méthode est aussi de démontrer par concepts ; voyez par exemple les sophismes misérables qu'il commet dans la 29°, la 30° et la 31° proposition de la IVe partie de son Ethique, en exploitant les sens variés et les contours flottants des concepts *convenire et commune habere*. Mais tout cela n'empêche point les spinozistes de nos jours de prendre tout ce que le maître a dit comme parole d'Evangile. Bien amusants surtout sont certains d'entre eux, les hégéliens, dont il reste encore, il faut le dire, quelques survivants ; ils ont une vénération traditionnelle pour le principe de Spinoza : « Toute détermination est une négation » ; fidèles à l'esprit charlatanesque de leur école, ils ont l'air de considérer ce principe comme s'il était capable de faire sortir le monde de ses gonds ; en réalité il n'y a pas seulement là de quoi faire partir un chien du coin de la cheminée. Fût-on en effet le plus borné des hommes, l'on comprend aisément que si je limite une chose en la déterminant, j'exclus par le fait et je nie tout ce qui ne rentre point dans cette limite.

Dans tous les ergotages de ce genre, on voit excellemment à quelles erreurs est condamnée cette algèbre des simples concepts qu'aucune intuition ne vérifie ; l'on voit par suite que l'intuition est pour notre intellect ce qu'est pour notre corps le sol sur lequel il repose. Si nous la quittons tout

n’est plus que terre chancelante, *instabilis terra, innabilis unda*. J’espère que l’on saura gré à celui qui donne ces explications et ces exemples, de l’avoir fait largement et par le menu. Par ce moyen j’ai voulu illustrer et confirmer une vérité importante, jusqu’ici trop peu étudiée, je veux dire la différence et même le contraste qu’il y a entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraite ou réfléchie ; le trait principal de ma philosophie, c’est d’avoir fortement établi ce contraste, sans lequel bon nombre de phénomènes seraient inexplicable dans notre vie spirituelle. Le terme intermédiaire qui relie entre elles ces deux sortes de connaissance, si différentes l’une de l’autre, constitue, ainsi que je l’ai démontré dans mon premier volume, *la faculté de juger (Urtheilskraft)*. Sans doute cette faculté de juger peut aussi s’exercer dans le domaine de la connaissance purement abstraite, à savoir dans le cas où elle ne compare que des concepts avec des concepts de cette façon chaque jugement, au sens logique du mot, est en réalité l’œuvre de la faculté de juger, puisqu’on n’y fait que subsumer un concept plus étroit sous un concept plus large. Cependant l’activité de cette faculté de juger lorsqu’elle ne fait que comparer ensemble des concepts, est relativement restreinte et aisée ; il en est autrement lorsqu’elle opère le passage de ce qui est particulier par excellence, je veux dire l’intuitif, à ce qui est essentiellement général, je veux dire le concept. Dans la première opération, il doit toujours être possible, grâce à la décomposition des concepts en leurs prédicats essentiels, de se prononcer par un procédé purement logique sur leur compatibilité ou leur incompatibilité respectives ; pour cela il suffit de la simple raison départie à chacun dans ce cas par conséquent la faculté de juger n’a d’autre fonction que d’abréger le procédé logique celui qui en est doué aperçoit rapidement ce que les autres ne peuvent découvrir à moins d’une série de réflexions. L’activité de la faculté de juger — dans le sens précis du mot activité — se montre en réalité pour la première fois lorsque les choses connues intuitivement, c’est-à-dire le réel, l’expérience, ont à être transportées dans le domaine de la connaissance précise et abstraite, subsumées sous des concepts qui leur correspondent exactement, et, par la même, transformées en savoir réfléchi. Aussi est-ce à cette faculté qu’il appartient de poser les fermes fondements de toutes les sciences ; car ces fondements portent toujours sur des données immédiatement connues dont il est interdit de sortir. En matière de sciences le difficile, ce sont les jugements fondamentaux, ce ne sont point les raisonnements qui découlent de ces jugements. Raisonner est facile, formuler un jugement est difficile. Les faux raisonnements sont une rareté, les faux jugements sont toujours à l’ordre du jour. Malgré tout, dans la pratique, dans toutes les grandes résolutions, dans toutes les décisions importantes, la faculté de juger doit apporter l’appoint ; la sentence judiciaire elle aussi est, en somme, également son œuvre. Semblable à la lentille qui concentre les rayons solaires dans un étroit foyer, l’intellect, lorsqu’il exerce cette faculté, doit réunir toutes les données qu’il possède sur une chose ; il doit les concentrer d’une manière assez puissante pour les saisir d’un seul coup d’œil ; puis il fixe d’une manière exacte le résultat ainsi obtenu, et il y introduit la clarté par le moyen de la réflexion. En outre, dans la plupart des cas, la difficulté de porter un jugement tient à cette circonstance que nous devons aller de la conséquence au principe ; or c’est une voie qui est toujours incertaine : j’ai même indiqué que c’est là la source de toute erreur. Pourtant dans toutes les sciences empiriques, comme dans les conjonctures de la vie réelle, ce chemin est le plus souvent le seul qui s’offre à nous. L’expérimentation est déjà un essai pour changer de direction et refaire le même chemin, mais en sens inverse aussi est-elle décisive, ou tout au moins révélatrice de l’erreur ; d’ailleurs il va sans dire qu’elle doit être bien choisie, consciencieusement faite et ne point ressembler aux expériences de Newton sur la théorie des couleurs. De plus l’expérience, elle aussi, doit encore être l’objet d’un nouveau jugement. La certitude parfaite des sciences *à priori* — logique et mathématiques — repose principalement sur ce fait que leur méthode nous permet d’aller du principe à la conséquence or cette voie est toujours une voie sûre. C’est ce qui leur donne le caractère de sciences purement objectives ; tous ceux qui les entendent ne peuvent que porter un jugement unanime sur les vérités dont elles se composent fait d’autant plus frappant qu’elles reposent sur les formes subjectives de l’intellect, au lieu que les sciences empiriques n’ont affaire qu’à des données objectives.

La faculté de juger se manifeste par le bon sens et par la profondeur dans le premier cas, son activité se borne à réfléchir ; dans le second, elle consiste à subsumer. Chez la plupart des hommes la faculté de juger n’existe qu’à titre purement nominal ; c’est une véritable ironie de la compter parmi les facultés ordinaires et normales de l’esprit ; on doit considérer ceux qui en sont doués comme d’heureuses exceptions (*monstra per excessum*). Les esprits ordinaires, fût-ce dans les plus petites circonstances, nous laissent bien voir à quel point ils se défient de leur propre jugement ;

c’est que justement ils en connaissent, par expérience, l’inefficacité. A cette faculté se substitue chez eux le préjugé, l’opinion toute faite ; de cette façon ils demeurent indéfiniment en tutelle, et il n’en est pas un sur plusieurs centaines à qui il soit donné de s’en affranchir. D’ailleurs, ils ne se l’avouent point ; fût-ce même dans leur for intérieur, ils se donnent l’apparence de porter des jugements mais en cela ils ne font jamais que singer l’opinion des autres, dont ils reçoivent toujours l’influence secrète. Le premier venu aurait honte de se promener avec un habit, un chapeau ou un manteau d’emprunt ; malgré tout on se contente en général d’avoir des opinions d’emprunt on les ramasse avidement là où l’on peut les attraper, puis on les donne fièrement pour des idées personnelles. D’autres les empruntent à leur tour et recommencent indéfiniment ce manège. Cela explique les vastes et rapides conquêtes de l’erreur, la renommée des mauvaises œuvres car ceux qui font profession de prêter des pensées, les journalistes et autres, ne donnent en général que de la fausse marchandise. Ils sont comme les marchands à la toilette, qui pour le carnaval ne louent que de faux bijoux.

CHAPITRE VIII : A PROPOS DE LA THÉORIE DU RIDICULE[281]

C’est sur le contraste que j’ai expressément-signalé et mis en lumière dans les chapitres précédents, entre les représentations intuitives et les représentations abstraites, que repose également ma théorie du ridicule ; aussi les quelques remarques explicatives que j’ai cru devoir ajouter à cette théorie trouvent-elles leur place à cet endroit, bien que l’ordre même du texte les renvoyât plus loin.

Cicéron déjà avait reconnu la nécessité d’une explication universellement valable de l’origine du rire, et conséquemment de sa signification propre ; mais ce problème lui paraissait insoluble (*De orat.,* II, 58). L’essai le plus ancien, à ma connaissance, de fournir une explication psychologique du rire, se trouve dans le livre de Hutcheson, *Introduction into moral philosophy* (livre I, ch. i, § 14.) Un écrit postérieur, paru sans nom d’auteur, le *Traité des causes physiques et morales du rire*, 1768, a le mérite de poser nettement la question. Plainer a rassemblé dans son *Anthropologie*, § 894, les opinions des philosophes qui, de Hume à Kant, ont tenté d’expliquer ce phénomène propre à la nature humaine. On connaît les théories du ridicule dans Kant et Jean Paul. Je tiens pour inutile d’en montrer le caractère erroné ; il suffit, en effet, de chercher à y ramener quelques cas donnés de choses ridicules, pour se convaincre qu’elles sont insuffisantes à en expliquer la plupart.

Conformément à l’explication que j’en ai fournie dans mon premier volume, l’origine du ridicule est toujours dans la subsomption paradoxale et conséquemment inattendue d’un objet sous un concept hétérogène, et le phénomène du rire révèle toujours la perception subite d’un désaccord entre un tel concept et l’objet réel qu’il sert à représenter, c’est-à-dire entre l’abstrait et l’intuitif. Plus ce désaccord paraîtra frappant à la personne qui rit, plus vif sera son rire. Donc tout ce qui excite le rire renferme deux éléments, un concept et quelque chose de particulier, objet ou événement ; cet objet particulier peut sans doute être subsumé sous ce concept, et pensé par son entremise ; mais à un autre point de vue, essentiel celui-là, il n’en relève aucunement, et au contraire est radicalement distinct des objets que ce concept représente à l’ordinaire. Si, comme cela est souvent le cas pour les traits d’esprit, au lieu d’un objet réel et intuitif, nous avons affaire à un concept spécifique subordonné à un concept générique, ce concept n’excitera le rire que lorsque l’imagination l’aura réalisé, c’est-à-dire remplacé par un substitut intuitif, et que, de la sorte, aura lieu le conflit entre la représentation conceptuelle et la représentation intuitive.

Bien plus, si l’on veut avoir une explication complète, on peut ramener tout cas de rire à un syllogisme de la première figure, où la majeure est incontestable, où la mineure a un caractère inattendu et n’est parvenue à se glisser que par une sorte de chicane ; et c’est en raison de la relation établie entre ces deux propositions que la conclusion est affectée d’un caractère ridicule.

Je n’ai pas jugé à propos, dans le premier tome, d’éclaircir cette théorie par des exemples. Chacun, pour peu qu’il réfléchisse aux cas où il se souvient d’avoir ri, peut faire ce travail. Toutefois, je

vais m'en charger moi-même, pour venir en aide à la paresse d'esprit de ceux de mes lecteurs qui tiennent à demeurer passifs. Je multiplierai même et j'accumulerai les exemples dans cette troisième édition, afin de démontrer d'une manière incontestable qu'enfin, après tant de tentatives stériles, la vraie théorie du ridicule est établie et que le problème posé par Cicéron, et abandonné par lui, est définitivement résolu.

Nous savons que, pour former un angle, il faut deux lignes qui se rencontrent : ces deux lignes prolongées se coupent. La tangente, elle, ne touche la circonférence qu'en un seul point, auquel point elle lui est en réalité parallèle, de sorte que nous avons la conviction abstraite de l'impossibilité d'un angle entre la circonférence et la tangente.

Il est évident que, voyant un tel angle exister sur le papier, nous ne pourrons pas nous empêcher de sourire. Sans doute le ridicule, dans ce cas est très faible ; en revanche on voit, à n'en pouvoir douter, qu'il naît précisément du contraste entre la représentation abstraite et l'intuition. Suivant que nous passerons du réel, c'est-à- dire de l'intuitif, au concept, ou inversement du concept au réel, et que ces deux éléments ne s'accorderont pas, il naîtra soit un calembour, soit une absurdité, soit même, et surtout dans la vie pratique, une insanité. Considérons d'abord des exemples de ce qu'on appelle « l'esprit ». Tout le monde connaît l'anecdote de ce Gascon qui, par un froid rigoureux, se présenta devant son roi dans une tenue d'été fort légère. Le roi se mit à rire. « Eh ! lui dit notre Gascon, si Votre Majesté avait mis ce que j'ai mis, elle se croirait fort chaudement vêtue. — Qu'avez-vous donc mis ? — Toute ma garde-robe. » En effet, ce dernier concept s'applique tout aussi bien à la garde-robe considérable d'un roi, qu'au vêtement d'été unique d'un pauvre diable ; mais la vue de ce vêtement sur un corps grelottant ne s'accorde guère avec le concept. Le public d'un théâtre de Paris réclama un jour la *Marseillaise,* et comme on la lui refusait, se mit à faire du tapage ; enfin, un commissaire de police en écharpe monte sur la scène et déclare qu'« il ne doit pas paraître sur le théâtre autre chose que ce qu'il y a sur l'affiche ». Alors une voix : « Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi sur l'affiche ? » réplique qui souleva un éclat de rire unanime. L'assimilation de ces deux idées hétérogènes était, en effet, facile à saisir et n'avait rien de forcé. Dans l'épigramme suivante :

« *Bavus est le pasteur fidèle dont parle l'Écriture :*

Quand son troupeau dort, lui seul reste éveillé. »

on assimile à un berger veillant près de ses brebis endormies le prédicateur ennuyeux qui a plongé toute sa communauté dans un doux sommeil et seul, sans auditeurs, continue à sermonner. Un exemple analogue est fourni par cette épitaphe d'un médecin : « Il repose ici, semblable à un héros, entouré de cadavres ». La représentation enfermée dans cette épithète est honorable pour le héros, et on l'applique au médecin, qui a pour devoir de conserver la vie. Très souvent le mot d'esprit consiste en un seul terme, expression d'une idée qui s'applique fort bien au cas en question, mais qui est absolument détournée de son sens ordinaire. C'est ce que nous voyons dans *Roméo*, lorsque Mercutio, blessé à mort, dit aux amis qui promettent de venir le voir le lendemain : « Oui, venez, vous trouverez un homme *silencieux* ». Cette épithète signifie ici un homme mort. Le texte anglais contient encore une autre équivoque : « *A grave man* », signifie, en effet, l'homme grave et l'homme que la tombe attend. L'anecdote connue de l'acteur Unzelmann est du même genre. Au théâtre de Berlin on avait sévèrement interdit toute improvisation. Unzelmann devait paraître à cheval sur la scène. A son arrivée sur le *proscenium*, le cheval laissa tomber une crotte. Cet incident égaya fort le public, mais l'hilarité fut à son comble, quand Unzelmann dit au cheval **: «** Que fais-tu donc ? Ne sais-tu pas qu'il est interdit d'improviser ? » Ici l'application d'un 'concept général à un cas particulier hétérogène se fait sans difficulté, mais le mot d'esprit est fort piquant et provoque naturellement une grande gaieté. Ajoutons encore cette information, contenue dans le numéro de mars 1851 d'un journal de Halle : « La bande de filous juifs, dont nous avons parlé, a été ramenée dans notre ville, avec accompagnement obligé[282] ». Rendre l'idée d'une escorte de police par un terme musical est d'un effet très heureux, bien que le mot d'esprit en question se rapproche du vulgaire calembour. Au contraire, quand Saphir, dans une polémique contre l'acteur Angéli, dit de lui « qu'il est également grand par l'esprit et le corps », c'est là du véritable esprit, tel que nous venons de le définir jusqu'ici. L'acteur, en effet, était d'une taille de nain, de sorte que Saphir appliquait le concept « grand » à un objet extraordinairement petit. De même Saphir appelle les airs d'un opéra nouveau, « de bonnes

vieilles connaissances », expression qui généralement désigne quelque chose de recommandable, mais qui dans ce cas particulier renferme une critique et un blâme. C'est encore un mot d'esprit, de dire d'une dame, dont il est facile d'obtenir les faveurs par des cadeaux, qu'elle sait joindre « *utile dulci* ». Le concept contenu dans la règle prônée par Horace au point de vue esthétique est appliqué ici à ce qui, au point de vue moral, est commun et vulgaire. De même, quand on désigne une maison publique par cette périphrase : « Le séjour modeste de joies paisibles ».— Dans la bonne société, où l'on tient à être absolument fade, et où l'on évite toutes les assertions tranchées, toutes les expressions un peu fortes, lorsqu'on veut parler de choses scabreuses, on se tire d'affaire en les exprimant, sous une forme adoucie, par des idées générales. Dès lors ces idées servent à traduire ce qui s'écarte plus ou moins de leur sens véritable, et ainsi naît le rire. Dans cette catégorie il faut faire rentrer le « *utile dulci* » dont nous avons parlé plus haut. On dit encore : « Il a eu des désagréments au bal », pour donner à entendre qu'il a été rossé et jeté à la porte. De même : « Cet homme a poussé trop loin une occupation agréable », c'est-à-dire il est ivre. « Cette femme doit avoir ses moments de faiblesse », bien entendu, quand elle plante des cornes à son mari, etc. On peut encore rapporter à ce genre de mots les équivoques, c'est-à-dire des concepts qui en eux-mêmes n'ont rien que de décent, mais qui, appliqués à un cas spécial, conduisent facilement à des représentations indécentes. Ces équivoques se produisent très fréquemment en société. Mais le modèle parfait de l'équivoque, dans toute sa beauté, nous est fourni par l'épitaphe incomparable du *Justice of peace* de Shenstone. Elle semble, avec son style lapidaire et pompeux, parler d'objets nobles et élevés, et en réalité chacune des idées qu'elle renferme contient des allusions, dont le sens véritable n'est révélé que par le dernier mot, clé inattendue de tout le morceau, et le lecteur s'aperçoit finalement, en éclatant de rire, qu'il n'a lu qu'une équivoque assez obscène. Il est impossible, à notre époque prude et réservée, de citer ici ce morceau, plus impossible encore de le traduire. On le trouvera, sous le titre d'*Inscription* dans *Shentone's Poetical works.* Les équivoques dégénèrent parfois en simples calembours. Nous avons déjà parlé de ces derniers.

Cette subsomption d'une idée sous une autre qui lui convient à certains égards et qui à d'autres égards en diffère, subsomption qui est le fond même du rire, n'est pas toujours intentionnelle ; ainsi un de ces nègres libres de l'Amérique du Nord, qui s'efforcent d'imiter les blancs, gravait récemment sur la tombe de son enfant une épitaphe débutant par ces mots : « Lys aimable, trop tôt brisé. » Si, au contraire, quelque chose de réel, d'intuitif, est rangé à dessein sous le concept de ce qui en est le contra ire, l'ironie alors n'est plus que commune et plate : ainsi, quand par une forte pluie nous disons : « Voici un temps agréable » ; — quand à la vue d'une fiancée laide nous nous écrions : « La belle compagne qu'il s'est choisie là » ; — quand nous disons d'un filou : « Cet homme d'honneur, etc. » De telles plaisanteries ne feront rire que les enfants et les personnes dépourvues de toute culture ; car ici le désaccord entre le concept et la réalité est absolu. Toutefois, et justement à cause de leur caractère lourd et exagéré, elles ont l'avantage de faire ressortir clairement cet élément fondamental de tout rire, la divergence entre l'idée et l'intuition.

La parodie, parente de cette catégorie du rire, est, elle aussi, outrée et nettement intentionnelle. Elle s'empare des paroles d'un poème ou d'un drame sérieux, pour les attribuer à des personnages insignifiants et bas, et les emploie à caractériser des motifs frivoles et des actions mesquines. Elle range donc les réalités triviales qu'elle représente sous les concepts élevés donnés dans l'œuvre originale ; il faut que celles-là conviennent dans une certaine mesure à ceux-ci, quelle que soit d'ailleurs la différence qui les sépare, et c'est justement ce mélange de convenance et de disconvenance qui met fortement en relief le contraste entre le concept et l'intuition. Les exemples fameux ne manquent pas ; aussi me bornerai-je à en citer un seul que j'emprunte à la *Zobéide* de Carlo Gozzi, acte IV, sc. 3, où l'auteur met la stance fameuse de l'Arioste (*Orl. fur.,* I, 22) : « Oh ! gran bontà de cavalieri antichi… » dans la bouche de deux polichinelles, qui après s'être roués de coups se sont paisiblement couchés l'un à côté de l'autre. — Dans cette catégorie rentre également l'application, fréquente en Allemagne, de vers de Schiller à des événements mesquins, c'est une subsomption manifeste de l'hétérogène sous l'idée générale exprimée par le vers. « Je reconnais bien là mes soldats du régiment de Pappenheim », dira-t-on, si quelqu'un a fait un mauvais coup. Mais celui-là fut vraiment original et spirituel qui adressa à un jeune couple, dont la partie féminine lui plaisait, ces paroles finales de la ballade « la Caution » (j'ignore s'il avait élevé la voix) : « Permettez-moi d'être le troisième dans votre alliance ». Cette plaisanterie porte infailliblement à rire, parce qu'elle subsume avec une parfaite exactitude des relations interdites

et immorales sous des vers servant à exprimer une alliance généreuse et morale. Dans tous les exemples de mots d'esprit que j'ai cités, l'on voit qu'un objet réel est subsumé, soit immédiatement, soit par l'entremise d'un concept plus étroit, à un concept ou, d'une manière générale, à une pensée abstraite ; à la rigueur cet objet peut se ranger sous ce concept, mais au fond un abîme le sépare du sens primitif de la pensée, de l'intention qui y a présidé. Par conséquent, l'esprit consiste uniquement dans la facilité à trouver pour tout objet un concept où il puisse entrer, mais qui en réalité désigne des objets absolument différents.

Une seconde catégorie du rire suit, comme nous l'avons dit, une marche inverse : on y va du concept abstrait à la réalité intuitive dont il éveille la pensée ; mais dans ce processus se révèle quelque disconvenance de la réalité et du concept dont on ne s'était pas douté ; de là une absurdité, et si cette absurdité est réalisée, un acte insensé. Comme le théâtre veut de l'action, cette catégorie du rire est essentielle à la comédie. D'où cette observation de Voltaire : « J'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de ces éclats de rire universels, qu'à l'occasion d'une méprise ». (Préface de *l'Enfant prodigue*.) Voici quelques exemples de ce genre de rire. Quelqu'un venait de dire qu'il aimait à se promener seul ; un Autrichien lui répondit : « Vous aimez vous promener seul, eh bien ! moi aussi ; nous pouvons donc nous promener ensemble ». L'Autrichien part du concept suivant : « si deux personnes ont du goût pour un même plaisir, elles peuvent en jouir ensemble », et il range sous ce concept un cas qui exclut précisément la jouissance en commun. — Second exemple. Un domestique enduit d'une certaine huile la peau de phoque usée qui recouvrait la malle de son maître, pour en faire repousser les poils. Ce valet partait de cette idée que l'huile en question fait repousser les cheveux[283]. Des soldats qui se trouvent dans la salle de garde permettent à un camarade condamné aux arrêts et qu'on vient de leur amener de prendre part à leur partie de cartes ; mais comme il fait des chicanes, et qu'il se produit ainsi une dispute, ils le mettent à la porte : ils se laissent guider par ce concept général : « On se débarrasse des compagnons rébarbatifs », mais oublient qu'ils ont affaire à un soldat mis aux arrêts, et qu'ils doivent retenir. — Deux jeunes paysans avaient chargé leur fusil de grosse grenaille ; ils veulent l'en retirer et y substituer de la grenaille fine, sans cependant perdre la poudre. Alors l'un deux met l'embouchure du canon dans son chapeau et dit à l'autre : « Toi, maintenant, presse doucement, doucement la détente, et la grenaille viendra d'abord ». Il partait de cette idée : « Le ralentissement dans la production de la cause engendre le ralentissement dans la production de l'effet ». — On peut encore faire rentrer dans cette même catégorie la plupart des actes de Don Quichotte. Ce chevalier subsume sous les concepts qu'il a puisés dans les romans de chevalerie les réalités très hétérogènes qui se présentent à lui : par exemple pour aider les opprimés, il s'avise de délivrer des galériens. Nous mettrons dans la même catégorie encore les tours et les aventures invraisemblables dont se vante Münchhausen : seulement tours et aventures ne sont pas réels ; en réalité ils sont impossibles et on essaie seulement de les imposer à la crédulité du lecteur ; chaque cas est toujours présenté de manière à paraître possible et plausible, quand on ne le pense qu'*in abstracto*, c'est-à-dire relativement *a priori* ; mais quand on descend à l'intuition individuelle, quand on juge *a posteriori,* l'impossibilité, l'absurdité de la chose éclatent et produisent le rire par le contraste évident de l'intuition et du concept. Voici quelques échantillons de ces mensonges comiques : Les mélodies glacées dans le cor du postillon fondent et en sortent dans une chambre bien chauffée. — Münchhausen, assis sur un arbre par un froid rigoureux, remonte son couteau qu'il a laissé tomber, en lui faisant suivre le rayon glacé de son urine. — Analogue est l'histoire des deux lions, brisant la nuit leur mur de séparation et se dévorant dans leur fureur réciproque ; le matin on ne trouve plus que les deux queues.

Il y a aussi des cas de rire où le concept sous lequel on range l'intuitif n'a besoin ni d'être énoncé ni même d'être indiqué : c'est spontanément, en vertu de l'association des idées, qu'il se présente à la conscience. Un jour Garrick, au milieu d'une déclaration tragique, partit d'un grand éclat de rire : un boucher qui se tenait sur le devant du parterre pour éponger sa sueur avait mis sa perruque sur la tête de son chien, qui, les pattes de devant posées sur la barrière du parterre, regardait dans la direction de la scène. Garrick avait instinctivement ajouté à cette intuition le concept d'un spectateur humain. C'est pour cette même raison d'ailleurs que plusieurs animaux, tels que les singes, les kanguroos et les gerboises, nous paraissent parfois ridicules : une certaine similitude qu'ils présentent avec l'homme nous les fait subsumer sous le concept de la forme humaine, puis partant de ce concept nous remarquons toute l'opposition qu'il présente avec eux.

Les concepts, dont le contraste avec l'intuition nous excite à rire, ou bien sont les concepts d'un

autre, ou bien ils sont à nous. Dans le premier cas nous rions de l'autre : dans le second, nous éprouvons une surprise souvent agréable, toujours plaisante. Les enfants et les gens sans culture rient des moindres événements, des accidents mêmes, s'ils sont inattendus, si par conséquent ils démentent leur concept préconçu. — En général, le rire est un état plaisant : l'aperception de l'incompatibilité de l'intuition et de la pensée nous fait plaisir et nous nous abandonnons volontiers à la secousse nerveuse que produit cette aperception. Voici la raison de ce plaisir. De ce conflit qui surgit soudain entre l'intuitif et ce qui est pensé, l'intuition sort toujours victorieuse ; car elle n'est pas soumise à l'erreur, n'a pas besoin d'une confirmation extérieure à elle-même, mais est sa garantie propre. Ce conflit a en dernier ressort pour cause, que la pensée avec ses concepts abstraits ne saurait descendre à la diversité infinie et à la variété de nuances de l'intuition. C'est ce triomphe de l'intuition sur la pensée qui nous réjouit. Car l'intuition est la connaissance primitive, inséparable de la nature animale ; en elle se représente tout ce qui donne à la volonté satisfaction immédiate ; elle est le centre du présent, de la jouissance et de la joie, et jamais elle ne comporte d'effort pénible. Le contraire est vrai de la pensée : c'est la deuxième puissance du connaître ; l'exercice en demande toujours quelque application, souvent un effort considérable ; ce sont ses concepts qui s'opposent fréquemment à la satisfaction de nos vœux, car résumant le passé, anticipant l'avenir, pleins d'enseignements sérieux, ils mettent en mouvement nos craintes, nos remords et nos soucis. Aussi devons- nous être tout heureux de voir prendre en défaut cette raison, gouvernante sévère et infatigable jusqu'à en devenir importune. Et il est naturel que la physionomie du visage, produite par le rire, soit sensiblement la même que celle qui accompagne la joie.

Le manque de raison et de concepts généraux rend l'animal incapable non moins de rire que de parler. Le rire est un privilège et un signe caractéristique de l'homme. Remarquons pourtant en passant que son ami unique, le chien, a sur les autres animaux une supériorité propre et caractéristique, je veux parler de son frétillement si expressif, si bienveillant, si foncièrement honnête. Comme ce salut, que lui inspire la nature, forme un heureux contraste avec les révérences et les grimaces polies des hommes ! Comme il est mille fois plus sincère, du moins pour le présent, que leurs assurances d'amitié et de dévouement !

Le contraire du rire et de l'enjouement est le *sérieux.* Le sérieux consiste donc dans la conscience de l'harmonie complète du concept, ou pensée, avec l'intuition ou réalité. L'homme sérieux est convaincu qu'il pense les choses comme elles sont, et qu'elles sont

Gomme il les pense. C'est même pour cela que le passage du sérieux au rire est si facile et peut être produit par un rien ; car plus cet accord, reconnu quand nous sommes sérieux, aura paru complet, et plus facilement il sera détruit même par une divergence peu importante, qui nous apparaît d'une manière inattendue. Aussi plus un homme est capable d'une entière gravité, et plus cordial sera son rire. Les hommes dont le rire est toujours forcé et affecté ont un fond moral et intellectuel très médiocre. D'une manière générale, la façon de rire, et d'autre part la cause qui nous y incite, sont caractéristiques de notre personne. Les rapports sexuels ne fourniraient pas une matière si facile à plaisanteries et si fréquemment exploitée même par les gens peu spirituels, ils ne seraient pas le prétexte d'une multitude d'ordures, s'ils n'avaient pas pour base la chose la plus sérieuse du monde.

Quand un autre rit de ce que nous faisons ou disons sérieusement, nous en sommes vivement blessés, parce que ce rire implique qu'entre nos concepts et la réalité objective il y a un désaccord formidable. C'est pour la même raison que l'attribut « ridicule » est blessant. — Ce qu'on appelle les éclats de rire moqueurs semble crier triomphalement à l'adversaire vaincu, combien les concepts qu'il avait caressés sont en contradiction avec la réalité qui se révèle maintenant à lui. Le rire amer qui nous échappe à nous-mêmes quand nous est dévoilée une vérité terrible qui met à néant nos espérances les mieux fondées, est la vive expression du désaccord que nous reconnaissons à ce moment entre les pensées que nous avait inspirées une sotte confiance aux hommes ou à la fortune, et la réalité qui est là devant nous.

La plaisanterie est ce qui fait rire à dessein, et s'efforce d'établir un désaccord entre les concepts d'un autre et la réalité, en modifiant légèrement la nature d'un de ces deux éléments ; le *sérieux*, au contraire, consiste au moins à rechercher l'harmonie complète de la réalité et du concept. Si la plaisanterie se dissimule derrière le sérieux, nous avons l'*ironie,* ainsi, par exemple, quand nous semblons sérieusement entrer dans des idées contraires aux nôtres et les partager avec

notre adversaire, jusqu'à ce que le résultat final le désabuse sur nos intentions et sur la valeur de ses propres pensées. Tel était le procédé de Socrate vis-à-vis d'Hippias, de Protagoras, Gorgias et autres sophistes, et généralement vis-à-vis d'un grand nombre de ses interlocuteurs. — Le contraire de l'ironie serait donc le sérieux caché derrière la plaisanterie. C'est ce qu'on appelle l'*humour*. On pourrait le définir : le double contrepoint de l'ironie. — Des explications comme celle-ci, que « l'humour est la pénétration réciproque du fini et de l'infini », n'expriment guère que l'incapacité complète de penser des gens que peuvent satisfaire des formules aussi creuses. L'ironie est objective, combinée en vue d'autrui ; l'humour est subjectif, visant avant tout notre propre moi. Aussi les chefs-d'œuvre d'ironie se trouvent-ils chez les anciens, les chefs- d'œuvre d'humour chez les modernes. Car, à le considérer de plus près, l'humour repose sur une disposition subjective, mais sérieuse et élevée, qui entre en conflit avec un monde vulgaire, très différent de sa propre nature. Ce monde, elle ne peut l'éviter, pas plus qu'elle ne peut se sacrifier elle-même ; aussi pour concilier tout, cherche-t-elle à penser par les mêmes concepts et son propre sentiment et le monde extérieur. Ces concepts seront donc en désaccord tantôt avec la réalité extérieure, tantôt avec la réalité intime, et nous donnerons ainsi l'impression du rire intentionnel, c'est- à-dire de la plaisanterie : mais derrière cette plaisanterie se cache la gravité la plus profonde, qui perce au travers du rire. L'ironie commence par une physionomie grave et finit par un sourire ; l'humour suit une marche opposée. L'expression de Mercutio citée plus haut peut être considérée comme un exemple de ce dernier. Autre exemple, tiré de Hamlet : « Polonius : Très gracieux seigneur, je viens respectueusement prendre congé de vous. — Hamlet : Vous ne sauriez rien prendre de moi, que je fusse plus disposé à donner — si ce n'est ma vie, ma vie, ma vie. » — Avant la représentation du spectacle à la cour, Hamlet dit à Ophélie : « Que doit donc faire un homme, sinon être gai ? Car voyez comme ma mère a l'air réjoui, et pourtant mon père n'est mort qu'il y a deux heures. — Ophélie : Il y a deux mois, seigneur. — Hamlet : Il y a si longtemps déjà ? Hé alors ! que le diable se mette en noir, pour moi je vais me commander un habit qui soit gai. » — De même dans le *Titan* de Jean Paul, quand Schappe, devenu mélancolique et ruminant en lui- même, se prend plusieurs fois à considérer ses mains et se dit : « En vérité il y a ici un monsieur en chair et en os, et je suis en lui. Mais qui est ce monsieur ? » — Henri Heine s'est montré vraiment humoriste dans le *Romancero*. Derrière toutes ses plaisanteries et ses farces, nous remarquons un sérieux profond qui rougit de se montrer sans voile. — L'humour repose donc sur une disposition particulière de l'*humeur*[284] ; aussi, sous toutes ses formes, y remarquons-nous une forte prédominance du subjectif sur l'objectif, dans la manière de saisir les objets extérieurs.

Est également un produit de l'humour et par conséquent humoristique, toute représentation par la poésie ou par l'art d'une scène comique et même burlesque, quand une pensée sérieuse se dissimule derrière le rire et apparaît au travers. Tel est le caractère, d'un dessin colorié de Tischbein : il représente une chambre tout à fait vide, qui reçoit tout son jour d'un feu pétillant dans la cheminée. Devant celle-ci est un homme en manches de chemise, de sorte que l'ombre de sa personne, projetée par ses pieds, s'étend à toute la chambre. « En voilà un », ajouta Tischbein en matière de commentaire, « auquel rien n'a réussi dans ce monde et qui n'est arrivé à rien ; il est heureux maintenant de pouvoir projeter une aussi grande ombre ». Mais pour exprimer la pensée sérieuse qui se cache derrière cette plaisanterie, je ne puis mieux faire que de citer ces vers empruntés à une poésie persane, l'*Anwari Soheili :*

Si la possession d'un monde est perdue pour toi,

Ne t'en afflige point : ce n'est rien.

Et si tuas obtenu la possession d'un monde,

Ne t'en réjouis pas : ce n'est rien.

Les douleurs et les joies passent ;

Passe devant le monde, ce n'est rien.

Si aujourd'hui, dans la littérature allemande, le mot « humoristique » est couramment employé avec le sens de « comique », c'est un effet de cette manie piteuse de donner aux choses un nom plus noble que celui qui leur convient, à savoir celui d'une classe d'objets supérieure : c'est ainsi que toute auberge s'appelle hôtel, tout changeur banquier, tout petit manège cirque, tout concert académie

musicale, tout potier artiste en argile — et tout pantin humoristique. Le mot humour a été emprunté aux Anglais, pour caractériser et isoler une catégorie du rire, qu'on a d'abord remarquée chez eux, qui leur est propre et qui est parente du sublime ; mais non pas pour en affubler toute farce et toute arlequinade, comme le font maintenant, sans opposition, les savants et les littérateurs allemands. Le véritable concept de cette variété particulière, de cette direction d'esprit, de ce produit du rire et du sublime est, en effet, trop subtil et trop élevé pour le public, mais pour lui complaire ils s'efforcent de tout rapetisser, de tout populariser. « Des mots nobles, un sens vil », tel est la devise de l'admirable époque où nous vivons : celui qu'on nomme aujourd'hui est humoriste, autrefois on l'eût appelé polichinelle.

CHAPITRE IX : A PROPOS DE LA LOGIQUE EN GÉNÉRAL[285]

La logique, la dialectique et la rhétorique se tiennent entre elles ; car ensemble elles forment une technique de la raison. C'est sous ce titre qu'on devrait les étudier simultanément, la logique en tant que technique du penser proprement dit, la dialectique en tant que technique de la discussion avec autrui, et la rhétorique en tant que technique de la parole adressée à plusieurs (*concionatio*) ; ces trois sciences correspondent au singulier, au duel et au pluriel, de même que le monologue, le dialogue et le panégyrique.

Par dialectique j'entends, d'accord avec Aristote (*Métaph*. III, 2, et *Analyt. post*., I, II), l'art du dialogue, et principalement du dialogue philosophique, tendant à la recherche en commun de la vérité. Mais un dialogue de la sorte revêt plus ou moins le caractère de la controverse ; c'est pourquoi la dialectique peut être définie aussi l'art de discuter. Les dialogues de Platon nous fournissent des exemples et des modèles de dialectique ; mais jusqu'ici on ne s'est guère occupé d'établir la théorie de la dialectique, c'est-à-dire la technique de la discussion, ou l'éristique. Pour moi, j'ai fait un travail sur ce sujet que j'ai publié dans mes *Parerga* ; aussi me dispenserai-je de donner ici un exposé détaillé de cette science.

En rhétorique, les figures rhétoriques sont à peu près ce que sont en logique les figures syllogistiques : en tout cas elles valent la peine qu'on les étudie. À l'époque d'Aristote, il ne semble pas qu'elles aient été l'objet de recherches théoriques, car il n'en parle dans aucune de ses rhétoriques ; il faut nous en référer à cet égard à Rutilius Lupus, lequel a fait un résumé des œuvres d'un Gorgias plus récent.

Ces trois sciences ont cela de commun qu'on en suit les règles sans les avoir préalablement apprises ; les règles ne sont là que l'expression abstraite du procédé que suit la nature. — Aussi, à côté du haut intérêt théorique qu'elles présentent, ces sciences n'offrent-elles que peu d'utilité pratique ; d'abord parce qu'elles donnent bien la règle générale, mais non le cas auquel il faut l'appliquer ; ensuite parce que les exigences de la pratique ne nous laissent pas le temps de nous rappeler les règles. En un mot, elles n'enseignent que ce que chacun sait et met en pratique par lui-même. La connaissance abstraite n'en laisse pourtant pas d'être utile et importante. La *logique* n'aura guère d'utilité pratique, du moins pour le penser proprement dit. Car les défauts de notre raisonnement ne consistent presque jamais ni dans les conclusions, ni dans un autre vice de forme quelconque, mais bien plutôt dans les jugements, c'est-à-dire dans la matière du penser. Toutefois elle a son utilité au point de vue de la controverse : si nous nous trouvons en face d'un adversaire qui nous présente soit à dessein, soit inconsciemment, une argumentation fallacieuse, sous le manteau d'un discours orné et continu, nous pouvons la réduire à la forme rigoureuse de raisonnements soumis aux règles, et y découvrir de la sorte des fautes contre les prescriptions de la logique, telles que simple conversion de jugements affirmatifs universels, syllogismes à quatre termes, syllogismes allant de la conséquence au principe, syllogismes de la deuxième figure uniquement composés de prémisses affirmatives, etc.

Il me semble qu'on pourrait simplifier la théorie des lois de la pensée, en les ramenant à deux, celle du *tiers exclu*, et celle de la *raison suffisante*. La première se formulerait ainsi : « Un attribut

quelconque doit être ou attribué ou refusé à un sujet quelconque ». De ce dilemme il résulte que les deux alternatives ne sont pas possibles à la fois, et c'est justement ce qu'affirment les lois de l'identité et de la contradiction : ces deux lois seraient donc les corollaires du principe susdit, suivant lequel deux sphères de concepts doivent être conçues ou comme réunies, ou comme séparées, mais non comme faisant la paire : principe suivant lequel par conséquent, chaque fois qu'un assemblage de mots implique à la fois le pour et le contre, la pensée qui y est contenue est inconcevable : voir qu'elle est inconcevable, c'est là précisément avoir le sentiment du contradictoire. — La deuxième loi de la pensée, le principe de la raison suffisante, énoncerait que cette attribution ou cette négation dont nous avons parlé doit être déterminée par quelque chose de différent du jugement lui-même, c'est-à-dire par une intuition — empirique ou pure — ou simplement par un jugement différent : cette chose autre et distincte est justement la raison du jugement. En tant qu'un jugement satisfait à la première loi de la pensée, il est *concevable* ; en tant qu'il satisfait à la seconde, il est *vrai*, vrai au moins au point de vue logique et formel, si la raison du jugement n'est elle aussi qu'un jugement. Mais en dernier ressort la vérité matérielle ou absolue n'est que le rapport entre un jugement et une intuition, c'est-à-dire entre la représentation abstraite et la représentation intuitive. Ou ce rapport est immédiat, ou il est obtenu par l'entremise d'autres jugements, c'est-à-dire d'autres représentations abstraites. D'où il est facile de conclure qu'une vérité n'en peut jamais détruire une autre, mais que toutes doivent aboutir finalement à l'harmonie, car dans la réalité intuitive, leur base commune, aucune contradiction n'est possible. Aussi une vérité n'a-t-elle rien à craindre d'une autre vérité. C'est la tromperie et l'erreur qui ont à redouter toutes les vérités ; car grâce à l'enchaînement logique qui est entre elles, la plus éloignée exerce sur l'erreur un effet de répulsion. En conséquence, cette seconde loi de la pensée est le point par où la logique se rattache à ce qui n'est plus d'ordre logique, à ce qui est l'étoffe même de la pensée. Et cette harmonie des concepts, c'est-à-dire de la représentation abstraite, avec ce qui est donné dans la représentation intuitive, produit au point de vue de l'*objet* la *vérité*, au point de vue du *sujet* le *savoir*.

La copule « est », ou « n'est pas », a précisément pour fonction d'exprimer la réunion ou la séparation de deux sphères de concepts. Grâce à ces copules tout verbe peut être exprimé par le moyen de son participe. C'est pourquoi tout jugement consiste dans l'emploi d'un verbe et vice versa. La copule signifie donc uniquement que le prédicat doit être pensé dans le sujet. On voit aisément de là quelle est la vraie valeur de l'infinitif de la copule, du verbe « être ». Néanmoins ce mot « être » est devenu le thème favori de la philosophie de nos professeurs contemporains. Mais avec eux il ne faut pas y regarder de près : car la plupart n'entendent désigner par ce terme que les objets matériels, le monde des corps, monde auquel ces innocents réalistes accordent au fond du cœur la plus grande somme de réalité. Seulement il leur semble bien trop vulgaire de parler de corps ; aussi disent-ils « l'Être, » ce qui sonne bien plus noblement — et par ce mot « être » ils pensent les tables et les chaises qui se trouvent devant eux.

« Car, parce que, c'est pourquoi, donc, comme, quoique, sans doute, pourtant, mais, si, ou… ou », et autres termes de ce genre, sont proprement des *particules logiques* ; car leur seule fonction est d'exprimer le côté formel des processus de la pensée. Ces particules sont donc une partie précieuse du langage ; toutes les langues n'en possèdent pas un égal nombre. Le mot *zwar* (sans doute) principalement parait être la propriété exclusive de la langue allemande : il se rapporte toujours à un « mais » qui suit d'une manière expresse ou sous-entendue, de même que *wenn* (si) se rapporte toujours à un *so*[286] qui suit.

La règle de logique, suivant laquelle les jugements singuliers en quantité, qui ont une *notio singularis* pour sujet, se comportent comme les jugements généraux, repose sur ce fait, que ce sont là en réalité des jugements universels avec ce caractère d'avoir pour sujet un concept qui ne peut être rempli que par un seul objet réel. Il en est ainsi par exemple, quand le concept est désigné par un nom propre. Mais, à proprement parler, cette particularité n'entre en compte que si de la représentation abstraite on passe à la représentation intuitive, et qu'on veuille réaliser les concepts. Dans la pensée elle-même, lorsqu'on opère sur des jugements, cette particularité ne constitue pas une différence, précisément parce qu'il n'y a pas de différence logique entre des concepts singuliers et des concepts universels. « Emmanuel Kant » signifie au point de vue logique « tous les Emmanuel Kant ». Aussi la quantité des jugements est-elle de deux sortes seulement : universelle ou particulière. Une *représentation singulière* ne peut pas être le sujet d'un jugement, parce qu'elle n'est pas quelque chose d'abstrait, de pensé, mais quelque chose d'intuitif : tout

concept au contraire est essentiellement général, et tout jugement doit avoir pour sujet un concept.

La différence entre les jugements particuliers (*propositiones particulares*) et les jugements universels vient souvent de cette circonstance extérieure et accidentelle, qu'il n'y a point de mot dans la langue pour exprimer en elle-même la partie détachée d'un concept universel, laquelle est le sujet d'un tel jugement ; si la langue possédait toujours le terme qu'il faut, maint jugement particulier deviendrait général. Ainsi le jugement particulier, « quelques arbres portent des noix de galle », devient général, parce qu'il y a un terme propre désignant cette partie du concept « arbre » : « tous les chênes portent des noix de galles ». Tel est encore le rapport de ce jugement : « quelques hommes sont noirs », au suivant : « tous les nègres sont noirs ». Ou bien encore la différence dont nous parlons vient de ce que la personne qui juge n'a pas nettement détaché le sujet du jugement particulier du concept général : elle le désigne comme une partie de ce dernier, au lieu qu'elle pourrait l'envisager en lui-même et énoncer par là un jugement universel. Ainsi, au lieu de ce jugement : « quelques ruminants ont des dents antéro-supérieures », on peut énoncer le suivant : « tous les ruminants sans cornes ont des dents antéro-supérieures ».

Le jugement *hypothétique* et le jugement *disjonctif* énoncent le rapport de deux jugements catégoriques entre eux (le jugement disjonctif l'énonce aussi de plusieurs). — Le jugement hypothétique affirme que de la vérité du premier des jugements catégoriques reliés entre eux dépend celle du second, que de la non-vérité du second dépend celle du premier, c'est-à-dire que ces deux propositions se trouvent, en ce qui regarde leur vérité ou leur fausseté, en liaison directe. — Le jugement disjonctif, au contraire, énonce que de la vérité d'un des jugements catégoriques mis en relation dépend la non-vérité des autres, et inversement ; c'est-à-dire que ces propositions sont contradictoirement placées à l'égard de la vérité et de la non-vérité. — La *question* est un jugement dont une des trois parties demeure ouverte : ou c'est la copule : « Caïus *est-il* un Romain — ou ne l'est-il-pas ? » ou c'est l'attribut « Caïus est-il un *Romain* — ou quelque chose d'autre ? » ou c'est le sujet : « Est-ce *Caïus* qui est Romain — ou est-ce un autre que lui ? » — La place du concept qui demeure ainsi ouvert peut aussi rester tout à fait vide. Par exemple : « Qu'est-ce que Caïus ? - qui est Romain ? »

L'ἐπαγωγή, *inductio*, est chez Aristote le contraire de l'ἀπαγωγή. Celle-ci démontre la fausseté d'une proposition, en montrant qu'elle aboutit à des conséquences fausses, c'est-à-dire en procédant par l'*instantia in contrarium*. L'ἐπαγωγή, au contraire, prouve la vérité d'une proposition, en établissant qu'elle aboutit à des conséquences vraies. Par des exemples elle nous amène à admettre une certaine chose, tandis que l'ἀπαγωγή nous amène à ne pas l'admettre. Par conséquent, l'ἐπαγωγή est un raisonnement allant des conséquences au principe, et cela *modo ponente* : car à l'aide de beaucoup de cas, elle établit la règle, dont ces cas deviennent ensuite des conséquences. C'est justement pourquoi elle n'arrive jamais à une entière certitude ; elle ne saurait atteindre qu'une haute probabilité. Cependant cette incertitude *formelle* peut, grâce au nombre des conséquences énumérées, faire place à une certitude *matérielle*, de même qu'en mathématique les rapports irrationnels peuvent, au moyen des fractions décimales, être infiniment rapprochés de la rationalité. L'ἀπαγωγή, par contre, commence par marcher du principe aux conséquences, puis elle procède *modo tollente*, en établissant la non-existence d'une conséquence nécessaire et en détruisant ainsi la vérité du principe admis. C'est pourquoi elle est toujours d'une entière certitude et prouve plus par un seul exemple bien établi *in contrarium*, que l'induction ne saurait le faire par des exemples innombrables en faveur de la proposition admise. Tant il est plus facile de réfuter que de prouver, de détruire que d'établir.

CHAPITRE X : A PROPOS DE LA THÉORIE DU SYLLOGISME

Il est fort difficile sans doute, sur un sujet rebattu depuis deux mille ans et qui d'ailleurs ne s'accroît point par l'expérience, d'établir une théorie nouvelle et juste ; pourtant je ne puis m'empêcher de soumettre à l'examen du penseur l'essai, qui va suivre, d'une telle théorie.

Le syllogisme est une opération de la raison qui, de deux jugements, par leur simple comparaison et sans le secours d'aucune autre connaissance, en tire un troisième, avec cette condition que les deux jugements en question doivent avoir un concept qui leur soit commun, sans quoi ils seraient étrangers l'un à l'autre et sans point de contact. Mais cette condition étant réalisée, ils deviennent le père et la mère d'un enfant qui tient de tous les deux. L'opération syllogistique n'est pas un acte arbitraire, mais un acte de la raison qui, adonnée à la considération de tels jugements, l'accomplit d'elle- même, d'après ses propres lois : en ce sens cet acte est objectif, non subjectif, et soumis à des règles rigoureuses.

On peut se demander si celui qui fait un syllogisme apprend quelque chose de vraiment nouveau, qui lui ait été inconnu auparavant, par la proposition nouvelle qui naît ainsi ? Il ne l'apprend pas absolument, mais bien dans une certaine mesure. Ce qu'il apprend sans doute était déjà contenu dans ce qu'il savait : sachant ceci il savait donc cela. Mais il ne savait pas qu'il le sût, et relui qui ne sait pas qu'il sait est comme celui qui a quelque chose et ne sait pas qu'il l'a : autant vaut n'avoir rien. En un mot, avant la conclusion on avait une connaissance implicite ; cette connaissance devient explicite par la conclusion : mais la différence entre ces deux manières de connaître peut être tellement grande que la conclusion apparaisse comme une vérité nouvelle. Par exemple dans ce syllogisme :

Tous les diamants sont des pierres ;

Tous les diamants sont combustibles ;

Donc quelques pierres sont combustibles.

L'essence du syllogisme est donc de nous faire savoir d'une façon claire et distincte que la pensée, énoncée par la conclusion, était déjà enfermée dans les prémisses : c'est un moyen d'avoir une conscience plus relevée et plus nette de notre propre connaissance. La connaissance que fournit la conclusion était *latente*, par conséquent agissait aussi peu que la chaleur latente sur le thermomètre. Qui a du sel, a aussi du chlore ; mais c'est comme s'il ne l'avait pas : ce n'est qu'une fois détaché par les procédés chimiques, que le chlore peut agir, c'est donc alors seulement qu'on le possède en réalité. Il en est de même de l'acquisition que nous procure une conclusion tirée de prémisses déjà connues : elle met en lumière une connaissance auparavant latente, elle isole ce qui était mélangé à autre chose. Ces comparaisons, pour exagérées qu'elles puissent paraître, ne le sont pourtant pas. Comme il nous arrive souvent de tirer très vite et sans formalité les conclusions possibles de nos connaissances — ce qui fait qu'il n'en reste pas un souvenir net, — nous pourrions croire que nous ne restons jamais longtemps sans utiliser pour des conclusions les prémisses que nous possédons, et que ces conclusions sont toutes prêtes pour les prémisses faisant partie de notre savoir. Mais les choses ne se passent pas toujours de la sorte : au contraire, deux prémisses peuvent longtemps vivre d'une existence séparée dans le même cerveau, jusqu'à ce qu'enfin une impulsion quelconque les réunisse et fasse ainsi jaillir la conclusion. Ce n'est qu'à l'instant où l'acier et la pierre s'entrechoquent, que naît l'étincelle. De nombreuses prémisses, résultat de l'expérience, et qui pourraient soit mener à des vues théoriques, soit fournir des motifs de résolutions, sont d'abord élaborées par une pensée qui manque de netteté et de précision et qui souvent même ne se fixe point par des termes ; cette pensée les mêle sans choix au reste de nos connaissances, les y confond sans ordre ni liaison ; mais enfin la majeure convenable tombe sur la mineure convenable, elles s'établissent dans l'ordre qu'il faut et la conclusion naît soudain, sans notre concours, semblable à une inspiration, et alors nous ne comprenons pas que nous et les autres l'ayons ignorée si longtemps. Sans doute dans une tête bien organisée cette évolution se fera plus vite et plus facilement que dans un cerveau ordinaire : et c'est justement parce que cette évolution se fait d'une façon spontanée, sans même qu'on s'en rende nettement compte, qu'elle ne peut pas être enseignée. Aussi Gœthe dit-il avec raison : « Celui qui a découvert une chose, qui y a atteint, sait combien elle est facile ». On peut comparer le processus intellectuel que nous venons de décrire à un cadenas composé d'anneaux de lettres ; suspendu à la malle d'un véhicule, il est secoué jusqu'à ce que les lettres d'un mot déterminé se succèdent dans l'ordre voulu ; à ce moment la serrure s'ouvre Mais n'oublions pas, en faisant ce rapprochement, que le syllogisme consiste dans la succession des idées mêmes et que les termes et les propositions par lesquels on l'exprime ne sont que la trace laissée par ces

idées : termes et propositions sont à l'idée ce que les figures dessinées par le sable en vibration sont aux sons dont elles représentent les vibrations. Quand nous voulons par la réflexion arriver à un certain résultat, nous concentrons nos données que nous rapprochons rapidement les unes des autres pour les comparer : cette comparaison des données a pour effet immédiat de nous faire arriver aux conclusions qu'il nous est possible d'en tirer par l'emploi de trois figures syllogistiques. Mais ces opérations se succèdent avec une telle rapidité qu'on n'emploie que peu de mots ; souvent même on n'en emploie pas du tout, et la conclusion seule est énoncée formellement. C'est pourquoi aussi il arrive parfois qu'étant parvenus, soit par ce procédé, soit simplement par l'intuition, par un « aperçu heureux », à prendre conscience d'une vérité nouvelle, nous cherchons les prémisses de cette conclusion, nous aspirons à en donner une démonstration : car, en thèse générale, les connaissances se présentent à nous avant leurs preuves. Alors nous fouillons dans la provision de nos connaissances, pour voir s'il ne s'y trouve pas quelque vérité dans laquelle la dernière soit déjà implicitement contenue, ou s'il ne s'y rencontre pas deux propositions dont la coordination produise cette vérité nouvelle. Le syllogisme le plus frappant et le plus formel de la première figure est fourni par le premier procès criminel venu. La transgression civile ou criminelle qui donne lieu à la plainte est la mineure : celle-ci est posée parle plaignant. La loi qui s'applique à un tel cas constitue la majeure. L'arrêt est la conclusion nécessaire ; aussi le juge se contente-t-il de le « prononcer ».

Maintenant je vais essayer de donner une idée aussi simple et aussi exacte que possible du mécanisme même du raisonnement déductif.

Le *jugement*, cette fonction élémentaire et si importante de la pensée, consiste dans la comparaison de deux *concepts* ; le *syllogisme* dans la comparaison de deux *jugements.* Cependant, dans les manuels, on considère également le syllogisme comme une comparaison de *concepts*, de trois concepts il est vrai : le rapport que deux de ces concepts soutiennent avec le troisième permet de reconnaître celui qu'ils ont entre eux. On ne saurait évidemment contester la vérité de cette théorie ; moi-même j'en fais l'éloge au corps de ce chapitre, car elle a l'avantage de nous faciliter l'intelligence du mécanisme déductif, en nous rendant sensibles les rapports syllogistiques au moyen de sphères représentant les concepts. Mais ici, comme en bien d'autres cas, on n'obtient une représentation facilement saisissable qu'au détriment de l'exactitude et de la profondeur. Cette théorie ne donne pas une idée nette de la fonction intellectuelle propre au raisonnement déductif, et dont dépendent les trois figures syllogistiques et leur nécessité. Car dans le raisonnement déductif nous n'opérons pas sur de simples *concepts,* mais avec des *jugements* qui possèdent par essence une *qualité,* laquelle se trouve uniquement dans la copule, non dans les concepts, une quantité, et par surcroit une modalité. La théorie qui fait du syllogisme un rapport entre trois concepts a ce défaut de commencer par résoudre les jugements en leurs derniers éléments, les concepts ; elle ne s'attache pas au moyen de combiner ces concepts, et nous fait ainsi perdre de vue ce qui est propre aux *jugements* en tant que tels, dans leur intégrité, et dont dépend justement la nécessité de la conclusion qui découle de ces jugements. C'est un défaut analogue à celui où tomberait la chimie organique, si dans l'analyse des plantes elle commençait par les résoudre en leurs derniers éléments constitutifs : elle trouverait ainsi dans toutes les plantes du carbone, de l'hydrogène et de l'oxygène, mais elle en laisserait échapper toutes les différences spécifiques ; car pour obtenir celles- ci il faut s'arrêter aux éléments plus proches, aux alcaloïdes, et se garder de les décomposer aussitôt. De trois *concepts* donnés, sans rien de plus, il est impossible de tirer un syllogisme. Sans doute on ajoute ce correctif, que le rapport de deux concepts au troisième doit être donné. Mais les *jugements* qui réunissent ces concepts sont précisément l'expression de ce rapport ; ce sont donc des *jugements* $_{y}$ et non des *concepts*, qui forment la matière du syllogisme. Déduire c'est essentiellement faire une comparaison entre deux *jugements ;* c'est sur des jugements et les idées qu'ils expriment, et non sur de simples concepts, qu'opère le mode de penser syllogistique, même lorsqu'il est imparfait, ou quand il n'est aucunement exprimé par des termes ; il faut voir dans ce mode de penser une coordination de jugements pris dans leur intégrité, si l'on veut bien comprendre les procédés techniques du raisonnement déductif et se rendre compte de la nécessité vraiment rationnelle de trois figures syllogistiques.

Quand on s'explique le syllogisme par des sphères de concepts, on se représente ces dernières sous forme de cercles ; quand on se l'explique par une combinaison de jugements, on devra se

les figurer sous forme de bâtonnets qui se rejoignent tantôt par un bout, tantôt par l'autre ; les différentes manières dont ils se relieront les uns aux autres donneront les trois figures. Chaque prémisse renfermant son sujet et son attribut, ces deux concepts devront être représentés comme se trouvant aux deux bouts du bâtonnet.

Les deux jugements seront comparés au point de vue des deux *concepts différents* qu'ils renferment ; car le troisième concept doit, comme nous l'ayons dit, être identique dans les deux jugements ; aussi ne sera-t-il l'objet d'aucune comparaison, étant lui-même le terme par rapport auquel les deux autres concepts seront comparés : ce sera le *moyen terme.* Ce dernier n'est donc jamais qu'un intermédiaire et non pas le terme principal. Les deux concepts différents deviennent au contraire l'objet de la réflexion, et c'est le but du syllogisme d'en déterminer le rapport réciproque par le moyen des jugements dans lesquels ils sont contenus ; aussi dans la conclusion s'agit-il d'eux et non plus du moyen terme ; une fois que la comparaison à laquelle il a servi est arrivée à un résultat, on le laisse tomber. Si ce *concept identique* des deux jugements, je veux dire le moyen terme, est le sujet d'une prémisse, le concept à comparer en devra être l'attribut, et *vice versa. A priori* se produit ici la possibilité de trois cas : ou c'est le sujet d'*une* prémisse qui est comparée avec l'attribut de *l'autre* ; ou c'est le sujet de l'une avec le sujet de l'autre ; ou enfin l'attribut de l'une avec l'attribut de l'autre. De ces comparaisons différentes naissent les trois figures syllogistiques d'Aristote ; la quatrième, ajoutée par un effort de subtilité, n'est pas authentique ; on l'a attribuée à Galien, mais sur la foi seulement d'autorités arabes. Chacune des trois figures représente un processus distinct, exact et naturel, de la pensée dans l'opération de la déduction.

En effet, si dans les deux jugements à comparer, c'est le rapport entre l'*attribut de l'une* et *le sujet* de l'*autre* qui est l'objet de la comparaison, nous avons la *première figure*. Elle seule a cet avantage, que les concepts qui, dans la conclusion, sont sujet et attribut, apparaissent déjà en cette qualité dans les prémisses ; tandis que dans les autres figures, un des concepts change toujours de rôle dans la conclusion. Par cela même aussi le résultat dans la première figure a toujours quelque chose de moins nouveau et de moins surprenant que dans les deux autres. Cet avantage de la première figure tient à ce que l'on y compare l'attribut de la majeure avec le sujet de la mineure, sans que l'inverse ait lieu ; d'où il suit que le moyen terme occupe les deux places de nom différent, c'est-a-dire qu'il est le sujet de la majeure et l'attribut de la mineure : encore une preuve de son rôle subordonné, car il ne figure que comme ces poids qu'on jette à volonté tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre plateau de la balance. Voici quelle est la suite des idée dans cette figure : l'attribut de la majeure convient au sujet de la mineure ; en cas de syllogisme négatif, c'est le contraire qui se produit, mais pour la même raison. On attribue donc aux objets pensés par le moyen d'un concept une certaine qualité, parce que cette qualité se trouve attachée à une autre que nous leur connaissons déjà, ou inversement. Aussi le principe directeur est-il ici : *nota notæ est nota rei ipsius, et repugnans notæ répugnât rei ipsi*.

Si, au contraire, nous comparons deux jugements dans l'intention de déterminer le rapport réciproque de *leurs sujets*, il nous faut prendre comme terme commun de comparaison l'attribut de ces jugements : cet attribut sera donc le moyen terme, et devra par conséquent être identique dans les deux. C'est cette sorte de comparaison qui donne naissance à la *deuxième figure.* Ici le rapport des deux sujets entre eux est déterminé au moyen de leur rapport à un seul et même attribut. Mais cette dernière relation ne peut avoir quelque importance, que si le même attribut est accordé à un sujet et refusé à l'autre ; c'est de la sorte qu'elle devient une raison essentielle de différenciation entre les deux. Supposons, en effet, que cet attribut soit accordé aux deux sujets : dans ce cas le rapport des deux sujets à cet attribut ne pourrait pas décider de leurs rapports entre eux, car presque chaque attribut convient à une infinité de sujets. Ce rapport serait encore moins décisif, si l'attribut était refusé aux deux sujets. De là résulte le caractère fondamental de la deuxième figure, à savoir que les deux prémisses doivent être de *qualité contraire :* l'une doit affirmer, l'autre nier. La règle principale est ici : *sit altera negans,* dont le corollaire est : *e meris affirmativis nil sequitur.* On pèche souvent contre cette règle dans les argumentations incohérentes, dont le vide cherche à se dissimuler au moyen de nombreuses propositions intermédiaires. De ce que nous venons de dire résulte clairement le processus intellectuel dans cette figure : c'est l'examen de deux sortes d'objets, dans l'intention de les distinguer, c'est-à-dire d'établir qu'ils ne sont pas de même espèce ; la distinction est déterminée par ce fait qu'un attribut qui est essentiel à l'une des deux sortes fait défaut à l'autre. Un exemple montrera que ce processus revêt tout naturellement la deuxième

figure, et ne s'exprime dans toute sa netteté que par elle :

Tous les poissons ont le sang froid ;

Aucune baleine n'a le sang froid :

Donc aucune baleine n'est un poisson.

Dans la première figure au contraire la même pensée s'exprimera sous une forme affaiblie, forcée, et en dernier lieu par une sorte de raccroc :

Rien de ce qui a le sang froid n'est une baleine ;

Tous les poissons ont le sang froid :

Donc aucun poisson n'est une baleine,

Et conséquemment aucune baleine n'est un poisson.

Donnons aussi un exemple de syllogisme de la deuxième figure avec mineure affirmative :

Aucun Mahométan n'est Juif ;

Quelques Turcs sont Juifs

Donc quelques Turcs ne sont pas Mahométans.

Le principe directeur de cette figure me semble donc être, pour les modes à mineure négative : *cui repugnat nota, etiam repugnat notatum* ; et pour les modes à mineure affirmative : *notato repugnat id cui nota repugnat.* En français nous dirons : deux sujets, qui se trouvent en rapport opposés à un attribut, ont entre eux un rapport négatif.

Un troisième cas se présente, où les jugements sont coordonnés en vue de déterminer le rapport de leurs attributs ; c'est la *troisième figure*, où le moyen terme est sujet des deux prémisses. Ici encore il est le *tertium comparationis*, l'unité de mesure des deux concepts à examiner, ou, si l'on veut, le réactif chimique par lequel on les éprouve, pour déterminer, par le moyen du rapport qu'ils ont avec lui, la relation qui existe entre eux-mêmes : la conclusion, par conséquent, se prononce sur cette question : s'il y a entre eux un rapport de sujet à attribut, et jusqu'où il s'étend. C'est dire que dans cette figure la réflexion s'exerce sur deux *qualités* qu'on est tenté de tenir ou pour *incompatibles*, ou pour *inséparables :* afin de croire ce qui en est, on essaie d'en faire, dans deux jugements, les attributs d'un seul et même sujet. Il se présente alors cette double alternative : ou que les deux qualités conviennent au même objet, qu'elles sont par conséquent compatibles ; ou qu'un objet, tout en possédant l'une, ne possède pas l'autre, c'est-à-dire que les deux qualités sont séparables. La première alternative sera exprimée Par les syllogismes de la troisième figure à deux prémisses affirmatives, la seconde par les syllogismes à une prémisse négative. Voici quelques exemples :

Quelques animaux peuvent parler ;

Tous les animaux, sont des êtres sans raison ;

Donc quelques êtres sans raison peuvent parler.

D'après Kant *(la Fausse subtilité,* §84) ce syllogisme n'aboutit véritablement à une conclusion, que si nous ajoutons par la pensée : « donc quelques êtres sans raison sont des animaux ». Cette addition me paraît tout à fait superflue, et elle ne répond pas à l'ordre naturel de notre pensée. — Pour

réaliser directement le même processus de pensées par la première figure : je serais obligé de dire :

Quelques animaux sont des êtres sans raison ;

Quelques êtres doués de paroles sont des animaux.

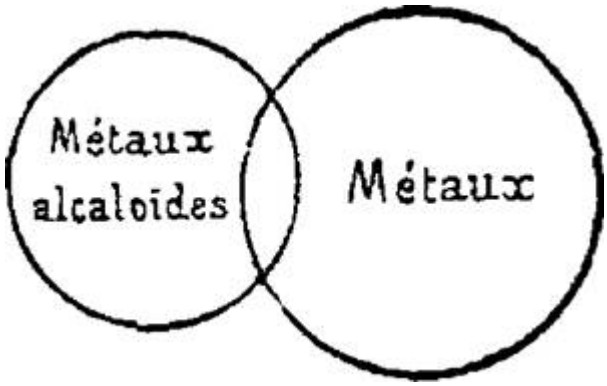
Ce qui manifestement n'est pas l'ordre naturel de notre pensée : bien pins, la conclusion que nous obtiendrions de la sorte : « donc quelques êtres doués de paroles sont des êtres sans raison », devrait être convertie pour donner la proposition finale, à laquelle la troisième figure aboutit tout naturellement et que poursuit l'ordre entier de notre pensée. — Prenons encore un exemple :

Tous les métaux alcaloïdes nagent sur l'eau ;

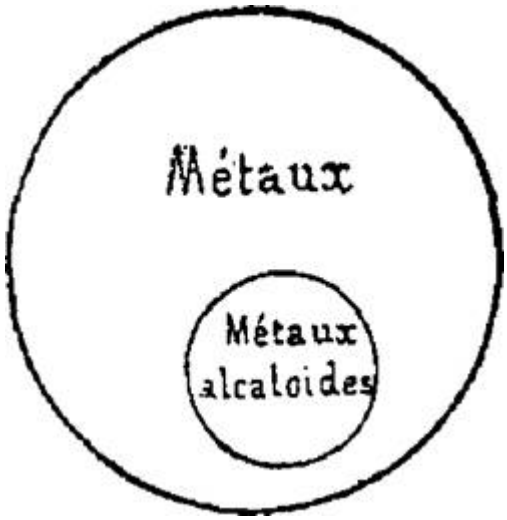
Tous les métaux alcaloïdes sont des métaux :

Donc quelques métaux nagent sur l'eau.

Si nous transposions dans la première figure, la mineure serait ainsi renversée : « quelques métaux sont des métaux alcaloïdes », elle affirmerait donc purement et simplement, que quelques métaux sont situés dans la sphère des métaux alcaloïdes, comme l'indique la figure suivante :



tandis que nous savons d'un savoir réel que *tous* les métaux alcaloïdes, se trouvent dans la sphère des métaux, ce que nous exprimerons par la figure suivante :



Par conséquent, si l'on veut que la première figure soit la seule normale, nous devrons pour penser naturellement, penser moins que nous ne savons sur une question déterminée. Personne ne voudra aller jusque-là : nous pouvons donc nier que dans les syllogismes de la seconde et de la troisième figure, nous renversions tacitement une proposition. La troisième ainsi que la seconde figure expriment un processus d'idées aussi rationnel que la première. Considérons maintenant un exemple de la seconde espèce de la troisième figure, où s'affirme dans la conclusion la séparabilité des deux attributs, où par conséquent une des prémisses sera négative :

Aucun bouddhiste ne croit en Dieu ;

Quelques bouddhistes sont sages :

Donc quelques sages ne croient pas en Dieu.

Dans les exemples cités plus haut, la réflexion se posait comme problème la compatibilité de deux qualités ; ici c'est leur séparabilité qu'elle envisage, et elle tranche la question en les comparant à un seul et même sujet, et en montrant que ce sujet possède l'une des deux qualités sans admettre l'autre : en procédant de la sorte on arrive immédiatement au but, tandis que par la première figure l'on ne pourrait y arriver que médiatement. En effet, si nous voulions ramener notre raisonnement à la première figure, il nous faudrait renverser la mineure, et dire : « Quelques sages sont bouddhistes » ce qui donnerait une expression gauche de notre pensée, laquelle est la suivante ; « Quelques bouddhistes sont malgré tout des gens sages ». Le principe directeur de cette figure me semble être, pour les modes affirmatifs ; *ejusdem rei notæ, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notoe particulares,* et pour les modes négatifs : *nota rei competens, notæ eidem repugnanti; particulariter repugnat, modo sit altera universalis*. En français : Si deux attributs sont affirmés d'un sujet, et l'un des deux au moins d'une manière universelle, ils sont affirmés particulièrement l'un de l'autre ; ils sont au contraire particulièrement niés l'un de l'autre, si l'un des deux répugne au sujet dont l'autre est affirmé ; étant toutefois entendu que l'affirmation et la négation seront universelles.

Certains prétendent poser une quatrième figure, dans laquelle le sujet de la majeure doit être comparé à l'attribut de la mineure : mais dans la conclusion ces deux termes changent de valeur et de place, de telle sorte que le sujet de la majeure devient ici attribut, et que l'attribut de la mine ure devient sujet. D'où il appert que cette figure n'est que le renversement arbitraire de la première, et qu'elle n'exprime pas un processus réel de la pensée, qui soit naturel à la raison.

Les trois premières figures au contraire sont l'empreinte même de trois opérations réelles et distinctes de la pensée. Elles ont ceci de commun, qu'elles consistent dans la comparaison de deux jugements ; mais cette comparaison ne devient féconde que si ces jugements ont un concept commun. Si nous nous représentons les prémisses sous la forme de deux bâtonnets, le concept sera le crochet qui les unit : on pourrait fort bien se servir de ces bâtonnets, dans une exposition orale de la théorie déductive. Ce qui distingue entre elles ces trois figures, c'est que les jugements y sont comparés tantôt au point de vue de leurs deux sujets, tantôt au point de vue de leurs deux attributs, tantôt enfin au point de vue du sujet de l'un et de l'attribut de l'autre. Comme un concept n'a la faculté d'être sujet ou attribut, qu'autant qu'il fait partie d'un jugement, mon opinion en est confirmée, à savoir que dans le syllogisme ce que l'on compare avant tout ce sont des jugements, et que les concepts ne sont comparés qu'à titre de parties de jugements. Or, lorsqu'on compare deux jugements, ce qui importe essentiellement c'est *ce par rapport à quoi* on les compare, et non *ce par quoi* on les compare : en d'autres termes, l'important c'est le majeur et le mineur, le moyen n'est que secondaire. Le point de vue est donc faux, où se sont cantonnés Lambert, et même déjà Aristote et presque tous les logiciens modernes, quand dans l'analyse des raisonnements déductifs ils partent du moyen terme, quand ils le considèrent comme l'élément principal et font de la place qu'il occupe le caractère essentiel de chaque figure du syllogisme. Son rôle n'est en réalité que secondaire, la place qu'il occupe est un effet de la valeur logique des concepts à comparer. Ces derniers peuvent être assimilés à deux substances, qu'on aurait à éprouver chimiquement ; le moyen terme serait le réactif qui servirait à les éprouver. Il est donc naturel qu'il prenne chaque

fois la place laissée vacante par les deux concepts à comparer et qu'il ne se présente plus dans la conclusion. Il est choisi selon que son rapport aux deux concepts est connu et qu'il est apte à occuper la place qu'il s'agit de remplir : aussi, dans beaucoup de cas, peut-on l'échanger à volonté contre un autre terme, sans que le syllogisme en soit affecté. Ainsi, dans le raisonnement suivant :

Tous les hommes sont mortels ;

Caïus est un homme :

Je puis échanger le moyen terme « homme » contre celui d'« être animé ». Dans le raisonnement :

Tous les diamants sont des pierres ;

Tous les diamants sont combustibles ;

je puis échanger le moyen terme « diamant » contre le mot « anthracite ». Comme caractère extérieur pouvant faire reconnaître à première vue la figure du syllogisme, le moyen terme est sans doute d'un usage commode. Mais lorsqu'il s'agit d'expliquer une chose, il faut en chercher le caractère fondamental dans ce qui lui est essentiel : or, ce qui est essentiel au syllogisme, c'est de savoir si l'on coordonne des jugements pour comparer ou leurs attributs, ou leurs sujets, ou l'attribut de l'un et le sujet de l'autre.

Pour que deux jugements, posés en prémisses, produisent une conclusion, il faut donc qu'ils aient un concept commun ; de plus, ils ne devront pas être tous deux négatifs ou particuliers ; enfin, dans le cas où les deux concepts à comparer sont leurs sujets, ils ne devront pas être affirmatifs tous les deux.

On peut considérer la pile de Volta comme un symbole, du syllogisme. Le point d'indifférence au milieu de la pile représente le moyen terme, qui relie les deux prémisses et leur permet d'aboutir à une conclusion ; les deux concepts disparates, au contraire, qui sont proprement l'objet de la comparaison, sont représentés par les deux pôles hétérogènes : c'est seulement lorsque ceux-ci sont mis en rapport au moyen de leur fil conducteur respectif (ces fils symboliseront à leur tour les copules des deux jugements), que jaillit l'étincelle, je veux dire la lumière nouvelle de la conclusion.

CHAPITRE XI : A PROPOS DE LA RHÉTORIQUE[287]

L'éloquence est la faculté de faire partager aux autres nos opinions et nos projets, de leur communiquer nos propres sentiments, pour tout dire, de les faire sympathiser avec nous. Et nous devons arriver à ce résultat, en faisant pénétrer au moyen des mots nos pensées dans leur cerveau, avec une force telle que leurs propres pensées dévient de leur direction primitive pour suivre les nôtres, qui les entraîneront dans leur cours. Et le chef-d'œuvre sera d'autant plus parfait, que la direction naturelle de leurs idées différait davantage de celle des nôtres. C'est ce qui nous explique pourquoi la force de conviction et la passion rendent éloquent, comment en général l'éloquence est plutôt un don de la nature qu'un produit de l'art : pourtant l'art peut prêter ici à la nature un concours précieux.

Pour convaincre un homme d'une vérité et le ramener d'une erreur contraire dans laquelle il s'obstine, la première règle à suivre est facile et tout naturellement indiquée : *c'est de mettre en avant d'abord les prémisses, pour les faire suivre après de la conclusion*. Et toutefois cette règle est rarement observée, et l'on procède d'une manière toute contraire : un zèle impatient et le besoin d'avoir raison nous poussent à crier bien haut la conclusion à celui que possède l'erreur opposée. Ce procédé rend notre adversaire rétif, et dès lors sa volonté se montre rebelle aux raisons et

prémisses dont il connaît d'avance le but. Aussi devra-t-on plutôt dissimuler la conclusion et ne donner que les prémisses, nettement, complètement, sous tous leurs aspects. Si possible, qu'on n'énonce même pas la conclusion : elle se présentera nécessairement, en vertu de lois fatales, à la raison des auditeurs, et la conviction qui naît ainsi chez eux y gagnera en sincérité ; de plus, loin de les remplir de confusion, elle s'accompagnera d'un sentiment de mérite personnel. Dans des cas difficiles on peut même faire semblant de vouloir arriver à une conclusion tout opposée à celle que l'on a réellement en vue : le fameux discours d'Antoine dans le *Jules César* de Shakespeare en est un exemple.

Beaucoup d'orateurs gâtent leurs plaidoyers, en produisant pêle-mêle tout ce qu'il est possible d'alléguer en faveur de leur cause, le vrai à côté de ce qui ne l'est qu'à demi ou de ce qui est simplement spécieux. Mais le public a bien vite fait de distinguer ou du moins de sentir ce qui est faux, et dès lors il suspecte même les raisons justes et bonnes : ne donnons donc que le vrai et le juste, produisons-le sans mélange, et gardons-nous de soutenir une vérité au moyen de raisons insuffisantes qui, par cela même qu'on les donne comme valables, en deviennent sophistiques. L'adversaire les réfutera et se donnera ainsi l'apparence d'avoir renversé également la vérité qui s'y appuie, c'est-à-dire qu'il donnera à des arguments *ad hominem* la valeur d'arguments *ad rem*. Les Chinois, eux, vont peut-être trop loin dans le sens opposé, quand ils énoncent cette maxime : « Celui qui est éloquent et qui a la langue aiguisée, ne devra jamais énoncer que la moitié d'une proposition ; et celui qui a le droit de son côté peut résolument sacrifier trois dixièmes de son affirmation. »

CHAPITRE XII : THÉORIE DE LA SCIENCE[288]

De l'analyse, donnée dans les chapitres précédents, des diverses fonctions de notre intellect, il résulte que pour en faire, soit à un point de vue théorique, soit à un point de vue pratique, un usage conforme aux règles, il faut satisfaire aux conditions suivantes : 1° aperception nette et intuitive des objets réels pris en considération, de leurs qualités essentielles et de leurs rapports, en un mot des *données* ; 2° formation par le moyen de ces données de *concepts exacts*, c'est-à-dire *subsomption* de ces qualités sous des idées abstraites qui leur conviennent, et qui deviendront la matière du travail de pensée ultérieur ; 3° comparaison de ces concepts tant avec l'intuition, qu'entre eux-mêmes, ainsi qu'avec le reste de nos concepts, de sorte qu'on puisse en tirer des *jugements* exacts, se rapportant à la question, qui l'embrassent entièrement et l'épuisent : en un mot *appréciation* exacte de la question ; 4° coordination de ces jugements, qui les combine en prémisses de *raisonnements* ; cette combinaison peut différer selon le choix et la disposition des jugements, et pourtant c'est d'elle que dépend avant tout le véritable résultat de l'opération tout entière.

Ce qui importe en l'espèce, c'est que, parmi tant de combinaisons possibles des jugements ayant rapport à l'objet en question, la libre réflexion trouve à propos la combinaison efficace et décisive. — Si dans la première de ces opérations, c'est-à-dire dans l'intuition des objets et des rapports, quelque point a échappé à notre attention, toutes les opérations consécutives de l'esprit, si régulières et si justes qu'elles puissent être, n'empêcheront pas le résultat d'être faux : c'est dans l'intuition, en effet, que sont déposées les données, c'est-à-dire la matière de tout le travail intellectuel. Faute d'être certain d'avoir réuni toutes les données et de les avoir exactement établies, il faut s'abstenir, dans toute question importante, d'un jugement définitif.

Un concept est *juste ;* un jugement *vrai ;* un corps *réel ;* un rapport *évident.* — Une proposition d'une certitude immédiate est un *axiome.* Seuls les principes de la logique, ainsi que les principes intuitivement obtenus de la mathématique et la loi de causalité, possèdent une certitude immédiate. — Une proposition d'une certitude médiate est un théorème ; la démonstration est ce par quoi s'établit la certitude médiate. — Si on accorde la certitude immédiate à une proposition qui en réalité ne l'a pas, on commet une *pétition de principe.* — Une proposition, qui s'appuie immédiatement sur l'intuition empirique, est une *assertion* : pour confronter l'assertion avec la réalité, il faut *jugement.*

—L'intuition empirique ne peul fonder que des vérités *particulières*, non des vérités générales : ii est vrai que par la fréquence de la répétition, les vérités empiriques acquièrent une certaine généralité, mais une généralité relative seulement et précaire, puisqu'elle est toujours sujette à caution. — Si, au contraire, une proposition a une valeur générale absolue, l'intuition soi' laquelle elle s'appuie n'est plus empirique, mais *a priori*. Par conséquent, la logique et les mathématiques sont les seules sciences qui possèdent une certitude parfaite ; aussi bien ne nous enseignent-elles que ce que nous savions déjà antérieurement, car elles ne font que préciser et développer ce que nous connaissons *a priori,* je veux dire les formes de notre propre connaissance, la forme pensante et la forme intuitive. Ces sciences sont entièrement tirées de nous-mêmes. Tout autre savoir est empirique.

Une *démonstration* en démontre *trop*, lorsqu'elle s'étend à des objets ou des cas, auxquels la chose à démontrer n'est manifestement pas applicable ; alors elle est réfutée par eux apagogiquement. — La *deductio ad absurdum* consiste à prendre comme majeure l'assertion fausse énoncée, il y adjoindre une mineure exacte pour aboutir à une conclusion qui contredise des faits d'expérience ou des vérités évidentes. Une telle réfutation détournée doit être possible pour toute théorie fausse, si toutefois ceux qui en sont partisans reconnaissent et accordent au moins une vérité : car, en ce cas, les conséquences tirées de l'assertion fausse et, d'autre part, les conséquences de la vérité en question, pourront être poussées assez loin pour qu'il se produise deux propositions diamétralement contradictoires. Platon offre de brillants échantillons de ce procédé de véritable dialectique.

Une hypothèse juste n'est autre chose que l'expression vraie et complète du fait qui est devant nous, et que l'auteur de l'hypothèse a saisi intuitivement dans son être propre et sa connexion intime. Elle ne nous dit que ce qui se passe réellement.

L'opposition de la *méthode analytique* et de la *méthode synthétique* est déjà indiquée chez Aristote, elle n'est expressément développée pour la première fois que par Proclus, qui dit fort justement Μεθοδοι δε παραδιδονται ; καλλιστη μεν ἡ δια της αναλυσεως επ᾽ αρχην ὁμολογουμενην αναγουσα το ζητουμενον ; ἡν και Πλατων, ὡς φασι, Λαοδαμαντι παρεδωκεν. κ.τ.λ [Parmi les méthodes traditionnelles, la plus belles est celle qui ramène la chose à démontrer par la voie analytique à un principe reconnu ; c'est cette méthode que Platon, dit-on, a déjà transmise à Laodamas]. *(In primum Euclidis librum*, 1. III). La méthode analytique consiste A ramener ce gui est à démontrer à un principe accordé, la méthode synthétique à déduire d'un tel principe ce qui est à démontrer. Ces deux procédés ont donc quelque analogie avec επαγωγη et απαγωγη dont nous avons parlé au ch. IX, sauf que cette dernière ne vise jamais à établir, mais bien à réfuter des propositions. La méthode analytique va des faits, du particulier, aux principes, au général ; l'autre procède d'une manière inverse. Aussi serait-il plus juste de les désigner sous le nom de méthodes *inductive* et *déductive*, car les qualifications usitées sont impropres et expriment mal la chose.

Si un philosophe voulait commencer par élaborer la méthode suivant laquelle il philosophera, il aurait l'air d'un poète qui composerait tout d'abord une esthétique pour y conformer ensuite son inspiration ; tous deux ressembleraient à un homme qui commencerait par se fredonner à lui-même un air et qui danserait ensuite. L'esprit pensant doit trouver sa voie par une (impulsion naturelle : la règle et l'application, la méthode et la doctrine doivent se présenter ensemble, inséparablement unies comme la matière et la forme. Mais une fois que l'on sera arrivé, il sera bon de jeter un regard en arrière sur le chemin parcouru. L'esthétique et la méthodologie sont, en vertu même de leur nature, postérieures à la poésie et à la philosophie, de même que la grammaire est née après le langage, la basse continue après la musique et la logique après la pensée.

Qu'on me permette de faire ici une remarque qui arrêtera peut- être à temps les progrès d'un mal dont nous sommes envahis. — Le latin a cessé d'être la langue de toutes les recherches scientifiques, et cela est regrettable, car l'Europe ne possède maintenant que des littératures scientifiques nationales et non plus une littérature scientifique commune, et de la sorte chaque savant ne s'adresse plus qu'à un public restreint, soumis à toutes les petitesses et à tous les préjugés nationaux. De plus, le savant devra étudier maintenant à côté du latin et du grec les quatre langues principales de l'Europe. Cette étude sera considérablement facilitée par ce fait, que les termes techniques des diverses sciences, à l'exception de la minéralogie, sont des mots grecs et latins que nos aïeux nous ont transmis. Aussi toutes les nations les conservent-elles prudemment. Seuls, les Allemands ont eu la malheureuse idée de germaniser ces termes techniques. Ce qui présente deux grands inconvénients. Tout d'abord, le savant étranger et aussi le savant allemand

sont obligés d'apprendre deux fois les termes techniques de leur science, travail fort long et pénible, surtout quand ces termes sont aussi nombreux qu'en anatomie, par exemple. Si les autres nations n'étaient pas plus sages à cet égard que les Allemands, il nous faudrait apprendre cinq fois chaque terme technique. Si les Allemands continuent à germaniser de cette façon, les savants étrangers finiront par ne plus lire leurs ouvrages, d'autant que nos savants écrivent dans un style négligé, prolixe, souvent même affecté et sans goût, et n'ont nul égard au lecteur et à ses commodités.— En second lieu, ces traductions allemandes des termes techniques sont presque toujours des mots longs, rapiécés, maladroitement choisis, traînants et sonnant mal ; ne tranchant pas fortement sur le reste de la langue, ils ne se gravent pas facilement dans la mémoire, tandis que les expressions latines et grecques, choisies par les immortels créateurs des diverses sciences, ont toutes les qualités opposées, et grâce à leur son harmonieux s'impriment facilement dans la mémoire. *Stickstoff* au lieu d'azote, n'est-ce pas là un mot hideux et cacophonique ?

Les mots de « verbe, substantif, adjectif » se retiennent et se distinguent plus facilement que les termes allemands correspondants *Zeitwort*, *Nennwort, Beiwort*. J'en dirai autant du mot *Umstandswort* qui sert à désigner l'adverbe. Cette manie est tout à fait insupportable en anatomie, sans compter qu'elle est commune et triviale. Déjà *Pulsader* et *Blutader* sont plus faciles à confondre au premier coup d'œil que les mots artère et veine ; mais ce qui est la confusion même, ce sont des expressions comme *Fruchtälter*, *Fruchtgang*, *Fruchleiter*, au lieu de *uterus*, *vagina, tuba Faloppii*, que chaque médecin doit connaître, qui sont communes à toutes les langues européennes ; de même *Speiche* et *Ellenbogenröhre,* au lieu de *radius* et *ulna* que toute l'Europe connaît depuis des siècles ; pourquoi alors ces germanismes maladroits, confus, traînants et insipides ? Non moins répugnante est la traduction des termes techniques en logique, où nos sublimes professeurs de philosophie ont créé une terminologie nouvelle, chacun ayant la sienne propre. Chez G.-E. Schulze, par exemple, le sujet s'appelle *Grundbegriff* (concept fondamental), l'attribut *Beilegungsbegriff* (concept d'attribution) ; nous trouvons chez lui des *Beilegungsschlüsse* (raisonnements d'attribution), des *Voraussetzungsschlüsse* (raisonnements de supposition) et des *Entgegensetzungsschlüsse* (raisonnements de contradiction) ; les jugements, au lieu d'avoir une quantité, une qualité, une relation et une modalité, ont *Grosse, Beschaffenheit, Verhältnisse Zuverlässigkeit.* Cette teutomanie produit dans toutes les sciences la même impression répugnante. En outre, les expressions latines et grecques ont l'avantage de marquer le concept scientifique d'une empreinte propre, de le mettre ainsi en dehors des mots d'usage commun et des associations d'idées qui s'attachent à ces derniers. Au contraire, quand on dit « *Speisebrei* » (bouillie d'aliments) au lieu de chyme, on a l'air de parler de la nourriture des petits enfants ; et *Lungensack* (sac des poumons) au lieu de *pleura*, *Herzbeutel* (bourse du cœur) au lieu de *pericardiurn* sembleraient plutôt appartenir à la langue des bouchers qu'à celle des anatomistes. Enfin, l'usage des anciens termes techniques entraînait nécessairement l'étude des langues anciennes, étude que l'emploi des langues vivantes dans les recherches scientifiques tend de plus en plus à supprimer. Mais si on en arrive là, si l'esprit des anciens, qui est intimement lié à leur langue, disparaît de 1'enseignement, une platitude vulgaire et brutale s'emparera de toute la littérature. Car les œuvres des anciens sont l'étoile polaire qui doit nous guider dans nos aspirations artistiques et littéraires ; qu'elle disparaisse de l'horizon, et nous sommes perdus. Déjà, aujourd'hui, on reconnaît au style piteux et inepte de la plupart des écrivassiers qu'ils n'ont jamais écrit en latin[289]. C'est à bon droit qu'on a appelé du nom d'« humanités » le commerce avec les auteurs de l'antiquité, car c'est grâce à eux que l'écolier devient homme, en entrant dans un monde pur encore de toutes les contorsions et de toutes les grimaces du moyen âge et du romantisme ; ces perversions se sont tellement empalées du monde européen, qu'aujourd'hui encore nous les apportons avec nous en naissant, et qu'il faut nous en débarrasser avant tout pour redevenir purement et simplement des hommes. Ne croyez pas que votre sagesse moderne puisse remplacer l'antiquité à cet égard et nous donner le sceau de l'humanité ; vous n'êtes pas, comme les Grecs et les Romains, des êtres libres de naissance, des enfants de la nature que n'a point souillés le préjugé. Vous êtes les fils et les héritiers du moyen âge barbare et de son esprit inepte, des inventions honteuses des prêtres, de la vanité brutale de la chevalerie. Sans doute, l'esprit clérical et l'esprit chevaleresque touchent à leur fin, mais il vous est encore impossible de vous développer à l'aide de vos seules forces. Votre littérature, si elle n'est formée à l'école des anciens, dégénérera en un bavardage vulgaire et prud'hommesque.— Pour toutes ces raisons, je donne à nos savants ce conseil d'ami, de mettre fin le plus tôt possible à leur teutomanie.

Puisque l'occasion s'en présente, qu'il me soit permis de critiquer les abus inouïs dont l'orthographe allemande est victime depuis quelque temps. Les écrivains de toute catégorie ont entendu parler de brièveté de l'expression, mais sans savoir que cette brièveté consiste à omettre soigneusement tout ce qui est superflu, leurs propres écrits par exemple ; ils croient atteindre à cette qualité, en rognant les mots, comme les filous rognent les monnaies, et en escamotant sans plus toute syllabe qui leur paraît superflue, parce qu'ils n'en comprennent pas la valeur. Ainsi nos prédécesseurs ont dit, avec un fin discernement des nuances, *Beweis* et *Verweis* (preuve, réprimande), tandis qu'eux disent *Nachweisung*[290] (renvoi) : la différence, fort délicate, analogue à celle qui existe entre *Versuch* et *Versuchung* (essai, tentation), entre *Betracht* et *Betrachtung* (rapport, considération), n'a pu entrer dans ces oreilles barbares, dans ces crânes obtus, et alors ils ont inventé le mot *Nachweis* (même sens que *Nachweisung*) qui est aussitôt devenu d'un usage général ; car pour qu'une idée nouvelle devienne populaire, il suffit qu'elle soit lourde, pour qu'un solécisme entre dans le domaine commun, il suffit qu'il soit grossier. Beaucoup de mots ont été victimes d'une amputation analogue : au lieu de « *Untersuchung* (recherche), on écrit *Untersuch* ; au lieu de *allmälig* (peu à peu), *mälig ;* au lieu de *beinahe* (presque), *nahe* », etc. Si un Français se hasardait à écrire *près* pour *presque,* un Anglais *most* pour *almost,* on rirait de lui comme d'un fou : en Allemagne, au contraire, une folie de ce genre vous vaut la réputation d'un esprit original. Plusieurs chimistes emploient déjà *löslich* et *unlöslich* (soluble, insoluble) au lieu de *unauflöslich;* et si les grammairiens ne leur donnent pas sur les doigts, ils priveront ainsi la langue d'un mot précieux. Ce qui est *löslich* (qui peut être défait), c'est un nœud, un cordon de souliers, ce qui est *auflöslich* (soluble), c'est tout ce qui disparaît entièrement dans un liquide, comme le sel dans l'eau. *Auflösen* est le *terminus ad hoc,* qui exprime ce rapport et rien autre, isolant ainsi un concept déterminé : c'est ce concept que nos subtils transformateurs de la langue veulent faire entrer dans le moule *lösen* ; pour être conséquents, ils devraient dès lors, au lieu de *ablösen, auslösen, einlösen* (relever une sentinelle, racheter, acquitter), dire toujours et partout *lösen* », et ôter ainsi à la langue toutes ses expressions précises. Or, appauvrir la langue d'un mot, c'est appauvrir la pensée de la nation d'un concept. Et voilà pourtant où tendent les efforts combinés de presque tous nos écrivains depuis quelque vingt ans : car les exemples que j'ai donnés ici pourraient se multiplier par centaines, et ce misérable abatage de syllabes sévit comme un fléau. Ces gens supputent les syllabes et ne se font aucun scrupule d'estropier un mot, ou d'en employer un dans une acception fausse, pourvu qu'ils puissent faire une économie de deux lettres seulement. Quand on n'est pas capable d'avoir des pensées neuves, on veut du moins mettre en circulation des mots nouveaux, et chaque barbouilleur d'encre se croit appelé à perfectionner la langue. Les plus impudents de tous sont les journalistes, et comme leurs feuilles, grâce à la trivialité de leur contenu, ont le public le plus nombreux et un public qui ne lit guère que le journal, la langue est ainsi menacée d'un grand danger ; aussi émettrai-je très sérieusement l'idée de les soumettre à une censure orthographique, ou de leur faire payer une amende pour tout mot mutilé ou qui ne sera pas usuel : car y a-t-il quelque chose de plus indigne, que de voir des changements dans la langue émaner de la forme la plus basse de la littérature ? La langue, surtout quand elle est presque primitive comme la langue allemande, est l'héritage le plus précieux de la nation ; elle est en outre une œuvre d'art d'une complexité extrême qu'il est facile de gâter, qu'il est impossible de refaire, aussi *noli me tangere.* D'autres peuples l'ont compris : ils ont montré un grand respect, une sorte de piété, à l'égard de leur langue, bien qu'elle fût relativement plus imparfaite ; aussi la langue de Pétrarque et de Dante ne diffère-t-elle pas sensiblement de la langue italienne contemporaine ; aussi Montaigne est-il facile à lire ainsi que Shakespeare dans ses plus anciennes éditions. — Il est même bon pour L'Allemand d'avoir des mots longs ; comme il pense lentement, ils lui laissent du temps pour réfléchir. — Cette économie dans le langage, qui est en vogue aujourd'hui, se manifeste encore dans plusieurs phénomènes caractéristiques : ainsi nos modernes emploient, en dépit de la logique et de la grammaire, l'imparfait au lieu du parfait et du plus-que-parfait ; ils mettent souvent le verbe auxiliaire dans leur poche ; ils emploient l'ablatif au lieu du génitif ; pour économiser quelques particules logiques, ils font des périodes si entortillées qu'il faut s'y prendre à quatre fois pour en saisir le sens : car ils économisent uniquement le papier et non le temps du lecteur ; pour les noms propres ils procèdent comme les Hottentots et n'indiquent le cas ni par la flexion, ni par l'article : que le lecteur devine. Ils aiment surtout à escamoter les voyelles doubles et l'*h* d'allongement, ces lettres sacrées à la prosodie ; procéder ainsi, c'est comme si on voulait bannir du grec l'η et l'ω et les remplacer par l'ε et l'o. Ceux qui écrivent *Scham*, *Märchen*, *Mass, Spass*[291], devraient écrire aussi *Lon*, *San*, *Stat, Sat, Jar, Al,* etc.[292] Mais nos

descendants croiront, puisque l'écriture est l'image de la prononciation, qu'on doit prononcer aussi comme on écrit, et il ne restera de la langue allemande qu'un bruit sourd et rude de consonnes ; toute prosodie sera perdue. L'orthographe *Literatur* au lieu de *Litteratur* est très employée aussi, toujours par raison d'économie. Pour défendre cette suppression, on donne comme étymologie de ce mot le participe du verbe *linere.* Or *linere* signifie enduire, barbouiller : aussi l'orthographe usitée aujourd'hui me paraît-elle convenir admirablement à la plus grande partie des livres allemands contemporains, de telle sorte qu'on peut en effet distinguer une très grande *Literatur* (barbouillage) et une *Litteratur* (littérature) très restreinte. —Si l'on veut arriver à la brièveté du style,. qu'on l'anoblisse et qu'on évite de bavarder et de ressasser inutilement : on n'aura pas besoin alors, pour cause de cherté du papier, d'escamoter lettres et syllabes. Mais écrire tant de pages et de livres inutiles, pour rattraper cette dépense exagérée de temps et de papier sur des syllabes et des lettres qui n'en peuvent mais, en vérité c'est le comble de ce qu'en anglais on appelle être *pennywise and poundfoolish* [Liardeur de sous, prodigue de livres sterling]. — Il est regrettable qu'il n'y ait pas d'Académie allemande pour défendre la langue contre ces sans culottes littéraires, surtout en un temps où ceux qui ignorent les langues anciennes occupent la presse de leur nom. Dans mes *Parerga*, t. II, §, 23, j'ai parlé plus longuement de ces scandales impardonnables contre la langue.

Je donnerai ici un court échantillon, sujet d'ailleurs à être remanié et complété, de la *classification dernière des sciences*, d'après la forme du principe de raison qui y domine, classification que j'ai proposée dans ma dissertation sur le *Principe de raison*, § 51, et que j'ai effleurée en passant dans le premier tome de cet ouvrage, § 7 et 15.

I. *Sciences pures* a priori *:*

1. Doctrine de la raison de l'être ; *a)* dans l'espace : géométrie ; *b)* dans le temps : arithmétique, algèbre.

2. Doctrine de la raison de la connaissance : logique.

II. *Sciences empiriques ou* a posteriori.

Toutes fondées sur la raison du devenir, c'est-à-dire sur les trois modes de la loi de causalité.

1. Doctrine des causes ; *a)* causes générales : mécanique, hydrodynamique, physique,' chimie ; *b)* causes particulières : astronomie, minéralogie, géologie, technologie, pharmacie.

2. Doctrines des excitations ; *a)* générales : physiologie des plantes et des animaux, ainsi que l'anatomie, science auxiliaire de la précédente ; *b)* particulières : botanique, zoologie, zootomie, physiologie comparée, pathologie, thérapeutique.

3. Doctrine des motifs ; *a)* généraux : morale, psychologie ; *b)* particuliers : droit, histoire.

La philosophie ou métaphysique, comme théorie de la conscience et de son contenu ou du tout de l'expérience en tant que telle, ne se place pas sur le même rang que les sciences précédentes, parce qu'elle ne se livre pas immédiatement à l'étude sous la direction du principe de raison, mais fait d'abord de ce principe même l'objet de ses recherches. Elle doit être considérée comme la base fondamentale de toutes les sciences, mais est d'essence supérieure à celles-ci et parente autant de l'art que de la science. — De même qu'en musique chaque période particulière doit répondre au ton où la base fondamentale est arrivée, ainsi tout écrivain, en proportion bien entendu de la nature de ses occupations, portera la marque de la philosophie de son temps. — De plus, chaque science a sa philosophie spéciale : aussi parle-t-on d'une philosophie de la botanique, de la zoologie, de l'histoire, etc. Par ces expressions il ne faut entendre raisonnablement rien d'autre que les résultats principaux de chaque science, considérés du point de vue le plus haut, c'est-à-dire le plus général qui soit possible dans les limites de cette science même. Ces résultats généraux se rattachent immédiatement à la philosophie générale, car ils lui fournissent des données importantes et la dispensent de les rechercher dans les matériaux des sciences spéciales que la réflexion philosophique n'a pas élaborés. Les philosophies spéciales sont donc en quelque sorte des intermédiaires entre leurs sciences spéciales respectives et la philosophie proprement

dite. Car comme celle-ci doit aboutir aux vues les plus générales sur l'ensemble des choses, de telles vues doivent pouvoir être appliquées aussi au détail de chacun des modes de cet ensemble. Cependant la philosophie de chaque science particulière naît indépendamment de la philosophie générale, à savoir des données propres de cette science ; aussi n'a-t-elle pas besoin d'attendre que la philosophie générale ait été enfin trouvée : même élaborée d'avance, elle s'accordera certainement avec la vraie philosophie générale. Celle-ci au contraire a besoin d'être confirmée et éclaircie par les philosophies des sciences particulières : car la vérité la plus générale doit toujours pouvoir se justifier par des vérités plus spéciales. Un bel exemple de philosophie de la zoologie a été fourni par Gœthe dans ses réflexions sur les squelettes des rongeurs de Dalton et Pander *(Hefte zur Morphologie*, 1824). Kielmayer, Lamarck, Geoffroy Saint- Hilaire, Cuvier et autres ont bien mérité de cette même philosophie spéciale, en ce sens que tous ont mis en relief l'analogie constante, la parenté intime, le type permanent et les rapports naturels des formes animales. — Les sciences empiriques, cultivées pour elles- mêmes sans tendance philosophique, ressemblent à un visage sans yeux. Toujours est-il qu'elles sont une occupation excellente pour des gens de talent, mais auxquels manquent les facultés les plus hautes, facultés qui seraient d'ailleurs gênantes pour les recherches minutieuses de cette sorte. De telles gens concentrent toute leur force et tout leur savoir sur un domaine unique délimité, ils y peuvent atteindre à une connaissance à peu près complète, à condition d'ignorer entièrement les autres champs du savoir humain : le philosophe, au contraire, doit parcourir tous ces champs, connaître familialement tous ces domaines ; aussi manquera-t-il nécessairement de cette perfection qui n'est possible que dans l'étude du détail. Les savants spéciaux peuvent être comparés à ces ouvriers de Genève, dont l'un fait exclusivement des rouages, l'autre des dents, le troisième des chaînettes ; le philosophe au contraire ressemble à l'horloger qui de tous ces matériaux forme un tout qui se meut, qui a un sens. Je rapprocherai volontiers encore les savants des musiciens d'un orchestre : chacun d'eux est maître de son instrument ; le philosophe sera le chef d'orchestre, qui doit connaître la nature et le maniement de chaque instrument, sans savoir jouer de tous ni même jouer à la perfection d'un quelconque. Scot Erigène comprend toutes les sciences sous le nom de « Scientia », en opposition avec la philosophie qu'il appelle « Sapientia ». Les Pythagoriciens avaient déjà fait la même distinction, comme on peut le voir dans Stobée (*Florilegium*, vol. I, p. 20), où elle est formulée avec beaucoup de clarté et d'élégance. Mais il est une comparaison fort heureuse et piquante, pour caractériser le rapport de ces deux tendances d'esprit, que les anciens ont répétée si souvent qu'on ne sait plus de qui elle émane. Diogène Laërce (II, 79) l'attribue à Aristippe, Stobée (*Floril*., *lit.* IV, 110) à Ariston de Chios, le scholiaste d'Aristote l'attribue à ce dernier (p. 8, de l'éd. de Berlin), et Plutarque (*De puer, educ*., c. 10) à Bion : « qui agebat, sicut Penelopes proci, cum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent ; ita qui philosophiam nequeunt apprehendore, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere »[celui-ci faisait observer : de même que les prétendants éconduits par Pénélope prenaient leur contentement avec ses servantes, de même ce qui ne peuvent saisir la philosophie consument leur force dans d'autres disciplines de moindre valeur]. A notre époque si foncièrement historique et empirique, il n'est pas mauvais de rappeler ces paroles.

CHAPITRE XIII : À PROPOS DE LA MÉTHODOLOGIE DES MATHÉMATIQUES[293]

La méthode de démonstration d'Euclide a produit sa propre parodie, la caricature la meilleure qu'on en puisse faire, dans la célèbre discussion sur la théorie des parallèles et dans les vains essais, renouvelés chaque année, de démontrer le onzième axiome. Cet axiome énonce, en effet, et rend visible à l'aide d'une troisième droite sécante, que deux droites qui tendent l'une vers l'autre (car c'est cette position qu'exprime la formule « être plus petit que deux droits »), si elles sont suffisamment prolongées, finiront par se rencontrer : cette vérité paraît trop compliquée aux mathématiciens pour qu'ils l'acceptent comme évidente par elle-même, et c'est pourquoi ils en cherchent une démonstration ; mais cette démonstration ils ne réussissent jamais à la trouver, précisément parce que la vérité en question est d'une certitude *on ne peut plus immédiate*. Ce

scrupule de conscience me remet en mémoire la question de droit si plaisamment formulée par Schiller.

« *Depuis des années déjà je me sers de mon nez pour flairer ;*
Mais puis-je établir que j'ai sur lui un droit réel ? »

Il me semble même que, dans ces tentatives de démonstration, la méthode logique atteint le comble de la niaiserie. Mais au moins ces discussions et les vains essais qu'on fait pour représenter ce qui est certain *immédiatement* comme l'étant seulement *médiatement*, ont l'avantage de marquer entre l'indépendance et la clarté de l'évidence intuitive d'une part, et d'autre part l'inutilité et la difficulté de la démonstration logique, un contraste aussi instructif qu'amusant. Car si, dans la question qui nous occupe, les mathématiciens ne se contentent pas de la certitude immédiate, c'est parce qu'elle n'est pas purement logique, qu'elle ne découle pas du concept, c'est-à-dire ne repose pas uniquement sur le rapport de l'attribut au sujet, en vertu du principe de contradiction. Or cet axiome est un jugement synthétique *a priori*, et comme tel porte en lui la garantie de l'intuition pure, non empirique, laquelle est aussi immédiate et aussi certaine que le principe de contradiction lui- même, dont toute démonstration emprunte sa certitude. Ce que nous venons de dire est vrai au fond de tout théorème géométrique, et il est fort délicat en cette matière de marquer la limite qui sépare ce qui est immédiatement certain de ce qui a besoin d'être démontré. — Je m'étonne plutôt qu'on n'attaque pas le huitième axiome : « Deux figures qui coïncident sont égales. » Car, ou la coïncidence n'est qu'une simple tautologie, ou elle est quelque chose de complètement empirique, qui ne relève pas de l'intuition pure, mais de l'expérience sensible. La coïncidence suppose en effet la mobilité des figures : mais il n'y a que la matière qui soit mobile dans l'espace. Par conséquent, s'appuyer sur la coïncidence, c'est quitter le domaine de l'espace pur, seul élément de la géométrie, pour passer au matériel et à l'empirique.

Les mathématiciens sont très fiers de l'inscription que Platon passe pour avoir placée à l'entrée de son école Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω [Celui qui n'a pas étudié la géométrie n'a pas accès ici] : il est probable que si Platon exigeait de ses disciples la connaissance des figures géométriques, c'est uniquement parce qu'il les considérait comme des essences intermédiaires entre les idées éternelles et les objets particuliers, ainsi qu'Aristote le fait remarquer à plusieurs reprises dans sa *Métaphysique* (principalement I, ch. VI, pp. 887, 998 et *Scholia*, p. 827, éd. de Berlin). De plus, ces figures présentaient à ses yeux l'avantage de rendre plus facilement sensible le contraste entre les formes éternelles, ou Idées, existant en soi, et les objets particuliers éphémères, et de pouvoir devenir ainsi la base de la doctrine des Idées, centre de la philosophie de Platon, bien plus, seul dogme théorique sérieux qu'il ait énoncé : aussi dans son exposition de cette doctrine partait-il de la géométrie. C'est dans le même sens qu'il faut entendre ces paroles du scholiaste d'Aristote (pp. 12, 15), suivant lesquelles Platon considérait la géométrie comme un exercice préparatoire, habituant les élèves à s'occuper d'objets immatériels, alors que dans la vie pratique ils n'avaient eu affaire jusque-là qu'à des choses corporelles. Voilà donc comment Platon entendait recommander la géométrie aux philosophes : on n'est pas autorisé à donner à cette recommandation une importance plus considérable. Je conseillerai même à ceux qui veulent se renseigner au sujet de l'influence des mathématiques sur nos facultés intellectuelles et de leur utilité pour la culture scientifique générale, de lire une dissertation très approfondie et très érudite parue sous la forme d'un compte rendu d'un livre de Whewell, dans la *Edinburgh Review* de janvier 1836 : l'orateur, W. Hamilton, professeur de logique et de métaphysique en Écosse, l'a publiée plus tard sous son nom avec quelques autres dissertations. Cette étude a d'ailleurs trouvé un traducteur allemand et a été éditée à part sous le titre : *Über den Wert und Unwert der Mathematik*, 1836 (*De la valeur et de la non-valeur des mathématiques*). Elle aboutit à cette conclusion que la valeur des mathématiques n'est que médiate, c'est-à-dire qu'on peut utilement les appliquer à des fins qu'il n'est possible d'atteindre que par elles, mais qu'en elles-mêmes les mathématiques laissent l'esprit où elles l'ont trouvé, et en entravent plutôt qu'elles n'en favorisent le développement et la culture générale. Cette conclusion est fortement motivée non seulement par un examen critique approfondi de l'activité d'esprit en mathématiques, mais encore par une foule d'exemples et d'autorités bien choisies. La seule utilité immédiate que l'auteur reconnaisse aux mathématiques, c'est de fixer l'attention d'esprits frivoles et inconstants. — Descartes même, qui fut célèbre comme mathématicien, a porté sur les mathématiques le même jugement. Dans la *Vie de Descartes*, par Baillet, il est dit, au livre II, ch. VI, p. 54 : « Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilité des mathématiques, surtout

lorsqu'on ne les cultive que pour elles-mêmes... Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires, etc. »

CHAPITRE XIV : DE L'ASSOCIATION DES IDÉES

La présence des représentations et des pensées dans notre conscience est aussi sévèrement soumise aux différentes formes du principe de raison que le mouvement des corps l'est à la loi de causalité. Pas plus qu'un corps ne peut entrer en mouvement sans cause, une pensée ne saurait entrer dans la conscience sans une occasion qui l'amène. Cette occasion est ou *extérieure* (impression exercée sur les sens), ou *intérieure* (pensée qui en amène une autre en vertu de l'*association*). Celle-ci, à son tour, repose ou sur un rapport de principe à conséquence entre les deux pensées, ou sur un rapport de similitude, voire de simple analogie, eu enfin sur leur contiguïté primitive dans la conscience, qui peut avoir elle-même sa raison dans la contiguïté locale des objets correspondants. Ce sont ces deux derniers cas que désigne le mot « à propos ». La prédominance chez un individu d'une de ces trois causes de l'association est caractéristique de sa valeur intellectuelle : la première prédominera chez les esprits profonds, chez les penseurs ; la seconde chez les individus de tempérament spirituel ou poétique ; la troisième chez les esprits bornés. Ce qui n'est pas moins caractéristique, c'est le degré de facilité avec laquelle une pensée en provoque une autre qui présente quelques rapports avec elle : c'est cette facilité qui constitue la vivacité de l'esprit. Quant à l'impossibilité pour toute pensée d'entrer dans la conscience, même en vertu de notre volonté la plus forte, si c'est sans y être amenée suffisamment, elle est attestée par tous les cas où nous nous efforçons vainement de nous rappeler quelque chose : nous fouillons alors dans toute la provision de nos pensées, pour en trouver une qui soit associée à celle que nous cherchons : si cette dernière est trouvée, l'autre se présente immédiatement. En général, quiconque veut provoquer un souvenir, s'enquiert tout d'abord d'un fil auquel ce souvenir soit suspendu par l'association des idées. C'est là-dessus que repose la mnémotechnie : elle veut nous munir des moyens propres à rappeler facilement les concepts, les pensées ou les mots que nous avons intérêt à conserver. Le malheur, c'est ce que ces moyens ont besoin d'être retrouvés à leur tour et qu'il faut pour cela d'autres moyens. Un exemple accentuera encore ce rôle de la cause occasionnelle dans le souvenir : une personne qui Tient de lire dans un recueil d'anas cinquante anecdotes, referme le livre ; quelquefois il lui est impossible, même immédiatement après sa lecture, de s'en rappeler une seule ; qu'une cause occasionnelle se présente, ou qu'il lui vienne une idée ayant quelque rapport avec l'une des anecdotes, aussitôt la mémoire de celle-ci lui revient, et à l'occasion de celle-ci les quarante-neuf autres. Et cela est vrai de tout autre genre de lecture. Au fond notre mémoire immédiate des mots, celle qui n'est pas produite par des artifices mnémotechniques, et par conséquent notre faculté de paroles tout entière » reposent immédiatement sur l'association des idées. Car apprendre une langue, c'est lier si intimement un mot à un concept, que le concept entraîne toujours le mot et le mot le concept. Ce même procédé apparaît manifestement dans le détail, chaque fois que nous apprenons un nom propre nouveau. Seulement quelquefois nous n'osons pas lier l'idée d'une personne, d'une ville, d'un fleuve, d'une montagne, d'une plante, d'un animal au nom qui les représente, avec une force telle qu'il les rappelle de lui-même : en ce cas nous recourons à un artifice de mnémotechnie et lions l'image de la personne ou de la chose à quelque qualité intuitive dont le nom est contenu dans le leur. Mais ce n'est là qu'un échafaudage provisoire, servant à étayer nos pensées : nous le laissons tomber plus tard, quand l'association des idées devient immédiate.

Cette recherche d'un fil conducteur du souvenir prend un caractère particulièrement accentué, quand c'est un rêve que nous avons oublié à notre réveil, et que nous cherchons vainement ce qui quelques minutes auparavant nous était si présent et si clair, et maintenant a complètement disparu : alors nous sommes à l'affût de quelque impression qui soit demeurée, fil conducteur capable de ramener le rêve entier dans la conscience. D'après Kiefer (*Tellurismus*, t. II, § 271),

un signe sensible trouvé au réveil permet de se souvenir même du sommeil correspondant au somnambulisme magnétique. C'est cette même impossibilité pour toute pensée d'entrer dans la conscience sans y être amenée qui fait, que quand nous nous proposons d'accomplir un acte à un moment déterminé, nous devons ou bien y penser sans cesse, ou bien compter sur une cause occasionnelle quelconque, survenant au moment voulu pour éveiller notre attention, ou sur une impression sensible en rapport avec notre intention, ou sur une idée, amenée également elle-même par voie d'association. Ces deux sortes de causes occasionnelles rentrent dans la catégorie des motifs. — Chaque matin, au réveil, la conscience est une table rase, mais qui a vite fait de se remplir. C'est avant tout le cadre où nous nous trouvions la veille qui nous rappelle ce que nous avons pensé dans ce cadre ; les événements de la journée précédente viennent s'y ajouter, et ainsi une pensée en amène une autre, jusqu'à ce que nous ayons de nouveau présent à l'esprit tout ce qui nous occupait hier. La santé de l'esprit dépend du bon ordre et de la suite rationnelle de ces associations ; la folie, au contraire, comme nous le montrerons dans le troisième livre, se produit quand la mémoire de l'enchaînement de notre vie passée présente de grandes lacunes. Le sommeil, lui, interrompt complètement le fil du souvenir, qui a besoin d'être repris chaque matin : c'est ce que nous montrent les imperfections mêmes de cette reprise : ainsi une mélodie qui le soir nous trottait dans la tête jusqu'à nous obséder, ne peut quelquefois pas être retrouvée le lendemain.

Une exception apparente à cette loi se présente : c'est lorsqu'une pensée ou une image naît en nous, sans que nous ayons conscience de ce qui les a amenées. Mais c'est généralement là une illusion qui vient de ce que la cause occasionnelle était très faible, la pensée au contraire si lumineuse et si intéressante qu'elle a sur le champ écarté la première du domaine de la conscience ; quelquefois aussi ces apparitions subites et imprévues peuvent avoir pour cause des impressions physiques, ou d'une partie du cerveau sur une autre, ou du système nerveux organique sur le cerveau.

Dans la réalité, d'ailleurs, le processus de nos pensées intimes n'est pas aussi simple qu'il le semble dans la théorie ; chez celle-ci, en effet, beaucoup d'éléments réellement distincts se trouvent mêlés et étudiés ensemble. Pour nous rendre la chose sensible, comparons notre conscience à une eau de quelque profondeur ; les pensées nettement conscientes n'en sont que la surface ; la masse, au contraire, ce sont les pensées confuses, les sentiments vagues, l'écho des intuitions et de notre expérience en général, tout cela joint à la disposition propre de notre volonté qui est le noyau même de notre être. Or, la masse de notre conscience est dans un mouvement perpétuel, en proportion, bien entendu, de notre vivacité intellectuelle, et grâce à cette agitation continue montent à la surface les images précises, les pensées claires et distinctes exprimées par des mots et les résolutions déterminées de la volonté. Rarement, le processus de notre penser et de notre vouloir se trouve tout entier à la surface, c'est-à-dire consiste dans une suite de jugements nettement aperçus. Sans doute, nous nous efforçons d'arriver à une conscience distincte de notre vie psychologique tout entière, pour pouvoir en rendre compte aux autres ; mais l'élaboration des matériaux venus du dehors et qui doivent devenir des pensées se fait d'ordinaire dans les profondeurs les plus obscures de notre être, nous n'en avons pas plus conscience que de la transformation des aliments en sucs et en substances vivifiantes. C'est pourquoi nous ne pouvons souvent pas rendre compte de la naissance de nos pensées les plus profondes ; elles procèdent de la partie la plus mystérieuse de notre être intime. Des jugements, des pensées, des résolutions émergent inopinément de ces profondeurs et nous sont à nous-mêmes un objet d'étonnement. Une lettre nous apporte des nouvelles imprévues et importantes qui jettent le trouble dans nos pensées et nos motifs ; sur le moment, nous nous débarrassons de cet élément nouveau et n'y pensons plus, mais quelques jours après, le lendemain quelquefois, la situation créée par le nouvel ordre de choses et les résolutions qu'elle comporte, se présente clairement à notre esprit. La conscience n'est que la surface de notre esprit ; de même que pour la terre, nous ne connaissons de ce dernier que l'écorce, non l'intérieur.

Nous venons d'exposer les lois de l'association des idées. Ce qui la met en mouvement elle-même, c'est, en dernière instance et dans le secret de notre être, la Volonté qui pousse l'intellect, son serviteur, à coordonner les pensées, dans la mesure de ses forces, à rappeler le semblable, le contemporain, à reconnaître les principes et les conséquences ; car il est de l'intérêt de la Volonté que la pensée s'exerce le plus possible, afin de nous orienter d'avance pour tous les cas qui pourront se présenter. Aussi la forme du principe de raison qui régit l'association est-elle, en dernier ressort, la loi de ' motivation, car c'est la Volonté du sujet pensant qui gouverne le sensorium et le détermine

à suivre, dans telle ou telle direction, l'analogie ou quelque autre raison de l'association. Et de même qu'ici les lois de la connexion des idées ont pour base la Volonté, de même la connexion causale des corps dans le monde réel a en réalité pour fondement la Volonté qui se manifeste dans leurs phénomènes. Aussi l'explication par les causes n'est-elle jamais absolue, elle nous renvoie toujours à des forces naturelles, condition des rapports de causalité, et dont l'essence est justement la Volonté comme chose en soi. Mais j'anticipe sur le livre suivant.

Comme les causes occasionnelles extérieures (sensibles) de la présence de nos représentations dans la conscience, ainsi que les causes intérieures (association des idées) agissent continuellement et cela indépendamment les unes des autres, sur notre conscience, le cours de nos pensées en est fréquemment interrompu et ainsi se produit un certain morcellement et une confusion de la pensée. C'est d'ailleurs là une des imperfections essentielles à l'intellect, dont nous allons parler dans un chapitre spécial.

CHAPITRE XV : DES IMPERFECTIONS ESSENTIELLES DE NOTRE INTELLECT

La forme de notre conscience de nous-mêmes est le temps, non l'espace. Aussi notre pensée ne revêt-elle pas comme notre intuition trois dimensions, mais une seule ; elle évolue selon une seule ligne sans largeur ni profondeur. C'est là précisément la source de la plus grande entre les imperfections essentielles à notre intellect. En effet, nous ne pouvons connaître les choses que *successivement* et dans un même moment nous n'avons conscience que d'une seule chose ; encore est-ce à la condition d'oublier pendant ce temps tout le reste, de n'en plus avoir conscience, ce qui revient à dire que ce reste cesse provisoirement d'exister pour nous. A cet égard, notre intellect peut être comparé à un télescope dont le champ de vision serait très restreint, car notre conscience n'est pas à l'état stable, mais dans un flux perpétuel. L'intellect n'appréhende que successivement ; pour saisir ceci, il faut qu'il laisse échapper cela, n'en retenant que des traces, qui vont s'affaiblissant sans cesse. La pensée qui m'occupe vivement en ce moment m'aura bientôt fui tout à fait ; une nuit d'un bon sommeil, et il est possible que je ne la retrouve jamais, à moins qu'elle ne soit liée à mon intérêt personnel, c'est-à-dire à ma volonté qui demeure toujours présente et maîtresse.

C'est dans cette imperfection de l'intellect qu'il faut chercher la cause du caractère rhapsodique et souvent *fragmentaire* du *cours de nos pensées* (j'ai déjà effleuré ce point à la fin du chapitre précédent) et ce caractère, à son tour, engendre la *dispersion* inévitable de notre pensée. Ce sont les impressions des sens qui, en l'envahissant, la troublent et l'interrompent, lui imposant à tout moment les choses les plus étranges ; c'est l'association, grâce à laquelle une pensée en amène une autre qui la chasse ; enfin, l'intellect lui- même n'est guère capable de se fixer longtemps et d'une manière soutenue sur une même pensée : l'œil, quand il demeure longtemps attaché sur un même objet, finit par ne plus le voir ; les contours se brouillent les uns avec les autres, se confondent et tout rentre dans l'obscurité ; de même, une méditation continue sur un même objet rend peu à peu la pensée confuse, l'émousse et la réduit à la torpeur. C'est pourquoi toute méditation ou délibération, qui a eu la fortune de ne pas être entravée, sans que cependant elle soit arrivée à son terme, même quand elle concerne la chose la plus importante pour nous, doit au bout d'un certain temps, dont la mesure est tout individuelle, être provisoirement congédiée de la conscience ; si fortement que nous en puissions être préoccupés, elle doit céder la place à des occupations insignifiantes et indifférentes. Pendant ce temps, cet objet important n'existe pas pour nous ; comme la chaleur dans l'eau froide, il est *latent.* Quand nous le reprenons plus tard, nous y arrivons comme à une chose nouvelle ; c'est à nouveau que nous nous y orientons, bien que plus rapidement ; c'est à nouveau aussi qu'il exerce sur la volonté une impression agréable ou pénible. Entre temps, nous-mêmes ne restons pas sans changer. De même que le mélange physique des sucs et la tension des nerfs se modifient sans cesse, de même se modifient notre humeur et nos vues, sans compter que les représentations étrangères à notre occupation principale et qui dans l'intervalle ont occupé la conscience y laissent un écho d'elles- mêmes, qui déterminera, dans une certaine

mesure, la nature des représentations à venir. Aussi, le même objet nous apparaîtra-t-il sous des aspects très différents, selon que nous le voyons le matin, le soir, l'après-midi ou le lendemain. Ces vues contraires s'imposant à nous, notre doute en est augmenté. C'est pourquoi l'on parle parfois de laisser dormir une affaire, et l'on demande, pour une résolution de quelque importance, un temps de réflexion assez long. Si cette constitution particulière de notre intellect procède de sa faiblesse même et offre de grands inconvénients, elle ne laisse pas d'avoir son côté avantageux ; en effet, de cette dispersion de la pensée et do cette transformation physique, nous sortons relativement autres, devenus en quelque sorte étrangers à notre affaire ; nous y retournons tout frais, et ainsi il nous est possible de la voir plusieurs fois sous des aspects sensiblement différents.— Il ressort de tout ceci que la conscience et la pensée humaines sont fragmentaires en vertu même de leur nature ; aussi les résultats théorique ou pratiques obtenus par le rapprochement de tels fragments sont-ils presque toujours défectueux. Notre conscience pensante ressemble à une lanterne magique, dans le foyer de laquelle ne peut Apparaître qu'une image à la fois ; chaque image, alors même qu'elle représente ce qu'il y a de plus noble, est obligée de disparaître bientôt et de faire place aux apparitions les plus hétérogènes, les plus vulgaires mêmes. S'agit-il des affaires de la vie pratique, on arrête dans leurs traits généraux les plans et les projets les plus importants ; à ces premiers, d'autres viennent se subordonner, comme moyens par rapport à une fin, à ceux-ci d'autres encore et ainsi de suite en descendant jusqu'aux détails de l'exécution concrète. Mais l'ordre de dignité de ces plans divers n'est point respecté dans l'exécution, et tandis que notre esprit est absorbé par les plans grandioses et généraux, il nous faut lutter contre des détails mesquins et les soucis du moment. Cette interversion accentue encore le caractère discontinu de notre conscience. D'ailleurs, l'activité théorique de l'esprit nous rend impropres aux choses de la vie pratique et *vice versa.*

Puisque toute notre pensée est ainsi dispersée et fragmentaire, puisque les représentations les plus hétérogènes se choquent et s'entrecroisent dans le cerveau même le mieux organisé, il s'ensuit que nous n'avons en réalité qu'une demi-conscience et que nous avançons à tâtons dans le labyrinthe de notre vie et les ténèbres de nos recherches : des moments de clarté, semblables à des éclairs, illuminent parfois notre route. Mais que peut-on attendre d'esprits, dont le plus sage même est chaque nuit le théâtre des rêves les plus bizarres et les plus insensés, et doit, au sortir de cette confusion, reprendre ses méditations antérieures ? Évidemment une conscience soumise à de telles limites n'est guère appelée à approfondir l'énigme de l'univers, et les, êtres d'essence plus haute, dont l'intellect ne serait pas régi par la forme du temps, mais dont la pensée serait vraiment une et complète, certes prendraient en pitié notre prétention de sonder l'infini. Je suis même étonné de voir que nous arrivons à nous reconnaître dans ce chassez-croisez de pensées fragmentaires et de représentations de toute sorte ; qu'au lieu d'aboutir à une confusion complète des idées, nous parvenons à les ordonner harmonieusement. Certes il doit y avoir un fil unique, le long duquel tout s'aligne : mais qu'est-ce que ce fil ? La mémoire toute seule ne suffit pas à expliquer cette cohésion, car elle a des bornes essentielles, dont je parlerai bientôt, sans compter qu'elle est imparfaite et infidèle. Le « moi logique » ou 1' « unité synthétique transcendantale de l'aperception » — sont des expressions et des explications qui ne serviront pas facilement à rendre la chose compréhensible ; cela fait plutôt songer à ce vers :

Votre panneton a beau être compliqué :

vous n'arrivez pourtant pas à ouvrir la serrure. (GOETHE, Faust, I, v. 671.)

La proposition de Kant : « Le *je pense* doit accompagner toutes nos représentations », est insuffisante : car le moi est une grandeur inconnue, c'est-à-dire un mystère à lui-même. — Ce qui donne à notre conscience de l'unité et de la cohésion, ce qui en traverse toutes les représentations, ce qui en est la base et le support permanent, ne saurait être déterminé lui-même par la conscience, et Dar conséquent ne peut pas être une représentation : non, c'est quelque chose d'antérieur à la conscience, c'est la racine de l'arbre dont celle-ci est le fruit. Cette base, dis-je, est la Volonté : elle seule est immuable et absolument identique et a engendré la conscience conformément à ses propres lins. Aussi est-ce la Volonté qui donne à la conscience l'unité, qui en relie toutes les représentations et les pensées ; c'est en quelque sorte la note fondamentale qui les accompagne toutes. Sans la Volonté l'intellect n'aurait pas plus d'unité de conscience qu'un miroir, dans lequel se réfléchit tantôt ceci tantôt cela ; tout au plus en aurait-il autant qu'un miroir convexe, dont

les rayons se concentrent en un point imaginaire, situé derrière sa surface. La Volonté seule est l'élément permanent et immuable de la conscience. C'est elle qui établit un lien entre toutes les pensées, qui en fait des moyens pour ses fins personnelles, qui les teint de la couleur de son caractère, de sa disposition et de son intérêt, qui régit l'attention et tient en main le fil des motifs, ressorts suprêmes de la mémoire et de l'association des idées : c'est de la volonté au fond qu'on parle, chaque fois que le « moi » se présente dans un jugement. Elle est donc la vraie, la suprême unité de la conscience, le lien de ses fonctions et de ses actes ; sans relever elle-même de l'intellect, elle en est la source, le principe et la loi.

La forme du temps, la disposition unilinéaire de nos représentations, en vertu de laquelle l'intellect ne peut saisir une chose qu'en se dessaisissant d'une autre, engendre, en même temps que la dispersion de la pensée, notre *faculté d'oublier*. La plupart des choses que nous avons laissé tomber, nous ne les ressaisissons plus jamais, d'autant moins que pour les ressaisir il faut recourir au principe de raison, c'est-à-dire utiliser une cause occasionnelle, que l'association des idées et la motivation doivent d'abord fournir (d'autre part il est vrai que cette cause occasionnelle peut être très éloignée mémo et très faible, pourvu que l'intérêt du sujet nous y rende fortement sensibles). La mémoire, comme je l'ai montré déjà dans mon Essai sur le *Principe de raison*, n'est pas un réservoir, mais une simple disposition à rappeler telle ou telle représentation : il faut donc que par la répétition nous tenions constamment ces représentations en mouvement, sans quoi elles se perdraient. Aussi la science du plus érudit même n'existe-t-elle que virtuellement, comme disposition acquise à provoquer certaines représentations ; actuellement il est borné à une représentation unique, de laquelle seule il a une conscience distincte. D'où un contraste étrange entre ce qu'il sait en puissance et ce qu'il sait en acte, c'est-à-dire entre sa science et sa pensée de chaque moment : a première est une masse abondante et quelque peu chaotique, l'autre une seule représentation distincte. Le rapport est le même qu'entre les étoiles innombrables du ciel et le champ de vision étroit du télescope. Ce contraste apparaît en un jour éclatant, quand l'érudit cherche à prendre une conscience distincte de quelque particularité de son savoir : il lui faut, pour la tirer de ce chaos, du temps et des efforts. La rapidité de ce rappel est un don particulier, mais varie selon le jour et l'heure. C'est pourquoi souvent la mémoire nous fait défaut sur des points où d'ordinaire elle noua sert promptement. Cette considération doit nous décider à exercer notre coup d'œil, à fortifier notre jugement plutôt qu'à augmenter la somme de notre science ; n'oublions pas que la *qualité* du savoir est plus précieuse que la *quantité*. Celle-ci ne donne aux livres qu'un format épais, l'autre leur confère la solidité et le style ; la qualité est une grandeur *intensive*, la quantité est extensive seulement. La qualité consiste dans la précision et l'intégrité des concepts, dans la pureté et l'exactitude des connaissances intuitives qui leur servent de fondement ; aussi tout le savoir, dans toutes ses parties, en est-il pénétré et vaut-il en proportion. Une petite quantité de science, dont la qualité est bonne, sert plus qu'une grande quantité, mais de qualité mauvaise.

La connaissance la plus parfaite et la plus suffisante est la connaissance intuitive ; mais elle est bornée au particulier, à l'individuel. La réunion du multiple et du divers dans une même représentation n'est possible que par le *concept*, c'est-à-dire par la suppression des différences ; c'est donc là une représentation d'un genre très imparfait. Il est vrai que le particulier, lui aussi, peut être saisi immédiatement comme quelque chose de général, et cela sous la forme de l'Idée platonicienne : mais en suivant ce procédé, que j'ai analysé dans le troisième livre, l'intellect franchit les bornes de l'individualité et du temps, et d'ailleurs ce procédé n'est qu'une exception.

Ces imperfections essentielles inhérentes à notre intellect sont encore aggravées par une influence perturbatrice qui lui est en quelque sorte extérieure, mais qui se produit fatalement, je veux parler de l'influence que la Volonté exerce sur toutes les opérations de l'intellect, dès qu'elle se trouve intéressée à leur résultat. Chaque passion, chaque inclination même et chaque antipathie teignent de leur couleur les objets de la connaissance. L'expérience de tous les jours nous fait voir combien le désir et l'espérance faussent la pensée ; grâce à eux, ce qui est presque impossible nous paraît vraisemblable et comme sûr, et nous devenons en quelque sorte incapables d'apprécier les raisons adverses. La peur agit d'une manière analogue, et de même toute opinion préconçue, tout parti-pris, tout intérêt, tout penchant, toute tendance de la Volonté. Enfin, en outre de toutes ces imperfections, l'intellect vieillit avec le cerveau, je veux dire que, comme les fonctions physiologiques, il perd son énergie une fois la maturité passée, et alors ses imperfections s'accentuent encore.

Toutefois nous ne nous étonnerons pas de cette constitution défectueuse de l'intellect, si nous en considérons l'origine et la destination, telles que je les ai exposées au second livre. La nature a mis l'intellect au service d'une volonté individuelle ; aussi a-t-il pour fonction unique de connaître les objets, en tant qu'ils sont susceptibles de devenir les motifs d'une telle volonté, mais non pas de les approfondir, d'en saisir l'essence en soi. L'intellect humain n'est qu'un degré supérieur de l'intellect animal ; et si celui-ci est entièrement borné au présent, le nôtre aussi conserve de fortes traces de cette limitation. C'est pourquoi notre mémoire, notre faculté de réminiscence est quelque chose de très imparfait : quelle faible part nous nous rappelons, de ce que nous avons fait, subi, appris et lu ! C'est pour la même raison encore qu'il nous est si difficile de nous dégager de l'impression du présent. — L'inconscience est l'état primitif et naturel de toute chose, conséquemment aussi le fonds d'où émerge, chez certaines espèces, la conscience, efflorescence suprême de l'inconscience ; voilà pourquoi celle-ci prédomine toujours dans notre être intellectuel. La plupart des êtres sont donc privés de conscience ; ils agissent pourtant d'après les lois de leur nature, c'est-à-dire de leur volonté. Les plantes ont tout au plus un Gentiment très faible approchant de la conscience, chez les animaux tout à fait inférieurs celle-ci ne luit que comme un crépuscule. Mais même après avoir traversé toute la série animale et s'être élevée dans l'homme jusqu'à la raison, l'inconscience végétative, qui a subi cette transformation, n'en demeure pas moins la base de ces formes supérieures, qui sont ses formes ; son influence se fait sentir parla nécessité du sommeil et par les imperfections ci-dessus étudiées de tout intellect né de fonctions physiologiques : or nous n'en connaissons pas qui soit d'autre sorte.

Ces imperfections essentielles, dont nous venons de parler, sont toujours augmentées dans les cas particuliers par des imperfections non-essentielles. L'intellect n'est jamais, à *tous* les égards, ce qu'il pourrait être ; les perfections dont il est susceptible sont tellement divergentes, qu'elles s'excluent. Aussi personne ne peut-il être *à la fois* Platon et Aristote, Shakespeare et Newton, Kant et Goethe. Les imperfections de l'intellect au contraire font très bon ménage ensemble, et c'est pourquoi il demeure dans la réalité bien au-dessous de ce qu'il pourrait être. Ses fonctions dépendent de tant de conditions — conditions que dans le *phénomène*, qui seul nous les donne, nous saisissons uniquement sous la forme anatomique et physiologique — qu'un intellect, excellent même sur un point unique, est une merveille des plus rares de la nature. Aussi les productions d'un tel individu sont-elles conservées pendant des milliers d'années, que dis-je ? chacune de ses reliques acquiert la valeur du joyau le plus précieux. D'un tel intellect jusqu'à l'imbécillité, les dégradations sont innombrables. Conséquemment l'*horizon intellectuel* des hommes est très variable. L'horizon le plus étroit est celui qui n'embrasse que le présent immédiat : c'est celui de l'animal ; d'autres plus vastes embrassent, par ordre d'étendue croissante, l'heure prochaine, la journée entière, le lendemain, la semaine, l'année, la vie, les siècles, les milliers d'années, enfin l'horizon de la conscience humaine s'étend jusqu'à l'infini, bien qu'elle ne l'entrevoie que vaguement et comme dans un crépuscule ; mais cette vision, si obscure qu'elle soit, confère à nos pensées un caractère élevé. — En outre, la différence des intellects se montre dans la rapidité de la pensée, qualité très importante et qui comporte autant de dégradations que la vitesse des divers points du rayon d'une roue qui tourne. Suivant le degré de rapidité de notre pensée, nous pourrons reculer plus ou moins les limites de nos connaissances, et pousser plus ou moins loin l'enchaînement des principes et des conséquences : en effet, la tension maxima de la faculté de penser ne peut persister que pendant un temps très court, et c'est pourtant dans ce court intervalle qu'il nous faut saisir une pensée dans toute son intégrité : aussi ce qui importe, c'est la rapidité de l'intellect à poursuivre l'idée, et la distance qu'il peut parcourir pendant ce temps. D'autre part la rapidité de la conception peut être compensée par la persistance de l'effort d'attention. Il est probable que la lenteur soutenue de la pensée fait le mathématicien, tandis que la rapidité de la conception constitue le génie ; ici c'est un vol hardi, là une marche sûre, pas à pas, sur un terrain solide. Pourtant cette dernière manière de procéder est insuffisante dans les sciences mêmes, quand il s'agit de comprendre non plus de simples grandeurs, mais l'essence des phénomènes : c'est ce que prouve la théorie des couleurs de Newton, et le radotage de Biot sur les anneaux colorés, théorie qui est d'ailleurs en rapport avec toute l'optique atomistique des Français, avec leurs molécules de lumière et d'une manière générale avec leur idée fixe de vouloir tout ramener dans la nature à de simples effets mécaniques.— Enfin cette différence individuelle des intelligences se manifeste surtout dans le *degré de clarté de la compréhension,* et conséquemment dans la *précision de la pensée entière.* L'un a déjà compris où l'autre ne commence qu'à remarquer : celui-ci est déjà arrivé au but, quand

l'autre est encore au début ; l'un tient la solution qui pour l'autre est encore un problème. Cette différence repose sur *la qualité* de la pensée et du savoir dont on vient de parler. De même que dans les appartements, il y a dans le cerveau plus ou moins de jour. On sent cette qualité de toute la pensée, sitôt qu'on a lu quelques pages seulement d'un écrivain. Car, pour comprendre, il a fallu en quelque sorte se servir de la manière de voir et de sentir de l'auteur ; aussi, avant même de savoir tout ce qu'il a pensé, on voit déjà comment il pense ; on connaît la constitution *formelle*, la structure de sa pensée, structure qui demeure la même, quel que soit l'objet qui occupe l'esprit, et qui détermine l'ordre des idées et le style. C'est le style qui nous révèle l'allure d'un écrivain, sa légèreté, sa souplesse, le vol d'un esprit ailé, ou la lourdeur d'une pensée gauche, pénible et terre-à-terre. De même que la langue est le reflet de l'esprit d'un peuple, de même le style est le reflet immédiat et la physionomie propre de l'esprit d'un auteur. Si un livre nous engage dans un ordre d'idées plus obscures que ne l'est notre propre pensée, jetons-le de côté, à moins que nous n'y cherchions pas des idées, mais simplement des faits. On ne tirera vraiment profit que de l'écrivain dont l'intelligence est plus pénétrante et plus précise que la nôtre même, qui active notre pensée et ne l'entrave pas, comme le fait le cerveau obtus qui voudrait nous forcer à régler notre pas sur sa marche de tortue ; penser avec la tête du premier, c'est pour nous un soulagement sensible et un progrès, car nous nous sentons portés par lui là où nous n'aurions pu arriver par nos seules forces. Goethe me disait un jour que, chaque fois qu'il lisait une page de Kant, il croyait entrer dans une chambre bien claire. Un esprit mal fait n'est pas seulement tel, parce qu'étant oblique il juge faux, mais avant tout parce que sa pensée, dans son ensemble, manque de précision. Ainsi, lorsqu'on regarde par un mauvais télescope, tous les contours apparaissent indistincts et comme effacés, et les divers objets se brouillent et se confondent. De tels esprits n'essaient même pas d'introduire quelque précision dans leurs concepts : leur faiblesse intellectuelle recule devant cette tâche. Ils se complaisent dans un clair-obscur, et pour y vivre la conscience tranquille, ils vont attrapant des mots, ceux de préférence qui désignent des concepts indéterminés, très abstraits, inaccoutumés et difficiles à expliquer, par exemple : l'infini et le fini, le sensible et le supra-sensible, l'idée de l'être, les idées de la raison, l'absolu, l'idée du bien, le divin, la liberté morale, la puissance de se produire soi-même, l'idée absolue, le sujet-objet, etc. Contents d'eux-mêmes, ils vont semant ces mots tout à l'entour ; ils croient vraiment que ces sons expriment des idées, et prétendent que tout le monde s'en déclare satisfait ; car pour eux, le sommet le plus élevé de la sagesse, c'est justement d'avoir en réserve des mots tout faits pour toute nouvelle question qui se présente. C'est précisément la caractéristique des esprits mal faits, de ne rien chercher au-delà des mots, de s'y tenir avec une facilité inouïe : la cause en est leur incapacité de former des concepts précis, sitôt qu'ils dépassent le cercle ordinaire et quotidien de nos représentations ; c'est la faiblesse et l'inertie de leur intellect.

Il semble même qu'ils aient de cette faiblesse une conscience secrète, conscience qui chez le savant s'allie à la dure nécessité, reconnue de bonne heure, de passer pour un être pensant ; c'est même pour faire face à cette exigence, qu'il tient toujours en réserve une telle provision de mots tout faits. Ce doit vraiment être un spectacle réjouissant, de voir un professeur de cet acabit débiter du haut de la chaire et de très bonne foi un tel amas de mots vides de pensée ; il parle dans la sincérité de son âme, s'imaginant énoncer des idées ; et devant lui sont les étudiants qui, de bonne foi également et pleins de la même illusion, écoutent et prennent des notes avec recueillement. Au fond ni l'un, ni les autres ne vont au-delà des mots, et il n'y a de réel dans la salle de cours que ces mots mêmes et le grincement des plumes. C'est cette disposition étrange à se contenter des mots qui contribue plus que toute autre chose à perpétuer les erreurs. Fort des mots et des phrases légués par les générations précédentes, chacun passe de gaîté de cœur à côté d'obscurités et de problèmes multiples ; nul ne songe à s'en occuper, et ainsi des erreurs se transmettent à travers les siècles, de livre en livre, de telle sorte qu'un esprit vraiment pensant, surtout quand il est encore jeune, se prend à douter et se demande si lui seul est incapable de comprendre tout cela, ou si en réalité ce qu'il a devant lui est incompréhensible ; si le problème qu'ils évitent tous avec une gravité comique, en prenant le même chemin de traverse, n'en est pas un, ou bien si c'est eux qui ne veulent pas le voir. Beaucoup de vérités ne sont pas mises au jour uniquement parce que personne n'a le courage d'envisager franchement le problème et de l'aborder face à face. — Au contraire, la précision de pensée propre aux esprits éminents, et la clarté de leurs concepts, font que des vérités déjà connues, quand elles sont exposées par eux, apparaissent sous un jour et avec un charme nouveau. Quand on les écoute ou qu'on les lit, c'est comme si on échangeait un mauvais télescope contre un bon. Qu'on lise seulement, pour s'en convaincre, dans les *Lettres* d'Euler *à une*

princesse, son exposé des vérités fondamentales de la mécanique et de l'optique. Diderot émet la même pensée que moi, quand il dit dans son *Neveu de Rameau*, que seuls les maîtres achevés sont capables de bien exposer les éléments d'une science, précisément parce qu'eux seuls comprennent réellement les choses et que chez eux les mots ne prennent jamais la place des pensées.

Mais il faut qu'on le sache, les esprits mal faits sont la règle, les bons l'exception ; les esprits éminents sont fort rares, et le génie est un monstre. Sans cela, comment l'espèce humaine, qui se compose de huit cent millions d'individus, aurait-elle pu laisser, après soixante siècles, tant de choses à découvrir, à inventer, à penser et à exprimer I L'intellect a pour fonction naturelle le seul soin de la conservation de l'individu, et généralement c'est à peine s'il suffit même à cette besogne. — La nature a d'ailleurs sagement fait de ne pas accorder au commun un degré d'intelligence supérieur ; car un esprit borné aura plus de facilité à embrasser les quelques objets simples qui constituent l'étroite sphère de son action et à en manier les leviers, que n'en saurait avoir un esprit éminent, dont le regard embrasse une sphère bien plus étendue et plus remplie, et qui emploie des leviers puissants. Ainsi l'insecte voit avec une précision minutieuse, et bien mieux que nous, tout ce qui se trouve sur les tiges et les feuilles où il vit, mais n'aperçoit pas l'homme qui se trouve à trois pas de là. C'est en ce sens qu'on-parle de l'astuce des sots et qu'il faut entendre le paradoxe : « Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas ». Le génie dans la vie pratique est aussi utile qu'un télescope au théâtre. — Par conséquent, en ce qui concerne l'intellect, la nature est très aristocratique. Les différences qu'elle a établies ici sont plus considérables que celles que fondent dans une société la naissance, le rang, la richesse ou la distinction des castes ; mais de même que dans les autres aristocraties, il y a ici mille plébéiens pour un noble, des millions pour un prince, et la grande masse n'est que de la populace « *mob*, *rabble*, la canaille ». N'oublions cependant pas qu'entre la hiérarchie établie par la nature et celle que la convention consacre, il y a un contraste criant ; il faudrait attendre la venue d'un âge d'or, pour voir chacun remis à sa vraie place. En attendant, ceux qui sont haut placés dans l'une ou l'autre hiérarchie ont ceci de commun, qu'ils vivent les uns et les autres dans un isolement dédaigneux, auquel Byron fait allusion quand il dit :

To feel me in the solitude of kings,

Without the power that makes them bear a crown[294].

Car l'intellect est un principe de différenciation, conséquemment de séparation. Ses variétés diverses, plus encore que les différences de simple éducation, donnent à chacun d'autres concepts, grâce à quoi chacun vit en quelque sorte dans un monde, où il ne se rencontre qu'avec ses égaux ; pour les autres il ne peut que les appeler de loin et essayer de se faire comprendre d'eux.

De grandes différences dans le degré d'intelligence et dans le développement intellectuel creusent entre les hommes un large abîme : la bonté du cœur peut seule le faire franchir, c'est elle qui est le principe unifiant qui identifie les autres avec notre propre moi. Mais en tout cas l'union n'est que morale, elle ne sera jamais intellectuelle. La conversation d'un grand esprit avec un esprit ordinaire, quand même leur éducation a été sensiblement la même, ressemble à un voyage que feraient ensemble un homme monté sur un cheval ardent et un piéton. A vrai dire, le cavalier peut pour un temps descendre de cheval, afin de marcher â côté de l'autre, quoique en ce cas l'impatience de sa monture lui donne beaucoup d'embarras.

Mais rien n'exercerait une plus heureuse influence sur l'esprit du public que la reconnaissance de cette *aristocratie intellectuelle de la nature.* Il comprendrait alors que là où il s'agit simplement de faits, pour mettre seulement à profit des expériences, des récits de voyages, des formulaires, des livres d'histoire et des chroniques, un cerveau normal peut suffire ; mais que, quand des pensées sont uniquement en jeu, surtout de celles dont la matière, les données se trouvent sous les yeux de chacun et qu'il n'importe, par conséquent, que de penser *avant* les autres, il comprendrait, dis-je, que pour ce travail, il faut une supériorité marquée et innée que la nature confère seule et cela très rarement ; et que personne ne mérite d'être écouté, quand il n'en donne pas aussitôt des preuves. Si le public pouvait se convaincre de cette vérité et se l'assimiler, il ne perdrait plus un temps précieux pour son éducation, et qui lui est si parcimonieusement mesuré, à lire les productions d'esprits vulgaires, les élucubrations philosophiques et poétiques que chaque jour voit éclore ; il ne se jetterait pas avidement sur les livres les plus récents, grand enfant qui s'imagine que les écrits

sont comme les œufs, qu'il faut avaler frais ; mais il s'en tiendrait aux œuvres des quelques esprits d'élite de tous les temps et de toutes les nations, il chercherait à les connaître et à les comprendre et ainsi s'élèverait peu à peu à la culture véritable. Alors aussi nous seraient épargnés ces milliers de productions qui, comme la mauvaise herbe, gênent la venue du bon grain.

CHAPITRE XVI : SUR L'USAGE PRATIQUE DE LA RAISON ET SUR LE STOÏCISME[295]

Dans mon septième chapitre, j'ai démontré qu'en théorie, la déduction des concepts aboutit à de médiocres résultats, et que pour arriver à quelque chose de mieux, il faut s'adresser à l'intuition elle-même, comme à la source de toute connaissance. Dans la pratique, c'est tout le contraire : ici il n'y a que les animaux qui soient déterminés par l'intuition ; il n'en saurait être de même de l'homme qui a des concepts pour régler sa conduite, et qui par là échappe à la puissance de l'intuition présente, à laquelle l'animal est absolument livré. C'est dans la mesure où l'homme tire parti de ce privilège que sa conduite peut être appelée *raisonnable*, et c'est uniquement dans ce sens qu'il peut être question de *raison pratique*, non dans le sens kantien, lequel est inadmissible, comme je l'ai fait voir tout au long dans mon mémoire sur le *Fondement de la morale*.

Mais il n'est pas facile de se déterminer uniquement par des concepts ; le caractère le mieux trempé n'est pas sans ressentir l'action puissante du monde extérieur, qui l'entoure avec toute sa réalité intuitive. Seulement, c'est précisément en tenant cette influence en échec, en comptant pour rien la fantasmagorie du monde, que l'esprit humain fait éclater sa grandeur et sa dignité. Ainsi, lorsque l'attrait du plaisir et de la jouissance le laisse indifférent, lorsqu'il n'est ébranlé ni par les menaces ni par la rage d'ennemis en fureur, que les supplications d'amis abusés ne l'ébranlent point dans sa résolution, que tous les fantômes trompeurs, dont l'entoure l'intrigue la mieux concertée, ne sauraient l'émouvoir » que les insultes des sots et de la foule ne le font point sortir de son calme et ne lui donnent point le change sur sa propre valeur ; — alors il semble être sous l'influence d'un monde idéal, visible pour lui seul (c'est le monde des concepts), devant lequel toute cette réalité qu'il voit et qu'il touche s'évanouit comme un rêve. Ce qui donne au monde extérieur et à la réalité sensible une si grande force sur l'âme, c'est qu'ils en sont très rapprochés et qu'ils agissent immédiatement sur elle. Il se passe ici la même chose que pour l'aiguille aimantée, qui est maintenue dans sa direction par l'action combinée de forces naturelles éloignées et embrassant toute la terre ; il suffit d'en approcher un petit morceau de fer pour déranger sa position et la faire osciller fortement. De même, il suffit quelquefois de circonstances ou d'individus insignifiants, pourvu qu'ils agissent de près, pour troubler et déranger de son assiette l'esprit le plus solide ; alors la résolution la plus sage peut mollir et dégénérer en indécision, sous l'influence de motifs, faibles sans doute, mais dont l'action est immédiate. Car l'influence relative des mobiles est gouvernée par une loi qui est le contraire de celle qui régit l'action des poids sur les plateaux de la balance ; là, une action insignifiante, pourvu qu'elle soit rapprochée, peut en contrebalancer une autre beaucoup plus forte, mais lointaine. Mais cette disposition de l'âme qui fait que nous nous laissons déterminer par cette loi, sans essayer de nous y soustraire par un effort de la Raison vraiment pratique, c'est ce que les anciens désignaient par le mot de *animi impotentia,* c'est-à-dire *ratio regendœ voluntatis impotens*. Toute affection *(animi perturbatio)* vient d'une représentation qui agit sur notre volonté et qui nous est si immédiatement présente qu'elle nous cache tout le reste, au point de ne plus nous laisser voir qu'elle. Pour un moment du moins, nous sommes incapables d'envisager toute autre face de l'objet. Il y aurait un excellent remède, ce serait de s'habituer à considérer le présent comme déjà passé ; en un mot, d'introduire dans le domaine de la perception le style épistolaire des Romains. Le contraire nous est cependant très facile ; nous pouvons revoir un passé déjà vieux aussi nettement que nous voyons le présent et réveiller ainsi, avec toute leur intensité, d'anciennes sensations depuis longtemps assoupies. De même, personne ne se dérouterait ni ne sortirait de son calme pour un accident ou une contrariété, si la Raison nous représentait constamment ce qu'est l'homme au fond : un être besogneux, perpétuellement exposé à de grandes comme à de petites misères (το δειλοτατον ζωον), qui vit, par conséquent, dans une crainte constante et dans un perpétuel tremblement, Παν εστι ανθρωπος συμφορα [l'homme est entièrement soumis au hasard], disait déjà Hérodote.

L'emploi de la raison dans la pratique nous amène à considérer sous toutes ses faces, et comme ne formant qu'un tout, ce qui, dans la connaissance intuitive, nous apparaît fragmenté et d'un point de vue partiel. Elle rapproche tous les contrastes de la réalité, qui se corrigent l'un par l'autre, et nous conduit à une vue juste des choses. Ainsi, lorsque nous nous bornons à percevoir avec nos yeux *la mauvaise action* de quelqu'un, nous le condamnons sur-le-champ ; mais si, au lieu de cela, nous envisageons seulement *la nécessité* qui l'y a poussé, nous lui devenons compatissants. La raison, avec ses concepts, examine l'une et l'autre et nous conduit à cette conclusion : C'est que le coupable doit être puni d'un châtiment proportionné, qu'il faut l'empêcher de nuire et le redresser.

Je rappelle encore une fois cette maxime de Sérièque : *Si vis tibi omnia subjicere*, *te subjice rationi*. Si, comme je l'ai dit, dans mon quatrième livre, la souffrance est positive, tandis que le plaisir est négatif, celui qui, dans tous ses actes, prend la connaissance abstraite ou rationnelle comme fil conducteur et, par conséquent, a toujours présentes à l'esprit les suites de sa conduite à venir, celui-là a de fréquentes occasions d'appliquer le *susline et abstine* ; car, pour arriver à bannir autant que possible la douleur de son existence, il doit sacrifier toutes les fortes émotions de plaisir ou de jouissance et se souvenir du précepte d'Aristote « ὁ φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ἡδυ »[Le sage recherche l'absence de douleur et non le plaisir]. Aussi, chez celui-là, l'avenir emprunte toujours au présent, tandis que chez les hommes de peu de sens, le présent emprunte à l'avenir qui, appauvri de la sorte, finit par faire banqueroute. Pour l'homme avisé, la raison ne doit être qu'un mentor morose, qui prêche perpétuellement le renoncement sans pouvoir promettre en échange autre chose qu'une vie exempte de douleurs. Cela vient de ce que la Raison, grâce à ses concepts, embrasse d'un coup d'œil tout le champ de la vie, dont le résultat, si heureux qu'on le suppose, ne peut être différent de ce que nous avons dit.

Cet effort pour arriver à une existence exempte de douleurs, — autant du moins qu'il est possible d'y atteindre par l'exercice de la raison, et par la connaissance de la vie dans son essence même, — cet effort, dis-je, lorsqu'il est conséquent avec lui-même et va jusqu' 'aux extrêmes, produit le cynisme dont le stoïcisme est ensuite sorti : C'est ce que je vais démontrer brièvement, pour servir de confirmation aux conclusions de mon premier livre.

Tous les systèmes de morale de l'antiquité, excepté celui de Platon, n'étaient que des méthodes pour vivre heureux : aussi le but de vertu, chez eux, ne se trouve pas au-delà de la mort, mais en ce monde même. Elle est en effet pour eux le seul chemin qui conduise au vrai bonheur ; c'est pourquoi le sage se déclare son adepte. De là, ces débats sans fin, ces discussions subtiles, sans cesse renaissantes, que nous a surtout conservés Cicéron, et dont l'objet est de savoir si la vertu toute seule et cultivée pour elle-même suffit à nous assurer le bonheur, ou s'il y faut ajouter quelque secours étranger ; si l'homme vertueux et sage, même sur l'échafaud, sur la roue, ou dans le taureau de Phalaris, peut encore être heureux ; ou si le bonheur est impossible à l'homme vertueux jeté en de telles épreuves. Car la pierre de touche d'une semblable morale, ce serait nécessairement le bonheur obtenu en appliquant ses préceptes, et cela Immédiatement et sans condition. Si elle ne peut le donner, elle ne tient pas ses promesses, et se détruit elle-même. Les éclaircissements, par lesquels saint Augustin ouvre son exposé de la morale antique, sont donc aussi justes que conformes à l'esprit chrétien (*De civit. Dei*, XIX, c. I) : « Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in hujus vitæ infelicitate moliti sunt ; ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt ; quam quæstionem maximâ intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum : Illud enim est finis bonorum. » [Il nous faut d'abord exposer les raisonnements par lesquels les hommes ont tâché de se faire une béatitude parmi les misères de cette vie ; de cette manière apparaîtra plus nettement combien notre espérance diffère de leurs chimères. La question du souverain bien et du mal suprême a suscité de nombreuses disputes parmi les philosophes, et, dans cette querelle, ils se sont donné beaucoup de peine pour trouver ce qui peut rendre l'homme heureux : car c'est là ce qu'on appelle le souverain bien]. Je veux faire ressortir le but eudémonique de la morale antique par quelques passages significatifs empruntés aux anciens eux-mêmes. Aristote dit (*Ethic. magn.* I, 4) : ἡ ευδαιμονια εν τῳ εν ζῃν εστι, το δε ευ ζῃν εν τῳ κατα τας αρετας ζῃν.[Le bonheur consiste dans la vie heureuse, et la vie heureuse, c'est la vie vertueuse] Cf. *Eth. à Nicomaque*, I, 5. Cicéron, *Tuscul.*, V, I : « Nam quum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiæ studia contulerunt, ut, omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitæ statu exquirendo collocarent, profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt. » [En effet, puisque cela (la vie heureuse) a été la

raison qui a poussé les premiers philosophes a négliger tout le reste pour se consacrer entièrement à la recherche de la meilleure règle de vie, c'est assurément l'espoir de cette vie heureuse qui leur a inspiré tant d'ardeur et tant de zèle]—D'après Plutarque (*De repugn. stoï*c., c. 18), Chrysippe a dit : Το κατα κακιαν ζῃν τῳ κακοδαιμονως ζῃν ταυτον εστι. [Vivre dans le vice c'est la même chose qu'une vie malheureuse] *Ibid.,* c. 26 : Ἡ φρονησις ουχ ἑτερον εστι της ευδαιμονιας καθ᾽ ἑαυτο, αλλ᾽ ευδαιμονια [La conduite réffléchie n'est en rien différente du bonheur : elle est le bonheur même] Stobée (*Eclog.* lib. II, c. 7) : Τελος δε φασιν ειναι το ευδαιμονειν, ὀυ ἑνεκα παντα πραττεται. [Ils désignent le bonheur comme le souverain bien, en vue duquel on fait toute chose.] ᾽Ευδαιμονιαν συνωνυμειν τῳ τελει λεγουσι. [Ils disent que le bonheur et le bien suprême sont synonymes.] — Arrien (*Dissert. Epict.* I, 4) : Ἡ αρετη ταυτην εχει την επαγγελιαν, ευδαιμονιαν ποιησαι. [La vertu contient la promesse de réaliser le bonheur.] Sénèque (*Epist.,* 90) : « Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit ».— [D'ailleurs, elle (la sagesse) tend vers le bonheur, elle nous y mène, elle nous en ouvre l'accès.] — Le même (*Epist.,* 108) : « Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatæ vitae trahendum ». [Je rappelle que l'audition et la lecture des philosophes doivent être inclues dans le plan d'une vie heureuse.]

Vivre heureux, tel est le but que se proposait également la morale des cyniques, L'empereur Julien le dit en propres termes (Orat. VI) : "Της Κυνικης δε φιλοσοφιας σκοπος μεν εστι και τελος, ὡσπερ δη και πασης φιλοσοφιας, το ευδαιμονειν ; το δε ευδαιμονειν εν τῳ ζῃν κατα φυσιν, αλλα μη προς τας των πολλων δοξας." [Pour la philosophie cynique, comme d'ailleurs pour toute philosophie, la fin et le but suprême, c'est de vivre dans le bonheur ; et cette vie heureuse consiste à vivre conformément à la nature et non pas conformément aux opinions de la foule.] Seulement les cyniques, pour arriver à ce but, prenaient un chemin très particulier, un chemin aussi éloigné que possible de celui du vulgaire. Ils pratiquaient le détachement le plus austère. Ils partaient de ce principe : que les troubles causés dans notre volonté par les objets qui l'attirent et l'excitent, les efforts pénibles, souvent inutiles, que nous faisons pour les atteindre ; puis, quand nous les avons atteints, la crainte que nous avons de les perdre ; et enfin, leur perte, entraînent de plus grandes souffrances que l'effort nécessaire pour y renoncer. Aussi choisissaient-ils, — pour arriver à une vie exempte de douleurs, — la voie du renoncement le plus absolu. Ils fuyaient tous les plaisirs comme des pièges, qui nous exposent ensuite à la souffrance. Cela fait, ils pouvaient faire bonne contenance devant la fortune et tous ses caprices. Tel est l'esprit même du cynisme : Sénèque l'a clairement exprimé dans son huitième chapitre du *De tranquillitate animi* : « Gogitandum est quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere : et intelligemus paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam ». [Il faut songer comment il est moins douloureux de ne pas posséder une chose que de la perdre, et nous comprendrons alors que la pauvreté souffre d'autant moins de tourments qu'elle a d'autant moins de risque à courir] De même : « Tolerabilius est faciliusque non acquirere, quam amittere… Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset… qui se fortuitis omnibus exuit… videtur mihi dixisse : age tuum negotium, Fortuna ; nihil apud Diogenem jam tuum est. » [Il est plus supportable et plus facile de ne pas acquérir que de perdre… Diogène a fait en sorte que rien ne pût lui être ravi…, lui qui s'était dépouillé de tous les biens qui dépendent de la fortune… Pour moi, c'est comme si l'eût dit : « Occupe-toi de tes affaires, ô Fortune ; chez Diogène il n'y a plus rien sur quoi tu aies des droits.] Comme pendant à cette proposition, voici une citation de Stobée (*Ecl*. II, 7) : Διογενης εφη νομιζειν ὁραν την Τυχην ενορωσαν αυτον και λεγουσαν ; τουτον [pg 351] δ᾽ ου δυναμαι βαλεειν κυνα λυσσητηρα. [Diogène racontait qu'il lui semblait voir la fortune qui le regardait et disait : « Je ne puis atteindre ce chien engagé »]. C'est ce même esprit du cynisme, qui perce dans l'épitaphe de Diogène (dans Suidas au mot Φιλισκος, et dans Diogène Laërce, VI, 2) :

"Γηρασκει μεν χαλκος ὑπο χρονου ; αλλα σον ουτι

Κυδος ὁ πας αιων, Διογενης, καθελει ;

Μουνος επει βιοτης αυταρκεα δοξαν εδειξας

Θνητοις, και ζωης οιμον ελαφροτατην."

[Le temps parvient à entamer même, mais jamais les siècles ne diminueront ta gloire, ô Diogène ; car seul tu as montré aux mortels comment on peut vivre en se contentant de peu, et tu leur as indiqué le chemin le plus aisé pour y parvenir.]

L'idée fondamentale du cynisme, c'est donc que la vie, plus on l'envisage sous sa forme la plus simple et la plus nue, avec les misères que la nature y a attachées, plus elle est supportable, et que. par conséquent, c'est celle-là qu'il faut choisir ; car toutes les commodités et tous les plaisirs, par où l'on essaie de la rendre plus douce, ne font qu'y ajouter de nouvelles calamités, plus lourdes que celles qui y sont naturellement jointes. Aussi, peut-on considérer cette proposition comme le résumé de toute la doctrine cynique : Διογενης εβοᾳ πολλακις λεγων, τον των ανθωπων βιον ραδιον ὑπο των θεων δεδοσθαι, αποκεκρυφθαι δε αυτον ζητουντων μελιπηκτα και μυρα και τα παραπλησια. [Diogène avait coutume de s'écrier que les dieux avaient accordé aux hommes une vie facile, mais que ce fait restait caché à ce qui convoitent les gâteaux aux miel, les onguents et autre chose de ce genre.]— Diog. Laert. VI, 2). Et plus loin : Δεον, αντι των αχρηστων πονων, τους κατα φυσιν ἑλομενους, ζῃν ευδαιμονως ; παρα την ανοιαν κακοδαιμονουσι.... τον αυτον χαρακτηρα του βιου λεγων διεξαγειν, ὁνπερ και Ἡρακλης, μηδεν ελευθηριας προκρινων. [Ceux qui, au lieu de rechercher les fatigues inutiles, s'efforcent seulement de vivre conformément à la nature, ceux-là doivent mener une vie heureuse ; c'est la folie qui rend les hommes malheureux... Il affirmait qu'il menait le même genre de vie qu'Héraclès, puisqu'il ne plaçait rien au-dessus de la liberté] (Ibid.)

Aussi les premiers cyniques, les purs, comme Antisthène, Diogène, Cratès et leurs disciples, avaient-ils renoncé une fois pour toutes, à posséder quoique ce fût, à se donner aucune des commodités ni aucun des plaisirs de la vie, afin d'échapper pour toujours aux soucis, à l'esclavage et aux douleurs, qui y sont attachés, et que tous les biens du monde ne sauraient compenser. En satisfaisant seulement les besoins les plus indispensables, en renonçant à tout superflu, ils pensaient être quittes à bon compte. Ils se contentaient des choses les plus simples, que les pauvres se procuraient gratuitement à Corinthe comme à Athènes, de lupins, d'eau pure, d'un mauvais manteau, d'une besace et d'un bâton. Ils mendiaient à l'occasion, autant que cela était nécessaire pour mener cette vie ; mais ils ne travaillaient pas. Jamais ils ne prenaient rien de plus que le nécessaire pour suffire aux besoins que nous venons de dire. L'indépendance, dans le sens le plus large du mot, tel était leur but. Ils passaient leur temps à dormir, à vaguer çà et là, à causer avec les uns et les autres, à plaisanter, à se moquer et à rire : leur caractère n'était qu'insouciance et gaîté. Vivant ainsi, ne poursuivant aucun but particulier, ils dominaient les soucis humains, jouissaient de complets loisirs, et se rendaient très propres, à titre d'hommes d'une force d'âme éprouvée, à devenir les conseillers et les directeurs de leurs semblables. Aussi Apulée dit-il (*Floride*, IV) : « Crates, ut lar familiaris, apud hommes suæ ætatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat ; nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveairet, litium omnium et jurgiorum inter propinquos disceptator et arbiter. » [Cratès a été vénéré par les hommes de son temps comme un dieu lare. Aucune maison ne lui était jamais fermée, et aucun père de famille n'avait un secret bien gardé qu'il ne le révélât en temps utile à Cratès pour que celui-ci fut juge et arbitre dans tous les litiges et querelles entre parents.] Ils présentent par là, comme sur bien d'autres points, une grande analogie avec les moines mendiants des temps modernes, bien entendu avec les meilleurs et les plus purs d'entre ceux-ci, dont on peut trouver l'idéal dans le capucin Christophe, du célèbre roman de Manzoni. Cependant cette analogie n'est que dans les actes, et non dans les motifs. Ils se rencontrent pour le résultat ; mais l'idée fondamentale du cynisme et celle du monarchisme sont bien différentes. Pour les moines, comme pour les Sanyasis qui leur ressemblent, le but est au-delà de cette vie ; quant aux cyniques, ils sont convaincus qu'il est plus facile de s'en tenir au *minimum,* des désirs et des besoins, que d'arriver au *maximum* de leur satisfaction, ce qui est d'ailleurs impossible, attendu que les désirs et les besoins croissent à l'infini, à mesure qu'on les satisfait. Aussi, pour atteindre au but de toute la morale antique, au bonheur le plus complet en cette vie, prenaient-ils le chemin du renoncement comme le plus court, et le plus facile : ὀθεν και τον Κυνισμον ειρηκασιν συντομον επ᾽ αρετην ὀδον. [C'est pourquoi ils appelaient le cynisme le chemin le plus court pour aller à la vertu] (Diog. Laert., VI, 9.) La différence essentielle, entre l'esprit des cyniques et celui des ascètes, se manifeste de la façon la plus frappante par l'humilité, qui est l'âme même de l'ascétisme, et qui est si étrangère au cynisme, lequel affiche plutôt l'orgueil et le mépris d'autrui :

Sapiens uno minor est Jove, dives,

Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.

[Le sage ne le cède qu'à Jupiter, il est riche, libre, couvert d'honneur, beau, le roi des rois enfin.] (Horace.)

Au contraire, la conception de la vie des cyniques, correspond pour l'esprit, à celle de J.-J. Rousseau, dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Lui aussi voudrait nous ramener à l'état de nature et réduire nos besoins à leur minimum, convaincu que c'est la route la plus sûre pour arriver au bonheur. D'ailleurs les cyniques étaient exclusivement des philosophes pratiques ; je ne connais rien qui nous renseigne sur leur philosophie théorique.

Le stoïcisme est sorti du cynisme, en ce sens qu'il en a converti la pratique en théorie. Selon les stoïciens, il n'est pas nécessaire de se retrancher tout ce qu'il serait possible de faire ; il suffit de regarder toujours les biens et les voluptés comme superflus et dépendant de la fortune : et ainsi la privation véritable, si d'aventure elle s'imposait, ne paraîtrait plus pénible. On peut posséder des biens immenses et jouir de toutes choses ; il ne faut qu'être convaincu de la vanité du tout et de la facilité avec laquelle on peut y renoncer, et d'autre part avoir toujours présent à l'esprit que ces biens sont incertains et dépendent du hasard, c'est-à-dire les regarder comme rien et être toujours prêt à s'en séparer. Il y a plus : celui qui aurait besoin de renoncer réellement à tous ces biens pour n'en être pas touché, montrerait par la même, qu'il les tient, dans son cœur, pour de vrais biens : ce serait pour n'être pas tenté par eux, qu'il les éloignerait de sa vue. Que le sage au contraire apprenne à n'y voir que de faux biens, qu'il les considère comme des choses indifférentes (αδιαφορα), ou en tout cas accessoires (προηγμενα). Lorsqu'ils se présentent, il ne les repousse pas, mais il est toujours prêt à les laisser partir avec la même égalité d'âme, lorsque le hasard dont ils dépendent vient à l'exiger. Ils sont en effet du nombre « των ουκ εφ᾽ ἡμιν »[des choses qui ne sont pas en votre pouvoir]. Dans ce sens, Épictète disait (Chap. 7) : « Que le sage ressemble au passager d'un navire qui serait descendu à terre ; là il fait la connaissance d'une femme ou d'un petit garçon, mais il est prêt aussitôt que le capitaine le rappelle, à les renvoyer et à partir. » Les stoïciens perfectionnèrent ainsi la théorie de l'indépendance du sage, aux dépens de la pratique, en ramenant tout à un état d'âme purement subjectif, et en s'octroyant à l'aide d'arguments sophistiques, toutes les commodités de la vie, comme on peut le voir dans le premier chapitre d'Épictète. Ils n'avaient pas pris garde que toute habitude devient un besoin, et qu'on ne peut y renoncer sans douleur ; qu'on ne joue pas impunément avec la volonté, et qu'on ne peut jouir, sans prendre goût à la jouissance ; qu'un chien ne reste pas indifférent quand on fait passer un morceau de rôti sous son museau, et qu'il n'en saurait être autrement du sage, s'il est affamé ; en un mot, qu'il n'y a pas de milieu entre jouir et renoncer. Ils croyaient être en règle avec leurs principes, lorsque, s'asseyant à la table somptueuse de quelque riche romain, et ne laissant passer aucun plat, ils assuraient que tout cela est un accessoire, προηγμενα, mais non un vrai bien, αγαθα ; ou, pour le dire en bon français ils buvaient, mangeaient, se donnaient du bon temps, mais n'en savaient aucun gré à la Providence ; que dis-je ? ils fronçaient le sourcil d'un air morose et affirmaient toujours bravement, qu'ils donnaient au diable toute la mangeaille. Telle était l'échappatoire des stoïciens : ces héros ne l'étaient qu'en paroles, et il y avait entre eux et les cyniques à peu près le même rapport qu'entre des bénédictins ou des augustins gros et gras et de pauvres capucins. Plus ils négligeaient la pratique, plus ils raffinaient dans leur théorie. A la fin de mon premier volume, j'en ai donné une analyse ; je vais y ajouter ici quelques documents à l'appui, — et la compléter.

Si nous prenons les ouvrages que les stoïciens nous ont laissés, et qui sont tous composés sous une forme peu systématique ; si d'autre part, nous nous demandons quel était, en fin de compte, le principe de cette indifférence inébranlable, qu'on nous prêche sans cesse, nous n'en trouvons pas d'autre que la notion de l'indépendance des lois de l'univers par rapport à notre volonté, et par conséquent de la fatalité des maux qui nous frappent. Quand nous avons pris une connaissance exacte de cette loi des choses, et réglé en conséquence nos prétentions, ce serait folie de nous désoler, de gémir, craindre ou espérer, et nous ne nous y laissons plus aller. Entre temps se glisse dans leur doctrine (voir surtout Arrien, *Comment. Epict.)* cette idée, que tout ce qui est ουκ εφ᾽ ἡμιν, c'est-à-dire qui ne dépend pas de nous, est aussi ου προς ἡμας, c'est-à-dire ne nous intéresse point. D'autre part cependant tous les biens de la vie sont à la merci du hasard, et dès l'instant où il nous les ravit, nous sommes malheureux, si nous avons mis en eux notre félicité. Pour échapper à ces misères indignes de nous, il suffit de recourir à la saine raison ; grâce à elle nous ne considérons plus ces biens comme nôtres ; nous nous persuadons que nous n'en avons que l'usage pour un temps déterminé, ce qui est le vrai moyen dé ne pas les perdre. Aussi Sénèque dit-il : « Si quid humanarum

rerum varietas possit, cogitaverit, antequam senserit » [à condition de s'être représenté l'étendue des vicissitudes humaines avant d'en avoir fait l'expérience](*Epist.* 6S). Et Diogène Laërce (VII, 1,87) : Ισον δε εστι το κατ᾽ αρετην ζην τῳ κατ᾽ εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων ζῃν. [Vivre conformément à la vertu que vivre en se conformant à l'expérience des événements naturels.] On peut rapprocher de cette citation un passage d'Arrien (*Comment*. *Epict.* Livre III, ch. XXIV, 84-89), et spécialement, — comme preuve à l'appui de ce que j'ai avancé là-dessus dans mon premier volume, — cet autre passage : Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθροποις παντων των κακων το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν τοις επι μερους, [Car, pour les hommes, la cause de tous les maux réside dans le fait qu'ils sont incapables d'appliquer les notions générales aux cas particuliers](Ibid. IV, I, 42). Même pensée dans ce passage de Marc-Aurèle (IV, 29) : Ει ξενος κοσμου ὁ μη γνωριζων τα εν αυτῳ οντα, ουχ ἡττον ξενος και ο μη γνωριζων τα γιγνομενα ; [Si l'on est étranger dans le monde, quand on ne connaît pas ce qui s'y trouve, on ne l'est pas moins quand on ne sait pas ce qui y arrive.] Le onzième chapitre du *De Trcinquillitate animi* de Sénèque est encore une excellente confirmation de cette manière de voir. En résumé la pensée du Stoïcisme, c'est que, pour peu qu'il perce à jour cette jonglerie qu'on appelle le bonheur, et qu'ensuite il prenne pour guide sa raison, l'homme, en ce jeu de hasard, apprendra que les coups heureux sont inconstants, et que l'argent qu'on y gagne est dépourvu de valeur ; et de la sorte il y demeurera indifférent. D'une façon générale le point de vue stoïcien peut s'exprimer ainsi : Nos souffrances viennent toujours d'un désaccord entre nos désirs et les lois du monde. Aussi faut-il changer l'un de ses termes, pour le mettre enharmonie avec l'autre. Comme le train de l'univers n'est pas en notre pouvoir (ουκ εφ᾽ ἡμιν), il faut que nous y conformions notre volonté et nos désirs : car la volonté seule est nôtre (εφ᾽ ἡμιν). Cette accommodation de la volonté au train du monde, c'est-à-dire à la nature des choses, est souvent comprise dans l'aphorisme d'un sens élastique, κατα φυσιν ζην [vivre conformément à la nature]. Que l'on consulte plutôt Arrien *(Dépert.* II, 19, 21, 22). Sénèque met ce point de vue plus en évidence *(Epist.* 119), lorsqu'il dit : « Nihil interest utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem ; non torqueberis. » [Cela revient au même de ne pas désirer une chose ou de la posséder. Dans les deux cas, le résultat est le même : on est à l'abri des tourments.] De même Cicéron (*Tuscul.,* IV, 26) : « Solum habere velle, summa dementia est. » [Le simple fait de vouloir posséder quelque chose est le sommet de la déraison.]Voir encore Arrien (IV, I, 175) : Ου γαρ εκπληρωσει των επιθυμουμενων ελευθερια παρασκευαζεται, αλλα ανασκευη της επιθυμιας. [Ce n'est pas en satisfaisant ses désirs qu'on acquiert la véritable liberté, mais en supprimant ses désirs.]

On peut considérer comme preuve à l'appui de ce que j'ai dit sur le ὁμολογουμενως ζῃν des stoïciens, les considérations de Ritter et Preller à ce sujet, dans leur *Histoire de la philosophie gréco- romaine.* De même, cet aphorisme de Sénèque (*Epist.* 31 et Ep. 74) : « Perfecta virtus est œqualitas et ténor vitæ per omnia consonans sibi » [La vertu parfaite, c'est une égalité, une continuité, une totale harmonie de l'existence]. Mais l'esprit du Portique respire surtout dans ce passage du même Sénèque (*Epist.,* 92) : « Quid est beata vita ? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax. » [Qu'est-ce que le bonheur ? Un état de paix et de sérénité continuelle. Les moyens d'atteindre à cet état sont la grandeur d'âme, la constance obstinément attachée aux seines décisions du jugement]. On se convaincra par une étude d'ensemble du stoïcisme, que le but de sa morale, et aussi de la morale cynique d'où elle est sortie, est tout simplement de nous faire vivre d'une vie aussi exempte de maux que possible, c'est-à-dire d'une vie aussi heureuse que possible. C'est pourquoi la morale stoïcienne est une espèce particulière de l'eudémonisme. Elle n'a pas, comme la morale hindoue, la morale chrétienne, ou même platonicienne, de tendance métaphysique ; elle n'a pas de but transcendant, mais seulement un but immanent, qu'on peut atteindre dès cette vie : l'ataraxie, la félicité sans mélange du sage, que rien ne peut ébranler. Cependant il faut convenir que les derniers stoïciens, notamment Arrien, oubliaient quelquefois ce but et tendaient à l'ascétisme, ce qui s'explique par les progrès du christianisme et la diffusion de l'esprit oriental. — Si maintenant nous considérons d'un peu près ce but du stoïcisme, cette *ataraxie*, nous n'y trouvons qu'endurcissement et insensibilité aux coups du sort ; les stoïciens y arrivaient en se représentant sans cesse la brièveté de la vie, la vanité des jouissances, l'inconstance du bonheur, et après s'être rendu compte que la différence de la félicité à l'infortune est beaucoup plus petite qu'on ne l'imaginait par anticipation. Ce n'est cependant pas encore l'état de béatitude, ce n'est pas la résignation à la souffrance, envisagée comme inévitable. La hauteur d'esprit et la dignité de l'individu consiste précisément à se taire et

à supporter la fatalité, dans un repos mélancolique, sans sortir de son calme, tandis que les autres hommes ne font que passer de la joie exaltante au désespoir, et du désespoir à la joie. On peut donc considérer encore le stoïcisme comme une diététique spirituelle : de même qu'on endurcit son corps aux intempéries, qu'on l'habitue à pâtir et à se fatiguer, de même aussi on s'endurcit le cœur contre l'infortune, le danger, la misère, l'injustice, la tromperie, la trahison, l'orgueil et la stupidité des hommes.

Je remarque encore que les καθγκοντα des stoïciens, que Cicéron traduit par le mot *officia*, signifient à peu près ce qui nous est approprié *(Obliegenheilcn),* ce qu'il convient de faire : en anglais *incumbencies,* en italien, *quel che tocca a me di fare, o di lasciare*, c'est-à-dire en général ce qu'il appartient à un homme raisonnable de faire. Voir Diogène Laërce, VII, I,109. — Enfin le panthéisme des stoïciens, — lequel répugne si fort à toutes les capucinades d'Arrien, — est exprimé de la façon la plus claire par Sénèque : « Quid est Deus ? Mens universi. Quid est Deus ? quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi reddatur, qua nihil majus excogitari,potest : Si solus est, omnia, opus suum et extra et intra tenet. » [Qu'est-ce que Dieu ? La pensée de l'univers. Qu'est-ce que Dieu ? Tout ce que tu vois et tout ce que tu ne vois pas. C'est ainsi seulement que l'on peut lui rendre sa juste mesure, à lui dont la gradeur dépasse toute imagination : si, à lui seul, il est toutes choses, il maintient son œuvre de dedans et de dehors.] (*Quœsi*. *natur.,* I ,*prœfatio,* 12.)

CHAPITRE XVII : SUR LE BESOIN MÉTAPHYSIQUE DE L'HUMANITÉ[296]

Excepté l'homme, aucun être ne s'étonne de sa propre existence c'est pour tous une chose si naturelle, qu'ils ne la remarquent même pas. La sagesse de la nature parle encore par le calme regard de l'animal ; car, chez lui, l'intellect et la volonté ne divergent pas encore assez, pour qu'à leur rencontre, ils soient l'un à l'autre un sujet d'étonnement. Ici, le phénomène tout entier, est encore étroitement uni, comme la branche au tronc, à la Nature, d'où il sort ; il participe, sans le savoir plus qu'elle même, à l'omniscience de la Mère Universelle. — C'est seulement après que l'essence intime de la nature (le vouloir vivre dans son objectivation) c'est développée, avec toute sa force et toute sa joie, à travers les deux règnes de l'existence inconsciente, puis à travers la série si longue et si étendue des animaux ; c'est alors enfin, avec l'apparition de la raison, c'est-à-dire chez l'homme, qu'elle s'éveille pour la première fois à la réflexion ; elle s'étonne de ses propres œuvres et se demande à elle-même ce qu'elle est. Son étonnement est d'autant plus sérieux que, pour la première fois, elle s'approche de la mort avec une pleine conscience, et qu'avec la limitation de toute existence, l'inutilité de tout effort devient pour elle plus ou moins évidente. De cette réflexion et de cet étonnement naît le besoin métaphysique qui est propre à l'homme seul. L'homme est un animal métaphysique. Sans doute, quand sa conscience ne fait encore que s'éveiller, il se figure être intelligible sans effort ; mais cela ne dure pas longtemps : avec la première réflexion, se produit déjà cet étonnement, qui fut pour ainsi le père de la métaphysique. — C'est en ce sens qu'Aristote a dit, aussi au début de sa *Métaphysique* : Δια γαρ το θαυμαζειν οἰ ανθρωποι και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν [En effet, c'est l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques]. De même, avoir l'esprit philosophique, c'est être capable de s'étonner des événements habituels et des choses de tous les jours, de se poser comme sujet d'étude ce qu'il y a de plus général et de plus ordinaire ; tandis que l'étonnement du savant ne se produit qu'à propos de phénomènes rares et choisis, et que tout son problème se réduit à ramener ce phénomène à un autre plus connu. Plus un homme est inférieur par l'intelligence, moins l'existence a pour lui de mystère. Toute chose lui parait porter en elle-même l'explication de son comment et de son pourquoi. Cela vient de ce que son intellect est encore resté fidèle à sa destination originelle, et qu'il est simplement le réservoir des motifs à la disposition de la volonté ; aussi, étroitement uni au monde et à la nature, comme partie intégrante d'eux-mêmes, est-il loin de s'abstraire pour ainsi dire de l'ensemble des choses, pour se poser ensuite en face du monde et

l'envisager objectivement, comme si lui-même, pour un moment du moins, existait en soi et pour soi. Au contraire, l'étonnement philosophique, qui résulte du sentiment de cette dualité, suppose dans l'individu un degré supérieur d'intelligence, quoique pourtant ce n'en soit pas là l'unique condition : car, sans aucun doute, c'est la connaissance des choses de la mort et la considération de la douleur et de la misère de la vie, qui donnent la plus forte impulsion à la pensée philosophique et à l'explication métaphysique du monde. Si notre vie était infinie et sans douleur, il n'arriverait à personne de se demander pourquoi le monde existe, et pourquoi il a précisément telle nature particulière mais toutes choses se comprendraient d'elles-mêmes. Aussi voyons-nous que l'intérêt irrésistible des systèmes philosophiques ou religieux réside tout entier dans le dogme d'une existence quelconque, qui se continue après la mort. Certes, les religions ont l'air de considérer l'existence de leurs dieux comme la chose capitale, et elles la défendent avec beaucoup de zèle ; mais au fond, c'est parce qu'elles ont rattaché à cette existence leur dogme de l'immortalité, et qu'elles regardent celle-ci comme inséparable de celle-là : c'est l'immortalité qui est proprement leur grande affaire. Qu'on la leur assure en effet, par un autre moyen, aussitôt ce beau zèle pour leurs dieux se refroidira ; il finirait par taire place à une entière indifférence, si on leur démontrait l'impossibilité absolue de l'immortalité. Comment s'intéresser en effet à l'existence des dieux, quand on a perdu l'espérance de les connaître de plus près ? On irait jusqu'au bout, jusqu'à la négation de tout ce qui se rattache à leur influence possible sur les événements de la vie présente. Et si d'aventure l'on pouvait démontrer que l'immortalité est incompatible avec l'existence des dieux, par exemple parce qu'elle supposerait un commencement de l'être, les religions s'empresseraient de sacrifier les dieux à l'immortalité et se montreraient pleines de zèle pour l'athéisme. Et voilà pourquoi les systèmes proprement matérialistes, de même que le scepticisme absolu, n'ont jamais pu exercer une bien profonde ni une bien durable influence.

Les temples et les églises, les pagodes et les mosquées, dans tous les pays, à toutes les époques, dans leur magnificence et leur grandeur, témoignent de ce besoin métaphysique de l'homme, qui, tout puissant et indélébile, vient aussitôt après le besoin physique. Sans doute, un satirique en belle humeur pourrait ajouter que ce besoin-là est bien modeste, et qu'il se contente à peu de frais. La plupart du temps, il se laisse amuser par des fables ridicules et des contes de mauvais goût ; pour peu qu'on les ait inculqués de bonne heure à l'homme, ce lui sont des explications suffisantes de son existence, et des soutiens pour sa moralité. Que l'on considère, par exemple, le Coran : ce méchant livre a suffi pour fonder une grande religion, satisfaire, pendant douze cents ans, le besoin métaphysique de plusieurs millions d'hommes ; il a donné un fondement à leur morale, leur a inspiré un singulier mépris de la mort et un enthousiasme capable d'affronter des guerres sanglantes, et d'entreprendre les plus vastes conquêtes. Or nous y trouvons la plus triste et la plus pauvre forme du théisme. Peut-être le sens nous en échappe-t-il en grande partie dans les traductions. Cependant je n'ai pu y découvrir une seule idée un peu profonde. Cela prouve que le besoin métaphysique ne va pas de pair avec la capacité métaphysique. Il paraît pourtant que pendant les premiers âges de notre globe, il n'en était pas ainsi. Les premiers hommes, qui étaient beaucoup plus près que nous des origines de l'espèce humaine et des commencements de la nature organique, avaient aussi, soit une puissance intuitive beaucoup plus énergique, soit une disposition d'esprit plus juste, qui les rendait plus capables de saisir immédiatement l'essence de la nature, et qui par conséquent leur permettait de satisfaire en eux le besoin métaphysique d'une façon plus complète : ainsi naquirent chez les ancêtres des Brahmanes les Richis, et ces conceptions presque surhumaines, qui furent déposées plus tard dans les *Oupanishads des Védas*.

En revanche, on n'a jamais manqué de gens qui se sont efforcés de tirer leur subsistance de ce besoin métaphysique, et qui l'ont exploité autant qu'ils ont pu : chez tous les peuples, il s'est rencontré des personnages pour s'en faire un monopole, et pour l'affermer : ce sont les prêtres. Mais afin d'assurer complètement leur trafic, il leur fallait obtenir le droit d'inculquer de bonne heure aux hommes leurs dogmes métaphysiques, avant que la réflexion ne fût encore sortie de ses ténèbres, c'est-à-dire dans la première enfance ; car alors, tout dogme, une fois qu'il est bien enraciné, reste pour toujours, quelle qu'en soit l'insanité ; si les prêtres devaient attendre pour faire leur œuvre que le jugement fût déjà mûr, ils verraient s'écrouler tous leurs privilèges.

Une seconde, quoique moins nombreuse, catégorie d'individus qui tirent leur subsistance de ce besoin métaphysique de l'humanité, ce sont ceux qui vivent de la philosophie. Chez les Grecs, on les appelait sophistes, et chez les modernes, professeurs de philosophie. Aristote (*Métaph*., II, 2) range

résolument Aristippe parmi les sophistes, et Diogène Laerce (II, 95) nous en fourmi l'explication : c'est qu'il fut le premier de l'école socratique, qui se fit payer ses leçons. Lui-même voulut payer Socrate, qui dut lui renvoyer son cadeau. Chez les modernes — en général du moins et sauf de rares exceptions — ceux qui vivent de la philosophie ne sont pas seulement très différents de ceux qui vivent pour elle ; ils sont souvent ses adversaires, ses ennemis irréconciliables ; car toute étude purement et profondément philosophique jetterait trop d'ombre sur leurs travaux, et de plus ne se plierait pas aux vues et aux réglementations de la confrérie ; aussi, en tout temps, s'est-elle efforcée d'étouffer ces études, et suivant les époques et les circonstances, elle a employé habituellement contre elles, tantôt le silence, tantôt la négation, le dénigrement, les invectives, les calomnies, les dénonciations et les poursuites. C'est ainsi qu'on a vu maint grand génie se traîner péniblement à travers la vie, méconnu et sans gloire, jusqu'à ce qu'enfin, après sa mort, le monde fût désabusé et sur lui, et sur ses ennemis. Ceux-ci cependant ont atteint leur but, en l'empêchant de se produire, et ils ont vécu de la philosophie avec leurs femmes et leurs enfants, tandis que le grand homme méconnu vivait pour elle. Aussitôt qu'il est mort, revirement complet : la nouvelle génération des professeurs de philosophie se fait l'héritière de ses travaux, s'y taille une doctrine à sa mesure, et se met à vivre de lui. Si Kant a pu vivre tout à la fois pour et de la philosophie, et il le doit à une circonstance bien rare, qui ne s'est reproduite qu'une fois depuis les Antonins et les Julien : il y avait alors un philosophe sur le trône. C'est uniquement sous de tels auspices, que la *Critique de la Raison pure* pouvait voir le jour.

Mais à peine le roi est-il mort, qu'aussitôt nous voyons Kant saisi de peur, car il appartenait à la confrérie. Il modifie son chef-d'œuvre, dans la 2e édition, il le mutile, il le gâte, et en fin de compte, il est en danger de perdre sa place ; à tel point que Campe l'invita à venir chez lui, à Brunswick, pour y vivre comme le chef sa famille (Ring, *Ansichten aus Kants Leben*, page 68). En général, la philosophie des universités, c'est de l'escrime en face d'un miroir ; au fond son véritable but est de donner aux étudiants des opinions selon le cœur du Ministre qui distribue les chaires. Rien de mieux, au point de vue de l'homme d'Etat mais la conséquence c'est qu'une telle philosophie est, pour ainsi dire, *nervis alienis mobile lignum* [une marionnette mise en mouvement par des ressorts étrangers] ; on ne saurait la considérer comme sérieuse ; c'est une philosophie pour rire. Aussi est il équitable que cette surveillance ou cette direction se borne à la philosophie d'école, et ne s'étende pas jusqu'à la vraie, jusqu'à la philosophie sérieuse. Car s'il y a quelque chose de souhaitable au monde — et de si souhaitable que la foule grossière et stupide elle-même, dans ses moments lucides, l'estimerait plus que l'or et l'argent — c'est de voir un rayon de lumière tomber sur l'obscurité de notre existence ; c'est de trouver quelque solution à la mystérieuse énigme de notre vie, dont nous n'apercevons que la misère et la vanité. Et pourtant ce bienfait serait rendu impossible si quelqu'un, en admettant que la chose fût possible, imposait certaines solutions du problème.

Voyons maintenant d'un coup d'œil général les différentes façons de satisfaire ce besoin métaphysique si impérieux.

Par métaphysique, j'entends tout ce qui a la prétention d'être une connaissance dépassant l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes donnés, et qui tend à expliquer par quoi la nature est conditionnée dans un sens ou dans l'autre, ou, pour parler vulgairement, à montrer ce qu'il y a derrière la nature et qui la rend possible. Mais maintenant la grande diversité originelle des intelligences, à laquelle s'ajoute encore la différence des éducations, qui exigent tant de loisirs, tout cela distingue si profondément les hommes, qu'aussitôt qu'un peuple est sorti de l'ignorance grossière, une même métaphysique ne saurait suffire pour tous. Aussi, chez les peuples civilisés, trouvons-nous en gros deux espèces de métaphysiques, qui se distinguent l'une de l'autre, en ce que l'une porte en elle-même sa confirmation, et que l'autre la cherche en dehors d'elle. La réflexion, la culture, les loisirs et le jugement, telles sont les conditions qu'exigent les systèmes métaphysiques, de la première espèce, pour contrôler la confirmation qu'ils se donnent à eux-mêmes ; aussi ne sont-ils accessibles qu'à un très petit nombre d'hommes, et ne peuvent-ils se produire et se conserver que dans les civilisations avancées. C'est pour la multitude au contraire, pour des gens incapables de penser, que sont faits exclusivement les systèmes de la seconde espèce. La foule ne peut que croire et s'incliner devant une autorité, le raisonnement n'ayant pas de prise sur elle. Nous appellerons ces systèmes des métaphysiques populaires, par analogie avec la poésie et la sagesse populaire (sous ce dernier nom on entend les proverbes, Cependant ils sont appelés communément Religion et se trouvent chez tous les peuples, excepté les plus anciens.

Comme nous l'avons dit ils cherchent au dehors leur confirmation ; la vérité leur est extérieurement révélée, et se manifeste par des prodiges et des miracles. Leurs arguments consistent surtout en menaces de peines éternelles ou temporelles, dirigées contre les incrédules, et même contre les simples sceptiques : chez certains peuples, on trouve le bûcher ou tout autre supplice analogue, comme *ultima ratio theologorum*. Si les religions cherchent d'autres preuves et emploient d'autres arguments, elles passent dans le domaine des systèmes de la première espèce, et peuvent dégénérer en une sorte de compromis entre les deux ; mais il y a là pour elles plus de danger que de profit. Car le privilège inestimable qu'elles ont d'être inculquées à l'homme dès l'enfance leur assure la possession durable des intelligences ; par leurs dogmes, elles développent en lui comme un second intellect, ainsi qu'une greffe se développe sur un arbre ; tandis qu'au contraire les systèmes de la première espèce s'adressent toujours à des adultes, chez qui ils rencontrent déjà, à l'état de conviction, un système de la seconde espèce. — Ces deux sortes de métaphysiques, dont les différences se résument en deux appellations : Doctrines de Foi et Doctrines de Raison, ont cela de commun, que de part et d'autre les systèmes particuliers de chaque espèce sont en guerre ensemble. Entre ceux de la première, la lutte se réduit à la discussion ou au pamphlet ; mais entre ceux de la seconde, c'est avec le feu et le glaive que l'on se combat ; plusieurs d'entre eux ne se sont guère répandus que grâce à ce dernier genre de polémique, et se sont petit à petit partagé la terre, mais d'une façon si tranchée et si souveraine, que les peuples se distinguent bien plus par là que par leur nationalité ou leur gouvernement. Seulement les religions sont maîtresses absolues, chacune dans son domaine, tandis que les philosophies sont tout au plus tolérées, et encore parce qu'on ne les juge pas dignes, vu le petit nombre de leurs représentants, de les combattre par le fer et le feu. Cependant, quand on la cru nécessaire, on a employé ces moyens contre elles, et non sans succès. D'ailleurs on ne les trouve guère qu'à l'état sporadique. La plupart du temps, on s'est borné à les tenir en bride, en leur prescrivant ; de conformer leur doctrine à celle de la religion dominante, dans le pays où elles enseignent. Quelque fois la religion ne s'est pas contentée de les soumettre : elle s'en est servie, elle en a fait en quelque sorte le premier stade de la foi ; mais c'est une dangereuse expérience : car les philosophies ne se sentant pas en force, recourent à la ruse, dans l'espoir d'y trouver un secours, et ne se défont jamais d'une certaine perfidie cachée qui se manifeste de temps en temps à l'improviste et dont les déplorables effets sont difficiles à réparer. Cela est d'autant plus dangereux, que les sciences positives, dans leur ensemble, sont les alliées secrètes des philosophies contre les religions, et que, sans être en guerre ouverte avec celle-ci, elles font souvent, alors qu'on s'y attend le moins, de grands ravages dans leur domaine. Ajoutons que réduire la philosophie à ce rôle de servante, dont nous venons de parler, c'est discréditer un système qui a déjà en dehors de lui-même sa confirmation, en voulant lui en donner une tirée du dedans : car, s'il était capable d'une telle confirmation, il n'aurait pas besoin d'en chercher une extérieure. Il est toujours hasardeux de vouloir donner un fondement nouveau à un bâtiment solide. D'ailleurs, est-ce qu'une religion a besoin des suffrages de la philosophie ? Elle a tout pour elle : révélation, écritures, miracles, prophéties, appui des gouvernements, le premier rang partout comme il convient à la vérité, l'adhésion et le respect de tout le monde, des milliers de temples où elle est prêchée et où l'on célèbre ses cérémonies, des corps sacerdotaux assermentés, et, ce qui vaut mieux que tout cela, le privilège inappréciable de pouvoir inculquer ses doctrines aux enfants dès l'âge le plus tendre, et d'en faire pour ainsi dire, dans leurs cerveaux, des idées innées. Quand on est ainsi armé, on n'a pas besoin de l'adhésion des pauvres philosophes, ou bien l'on est plus exigeant que de raison, ou enfin si l'on craint d'être contredit par eux, on montre une terreur incompatible avec une conscience calme et honnête.

Un symptôme de cette nature *allégorique* des religions, ce sont les *mystères* qu'on rencontre dans presque toutes, j'entends certains dogmes qui, loin de pouvoir prétendre à être pris à la lettre pour des vérités, ne sauraient même être nettement saisis par la pensée. Peut-être même pourrait-on dire que quelques affirmations directement contraires à la raison, que quelques absurdités bien palpables sont un ingrédient essentiel d'une religion bien faite car elles sont la marque même de sa nature *allégorique* et le seul moyen de *faire sentir* au sens commun, à l'entendement inculte ce qui ne saurait être clairement conçu par lui, à savoir qu'au fond la religion traite d'un ordre, de choses *sui generis*, de l'ordre des *choses en soi*, lequel n'est pas soumis aux lois du monde des phénomènes ; qu'en conséquence, la religion présentant toujours les faits et les vérités dont elle parle sous une forme phénoménale, non seulement les dogmes absurdes, mais encore les dogmes concevables ne sont que des allégories, de simples adaptations à l'intelligence humaine. C'est

dans cet esprit que saint Augustin et Luther même me paraissent avoir maintenu les mystères du christianisme, en opposition à la doctrine terre-à-terre de Pélage qui prétendait tout ramener au niveau de l'intelligibilité. En se plaçant à ce point de vue, on conçoit également que Tertullien ait pu dire en toute sincérité : *Prorsus credibile est, quia ineptum est,... certum est, quia impossibile* [Cela est tout à fait croyable, parce que c'est absurde..., cela est certain parce que c'est impossible]. (*De carne Christi*, c. 5). — Cette nature *allégorique* des religions les dispense également des démonstrations que la philosophie est obligée de fournir, et de la nécessité de l'examen ; elles les remplacent par la foi, c'est-à-dire qu'elles exigent une croyance volontaire à leur vérité. Et comme la foi dirige l'action, et qu'au point de vue pratique l'allégorie conduit toujours là où conduirait la vérité *sensu proprio*, c'est à bon droit que la religion promet aux croyants la béatitude éternelle. Le besoin d'une métaphysique s'impose irrésistiblement à tout homme, et, sur les points essentiels, les religions tiennent justement lieu de métaphysique à la grande masse qui est incapable de penser. Elles la remplacent même fort bien : car d'une part elles dirigent l'action, en tenant toujours déployé, suivant la belle expression de Kant, le drapeau de l'honnêteté et de la vertu, et d'autre part elles sont une consolation indispensable au milieu des épreuves douloureuses de la vie ; dans les moments de souffrance, elles jouent absolument le rôle d'une métaphysique objectivement vraie, car elles détachent l'homme, aussi bien que celle-ci pourrait le faire, de lui-même et le transportent par delà l'existence temporelle. C'est ici qu'éclate la valeur profonde des religions, je dirai plus, leur caractère indispensable. Platon déjà disait avec raison (*De Rep*. IV, p. 89, Dip.) : φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι [Il est impossible que la foule soit formée aux choses de l'esprit.] Mais voici la pierre d'achoppement : c'est que les religions ne peuvent jamais avouer leur nature allégorique ; elles sont obligées de se présenter comme vraies *sensu proprio*. Par là elles empiètent sur le domaine de la métaphysique proprement dite et provoquent l'antagonisme de celle-ci, antagonisme qui s'est manifesté à toutes les époques où la pensée philosophique n'était pas asservie et mise en tutelle. C'est faute également d'avoir bien compris cette nature allégorique de toute religion, que les partisans du surnaturel et les rationalistes se sont livrés de nos jours une lutte si acharnée. En effet, les uns et les autres prétendent trouver dans le christianisme la vérité *sensu proprio* ; les premiers attribuent ce genre de vérité à toutes les parties de la doctrine chrétienne, et c'est pourquoi ils veulent un christianisme sans restrictions, qui ne soit dépouillé d'aucun de ses éléments, prétention qui leur crée une situation difficile en présence des connaissances et de la culture générale de notre époque. Les autres au contraire cherchent à bannir au moyen de l'exégèse tout élément proprement chrétien ; le résidu de cette opération est quelque chose qui n'est vrai ni *sensu proprio* ni *sensu allegorico* : c'est une religion terre-à-terre ; c'est à peine du Judaïsme, tout au plus la doctrine aride de Pélage, et, ce qu'il y a de plus grave, c'est un optimisme de bas étage entièrement étranger au véritable christianisme. De plus, essayer de fonder une religion en raison, c'est la faire entrer dans la seconde catégorie des théories métaphysiques, celles qui portent leur garantie en *elles-mêmes*, c'est la transporter sur un terrain étranger, celui des systèmes philosophiques ; c'est l'exposer à la lutte que ces systèmes se livrent dans leur propre arène, c'est l'exposer aux coups du scepticisme, aux attaques redoutables de la critique de la raison pure : les affronter, serait pure témérité.

L'une et l'autre de ces catégories de métaphysiques auraient intérêt à demeurer pures de tout mélange avec la classe voisine ; chacune d'elles devrait se tenir strictement sur son domaine propre, pour y développer entièrement son essence. C'est la tendance contraire qui a prévalu à travers toute la période chrétienne ; on s'est efforcé d'opérer une fusion des deux catégories, en transportant les dogmes et les concepts de l'une dans l'autre. On n'est arrivé qu'à les pervertir toutes deux. Cette tendance a eu sa manifestation la plus marquée de nos jours, dans cette tentative bâtarde à laquelle on a donné le nom de philosophie religieuse, sorte de gnose qui s'efforce d'interpréter la religion donnée, et d'expliquer ce qui est vrai *sensu allegorico* au moyen d'une vérité qui le soit *sensu proprio*. Mais, pour cela, il faudrait déjà connaître et posséder la vérité *sensu proprio* ; et dès lors, toute interprétation deviendrait superflue. Sous prétexte que la métaphysique, c'est-à-dire la vérité *sensu proprio*, ne saurait être tirée que de la religion, chercher à l'en extraire au moyen d'une interprétation exégétique serait une entreprise pénible et dangereuse. Pour s'y résoudre, il faudrait qu'il fût établi que, comme le fer et d'autres métaux imparfaits, la vérité ne se rencontre qu'à l'état de minerai, jamais à l'état pur, et que pour l'obtenir il faut la dégager de cet alliage.

Le peuple a besoin d'une religion, elle est pour lui un bienfait inestimable. Mais si les religions

prétendent faire obstacle aux progrès de l'esprit humain dans la connaissance de la vérité, on doit les écarter — avec beaucoup de ménagements, bien entendu. Demander qu'un grand esprit même, un Shakespeare ou un Gœthe, se convainque *impliciter, bona fide et sensu proprio* des dogmes d'une religion quelconque, ce serait demander à un géant d'entrer dans la chaussure d'un nain.

Comme les religions visent à se mettre à la portée de la foule, elles ne peuvent renfermer qu'une vérité médiate, non une vérité immédiate : exiger d'elles cette dernière, ce serait vouloir lire les caractères tels qu'ils sont composés sur le marbre d'imprimerie au lieu de leur empreinte sur le papier. Pour juger de la valeur d'une religion, il faut donc voir si, sous le voile de l'allégorie, elle contient une part plus ou moins grande de vérité, et en second lieu si cette vérité apparaît plus ou moins nettement au travers de ce voile : plus l'enveloppe sera transparente, plus élevée sera la religion. Or, il semble presque qu'il en soit des religions comme des langues : les plus vieilles sont les plus parfaites ; si je voulais voir dans les résultats de ma philosophie la mesure de la vérité, je devrais mettre le Bouddhisme au-dessus de toutes les autres religions. En tout cas, je me réjouis de constater un accord si profond entre ma doctrine et une religion qui, sur terre, a la majorité pour elle, puisqu'elle compte plus d'adeptes qu'aucune autre. Cet accord m'est d'autant plus agréable que ma pensée philosophique a certainement été libre de toute influence bouddhiste ; car jusqu'en 1818, date de l'apparition de mon ouvrage, nous ne possédions en Europe que de rares relations, insuffisantes et imparfaites, sur le Bouddhisme ; elles se bornaient presque entièrement à quelques dissertations, parues dans les premiers volumes des *Asiatic Researches*, et concernaient principalement le Bouddhisme des Birmans. C'est depuis lors seulement qu'il nous a été donné de connaître cette religion plus à fond, grâce surtout aux études précises et instructives qu'un membre distingué de l'Académie de Saint-Pétersbourg, J.-J. Schmidt, a publiées dans les *Mémoires* de cette Académie. Des savants anglais et français ont complété peu à peu ces renseignements, si bien que, dans mon traité sur la *Volonté dans la nature*, j'ai pu donner sous la rubrique de *Sinologie* une liste assez étendue des meilleurs écrits publiés sur cette religion. — Malheureusement Czoma Körösi, ce savant hongrois d'une volonté si persévérante, qui pour étudier la langue et les livres sacrés du Bouddhisme avait passé plusieurs années au Thibet et principalement dans les couvents bouddhistes, nous a été enlevé par la mort, au moment même où il allait coordonner à l'usage du public les résultats de ses recherches. Je ne puis toutefois pas dissimuler le plaisir que j'ai éprouvé en lisant dans ses relations provisoires quelques passages directement empruntés au *Kahgyur*, entre autres cet entretien de Bouddha mourant avec un Brahma qui se convertit à sa doctrine. « There is a description of their conversation on the subject of creation, — by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma, — whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakya how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine becomes his follower. » (*Asiatic researches*, vol. 20, p. 434)[297]

Je ne puis établir, comme on le fait généralement, une *différence fondamentale* entre les religions, selon qu'elles sont monothéistes, polythéistes, panthéistes ou athées. Ce qui selon moi les différencie, c'est leur manière de voir optimiste ou pessimiste. Les unes considèrent l'existence de ce monde comme ayant sa raison d'être en elle-même, elles la louent et la célèbrent. Les autres la considèrent comme quelque chose qui ne saurait être conçu qu'à titre de conséquence de nos péchés et qui, par conséquent, ne devrait pas être par soi-même. Elles reconnaissent que la douleur et la mort ne peuvent pas avoir leur raison dans l'ordre éternel, primitif et immuable des choses, dans ce qui doit être, à quelque point de vue qu'on se place. Si le christianisme a eu la force de triompher du judaïsme d'abord, puis du paganisme gréco-romain, il en est redevable uniquement à son pessimisme, à cet aveu, directement contraire à l'optimisme juif et païen, que notre état est fort misérable et en même qu'il est un état de péché. Quand cette vérité profondément et douloureusement sentie de tous se fit jour, elle amena à sa suite le besoin d'une rédemption.

Je passe à l'étude de la seconde catégorie de métaphysique, celle qui porte sa confirmation en elle-même et qu'on appelle *philosophie*. Je rappelle l'origine que je lui ai assignée plus haut : suivant moi, la philosophie naît de notre étonnement- au sujet du monde et de notre propre existence, qui

s'imposent à notre intellect comme une énigme dont la solution ne cesse dès lors de préoccuper l'humanité. Il ne pourrait pas en être ainsi, et j'appelle avant tout l'attention de mes lecteurs sur ce point, si le monde était une « substance absolue » au sens du spinozisme et des formes contemporaines du Panthéisme, c'est-à-dire s'il était une *existence absolument nécessaire*. Cela reviendrait à dire que le monde existe avec une nécessité telle, qu'à côté d'elle toute autre nécessité que l'intellect pourrait concevoir en tant que telle ne serait que hasard et que contingence ; le monde serait quelque chose qui comprendrait non seulement toute l'existence possible, si bien que, comme Spinoza l'affirme d'ailleurs, le possible et le réel ne feraient qu'un ; il nous serait impossible de concevoir que le réel ne fût pas ou qu'il fût autrement, en un mot, la représentation du monde tel qu'il est serait aussi essentielle à notre pensée que la représentation de l'espace et du temps. De plus, puisque nous-mêmes serions des parties, des modes, attributs ou accidents d'une telle substance absolue, la seule qui ait pu jamais exister quelque part et en un certain sens, l'existence du monde et la nôtre, ainsi que la forme de cette existence, loin de nous paraître surprenantes et problématiques, loin de représenter l'énigme insondable et qui nous tourmente sans relâche, devraient au contraire nous sembler plus évidents encore que la proposition : deux fois deux font quatre. Nous devrions être dans l'impossibilité absolue de penser que le monde ne soit pas ou qu'il soit autrement qu'il n'est ; par conséquent, jamais nous n'aurions conscience de l'existence du monde *en tant que tel*, c'est-à-dire en tant que problème proposé à la réflexion, pas plus que nous n'avons conscience du mouvement incroyablement rapide de notre planète.

Mais il n'en est nullement ainsi. A l'animal sans pensée, le monde et l'existence peuvent paraître des choses qui se comprennent d'elles-mêmes ; pour l'homme au contraire, c'est là un problème que les plus incultes mêmes et les plus bornés se représentent nettement à leurs heures de lucidité. Ce problème fait d'autant plus impression sur la conscience, y laisse une marque d'autant plus durable, que cette conscience est plus éclairée et réfléchie, que l'éducation a fourni plus d'aliments à notre pensée. Enfin chez les esprits philosophiques c'est cet étonnement, dont Platon dit θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφικον παθος [l'étonnement, ce sentiment tout à fait propre au philosophe], étonnement qui enveloppe dans toute son étendue le problème dont se préoccupe et se tourmente sans relâche, à toutes les époques et dans tous les pays, la partie la plus généreuse de l'humanité. En fait, cette inquiétude que la métaphysique éternellement renouvelée tient sans cesse en éveil, vient de cette claire représentation, que la non-existence du monde est aussi possible que son existence. C'est pourquoi la conception spinoziste qui fait du monde une existence absolument nécessaire, une existence en soi qui devait être à tous les points de vue, est une façon de voir fausse. Même le simple théisme, dans sa preuve cosmologique, infère tacitement de l'existence du monde sa non-existence antérieure ; en lui-même le monde est donc pour lui quelque chose d'accidentel. Il y a plus, peu à peu nous nous représentons le monde comme quelque chose, dont la non-existence non seulement est concevable, mais encore serait préférable à son existence. De l'étonnement nous passons facilement à une sourde méditation sur la *fatalité* qui, malgré tout, en a pu provoquer l'existence, et grâce à laquelle la force immense que nécessite la production et la conservation du monde a pu être exploitée en un sens aussi défavorable à ses propres intérêts. L'étonnement philosophique est donc au fond une stupéfaction douloureuse : la philosophie débite, comme l'ouverture de Don Juan, par un accord en mineur. D'où il suit que la philosophie ne doit être ni spinosiste, ni optimiste. — Cette nature particulière de l'étonnement qui nous pousse à philosopher dérive manifestement du spectacle de la *douleur* et du *mal moral* dans le monde. Car la douleur et le mal moral, quand même leur rapport réciproque serait le plus juste possible, quand même ils seraient largement compensés par le bien, sont pourtant quelque chose qui en soi ne devrait absolument pas être. Or, rien ne venant de rien, la douleur et le mal doivent avoir leur raison dans l'origine, dans l'essence du monde même. Il nous semble difficile d'admettre cette conclusion, si nous considérons la grandeur, l'ordre et la perfection du monde physique ; nous nous imaginons que la force qui a pu créer celui-ci, aurait pu éviter également la souffrance et le mal moral. Le théisme, comme bien on pense, a surtout de la peine à reconnaître cette origine, dont Ormuzd et Ahriman sont l'expression la plus sincère. Il a donc cherché tout d'abord à se débarrasser du mal moral, et à cet effet il a inventé le libre arbitre ; mais le libre arbitre n'est qu'une création *ex nihilo* dissimulée, puisqu'il suppose un « operari » qui ne provient d'aucun « Esse » (Voir *Les deux problèmes fondam. de l'Ethique*, pp. 58, sqq. ; 2° éd., pp. 57 sq.). Il essaya ensuite d'en être quitte avec la souffrance, en la mettant à la charge de la matière ou d'une nécessité inévitable, et en regrettant de ne pouvoir invoquer le diable, qui est le véritable *expediens ad hoc*. Dans la catégorie de la souffrance rentre aussi la mort ; quant

au mal moral, il consiste uniquement à nous débarrasser de notre souffrance du moment pour la passer à un autre. Donc, comme nous l'avons dit, c'est le mal moral, c'est la souffrance et la mort qui confèrent à l'étonnement philosophique sa qualité et son intensité particulières ; le *punctum pruriens* de la métaphysique, le problème qui remplit l'humanité d'une inquiétude que ne sauraient calmer ni le scepticisme ni le criticisme, consiste à se demander, non seulement pourquoi le monde existe, mais aussi pourquoi il est plein de tant de misères.

La physique (au sens le plus étendu du mot) s'occupe elle aussi d'expliquer les phénomènes du monde. Mais la nature même de ses explications est cause de leur insuffisance. La physique ne saurait vivre d'une vie indépendante si dédaigneuse que soit son allure à l'égard de la métaphysique, elle a besoin de s'y appuyer. Car elle-même explique les phénomènes par quelque chose de plus inconnu encore qu'eux-mêmes, par des lois naturelles, qui se fondent sur des forces naturelles, dont la force vitale est un échantillon entre autres. Sans doute l'état actuel de toutes choses dans le monde ou dans la nature doit pouvoir s'expliquer par des causes purement physiques. Mais une telle explication, à supposer qu'on y arrivât, serait nécessairement aussi entachée de deux imperfections essentielles, et pour ainsi dire de deux tares, qui font que tous les phénomènes physiquement expliqués demeureraient en réalité inexpliqués. Tel, Achille était vulnérable au talon. Ainsi encore on représente le diable avec un pied de cheval. Premièrement, on ne pourrait jamais atteindre le *commencement* de cette série de causes et d'effets, c'est-à-dire de modifications liées entre elles : ce commencement se trouverait reculé sans cesse à l'infini, comme les limites du monde dans l'espace et le temps. Ensuite l'ensemble des causes effectives par lesquelles on prétend tout expliquer, repose sur quelque chose d'absolument inexplicable, je veux dire les *qualités* primordiales des objets et les *forces naturelles* qui s'y manifestent, forces qui permettent aux qualités d'agir d'une manière déterminée. Telles sont : la pesanteur, la solidité, la force d'impulsion, l'élasticité, la chaleur, l'électricité, les forces chimiques, etc. Toute explication physique donne ces forces comme résidu : telle une équation algébrique, dont tous les autres termes seraient résolus, mais dans laquelle une quantité demeurerait inconnue et indéterminable.

D'où il suit qu'il n'est pas si infime tesson d'argile qui ne soit composé de qualités aussi inexplicables les unes que les autres. Ces deux imperfections inévitables de toute explication physique, c'est-à-dire causale, montrent donc qu'une telle explication ne saurait être que *relative*, et que la méthode des sciences positives n'est pas la seule, la dernière, la méthode suffisante, celle qui conduit à une solution satisfaisante du difficile problème des choses, à la vraie intelligence du monde et de l'existence, mais que l'explication physique, en tant que telle, a besoin d'une explication *métaphysique* qui lui donne la clé de toutes ses suppositions. Seulement, il résulte de cela même, que la méthode métaphysique doit différer profondément de la méthode physique. Le premier pas à faire dans cette voie nouvelle, c'est de se pénétrer nettement et une fois pour toutes de la différence des méthodes et conséquemment de la différence de la *physique* et la *métaphysique*. Cette différence repose pour l'essentiel sur la distinction kantienne entre le *phénomène* et la *chose en soi*. Kant déclarait celle-ci absolument inexplicable, et voilà pourquoi il ne saurait y avoir selon lui aucune *métaphysique* : il n'y a de possible que la connaissance immanente, par conséquent que la physique, et à côté de celle-ci la critique de la raison dans ses aspirations métaphysiques. Qu'on me permette ici d'anticiper sur le second livre, pour bien noter le point de contact de ma philosophie avec la doctrine kantienne, et de remarquer que Kant, dans sa belle explication de la coexistence de la liberté et de la nécessité (*Critique de la Raison pure*, première éd., pp. 532-554, et *Crit. de la Raison pratique*, pp. 224-231 de l'éd. Rosehkranz) démontre que la même action, qui d'une part est parfaitement explicable comme conséquence nécessaire du caractère de l'homme, des influences qu'il a subies pendant sa vie, et des motifs actuels qui le sollicitent, doit cependant d'autre part être considérée comme l'œuvre de sa volonté libre. Dans le même sens il dit, § 53 des *Prolégomènes* : « Sans doute la nécessité naturelle sera inhérente à toute combinaison de causes et d'effets dans le monde sensible, mais la liberté sera accordée à celle des causes qui n'est pas elle-même un phénomène (bien qu'elle serve de fondement au phénomène). Par conséquent, la nécessité (littéralement la nature) et la liberté peuvent être attribuées sans contradiction au même objet suivant qu'on le considère sous un aspect différent, soit comme phénomène, soit comme chose en soi. » Ce que Kant enseigne du phénomène de l'homme et de son activité, ma doctrine l'étend à tous les phénomènes de la nature, en leur donnant pour fondement commun la *Volonté* comme chose en soi. Ce qui justifie tout d'abord cette manière de procéder, c'est l'impossibilité d'admettre

que l'homme soit distinct spécifiquement, *toto genere* et radicalement de tous les autres êtres et objets de la nature : il ne peut y avoir entre eux qu'une différence de degré. — Je laisse maintenant cette digression pour revenir à mes considérations sur l'impuissance de la physique à fournir l'explication dernière des choses. — Je dis donc : sans doute tout est physique, mais alors rien n'est explicable. De même que le mouvement de la bille qu'on pousse, la fonction pensante du cerveau doit comporter en dernier ressort une explication physique qui la rende aussi intelligible que l'est le mouvement de la bille. Or ce mouvement même, que nous croyons comprendre si pleinement, est au fond aussi obscur que la pensée : car l'essence intime de l'expansion dans l'espace, de l'impénétrabilité, de la faculté d'être mû, de la résistance, de l'élasticité et de la pesanteur, demeure après toutes les explications physiques un mystère au même titre que la pensée. Seulement comme l'impossibilité d'expliquer cette dernière nous frappe du premier coup, on s'est empressé de faire un saut de la physique à la métaphysique et d'hypostasier une substance d'une nature tout autre que celle des choses corporelles. On a transporté dans le cerveau une âme. Si notre intellect n'avait pas été tellement émoussé qu'il fallût pour le frapper un phénomène extraordinairement surprenant, nous aurions dû expliquer la digestion par une âme stomacale, la végétation par une âme végétative, les affinités électives par la présence d'une âme dans les réactions, la chute d'une pierre par la présence d'une âme dans cette pierre. Car les propriétés de tout corps inorganique sont aussi mystérieuses que la vie dans l'être vivant : aussi partout l'explication physique vient-elle se heurter à une explication métaphysique qui la supprime, c'est-à-dire lui enlève son caractère d'explication. A prendre les choses rigoureusement, on pourrait prétendre que toutes les sciences de la nature ne font réellement comme la botanique que rassembler et classer les objets de même espèce. — Une physique qui soutiendrait que ses explications des choses, dans le détail par des causes, et d'une manière générale par des forces, sont véritablement suffisantes et par conséquent épuisent l'essence du monde, serait le *naturalisme* proprement dit. De Leucippe Démocrite et Epicure jusqu'au « système de la nature », puis à Lamarck, Cabanis et au matérialisme réchauffé de ces dernières années, nous pouvons suivre l'essai toujours continué d'établir une physique sans métaphysique, c'est-à-dire une doctrine qui fasse du phénomène la chose en soi. Mais toutes les explications de ces physiciens ne sont que des essais pour dissimuler et aux explicateurs et aux auditeurs qu'elles supposent tout uniment la chose essentielle. Les naturalistes s'efforcent de montrer que tous les phénomènes, même les phénomènes spirituels, sont physiques, et en cela ils ont raison ; leur tort, c'est de ne pas voir que toute chose physique est également par un autre côté une chose métaphysique. Sans doute il est difficile de reconnaître cette vérité, puisqu'elle suppose la distinction du phénomène et de la chose en soi. Cependant Aristote, malgré sa tendance à l'empirisme, et si éloigné qu'il fut de l'hyperphysique platonicienne, a su, même sans le secours de la distinction dont nous parlons, demeurer en dehors de cette manière de voir étroite ; il dit : Ει μεν ουν μη εστι τις ἑτερα ουσια παρα τας φυσει συνεστηκυιας, ἡ φυσικη αν ειη πρωτη επιστημη ; ει δε εστι τις ουσια ακινητος, αὐτη προτερα και φιλοσοφια πρωτη, και καθολου οὐτως, ὁτι πρωτη ; και περι του οντοσ ᾗ ον, ταυτης αν ειη θεωρησαι. [S'il n'y avait pas d'autre substance que celles qui sont constituées par la nature, la physique serait la première des sciences. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieur et doit être la philosophie première ; et elle est universelle de cette façon, parce que première ; et ce sera à elle de considérer l'être en tant qu'être.] (*Métaph*., V, I.) Une *physique absolue*, telle que nous venons de la décrire, qui ne laisserait place à aucune *métaphysique*, ferait de la *Natura naturata* la *Natura naturans* : elle serait la physique mise sur le trône de la métaphysique ; mais il est probable qu'à cette place élevée elle se comporterait comme le rétameur de Holberg une fois nommé bourgmestre. C'est cette idée obscure d'une physique absolue sans métaphysique, qui inspire au fond le reproche insipide et le plus souvent malveillant d'athéisme ; c'est elle qui lui donne son sens intime, de la vérité et par là de la force. Une telle physique serait certainement destructive de toute éthique, et si l'on a eu tort de considérer le théisme comme inséparable de la moralité, celle-ci en tout cas ne peut se concevoir sans une *métaphysique quelconque*, c'est-à-dire sans une doctrine qui reconnaisse que l'ordre de la nature n'est pas le seul ni l'ordre absolu des choses. Aussi le *Credo* obligatoire de tous les justes et de tous les bons peut-il se formuler ainsi : « Je crois à une métaphysique ». En ce sens il est important et nécessaire que l'homme soit persuadé de l'impossibilité de s'en tenir à une *physique absolue*, d'autant plus que celle-ci, le *naturalisme* par excellence, est une manière de voir qui d'elle-même s'imposerait continuellement à l'homme et qui ne peut être anéantie que par une spéculation profonde, spéculation dont les divers systèmes et les diverses religions tiennent lie

selon leur pouvoir respectif et pendant tout le temps qu'on les reconnaît pour vrais. Maintenant ce qui nous explique comment une manière de voir radicalement fausse peut s'imposer d'elle-même à l'homme et doit être écartée artificiellement, c'est que l'intellect n'est pas destiné primitivement à nous instruire de l'essence des choses, mais seulement à nous en montrer les relations avec notre volonté l'intellect n'est que le centre des motifs, ainsi que nous le verrons dans le second livre. C'est *accidentellement* que le monde s'y schématise de manière à représenter un ordre de choses tout à fait différent de l'ordre absolument vrai, et on ne saurait en faire un reproche à l'intellect, puisqu'il nous montre seulement l'enveloppe extérieure, non le noyau des choses ; le reproche serait d'autant plus injuste, que l'intellect trouve en lui-même le moyen de rectifier cette erreur, en établissant la distinction entre le phénomène et la chose en soi. Cette distinction, à le bien prendre, a été aperçue de tout temps ; mais le plus souvent on n'en a eu qu'une notion imparfaite, et par suite on l'a insuffisamment exprimée, souvent même elle a été présentée sous des déguisements étranges. Déjà les mystiques chrétiens, par exemple refusent à l'intellect, en le désignant sous le nom de *lumière de la nature*, la faculté de saisir l'essence vraie des choses. Il est en quelque sorte une simple force superficielle, comme l'électricité, et ne pénètre pas dans l'intérieur des réalités.

Au point de vue empirique même, l'insuffisance du naturalisme pur éclate tout d'abord, ainsi que nous l'avons montré, dans ce fait que l'explication physique voit la raison du fait particulier dans sa cause, mais que la série de ces causes, comme nous le savons avec une entière certitude *a priori*, se poursuit dans une régression à l'infini, de sorte qu'aucune chose n'a pu être la première d'une manière absolue. Ensuite l'action de cette cause est ramenée à une loi naturelle, et celle-ci à une force naturelle, laquelle demeure absolument sans explication. Mais cet élément inexplicable, auquel sont réduits tous les phénomènes, depuis le plus élevé jusqu'au plus infime, de ce monde si clairement donné et si naturellement explicable, n'est-il pas là pour nous révéler que toutes les explications de ce genre ne sont que conditionnées et en quelque sorte *ex concessis*, qu'elles ne sont pas l'explication vraie et suffisante ? Aussi ai-je dit que physiquement tout est explicable et rien ne l'est. Cet élément absolument inexplicable qui traverse tous les phénomènes, qui apparaît avec tout son éclat dans les phénomènes supérieurs, ceux de la génération par exemple, mais qui se retrouve aussi dans les plus bas, dans les phénomènes mécaniques entre autres, est l'indice d'un ordre de choses tout différent de l'ordre physique et qui sert de fondement à ce dernier. Cet ordre, que Kant appelait l'ordre des choses en soi, est le terme final de la métaphysique. — En second lieu, l'insuffisance du naturalisme pur tient à cette vérité philosophique fondamentale, que nous avons étudiée en détail dans la première moitié de ce livre, et qui forme aussi le thème de la *Critique de la raison pure*, à savoir que tout objet est conditionné par le sujet pensant, et dans son existence objective en tant que telle, et dans la forme particulière de cette existence, que l'objet par conséquent est un simple phénomène, non une chose en soi. Ceci a été largement exposé au § 7 du 1er vol., et l'on y a montré quelle maladresse commettent ceux qui, à la façon des matérialistes, prennent d'une façon inconsidérée l'objectif comme donné absolument, sans avoir égard à l'élément subjectif, par le moyen duquel seul, je dis plus, dans lequel seul l'objectif existe. Le matérialisme à la mode aujourd'hui fournit de nombreux échantillons de ce procédé ; aussi bien est-ce une philosophie de garçons coiffeurs et d'apprentis pharmaciens. Dans son innocence, il voit la chose en soi dans la matière, qu'il prend étourdiment pour quelque chose d'absolument réel ; selon lui, la force d'impulsion est la seule faculté d'une chose en soi, puisque toutes les autres qualités ne peuvent être que des phénomènes de cette force.

Le naturalisme, ou la physique pure, ne sera donc jamais une explication suffisante ; on pourrait le comparer à un calcul, dont on ne trouve jamais le dernier terme. Des séries causales sans fin ni commencement, des forces insondables, un espace infini, un temps qui n'a pas commencé, la divisibilité à l'infini de la matière, toutes ces choses déterminées par un cerveau pensant, dans lequel seules elles existent au même titre que le rêve, et sans lequel elles disparaissent : tel est le labyrinthe dans lequel nous promène sans cesse la conception naturaliste. Les sciences de la nature sont arrivées de nos jours à un degré de perfection que les siècles antérieurs étaient loin de soupçonner, sorte de sommet auquel l'humanité atteint pour la première fois. Mais si grands que soient les progrès de la *physique* (entendue au sens large qu'y attachaient les anciens), ils ne contribueront guère à nous faire avancer d'un pas vers la *métaphysique* pas plus qu'une surface, si loin qu'on la prolonge, n'acquerra un contenu en volume. Les progrès de la physique ne complèteront que la connaissance du *phénomène*, tandis que la *métaphysique* aspire à dépasser

le phénomène, pour étudier la chose qui se présente comme telle. Quand même notre expérience serait absolument achevée, la situation n'en serait guère changée. Et quand même vous auriez parcouru les planètes de toutes les étoiles fixes, vous n'auriez pas encore de ce fait avancé d'un pas dans la métaphysique. Plus les progrès de la *physique* seront grands, plus vivement ils feront sentir le besoin d'une *métaphysique*. En effet, si d'une part, une connaissance plus exacte, plus étendue et plus profonde de la nature mine et finit par renverser les idées métaphysiques en cours jusqu'alors, elle sert d'autre part à mettre plus nettement et plus complètement en relief le problème même de la métaphysique, à le dégager plus sévèrement de tout élément purement physique. Plus notre connaissance de l'essence des objets particuliers sera complète et exacte, plus impérieusement s'imposera à nous la nécessité d'expliquer l'ensemble et le général, et plus la connaissance empirique de cet élément général aura été juste, précise et complète, plus mystérieux et plus énigmatique il nous paraîtra. Il est vrai que le savant ordinaire, celui qui s'est confiné dans une branche spéciale de la physique, n'a pas la moindre idée de ce que nous venons d'exposer ; il dort tout heureux à côté de la servante qu'il s'est choisie dans la maison d'Ulysse, sans une pensée pour Pénélope (cf. ch. XII, *sub fin*.). Aussi de nos jours *l'écorce de la nature* est-elle minutieusement étudiée, on connaît parle menu les intestins des vers intestinaux et la vermine de la vermine. Mais vienne un philosophe comme moi, qui parle du *noyau intime de la nature*, ces gens ne daigneront plus écouter, estimant que cette étude est étrangère à la science, et continueront à éplucher leur écorce. On serait tenté d'appeler tatillons de la nature ces physiciens microscopiques et micrologiques. Et certes ceux qui pensent que le creuset et la cornue sont la vraie et l'unique source de toute sagesse, n'ont pas l'esprit moins perverti que ne l'avaient autrefois leurs antipodes, les scolastiques. De même que ceux-ci se trouvaient prisonniers dans le réseau de leurs concepts abstraits, en dehors desquels ils ne connaissaient et n'examinaient rien ; de même nos physiciens demeurent entièrement confinés dans leur empirisme, n'admettent pour vrai que ce qu'ils ont vu de leurs yeux, et estiment de la sorte avoir pénétré jusqu'à l'essence dernière des choses. Ils ne soupçonnent pas qu'entre le phénomène et ce qui s'y manifeste, la chose en soi, il y a un abîme profond, une différence radicale ; que pour s'éclairer à ce sujet, il faut connaître et délimiter avec précision l'élément subjectif du phénomène, et être arrivé à comprendre que les renseignements derniers, les plus importants sur l'essence des choses, ne peuvent être puisés que dans la conscience de nous-mêmes ; sans ces opérations préalables il est impossible de faire un pas au-delà de ce qui est immédiatement donné aux sens, en d'autres termes de dépasser le problème. Remarquons pourtant, d'autre part, qu'une connaissance aussi complète que possible de la nature est nécessaire pour *poser* avec précision le problème de la métaphysique. Aussi personne ne devra-t-il essayer d'aborder cette science, avant d'avoir acquis une connaissance, au moins générale, mais exacte, claire et coordonnée, des diverses branches de l'étude de la nature. Car le problème précède nécessairement la solution. Mais une fois le problème posé, il faut que le regard du chercheur se porte en dedans car les phénomènes intellectuels et moraux sont plus importants que les phénomènes physiques, au même titre que le magnétisme animal, par exemple, est un phénomène incomparablement plus important que le magnétisme minéral. Les mystères derniers et fondamentaux, l'homme les porte dans son être intime, et celui-ci est ce qui lui est le plus immédiatement accessible. Aussi est-ce là seulement qu'il peut espérer trouver la clé de l'énigme du monde, et le fil unique qui lui permette de saisir l'essence des choses. Le domaine propre de la *métaphysique* est donc ce qu'on a appelé la philosophie de l'esprit.

Tu fais passer sous mes yeux les séries des vivants,

Et m'apprends à connaître mes frères

Dans le buisson silencieux, dans l'air et dans l'eau ;

Puis tu me ramènes a l'antre sûr, tu me montres

A moi-même et des merveilles mystérieuses

Surgissent des profondeurs de mon être pour se révéler moi.

(Goethe, Faust, I, v. 3225 sqq.)

Enfin, en ce qui concerne la source ou le fondement de la connaissance métaphysique, j'ai déjà combattu plus haut l'assertion maintes fois répétée par Kant, suivant laquelle cette source se trouverait dans de *simples concepts*. Les concepts ne peuvent jamais être l'élément premier d'une connaissance, étant toujours dégagés abstraitement d'une intuition quelconque. Ce qui a produit cette erreur, c'est vraisemblablement l'exemple des mathématiques. Celles-ci, comme en témoignent les procédés de l'algèbre, de la trigonométrie et de l'analytique, laissent tout à fait de côté l'intuition, opèrent avec de simples concepts abstraits, représentés par des signes au lieu de mots, et pourtant arrivent à un résultat d'une certitude parfaite, mais qui en même temps est si éloigné, qu'il eût été impossible de l'atteindre, en demeurant sur le terrain solide de l'intuition. La possibilité d'une telle certitude repose, comme Kant l'a montré à satiété, sur ce fait que les concepts mathématiques sont extraits des rapports quantitatifs, connus à la fois *a priori* et *intuitivement*, rapports au moyen desquels ils peuvent toujours être réalisés ou contrôlés, soit arithmétiquement, en opérant les calculs que les signes ne font qu'indiquer, soit géométriquement, au moyen de ce que Kant appelle la construction des concepts. Ce privilège fait défaut aux concepts sur lesquels on avait cru pouvoir édifier une métaphysique, d'essence, d'être, de substance, de perfection, de nécessité, de réalité, de fini, d'infini, d'absolu, de principe, etc. Car de tels concepts ne sont nullement primordiaux ; ils ne sont pas tombés du ciel et ne sont pas non plus innés : comme tous les concepts, ils sont dégagés d'intuitions, et comme ils ne contiennent pas seulement, à l'exemple de ceux des mathématiques, l'élément tout formel de l'intuition, mais quelque chose de plus, il s'ensuit qu'ils ont pour base des intuitions empiriques. Aussi n'en saurait-on rien tirer que ne contienne déjà l'intuition empirique, rien, par conséquent, qui ne soit objet d'expérience : et comme ces concepts sont très larges, il y aurait tout avantage à s'en référer directement à l'expérience qui nous renseignerait de première main et avec une certitude bien plus grande. On ne peut jamais en effet puiser dans un concept plus que ne contient l'intuition dont il est tiré. Demande-t-on des concepts purs, c'est-à-dire qui n'aient pas une origine empirique, on ne pourra guère produire que ceux qui concernent l'espace et le temps, en d'autres termes, l'élément purement formel de l'intuition, à savoir les concepts mathématiques, peut-être encore à la rigueur le concept de causalité, qui ne dérive sans doute pas de l'expérience, mais qui ne pénètre dans la conscience que par le moyen de celle-ci (en premier lieu, dans l'intuition sensible). Aussi l'expérience n'est-elle possible que par lui ; et lui-même n'est valable que dans le domaine de l'expérience. Kant a fort bien démontré qu'il sert uniquement à mettre de l'unité dans l'expérience, non à la dépasser, qu'il comporte seulement une application physique, non une application métaphysique. Une science ne peut atteindre à la certitude apodictique que si elle a son origine *a priori* : mais cette même origine en prouvant qu'elle est conditionnée par la nature subjective de l'intellect, la limite à l'élément purement formel de l'expérience. Une pareille connaissance donc, loin de nous faire dépasser l'expérience, se borne à reproduire une *partie* de cette expérience, celle qui lui est propre dans toute son étendue ; elle ne fait que nous fournir un élément empirique général, c'est-à-dire une simple forme sans contenu. Et comme la métaphysique ne saurait le moins du monde être limitée à cet élément, elle doit avoir des sources de connaissance *empiriques*. Par conséquent, toute idée préconçue d'une métaphysique pouvant être construite purement *a priori* est nécessairement vaine. Kant a commis une réelle pétition de principe, sophisme auquel il a donné son expression la plus éclatante au § 1 des *Prolégomènes*, lorsqu'il a affirmé que la métaphysique ne peut pas puiser dans l'expérience ses concepts et ses principes fondamentaux. En effet, pour arriver à cette conclusion, il admet que cela seul que nous savons *avant* toute expérience peut conduire plus loin que toute expérience possible. Fort de ce postulat, il prétend nous démontrer ensuite que cette connaissance antérieure à toute expérience n'est que la forme où l'intellect reçoit l'expérience, qu'en conséquence elle ne peut nous mener au-delà de celle-ci, et c'est ainsi qu'il établit très logiquement l'impossibilité de toute métaphysique. Mais, lorsqu'il s'agit de déchiffrer l'expérience, c'est-à-dire le monde qui est sous nos yeux, n'est-ce pas renverser la méthode naturelle, que de faire abstraction de cette expérience, d'en ignorer le contenu, pour ne s'attacher qu'à des formes vides qui nous sont connues *a priori* ? N'est-il pas naturel au contraire, que la *science de l'expérience en tant que telle* puise aux sources de cette expérience ? Le problème de cette science n'est-il pas posé empiriquement ? Pour- quoi dès lors la solution ne s'aiderait-elle pas de l'expérience ? N'est-il pas absurde que celui qui doit parler de la nature des choses, ne considère pas ces choses elles-mêmes, mais s'en tienne à certains concepts abstraits ? Sans doute l'objet de la métaphysique n'est pas l'examen de certaines expériences

particulières mais en tout cas elle se propose d'expliquer correctement l'expérience dans son ensemble. Le fondement en doit donc être de nature empirique. Bien plus, le caractère même *a priori* d'une partie de la connaissance humaine est saisi par la métaphysique comme un *fait* donné, duquel elle conclut à l'origine subjective de cette partie. C'est seulement parce que la conscience de son caractère *à priori* l'accompagne, que cette partie de notre connaissance s'appelle chez Kant *transcendantale*, en opposition à *transcendant*, qui signifie « ce qui dépasse toute possibilité empirique », et qui s'oppose lui-même à *immanent*, lequel signifie ce qui reste dans les limites de cette possibilité. Je rappelle volontiers la signification primitive de ces termes introduits par Kant, avec lesquels, ainsi qu'avec celui de « catégorie » et autres, les singes contemporains de la philosophie font joujou. D'ailleurs la source de la métaphysique n'est pas seulement l'expérience externe, mais également l'*expérience interne* ; le propre même de la métaphysique, ce qui lui permet de faire le pas décisif vers la solution du grand problème, c'est, comme je l'ai longuement et nettement établi dans ma *Volonté dans la Nature* sous la rubrique *Astronomie physique*, c'est, dis-je, qu'au point convenable elle sache combiner l'expérience externe avec l'expérience interne, et qu'elle fasse de celle-ci la clé de celle-là.

Sans doute, en assignant à la métaphysique une telle origine — et, si l'on veut être sincère, il est impossible de la lui refuser — on lui enlève cette sorte de certitude apodictique, qui n'est possible que par la connaissance *a priori* : cette certitude demeure la propriété de la logique et des mathématiques. Mais aussi ces sciences n'enseignent-elles réellement que ce que chacun sait déjà de lui-même, sans précision il est vrai ; tout au plus les tout premiers éléments de la science de la nature peuvent-ils se déduire de la connaissance *a priori*. En avouant cette origine empirique, la métaphysique ne fait que renoncer à une vieille prétention qui, comme nous l'avons montré, reposait sur une méprise et contre laquelle ont témoigné de tout temps la grande diversité et la mutabilité des systèmes philosophiques, ainsi que le scepticisme qui les a toujours accompagnés. Mais on ne saurait s'autoriser de cette mutabilité pour nier la possibilité de la métaphysique même ; car toutes les branches de la science de la nature, la chimie, la physique, la géologie, etc., ont été sujettes au changement, et l'histoire même a subi cette nécessité. Mais si un jour l'on trouve un système métaphysique exact, autant du moins que le comportent les bornes de l'intellect humain, ce système n'en aura pas moins l'immutabilité d'une science connue *a priori*, et cela parce que le fondement n'en peut être que l'expérience d'une manière générale, et non les expériences particulières et de détail, lesquelles viennent sans cesse modifier les sciences de la nature et amener de nouveaux matériaux à l'histoire. En effet, l'expérience dans son ensemble ne changera jamais de caractère.

En second lieu se pose cette question : Comment une science puisée dans l'expérience peut-elle dépasser celle-ci et mériter ainsi le nom de *Métaphysique* ? Elle ne le peut certes pas de la même manière dont de trois nombres proportionnels il en naît un quatrième, ni de la façon dont on trouve un triangle, étant donnés deux côtés et leur angle. Tel était pourtant le procédé du dogmatisme antérieur à Kant, dogmatisme qui prétendait conclure, selon certaines lois qui nous sont connues *a priori*, de ce qui est donné à ce qui ne l'est pas, de la conséquence au principe, c'est-à-dire de l'expérience à ce qui ne peut être donné dans aucune expérience. Kant a fort bien mis en lumière l'impossibilité d'une métaphysique ainsi construite, en montrant que ces lois, si elles ne sont pas puisées à la source de l'expérience, n'ont pourtant de valeur que dans le domaine empirique. Et c'est avec raison qu'il enseigne qu'en suivant cette voie nous ne pourrons jamais dépasser la condition de possibilité de toute expérience. Mais il est d'autres méthodes pour arriver à la métaphysique. L'ensemble de l'expérience ressemble à une écriture chiffrée la philosophie en sera le déchiffrement ; si la traduction est cohérente dans toutes ses parties, la philosophie sera exacte. Pourvu seulement que cet ensemble soit compris avec assez de profondeur et que l'expérience externe soit combinée avec l'expérience interne, il sera possible de *l'interpréter et de l'expliquer*, en partant de lui-même. Kant a montré irréfutablement que l'expérience en elle-même est constituée par deux éléments, les formes de la connaissance et l'essence en soi des choses ; qu'il est même possible d'y délimiter ces deux éléments, l'un étant ce qui nous est connu *a priori*, l'autre ce qui vient s'y ajouter *a posteriori*. Aussi peut-on indiquer, d'une manière générale au moins, ce qui dans l'expérience donnée, laquelle est avant tout un pur *phénomène*, appartient à la forme du phénomène conditionnée par l'intellect et ce qui, après soustraction de cette forme, demeure à la *chose en soi*. Et bien que personne ne puisse connaître la chose en soi à travers l'enveloppe des formes de l'intuition, d'autre part pourtant chacun porte cette chose en soi ; bien plus, chacun est cette chose : aussi doit-elle nous

être accessible, bien que d'une manière conditionnée, dans quelque partie de notre conscience.

Donc le pont qui permet à la métaphysique de dépasser l'expérience n'est autre chose que l'analyse de l'expérience et la distinction entre le phénomène et la chose en soi, distinction où j'ai vu le plus sérieux mérite de Kant, car elle implique la notion d'un noyau du phénomène, distinct du phénomène. Ce noyau ne peut jamais sans doute être complètement détaché du phénomène et être considéré en lui-même comme un *ens extramundanum* ; il ne sera jamais connu que dans ses rapports au phénomène lui-même. Mais l'interprétation et l'explication du phénomène dans ses relations à son noyau intime, peut nous donner sur celui-ci des renseignements, qui autrement n'auraient jamais pénétré dans la conscience. En ce sens donc, la métaphysique dépasse la nature pour atteindre à ce qui est caché dans elle ou derrière elle (το μετα το φυσικον), mais elle ne considère cet élément caché que comme apparaissant dans la nature et non indépendamment de tout phénomène elle demeure donc immanente, non transcendante. Et en effet elle ne se détache jamais entièrement de l'expérience ; elle en est la simple explication et interprétation, puisqu'elle ne parle de la chose en soi que dans ses rapports avec le phénomène. Du moins est-ce dans cet esprit que j'ai cherché à résoudre le problème de la métaphysique, en ne perdant jamais de vue les limites assignées par Kant à la connaissance humaine. C'est pourquoi je tiens pour vrais ses *Prolégomènes à toute métaphysique*, et les fais miens. La métaphysique ne dépasse donc réellement pas l'expérience ; elle ne fait que nous ouvrir la véritable intelligence du monde qui s'y révèle. La métaphysique n'est pas une science établie à l'aide de purs concepts, définition que Kant lui-même a reproduite plusieurs fois ; elle n'est pas non plus un système de déductions opérées sur des principes *a priori*, Kant ayant fort bien montré que ce principes ne peuvent pas servir à la *fin* que se propose la métaphysique. Elle est un savoir, ayant sa source dans l'intuition du monde extérieur réel et dans les renseignements que nous révèle à son sujet le fait le plus intime de notre conscience, savoir qui est ensuite déposé dans des concepts précis. Elle est par conséquent une science d'expérience : seulement son objet et sa source ne doivent pas être cherchés dans les expériences particulières, mais dans l'ensemble de l'expérience considérée en ce qu'elle a de général. Je laisse ainsi subsister intacte la doctrine de Kant, suivant laquelle le monde de l'expérience est un pur phénomène, auquel seul sont applicables les connaissances *a priori* ; mais j'y ajoute ceci, que précisément comme phénomène, ce monde est la manifestation de la chose qui y apparaît et que j'appelle avec lui la chose en soi. Cette chose doit imprimer son essence et son caractère dans le monde de l'expérience ; en interprétant cette expérience, dans sa matière bien entendu et non pas seulement dans sa forme, il doit être possible d'y retrouver l'empreinte de la chose en soi. La philosophie n'est donc que l'intelligence exacte et universelle de l'expérience même, l'explication vraie de son sens et de son contenu. Ce contenu, c'est la chose métaphysique, dont le phénomène n'est que le vêtement et l'enveloppe, et cette chose est au phénomène ce que la pensée est aux mots.

Un tel déchiffrement du monde dans ses rapports à ce qui y apparaît, doit trouver sa confirmation en lui-même, dans l'unité qu'il établit entre les phénomènes si divers de la nature, unité qu'on n'apercevrait pas sans lui. Lorsqu'on se trouve en présence d'une écriture dont l'alphabet est inconnu, on poursuit les essais d'explication jusqu'à ce qu'on soit arrivé à une combinaison donnant des mots intelligibles et des phrases cohérentes. Alors aucun doute ne demeure sur l'exactitude du déchiffrement ; car il n'est pas possible d'admettre que l'unité établie ainsi entre tous les signes de l'écriture soit l'œuvre d'un pur hasard, et qu'elle pût être réalisée en donnant aux diverses lettres une valeur tout autre. D'une manière analogue, le déchiffrement du monde doit porter sa confirmation en lui-même. Il doit répandre une lumière égale sur tous les phénomènes du monde et accorder ensemble même les plus hétérogènes, de sorte que toute opposition disparaisse entre les plus divers. Cette confirmation intrinsèque est le critérium de l'interprétation. Car tout déchiffrement faux pourra bien convenir à certains phénomènes, mais il se trouvera en contradiction flagrante avec le reste. C'est ainsi, par exemple, que l'optimisme de Leibniz contredit les misères manifestes de l'existence ; la doctrine de Spinoza, suivant laquelle le monde est la seule substance possible et absolu ment nécessaire, est inconciliable avec notre étonnement au sujet de l'existence de ce monde ; la théorie de Wolff, suivant laquelle l'homme tient son existence et son essence d'une volonté étrangère, répugne à ce fait que nous sommes responsables des actions qui, dans le conflit des motifs, émanent rigoureusement de cette existence et de cette essence ; la doctrine souvent remise en avant d'un développement successif de l'humanité dans le sens d'une perfection toujours croissante, ou plus généralement la théorie d'un devenir par le moyen d'un

processus du monde, contredit une vérité qui se révèle à nous *a priori*, à savoir qu'à une date donnée quelconque une infinité de temps s'est déjà écoulée et que, par conséquent, tout ce qui devait venir avec le temps devrait déjà être arrivé, et ainsi on pourrait dresser à perte de vue une liste des contradictions qui surgissent entre les assertions dogmatiques et la réalité donnée. Je crois pouvoir affirmer au contraire qu'aucune de mes théories n'est digne de figurer sur cette liste parce que chacune d'elles a été confrontée avec la réalité intuitive et qu'aucune d'elles n'a sa source unique dans des concepts abstraits. Et comme toutes mes théories sont traversées par une pensée principale que j'applique en guise de clé à tous les phénomènes du monde, cette pensée se trouve être l'alphabet vrai dont l'application donne aux mots et aux phrases un sens, une signification. La solution d'une énigme est vraie quand elle convient à tout ce qu'énonce cette énigme. C'est ainsi que ma doctrine met de l'unité et de l'ordre dans le chaos confus et divers des phénomènes, et résout les contradictions nombreuses que présente cette diversité, quand on la considère de tout autre point de vue. Elle ressemble donc à un calcul dont le dernier terme est trouvé ; je n'entends pourtant pas dire par là qu'elle ne laisse plus aucun problème à résoudre, et qu'elle ait fourni une réponse à toute question. Une telle affirmation équivaudrait à la négation téméraire des limites de la connaissance humaine en général. Quelque flambeau que nous allumions, quelque espace qu'il éclaire, notre horizon demeurera toujours enveloppé d'une nuit profonde. Car la solution dernière de l'énigme du monde devrait parler uniquement des choses en soi, et non plus des phénomènes. Mais c'est uniquement à ceux-ci que sont appropriées les formes de notre connaissance, et c'est pourquoi nous ne pouvons nous rendre les choses intelligibles que par des rapports de coexistence, de succession et de causalité ; or ces rapports n'ont de sens et de valeur que dans leur application au phénomène les choses en soi et leur relations possibles ne peuvent pas être saisis par le moyen de ces formes. Aussi la solution réelle, positive de l'énigme du monde, est-elle nécessairement quelque chose que l'intellect humain est absolument impuissant à saisir et à penser ; de sorte que si un être supérieur descendait sur terre et se donnait toute la peine du monde pour nous communiquer cette solution, nous ne comprendrions rien aux vérités qu'il nous révélerait. Par conséquent, ceux qui prétendent connaître les raisons dernières, c'est-à-dire premières des choses, un être primordial et absolu, qui pourra s'appeler aussi d'un autre nom, ainsi que le processus, les raisons et les motifs, ou quelque autre chose par le moyen de laquelle le monde puisse émaner, jaillir de cet être, être produit par lui, amené à l'existence, puis « congédié et abandonné à lui-même », ces gens-là sont des farceurs, des fanfarons, pour ne pas dire des charlatans.

Ce qui me paraît être une supériorité notable de ma philosophie, c'est que toutes les vérités en ont été trouvées indépendamment l'une de l'autre par la considération du monde réel, et que cependant l'unité et l'enchaînement des doctrines particulières se sont toujours présentées après coup et d'elles-mêmes, sans que j'aie eu à m'en occuper. Voilà aussi pourquoi ma philosophie est riche et étend au loin ses racines dans le sol de la réalité intuitive, qui seule fournit les aliments de toute vérité. Voilà encore pourquoi elle n'est pas ennuyeuse ; l'ennui pourtant, à en juger par les écrits philosophiques de ces cinquante dernières années, pourrait être considéré comme une qualité essentielle à la philosophie. Quand, au contraire, toutes les doctrines d'une philosophie sont simplement tirées l'une de l'autre et en dernier ressort d'une seule proposition première, cette philosophie doit paraître pauvre, maigre et ennuyeuse ; car d'une proposition ne peut suivre plus qu'elle ne contient déjà, et, en outre, dans ce cas tout dépend de l'exactitude d'une proposition *unique*, et une seule faute dans la déduction compromettrait la vérité du tout. — Les systèmes qui prennent leur point de départ dans une intuition intellectuelle, dans une extase ou lucidité, présentent encore moins de garanties : toute connaissance acquise de la sorte doit être écartée comme subjective, individuelle et conséquemment problématique. Quand même cette intuition existerait, il serait impossible de la communiquer aux autres la connaissance normale du cerveau est seule communicable, par des concepts et des mots quand elle est abstraite, par des œuvres d'art quand elle est purement intuitive.

Lorsqu'on reproche à la métaphysique, comme on le fait souvent, d'avoir accompli si peu de progrès dans le courant de tant de siècles, on devrait considérer aussi qu'aucune autre science n'a grandi comme elle sous une oppression continue, qu'aucune n'a été gênée du dehors et entravée comme elle par les religions de tous les temps et de tous les pays. La religion s'attribuant le monopole des connaissances métaphysiques, la philosophie devait lui faire l'effet, à côté d'elle, d'une herbe

folle, d'un ouvrier non autorisé, d'une bande de bohémiens ; et elle ne la tolérait d'ordinaire qu'à la condition que la philosophie se résignât à la servir et à la suivre. Où la vraie liberté de penser a-t-elle jamais existé ? On s'est beaucoup glorifié de la prôner : mais, dès que la philosophie, au lieu de se borner à différer de la religion locale en ses dogmes subordonnés, prétendait pousser plus loin l'indépendance, aussitôt cette témérité faisait naître un frisson d'horreur chez les apôtres de la liberté de conscience, et alors retentissaient ces paroles : « Pas un pas de plus ! » Quels progrès la métaphysique pouvait-elle faire, étouffée sous une telle tyrannie ? — Bien plus, cette contrainte exercée par la métaphysique privilégiée ne pèse par seulement sur la *communication* de la pensée, mais sur la pensée elle-même. Car ses dogmes sont si fortement inculqués, avec des jeux de physionomie étudiés et pleins d'une gravité solennelle, à l'enfance tendre, flexible, confiante et sans pensée, qu'à partir de ce moment ils ne font plus qu'un avec le cerveau et prennent presque le caractère d'idées innées. C'est pourquoi beaucoup de philosophes mêmes les ont pris pour de pareilles idées d'autres encore et plus nombreux, font seulement semblant de les prendre pour telles. Or rien ne s'oppose à l'intelligence même du *problème* de la métaphysique, comme une solution qui le précède et qui de bonne heure a été imposée, inoculée à l'esprit. Car le point de départ nécessaire de toute vraie philosophie, c'est ce mot profond de Socrate : « La seule chose que je sache, c'est que je ne sais rien ». Les anciens, à cet égard, étaient plus privilégiés que nous ; car, si leurs religions limitaient dans une certaine mesure la communication de la pensée, elles ne portaient pas atteinte à la liberté de penser elle-même ; en effet, on ne les inculquait pas aux enfants avec ce formalisme et cette solennité, et en général on ne les prenait pas trop au sérieux. Voilà pourquoi les anciens sont toujours nos maîtres en métaphysique.

Ceux qui reprochent à la métaphysique de n'avoir pas atteint au but, malgré ses efforts persévérants, devraient considérer en outre, qu'en attendant elle a toujours rendu ce service inestimable, de poser une limite aux prétentions infinies de la métaphysique privilégiée, et en même temps d'avoir combattu le naturalisme et le matérialisme, qui ne pouvaient manquer de, se produire comme réaction contre cet exclusivisme religieux. Qu'on songe où nous aurait menés la superbe des prêtres de chaque religion, si la foi aux dogmes était aussi solide et aussi aveugle qu'ils le voudraient. Qu'on jette, en outre un coup d'œil en arrière sur toutes les guerres, les agitations, les rébellions et les révolutions de l'Europe, du VIIIe au XVIIIe siècle : on en trouvera peu qui n'aient pas eu pour cause ou pour prétexte un dissentiment de foi, c'est-à-dire des problèmes de métaphysique ; c'est au nom de ces problèmes qu'on excitait les peuples les uns contre les autres. Ces dix siècles ne sont-ils pas un massacre perpétuel — pour raisons métaphysiques ! — tantôt sur le champ de bataille, tantôt sur l'échafaud, tantôt dans les rues ? Je voudrais posséder la liste authentique de tous les crimes que le christianisme a réellement empêchés et de toutes les bonnes actions qu'il a réellement motivées, pour la mettre dans l'autre plateau de la balance.

Enfin, en ce qui concerne les *obligations* de la métaphysique, elle n'en a qu'une et c'en est une qui n'en souffre pas d'autre à côté d'elle, l'obligation d'être *vraie*. Si à côté de celle-ci on prétend lui en imposer une autre, celle d'être spiritualiste, optimiste, monothéiste ou même morale, on ne peut pas savoir d'avance si cette seconde obligation ne se trouvera pas en conflit avec la première sans laquelle la métaphysique perdrait toute sa valeur. Une philosophie donnée n'a donc pas d'autre critérium de sa valeur que la vérité. — D'ailleurs, la philosophie est essentiellement la *science du monde* : son problème, c'est le monde : c'est au monde seul qu'elle a affaire : elle laisse les dieux en paix, mais elle attend, en retour que les dieux la laissent en paix.

SUPPLÉMENT AU LIVRE DEUXIÈME

Vous suivez une fausse piste,

Ne pensez pas que je plaisante.

Le noyau de la nature

N'est-il pas au cœur de l'homme ?

Goethe

CHAPITRE XVIII : COMMENT LA CHOSE EN SOI EST CONNAISSABLE[298]

Ce livre, où se trouve décrite la démarche la plus originale et la plus importante de ma philosophie, à savoir le passage, déclaré impossible par Kant, du phénomène à la chose en soi, a déjà reçu son complément le plus essentiel dans l'opuscule que j'ai publié en 1836 sous le titre de *la Volonté dans la Nature* (2e éd., 1834 ; 3°, 1867). On se tromperait fort, en considérant comme le sujet et le contenu de ce court mais important écrit, les citations étrangères auxquelles j'y rattache mes propres explications : ces citations ne sont guère qu'un point de départ, qu'une entrée en matière qui m'a permis d'établir avec plus de précision que partout ailleurs cette vérité fondamentale de ma doctrine, et de la suivre jusqu'au point où elle rejoint la connaissance empirique de la Nature. J'en ai donné l'expression la plus rigoureuse et la plus complète sous la rubrique *Astronomie physique* ; aussi ne puis-je espérer de trouver une meilleure formule de ce noyau de ma doctrine que celle que j'y ai consignée. Quiconque voudra connaître à fond ma philosophie et en faire un examen sérieux, devra donc avant tout s'en référer à la rubrique en question. Et en général tous les éclaircissements contenus dans ce petit écrit formeraient le contenu principal de ces suppléments, s'ils n'en devaient pas rester exclus, comme les ayant précédés ; aussi bien je les suppose connus, sans quoi on ignorerait le meilleur de ma doctrine.

Je me propose tout d'abord de montrer, en me plaçant à un point de vue général, en quel sens il peut être question de la connaissance d'une chose en soi, et d'établir que cette connaissance est nécessairement limitée.

Qu'est-ce que la *connaissance ?* — C'est avant tout et essentiellement une *représentation*. — Qu'est-ce que la *représentation ?* — Un processus physiologique très complexe, s'accomplissant dans le cerveau d'un animal, et à la suite duquel naît dans ce même cerveau la conscience d'une *image*. — Évidemment cette image ne saurait avoir qu'un rapport très médiat à quelque chose de tout à fait distinct de l'animal, dans le cerveau duquel elle s'est produite. — Voila peut-être la manière la plus simple et la plus claire de mettre en évidence l'*abîme profond* qui sépare l'*idéal* du *réel*. Cette différence radicale ressemble en un point au mouvement de la terre : on n'en a pas une conscience immédiate. Aussi les anciens n'avaient-ils remarqué ni l'une ni l'autre. En revanche, dès que Descartes eut posé le problème de la connaissance, cette question ne cessa plus de préoccuper les philosophes. Et enfin, après que Kant eut établi, avec une profondeur de raisonnement jusqu'alors inconnue, la diversité complète de l'idéal et du réel, ce fut une tentative aussi hardie qu'absurde d'affirmer l'*identité absolue* de ces deux éléments, en se fondant sur une intuition intellectuelle arbitraire ; il est vrai que les pseudo-philosophes connaissaient admirablement le sens philosophique de leur public, et c'est pourquoi leur entreprise a été couronnée de succès. — La vérité, c'est que les données immédiates de notre conscience comprennent une existence subjective et une existence objective, ce qui est en soi et ce qui n'est qu'au point de vue d'autrui, un sentiment de notre moi propre et un sentiment d'autre chose, et ces données se présentent à nous comme étant si radicalement distinctes, qu'aucune autre différence ne saurait être comparée à celle-là. Chacun se connaît immédiatement soi-même, et n'a de tout le reste qu'une connaissance médiate. Voilà le fait ; voilà aussi le problème.

Quant à savoir si, grâce à des processus ultérieurs du cerveau, les représentations intuitives ou images qui y sont nées donnent naissance par voie d'abstraction à des concepts généraux (*universalia*), concepts qui permettent des combinaisons nouvelles et par quoi la connaissance devient *raisonnable*, devient *pensée*, — ce n'est plus là la question essentielle ; c'est un problème d'une importance secondaire. Car tous ces concepts empruntent tout leur contenu à la seule représentation intuitive. Celle-ci est donc la *connaissance originaire*, et doit seule être prise en

considération dans cette recherche des rapports de l'idéal et du réel. Aussi, appeler ce rapport celui de l'*être* et de la *pensée*, c'est témoigner d'une ignorance complète du problème ; et en tout cas c'est le fait d'une philosophie peu habile.

La *pensée* n'a de rapports immédiats qu'avec l'*intuition*, mais l'intuition en a avec l'existence en soi de ce qui est intuitivement perçu, et c'est cette dernière relation qui constitue le grand problème qui nous occupe. L'existence empirique, telle que nous la connaissons, n'est autre chose que le fait d'être donnée dans l'intuition ; le rapport de celle-ci à la pensée est loin d'être une énigme ; car les concepts, c'est-à-dire la matière immédiate de la pensée, dérivent de l'intuition dont ils sont abstraits : aucun homme sensé ne saurait contester cette vérité. Qu'il nous soit permis de le dire à ce propos, rien n'est plus important que le choix des termes en philosophie : l'expression maladroite que nous avons critiquée ci-dessus et la confusion qui en est résultée a été la base de la pseudo-philosophie de Hegel, laquelle a occupé pendant vingt-cinq ans le public allemand.

D'autre part, si l'on voulait affirmer que « l'intuition est déjà la connaissance de la chose en soi, puisqu'elle est l'effet de ce qui existe en dehors de nous, et que ce dernier agit comme il est, en sorte que sa manière d'agir est aussi sa manière d'être » ; cette affirmation aurait contre elle les faits suivants : 1° la loi de causalité, comme on l'a démontré à satiété, est d'origine subjective, aussi bien que les impressions des sens dont dérive l'intuition ; 2° de même l'espace et le temps dans lesquels l'objet vient se projeter, sont d'origine subjective ; 3° si l'être de l'objet ne consiste que dans son action, il en résulte que cet objet n'existe que dans les modifications qu'il provoque en autrui, mais qu'en lui-même il n'est absolument rien. — J'ai affirmé dans le corps de cet ouvrage et j'ai démontré dans la dissertation sur le principe de raison, à la fin du § 21, que de la matière seule on peut dire que son être consiste dans son action ; elle est causalité dans toutes ses parties, c'est-à-dire la causalité même objectivement perçue : aussi n'est-elle rien en elle-même (ἡ ὕλη ἀληθινὸν ψεῦδος, *materia mendacium verax*) ; ingrédient de l'objet connu par l'intuition, elle est une simple idée abstraite, qui n'est donnée à part dans aucune expérience. Cette idée de la matière sera plus complètement analysée dans un chapitre ultérieur. — Quant à l'objet donné dans l'intuition, il doit être quelque chose *en soi*, et non pas seulement quelque chose *pour autrui* ; autrement il se réduirait à la représentation, et nous aboutirions à un idéalisme absolu, qui en fin de compte ne serait que de l'égoïsme théorique : toute réalité serait supprimée, le monde ne serait plus qu'un fantôme subjectif. Si toutefois, sans pousser plus loin nos investigations, nous nous en tenions *au monde comme représentation*, en ce cas il serait indifférent de considérer les objets comme des représentations de mon cerveau ou comme des phénomènes apparaissant dans le temps et l'espace ; car l'espace et le temps n'existent eux-mêmes que dans mon cerveau. En ce sens on pourrait affirmer sans hésitation l'identité du réel et de l'idéal : il est vrai qu'après Kant ce ne serait guère un point de vue nouveau. D'ailleurs l'essence des choses et du monde des phénomènes ne serait évidemment pas épuisée par là ; on n'aurait encore envisagé que le côté *idéal*. Le côté *réel*, lui, doit être radicalement distinct du monde comme représentation, il est ce que les choses sont en *elles-mêmes* ; et c'est cette diversité absolue de l'idéal et du réel que Kant a mise en lumière mieux que personne.

Locke, en effet, avait refusé aux sens la connaissance des choses en soi ; Kant la refusa également à l'*entendement* intuitif, expression qui me sert à désigner ce qu'il appelle la sensibilité *pure*, ainsi que la loi de causalité, médiatrice de l'intuition, en tant que cette loi est donnée *a priori*. Non seulement tous les deux ont raison mais encore voit-on immédiatement qu'il est contradictoire d'affirmer qu'une chose est connue selon ce qu'elle est en soi et pour soi, c'est-à-dire en dehors de la connaissance. Car toute connaissance est essentiellement, comme nous l'avons dit, une représentation ; mais ma représentation, précisément parce qu'elle est mienne, ne sera jamais identique à l'essence en soi de la chose située en dehors de moi. L'existence en soi et pour soi de chaque chose est nécessairement *subjective* ; dans la représentation d'autrui, au contraire, elle se présente non moins nécessairement comme *objective*, différence qu'on ne comblera jamais entièrement. Elle modifie radicalement, en effet, toute la forme de l'existence de l'objet ; en tant qu'objectif il suppose un objet étranger dont il est la représentation, et de plus, comme Kant l'a démontré, il lui a fallu passer par des formes étrangères à son propre être, précisément parce qu'elles appartiennent à ce sujet étranger, qui ne peut connaître qu'au moyen d'elles. Si, approfondissant cette considération, j'envisage des corps inanimés d'une grandeur facilement perceptible, d'une forme régulière et saisissable, et que j'essaie de regarder cette existence dans un espace à trois dimensions comme l'existence en soi, c'est-à-dire comme l'existence subjective des

corps en question, je serai aussitôt arrêté par l'impossibilité de considérer ces formes objectives comme l'existence subjective des choses ; au contraire, je conçois immédiatement que cette représentation est née dans mon cerveau, que cette image n'existe que pour moi sujet connaissant, et que je n'ai point affaire à l'être dernier, subjectif en soi et pour soi de ces corps inanimés. D'autre part, je ne saurais admettre que ces corps existent uniquement dans ma représentation : comme ils ont des qualités impénétrables et par elles une certaine activité, je suis forcé de leur attribuer, d'une façon quelconque, une existence en soi. Ainsi donc cette impénétrabilité des qualités, si, d'une part, elle suppose une existence extérieure à notre connaissance, d'autre part elle est la confirmation empirique de ce fait que notre connaissance, précisément parce qu'elle se réduit à des représentations déterminées par des formes subjectives, ne nous donne jamais que des *phénomènes* et non pas l'essence en soi des choses. C'est ce qui explique que dans tout ce que nous connaissons il reste quelque chose de mystérieux et d'insondable ; nous sommes sans cesse contraints à reconnaître qu'il nous est impossible de comprendre à fond même les phénomènes les plus communs et les plus simples. Car ce ne sont pas seulement les productions les plus parfaites de la nature, les êtres vivants, ou les phénomènes *complexes* du monde inorganique, qui demeurent impénétrables pour nous ; mais même ce cristal de montagne, ce morceau de soufre sont, grâce à leurs propriétés cristallographiques, optiques, chimiques et électriques, un abîme de mystères et d'incompréhensibilités pour la recherche consciencieuse et approfondie. Il n'en serait pas ainsi, si nous connaissions les choses telles qu'elles sont en soi ; car alors nous comprendrions entièrement au moins les phénomènes plus simples ; n'étant pas dans l'ignorance de leurs qualités, leur être même, leur essence tout entière devraient pouvoir passer dans notre connaissance. Les lacunes de notre connaissance ont donc leur raison, non pas en ceci que nous ne sommes pas assez familiers avec les objets, mais dans la nature même de cette connaissance. Car notre intuition, et conséquemment la perception empirique tout entière des objets qui se présentent à nous, étant essentiellement et principalement déterminées par les formes et les fonctions de notre faculté de connaître, il est inévitable que la représentation des objets soit radicalement distincte de leur essence ; ils apparaissent en quelque sorte à travers un masque, si bien que nous devinons que quelque chose est caché là-dessous, mais ce quelque chose nous ne pouvons pas le connaître. Ce qui transparaît est un mystère insondable ; jamais la nature d'une chose quelconque ne peut passer entièrement et à tous égards dans la connaissance : bien moins encore pouvons-nous, suivant la méthode des mathématiques, construire *a priori* un objet réel. Ainsi donc l'impénétrabilité empirique de tous les êtres de la nature est une preuve *a posteriori* du caractère purement idéal et phénoménal de leur existence empirique.

En conséquence, on ne dépassera jamais la représentation, c'est-à-dire le phénomène, si l'on part de la *connaissance objective*, autrement dit de la représentation ; on s'en tiendra au côté extérieur des choses, sans pénétrer dans leur être intime, sans connaître ce qu'elles sont en soi et pour soi. Jusqu'ici je suis de l'avis de Kant. Mais, en regard de la vérité qu'il a établie, j'ai posé la vérité suivante qui la tient en quelque manière en échec, à savoir que nous ne sommes pas seulement le *sujet qui connaît*, mais que nous appartenons *nous-mêmes* à la catégorie des *choses à connaître*, que nous sommes *nous-mêmes la chose en soi*, qu'en conséquence si nous ne pouvons pas pénétrer du *dehors* jusqu'à l'être propre et intime des choses, une route, partant du *dedans*, nous reste ouverte : ce sera en quelque sorte une voie souterraine, une communication secrète qui, par une espèce de trahison, nous introduira tout d'un coup dans la forteresse, contre laquelle étaient venues échouer toutes les attaques dirigées du dehors.

La chose en soi, comme telle, ne peut entrer dans la conscience que d'une manière tout à fait immédiate, à savoir en ce sens *qu'elle-même prendra conscience d'elle-même* ; prétendre la connaître objectivement, c'est vouloir réaliser une contradiction. Tout ce qui est objectif est simple représentation, simple phénomène, voire simple phénomène du cerveau.

Le résultat essentiel de la critique kantienne peut se résumer comme suit : — Tous les concepts qui n'ont point à leur base une intuition dans l'espace et le temps (intuition sensible), c'est-à-dire qui ne sont pas puisés dans une telle intuition, sont absolument vides, c'est-à-dire qu'ils ne fournissent aucune connaissance. Or, l'intuition ne fournissant que des phénomènes et non pas les choses en soi, il en résulte que nous n'avons aucune connaissance des choses en soi. — J'accorde cette conclusion d'une manière générale, sauf quand il s'agit de la connaissance que chacun a de son propre *vouloir* ; cette connaissance n'est pas une intuition (toute intuition étant située dans

l'espace), et n'est pas non plus vide : elle est au contraire plus réelle qu'aucune autre. Elle n'est pas non plus *a priori*, comme la connaissance purement formelle, mais entièrement *a posteriori* ; c'est même pourquoi nous ne pouvons pas, dans un cas particulier, anticiper cette connaissance : les prévisions que nous risquons en ce sens sont le plus souvent démenties. En fait, notre *volonté* nous fournit l'unique occasion que nous ayons d'arriver à l'intelligence intime d'un processus qui se présente à nous d'une manière objective ; c'est elle qui nous fournit quelque chose d'*immédiatement connu*, et qui n'est pas, comme tout le reste, uniquement donné dans la représentation. C'est donc dans la Volonté qu'il faut chercher l'unique donnée susceptible de devenir la clé de toute autre connaissance vraie ; c'est de la Volonté que part la route unique et étroite qui peut nous mener à la vérité. Par conséquent, c'est en partant de nous-mêmes qu'il faut chercher à comprendre la Nature, et non pas inversement chercher la connaissance de nous-mêmes dans celle de la nature. Est-ce que d'aventure on comprendrait mieux la mise en mouvement d'une bille après une impulsion reçue, que notre propre mouvement après un motif perçu ? Beaucoup le croiront ; mais moi j'affirme que le contraire est vrai. Nous arriverons toutefois à reconnaître qu'en dernier lieu, l'essence des deux processus cités est identique, identique bien entendu comme l'est le dernier son encore perceptible de l'échelle harmonique à un son de même nom, situé dix octaves plus haut.

N'oublions pas cependant (pour moi, je me suis toujours attaché à ce point de vue) que cette perception intime que nous avons de notre propre volonté est loin de fournir une connaissance complète et adéquate de la chose en soi. Ce serait le cas, si cette perception était tout à fait immédiate. Or, elle nous arrive à travers toute une série d'intermédiaires : la volonté en effet se crée un corps, au moyen de ce corps un intellect qui lui permette d'entrer en relations avec le monde extérieur, et enfin, grâce à cet intellect, elle se reconnaît dans la conscience réfléchie (pendant nécessaire du monde extérieur) comme volonté ; par conséquent cette connaissance de la chose en soi n'est pas complètement adéquate. Car dans la conscience même le moi n'est pas absolument simple, mais il se compose d'une partie connaissante, l'intellect, et d'une partie connue, la volonté : le premier n'est pas connu, celle-ci ne connaît pas, bien que tous deux se rencontrent et se confondent dans la conscience d'un même moi. Aussi ce moi n'est-il pas intimement connu dans tous ses éléments, il n'est pas absolument transparent, mais opaque, et c'est pourquoi il demeure une énigme à lui-même. Ainsi donc dans la connaissance de notre être interne aussi il y a une différence entre l'être en soi de l'objet de cette connaissance et la perception de cet être dans le sujet qui connaît. Toutefois, cette connaissance intérieure est affranchie de deux formes inhérentes à la connaissance externe, à savoir de la forme de l'espace et de la forme de la causalité, médiatrice de toute intuition sensible. Ce qui demeure, c'est la forme du temps, et le rapport de ce qui connaît à ce qui est connu. Par conséquent dans cette conscience intérieure, la chose en soi s'est sans doute débarrassée d'un grand nombre de ses voiles, sans toutefois qu'elle se présente tout à fait nue et sans enveloppe. Comme la forme du temps est inhérente à notre volonté, nous ne la connaissons que dans ses *actes* isolés et successifs, non pas dans son tout, telle qu'elle est en soi et pour soi ; et c'est pourquoi aussi personne ne connaît *a priori* son caractère, qui ne se révèle qu'imparfaitement par la voie de l'expérience. Mais, malgré toutes ces imperfections, la perception dans laquelle nous saisissons les impulsions et les actes de notre volonté propre, est de beaucoup plus immédiate que toute autre perception ; elle est le point où la chose en soi entre le plus immédiatement dans le phénomène, où elle est éclairée de plus près par le sujet qui connaît. Aussi ce processus ainsi connu est-il seul apte à devenir le point de départ pour une explication du reste.

Car toutes les fois que des profondeurs obscures de notre être intime un acte de volonté surgit dans la conscience qui connaît, se produit un passage immédiat de la chose en soi et non temporelle dans le phénomène. L'acte de volonté n'est donc sans doute que le *phénomène* le plus proche et le plus précis de la chose en soi ; mais il suit de là que si tous les autres phénomènes pouvaient être connus de nous aussi immédiatement, aussi intimement, il faudrait les tenir pour ce que la volonté est en nous-mêmes. C'est donc en ce sens que j'enseigne que la *volonté* est l'essence intime de toute chose et que je l'appelle la chose en soi. Par là la doctrine kantienne de l'incognoscibilité de la chose en soi est modifiée en ce sens, que cette chose en soi n'est inconnaissable qu'absolument, mais qu'elle est remplacée pour nous par le plus immédiat de ses phénomènes, qui se différencie radicalement de tous les autres précisément par ce caractère immédiat : nous devons donc ramener tout le monde des phénomènes au phénomène dans lequel la chose en soi se présente avec le moins de voiles, et qui ne reste phénomène que parce que mon intellect, seul susceptible de connaître, est toujours

distinct du moi comme volonté et ne se trouve pas affranchi de la forme du temps, même dans la perception *intime*.

Ce dernier pas étant fait, la question n'en demeure donc pas moins de savoir ce que cette volonté, qui se représente dans le monde et comme monde, est en dernier lieu, absolument, en soi. En d'autres termes, qu'est-elle, abstraction faite de sa représentation comme volonté, de son phénomène ? qu'est-elle, en dehors de la connaissance ? — Cette question ne recevra jamais de réponse, parce que, comme nous l'avons dit, le seul fait d'être connu est contradictoire de l'existence en soi et constitue un caractère phénoménal. Mais la seule possibilité de cette question démontre que la chose en soi, que nous connaissons le plus immédiatement dans la volonté, peut avoir en dehors de tout phénomène possible des conditions, des qualités et des manières d'être qui nous sont absolument inconnaissables, et qui demeurent précisément comme l'essence de la chose en soi, quand celle-ci, comme cela est montré dans le quatrième livre, s'est posée comme volonté libre, c'est-à-dire complètement sortie du domaine phénoménal, quand elle est rentrée dans le néant au regard de notre connaissance, c'est-à-dire au regard du monde des phénomènes. Si la volonté était la chose en soi d'une manière absolue, ce néant serait lui aussi *absolu* ; au lieu que dans le quatrième livre il se présente expressément comme un néant purement *relatif*.

Désirant compléter par quelques considérations nécessaires la démonstration, donnée dans le second livre et dans mon traité *sur la Volonté dans la Nature*, de cette doctrine, suivant laquelle tous les phénomènes de ce monde ne sont que l'objectivation à des degrés divers de ce qui dans la connaissance la plus immédiate se manifeste à nous comme volonté, je vais commencer par produire une série de faits psychologiques d'où il résulte que dans notre propre conscience la volonté se présente toujours comme l'élément primaire et fondamental, que sa prédominance sur l'intellect est incontestable, que celui-ci est absolument secondaire, subordonné, conditionné. Cette démonstration est d'autant plus nécessaire, que tous les philosophes antérieurs à moi, du premier jusqu'au dernier, placent l'être véritable de l'homme dans la *connaissance consciente* ; le moi, ou chez quelques-uns l'hypostase transcendante de ce moi appelée âme, est représenté avant tout et essentiellement comme *connaissant*, ou même comme *pensant* ; ce n'est que d'une manière secondaire et dérivée qu'il est conçu et représenté comme un être *voulant*. Cette vieille erreur fondamentale que tous ont partagée, cet énorme πρῶτον ψεῦδος, ce fondamental ὕστερον πρότερον doit être banni avant tout du domaine philosophique, et c'est pourquoi je m'efforce d'établir nettement la nature véritable de la chose. Comme cette entreprise se produit ici pour la première fois, après des milliers d'années de pensée philosophique, il ne sera pas inutile d'entrer dans le détail. Le phénomène surprenant de cette erreur professée sur un point fondamental par tous les philosophes, de cette inversion absolue dès termes, peut s'expliquer en partie, surtout pour les philosophes de l'ère chrétienne, par ce fait que tous avaient l'intention de représenter l'homme comme profondément distinct de l'animal, et qu'ils sentaient vaguement que cette distinction gît dans l'intellect et non dans la volonté ; de là une tendance inconsciente à faire de l'intellect la chose essentielle, bien plus, à représenter la volonté comme une simple fonction de l'intellect. — Aussi le concept de l'*âme* n'est-il pas seulement inadmissible, ainsi que le fait voir la *Critique de la Raison pure*, en tant qu'hypostase transcendante ; mais il devient la source d'erreurs irrémédiables, parce que cette notion d'une « substance simple » établit *a priori* une unité indivisible de la connaissance et de la volonté, dont la séparation est précisément le premier pas vers la vérité. Ce concept ne devra donc plus figurer dans la philosophie, il faut l'abandonner aux médecins et aux physiologistes allemands qui, après avoir déposé le scalpel et la spatule, entreprennent de philosopher sur les concepts qu'on leur a inculqués lors de leur première communion. Qu'ils essaient de faire fortune avec ce bagage en Angleterre. Les physiologistes et anatomistes français ont échappé, jusqu'à ces derniers temps, à ce reproche.

La conséquence la plus proche et la plus incommode pour tous ces philosophes de leur erreur commune, est la suivante : comme la connaissance consciente s'évanouit manifestement à la mort, ils sont obligés ou de considérer la mort comme l'anéantissement de l'homme, et tout notre être se révolte contre cette idée ; ou d'admettre une persistance de la connaissance consciente, dogme philosophique qui exige une foi à toute épreuve, car chacun a pu se convaincre par expérience que sa connaissance est dans une dépendance absolue du cerveau, et il est aussi facile de croire à une connaissance sans cerveau qu'à une digestion sans estomac. Ma philosophie permet seule de sortir de ce dilemme, en plaçant l'essence de l'homme non pas dans la conscience, mais dans la

volonté. Celle-ci, en effet, n'est pas essentiellement liée à la conscience, mais est à cette dernière, c'est-à-dire à la connaissance, ce que la substance est à l'accident, l'objet éclairé à la lumière, la corde à la table d'harmonie, et elle entre dans la conscience, du dedans, comme le monde physique y pénètre du dehors. Dès lors nous pouvons concevoir cette indestructibilité du noyau essentiel de nous-mêmes, de notre être véritable, bien que la mort anéantisse manifestement notre intellect, bien que cet intellect n'ait pas existé avant la naissance. Car l'intellect est aussi transitoire que le cerveau dont il est le produit ou plutôt l'activité. Le cerveau, comme l'organisme tout entier, n'est que le produit, le phénomène secondaire de la volonté qui seule est éternelle.

CHAPITRE XIX : DU PRIMAT DE LA VOLONTÉ DANS LA CONSCIENCE DE SOI[299]

La volonté, comme chose en soi, constitue l'essence intime, vraie et indestructible de l'homme ; mais en elle-même elle est sans conscience. Car la conscience est déterminée par l'intellect qui n'est qu'un simple accident de notre essence : l'intellect est en effet une fonction du cerveau, et celui-ci avec les nerfs ambiants et la moelle épinière n'est qu'un fruit, qu'un produit, je dirai même un parasite du reste de l'organisme, puisqu'il ne s'engrène pas directement dans les rouages intimes de cet organisme et ne sert à la conservation du moi que parce qu'il en règle les rapports avec le monde extérieur. Au contraire, l'organisme lui-même est la volonté individuelle devenue visible, objectivée ; il est l'image de cette volonté telle qu'elle se dessine dans le cerveau (lequel, comme nous l'avons vu au premier livre, est la condition du monde objectif, en tant que tel) : par conséquent il est conditionné par les formes de connaissance de ce cerveau, par l'espace, le temps et la causalité il se présente comme une chose étendue, se manifestant par des actes successifs ; matérielle, c'est-à-dire agissante. L'impression directe de nos membres et l'intuition sensible que nous en avons n'a lieu que dans le cerveau. En conséquence, on peut dire l'intellect est le phénomène secondaire, l'organisme le phénomène, primaire, à savoir le phénomène immédiat de la volonté la volonté est métaphysique, l'intellect physique ; l'intellect est, tout comme ses objets, un pur phénomène, la volonté seule est chose en soi — nous pouvons dire encore en termes plus métaphoriques, et symboliques en quelque sorte : — la volonté est la substance de l'homme, l'intellect en est l'accident ; la volonté est la matière, l'intellect la forme ; la volonté est la chaleur, l'intellect la lumière.

A l'appui de cette thèse, et pour mieux la mettre en évidence, nous citerons, comme autant de documents, plusieurs faits d'ordre psychologique. Nous espérons même que cette revue fournira beaucoup plus d'éléments à la science de l'homme intérieur qu'on n'en saurait trouver dans des psychologies systématiques.

I. — Tout comme la conscience d'autre chose, c'est-à-dire la perception du monde extérieur, la *conscience de nous mêmes* contient, ainsi qu'il est dit ci-dessus, un élément connaissant et un élément connu sans quoi ce ne serait plus une *conscience*. Car la conscience consiste dans la connaissance : or la connaissance implique un sujet qui connaît et un objet qui est connu c'est pourquoi la conscience de nous-mêmes serait impossible, sans cette opposition de la partie qui connaît et d'une autre partie essentiellement distincte, qui est connue. De même qu'il n'y a pas d'objet sans, sujet, de même il n'y a pas de sujet sans objet, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de connaissance, sans quelque chose qui diffère du sujet qui le connaît. Une conscience donc, qui ne serait qu'intelligence, est impossible. L'intelligence ressemble au soleil qui n'éclaire l'espace que grâce à la présence d'un corps, qui en reflète les rayons. Le sujet connaissant, comme tel, ne saurait être connu : sans quoi il serait l'objet connu d'un autre sujet connaissant. Comme *élément connu* dans la conscience de nous-mêmes, nous trouvons exclusivement la *volonté*. Sont, en effet, des impulsions et des modifications de la volonté, non seulement la volition et la résolution, au sens étroit du terme, mais encore toute aspiration, tout désir, toute répulsion, toute espérance, toute crainte, tout amour, toute haine, bref tout ce qui constitue immédiatement le bonheur ou la souffrance, le plaisir ou la douleur ; tous ces états d'âme sont précisément l'acte de volonté, en tant qu'il agit au dehors. Or, dans toute connaissance, c'est la partie connue et non la partie connaissante qui est l'élément premier et essentiel ; celle-là est le πρωτοτυπος ; celle-ci le εκτυπος.

Dans la conscience donc c'est la volonté, élément connu, qui est première et essentielle ; le sujet connaissant est la partie secondaire, venue par surcroît, c'est le miroir. Volonté et connaissance sont l'une à l'autre ce qu'est le corps lumineux par lui-même au corps réfléchissant, ce qu'est la corde vibrante à la table d'harmonie : le son produit dans cette dernière peut servir de symbole à la conscience. — Un autre terme de comparaison nous sera fourni par la plante. Celle-ci a, comme on sait, deux pôles, la racine et la corolle, celle-là recherchant l'obscurité, l'humidité et le frais, celle-ci le jour, la sécheresse et la chaleur : le point d'indifférence des deux, où elles se séparent, est le collet qui se trouve au ras du sol. La racine est l'élément essentiel et primitif dont la mort entraîne celle de la corolle, elle est donc primaire ; la corolle, elle, est l'élément apparent mais dérivé, elle meurt sans que la racine disparaisse, elle est donc secondaire. La racine représente la volonté, la corolle l'intellect ; quant au point d'indifférence des deux au collet, ce serait le moi, point terminal commun à l'une et à l'autre. Ce moi est le sujet identique *pro tempore* du connaître et du vouloir, identité qui a été mon premier étonnement philosophique et que j'ai appelée dans le premier de mes écrits philosophiques, *Du principe de raison*, le miracle κατ εξοχην. C'est le point de départ et d'attache, dans le temps, de l'ensemble des phénomènes, c'est-à-dire de l'objectivation de la volonté, déterminant ces phénomènes et en étant déterminé à son tour. — Cette comparaison pourrait, se pousser plus loin et être appliquée à la nature individuelle de l'homme. En effet, de même qu'une grande corolle ne provient généralement que d'une grande racine, de même des facultés intellectuelles extraordinaires ne se rencontrent que chez des individus doués d'une volonté violente et passionnée. Un génie qui aurait un caractère flegmatique et des passions faibles ressemblerait ces graminées qui, malgré une corolle considérable composée de feuilles épaisses, ont des racines très petites ; mais un tel génie ne se rencontrera pas. Il est physiologiquement prouvé que la violence et l'impétuosité de la volonté sont la condition de la puissance intellectuelle : en effet, l'activité cérébrale est déterminée par le mouvement que les grandes artères qui courent à la base du cerveau lui communiquent à chaque pulsation ; aussi une grande activité cérébrale ne va-t-elle pas sans de forts battements de cœur, et même, d'après Bichat, sans un cou peu long. Si l'on ne trouve pas le génie associé à une volonté débite, on rencontre parfaitement des désirs violents, un caractère passionné et impétueux unis à un intellect faible, c'est-à-dire à un petit cerveau mal conformé dans un crâne épais, phénomène aussi fréquent que répugnant ; je ne saurais comparer de telles anomalies qu'à des betteraves.

II. — Mais ne nous arrêtons pas à cette description figurée de la conscience, et cherchons à en obtenir une connaissance précise. A cet effet, voyons d'abord ce qui se rencontre à un même degré dans les diverses consciences, ce qui y est commun et constant, et par suite essentiel. Nous considérerons ensuite ce qui différencie les diverses consciences, ce qui y est accidentel.et secondaire.

Nous ne connaissons guère la conscience que comme une qualité des êtres animés ; donc nous pouvons, nous devons même la concevoir comme *conscience animale* ; et trouver une tautologie dans cette dernière expression même. — Or ce qui se rencontre toujours dans chaque conscience animale, même la plus faible, ce qui en constitue la base, c'est le sentiment immédiat d'une *appétition* tour à tour satisfaite et contrariée n des degrés divers. Nous savons cela en quelque sorte a priori. Car si étonnamment différentes que soient les innombrables espèces animales, si étrange que nous en apparaisse au premier abord une espèce inconnue jusqu'alors, toutefois nous considérons d'ores et déjà comme nous étant connue et même familière l'essence intime de leur nature. Nous savons en effet que l'animal *veut*, nous savons même *ce qu'il veut*, l'être et le bien-être, la vie et la persistance dans l'espèce ; et comme les objets de cette volonté sont identiques à ceux de la nôtre, nous n'hésitons pas à attribuer à l'animal toutes les affections de la volonté que nous observons en nous-mêmes, et nous parlons de ses désirs, de ses répugnances, de ses craintes, de sa colère, de sa haine, de son amour, de sa joie, de sa tristesse, de sa langueur, etc. Au contraire, s'agit-il des phénomènes de la connaissance animale, nous voilà dans l'incertitude. Nous n'osons pas affirmer que l'animal conçoive, pense, juge, sache, nous ne lui attribuons avec certitude que des représentations, parce que sans elles sa volonté ne se prêterait pas aux modifications ci-dessus énoncées. Quant à la forme précise de la connaissance animale, à ses limites exactes dans une espèce donnée, nous n'en avons que des notions vagues et nous sommes réduits aux conjectures ; c'est pourquoi il nous est si difficile de nous entendre avec les animaux : nous n'arrivons guère à ce résultat que grâce aux données de l'expérience et par une éducation

artificielle. C'est donc la connaissance qui différencie les consciences. Au contraire le désir, les aspirations, la volonté, la répugnance, l'aversion, le non-vouloir sont propres à toute conscience : l'homme les a en commun avec les polypes. Ce sont donc ces états qui constituent l'essence et la base de toute conscience. Sans doute ils se manifestent différemment dans les diverses espèces animales ; mais cette différence tient au plus ou moins d'étendue de leur sphère de connaissance car c'est dans la connaissance que se trouvent les motifs qui provoquent ces états. Tous les actes et tous les gestes qui, chez les animaux, expriment des mouvements de la volonté, nous les comprenons immédiatement par analogie avec notre propre être. Aussi avons-nous pour eux une sympathie aussi profonde que variée dans ses formes. L'abîme au contraire qui nous sépare d'eux, c'est uniquement la différence d'intellect qui le creuse. Cet abîme qui se trouve entre un animal très intelligent et un homme très borné n'est peut-être pas moins profond entré un imbécile et un homme de génie ; aussi sommes-nous tout surpris de constater parfois entre ces deux hommes une ressemblance qui tient à la similitude des penchants et des passions. — De cette considération il résulte clairement que la *volonté* est dans tous les êtres animaux l'élément primaire et substantiel ; l'intellect au contraire est l'élément secondaire, greffé sur le premier ; ce n'est même que l'instrument de la volonté, instrument plus ou moins compliqué suivant les exigences de ce service. Les mêmes fins directrices de la volonté d'une espèce animale, qui arment cette espèce de sabots, de griffes, de mains, d'ailes, de cornes ou de dents, la dotent aussi d'un cerveau plus ou moins développé, dont la fonction est l'intelligence nécessaire à la conservation de l'espèce. En effet, dans l'échelle ascendante des animaux, plus l'organisation devient complexe, plus multiples aussi deviennent les besoins, plus variés et plus spécialement déterminés les objets nécessaires à leur satisfaction les voies qui mènent à ces objets et qui doivent toutes être cherchées et connues deviennent de plus en plus enchevêtrées, éloignées ; par conséquent les représentations de l'animal doivent gagner dans la même mesure en complexité, en précision et en cohésion ; son attention s'éveillera plus facilement, sera plus tendue et plus durable, en un mot son intellect sera plus développé et plus parfait. Nous voyons donc que l'instrument de l'intelligence, c'est-à-dire le système cérébral et les organes des sens, suit pas a pas dans son développement l'extension des besoins et la complication de l'organisme ; l'augmentation de la partie *représentative* (en opposition à la partie *voulante*) de la conscience reçoit son expression physique dans la prédominance du cerveau sur le reste du système nerveux d'abord, et ensuite dans la prédominance du cerveau proprement dit sur le cervelet, le premier étant d'après Flourens l'atelier des représentations, l'autre le directeur et l'ordonnateur des mouvements. Le dernier pas fait en ce sens par la nature est véritablement énorme. Car dans l'homme non seulement la *représentation intuitive*, à laquelle seule participent les autres espèces animales, atteint son plus haut degré de perfection, mais il vient s'y ajouter la représentation *abstraite*, la pensée, c'est-à-dire la raison, et avec elle la réflexion. Cet accroissement considérable de l'intellect, c'est-à-dire de la partie secondaire de la conscience, lui confère dès lors une certaine prédominance sur la partie primaire, en ce sens que son activité sera dorénavant prépondérante. Chez l'animal, en effet, c'est le sentiment immédiat de ses appétitions satisfaites ou contrariées qui constitue le fonds essentiel de la conscience, et cela est surtout vrai, à mesure qu'on descend dans la hiérarchie animale, si bien que les derniers ne se distinguent guère de la plante que par la possession supplémentaire de sourdes représentations chez l'homme c'est le contraire qui se produit. Ses appétitions ont beau dépasser en violence celles de tout autre animal et dégénérer en passion, sa conscience sera constamment occupée de représentations et de pensées qui la remplissent et la dominent. C'est à ce fait sans doute qu'il faut attribuer principalement cette erreur fondamentale des philosophes qui leur fait considérer la pensée comme l'élément primaire et essentiel de ce qu'ils appellent âme, c'est-à-dire de la vie intérieure ou spirituelle de l'homme, et qui ne leur fait voir dans la volonté qu'un résultat de l'intellect, produit après coup. Mais, s'il était vrai que la volonté émanât de l'intelligence, comment les animaux, même dans les espèces inférieures, pourraient-ils à une connaissance, extrêmement pauvre joindre une volonté si souvent indomptable et violente ? Cette erreur fondamentale faisant en quelque sorte de l'accident la substance, a engagé les philosophes dans des chemins faux dont il leur a été impossible de sortir. — Chez l'homme, cette prépondérance relative seulement du connaître sur le vouloir peut aller très loin ; dans certains individus, extraordinairement favorisés, la connaissance, c'est-à-dire la partie secondaire de la conscience, arrivée à son maximum de développement, se détache entièrement de la partie voulante ; elle agit librement, à son propre compte, c'est-à-dire sans recevoir l'impulsion de la volonté, et de la sorte devient purement

objective, miroir lumineux du monde ; c'est de la connaissance, arrivée à ce degré d'autonomie, que sortent les conceptions du *génie*, qui sont l'objet de notre troisième livre.

III. — Si nous parcourons de haut en bas l'échelle hiérarchique des animaux, nous voyons que l'intellect y devient de plus en plus faible et imparfait ; mais nous ne remarquons nullement une dégradation correspondante de la volonté. Celle-ci au contraire s'affirme partout identique à elle-même, et se produit toujours avec les mêmes caractères : attachement extrême à la vie, souci de l'individu et de l'espèce, égoïsme absolu à l'égard de tous les autres êtres, inclinations fondamentales, auxquels se rattachent des penchants secondaires. Chez le moindre insecte même la volonté existe dans toute sa perfection et son intégrité ; il veut ce qu'il veut aussi résolument et aussi parfaitement que l'homme. Il n'y a de différence que dans *ce qui est voulu*, c'est-à-dire dans les motifs, mais ceux-ci ressortent de l'intellect. Ce dernier élément secondaire attaché à des organes corporels, à des degrés de perfection innombrables et est essentiellement limité et imparfait. La volonté, au contraire, comme chose en soi, comme élément primaire, ne peut jamais être imparfaite ; chaque acte de volonté est tout ce qu'il peut être. En vertu de la simplicité dont la volonté est douée en tant que chose en soi, en tant que phénomène immédiat de l'être métaphysique, son essence ne comporte pas de degrés, mais est toujours égale à elle-même : elle ne présente de degrés que dans sa *manière d'être affectée*, qui va du penchant le plus faible jusqu'à la passion, ainsi que dans sa facilité à être affectée, qui suit une gradation ascendante, depuis le tempérament flegmatique jusqu'au tempérament colérique. L'intellect, au contraire, ne présente pas seulement des degrés dans la *manière d'être affecté*, qui va de la torpeur à la verve et à l'enthousiasme ; son essence, même en comporte : cette essence varie en perfection, elle suit un développement croissant depuis l'animal placé au plus bas de l'échelle, qui ne perçoit que sourdement, jusqu'à l'homme, et dans l'espèce humaine depuis l'imbécile jusqu'à l'homme de génie. La *volonté* seule est partout elle-même, dans toute son intégrité. Car sa fonction est d'une simplicité extrême elle consiste à vouloir et à ne pas vouloir ; et s'accomplit facilement, sans effort, et sans nécessité d'exercices préalables ; la connaissance au contraire a des fonctions multiples et ne s'opère jamais sans effort : il en faut pour fixer l'attention, pour préciser l'objet, et, à un degré supérieur, pour penser et réfléchir ; aussi la connaissance est-elle extrêmement perfectible par la pratique et l'éducation. Quand l'intellect présente à la volonté un simple objet intuitif, celle-ci prononce aussitôt un acquiescement ou un refus ; de même encore, quand l'intellect a péniblement examiné et pesé des données nombreuses, quand au moyen de combinaisons difficiles il est enfin arrivé au résultat qui semble le, plus conforme à l'intérêt de la volonté, celle-ci, qui entre temps s'est reposée, fait son entrée comme le sultan dans la salle du Divan, pour prononcer comme à l'ordinaire un acquiescement ou un refus, fonction volontaire qui peut bien présenter des différences de degré, mais non une différence essentielle.

Cette différence fondamentale de nature entre la volonté et l'intellect, la simplicité et la spontanéité de l'une, la complexité et le caractère dérivé de l'autre, nous apparaîtra plus clairement encore, si nous suivons en nous-mêmes le jeu de cette influence réciproque, si nous examinons en détail, comment des images et des pensées qui surgissent dans l'intellect mettent la volonté en mouvement, et comment toutefois, en cette pénétration, le rôle de chacune des deux facultés est nettement tranché et distinct. Cette observation, nous pourrions la faire à propos des événements réels qui affectent vivement la volonté, alors qu'en eux-mêmes et tout d'abord ce sont de simples objets de l'intellect. Mais ce phénomène ne présente pas toutes les conditions de clarté voulues ; d'une part, il n'y paraît pas immédiatement que cette réalité comme telle n'existe tout d'abord que dans l'intellect en second lieu, le changement de cet élément intellectuel en élément volitif ne s'opère pas assez rapidement pour nous permettre de l'embrasser d'un seul coup d'œil et de le saisir nettement. Mais ces conditions favorables sont réalisées dans un autre cas, je veux dire quand nous laissons agir sur notre volonté de simples pensées, de simples imaginations. Quand, par exemple, seuls avec nous-mêmes, nous repassons parla pensée nos affaires personnelles, et que nous percevons nettement la menace d'un danger réel et la possibilité d'une issue mauvaise, aussitôt l'angoisse nous serre le cœur et le sang se fige dans nos veines. Si l'intellect passe à la possibilité de l'issue contraire et permet à l'imagination de dépeindre le bonheur ainsi obtenu et si longtemps espéré, aussitôt notre pouls bat joyeusement et le cœur se sent léger comme une plume ; et cet état persiste jusqu'à ce que l'intellect s'arrache à son rêve. Une circonstance quelconque nous rappelle-t-elle à ce moment le souvenir d'une offense ou d'un tort subis il y a longtemps, la colère et la

fureur agiteront notre poitrine si calme tout à l'heure. Mais voici que surgit, amenée comme par hasard, l'image d'une femme aimée, morte depuis longtemps, chère évocation à laquelle vient se rattacher tout un roman avec ses scènes enchanteresses, et la colère fait place à un désir ardent et mélancolique. Enfin une circonstance qui autrefois a tourné à notre honte nous revient à l'esprit : nous nous recroquevillons sur nous-mêmes, une vive rougeur couvre notre front, et nous cherchons par quelque phrase lancée à haute voix à nous distraire violemment de ce souvenir, à le repousser, semblables a celui qui cherche à écarter les mauvais esprits. Comme on le voit, l'intellect fait la musique et la volonté danse en mesure. La volonté est comme un enfant que sa bonne peut faire passer par les sentiments les plus divers, en lui faisant des contes alternativement tristes ou joyeux. La raison de ce rapport réciproque, c'est que la volonté par elle-même ne connaît pas et que l'entendement qui lui est associé est incapable de vouloir. La volonté est semblable à un corps mis en mouvement ; l'entendement, centre de motifs, aux causes qui le font mouvoir. Dans ces rapports réciproques, la volonté conserve toutefois la suprématie, et elle le fait voir quand, lasse de servir de jouet à l'intellect, elle lui fait sentir en dernier ressort sa puissance souveraine, en lui interdisant certaines représentations, certaines séries d'idées, et cela parce qu'elle sait, ou plutôt parce que l'intellect lui a appris que ces représentations feraient naître en elle un des mouvements que nous venons de décrire : à ce moment, elle refrène l'intellect elle force à détourner ailleurs son attention. Et il faut que l'intellect se résigne à ce revirement, si pénible qu'il lui paraisse, une fois que la volonté l'exige sérieusement ou plutôt, les résistances manifestées à propos de ce changement ne partent .pas de l'intelligence, qui en elle-même est toujours indifférente, mais de la volonté même, qui est en partie attirée vers une représentation pour laquelle elle éprouve, d'autre part, de la répulsion. Cette représentation en effet l'intéresse d'un côté, parce qu'elle la remue ; mais en même temps la connaissance abstraite lui dit que cette représentation lui causera inutilement une secousse pénible ou indigne ; et alors la volonté prend une décision conforme à cette dernière connaissance et contraint l'intellect à obéir. « Être maître de soi-même, » voilà l'expression qui caractérise le résultat décisif de cette lutte ; évidemment le maître, c'est la volonté, le serviteur est l'intellect ; car le gouvernail est dirigé en dernier ressort par celle-là, qui par conséquent constitue l'essence même de l'homme. A cet égard, le titre Ηγεμονικον conviendrait à la volonté ; d'autre part ce même titre peut être revendiqué par l'intellect, puisqu'il est le guide et le conducteur : tel le commissionnaire marche devant le voyageur dont il porte les bagages. Mais la comparaison qui caractérise le mieux le rapport de ces deux facultés est celle de l'aveugle vigoureux qui porte sur ses épaules le paralytique qui voit clair.

Ce qui confirme encore la nature de ce rapport, telle que nous venons de l'établir, c'est ce fait qu'à l'origine l'intellect est tout à fait étranger aux résolutions de la volonté. Il lui fournit bien les motifs ; mais il apprend après coup seulement et *a posteriori* en quel sens ils ont agi ; de même celui qui fait une expérience chimique combine les réactifs, puis attend le résultat. Il y a plus : l'intellect reste tellement en dehors des résolutions et des décisions secrètes de la volonté, qu'il ne les apprend que par surprise et en se mettant à les épier ; il faut qu'il la prenne en flagrant délit pour deviner ses véritables intentions.

Ainsi, j'ai conçu un plan, au sujet duquel j'ai toutefois encore certains scrupules ; d'autre part, la possibilité pour ce plan d'être réalisé est encore complètement incertaine, puisqu'elle dépend de circonstances extérieures jusque-là indécises ; il est donc inutile de prendre avant coup une résolution, et je laisse les choses en l'état. En pareil cas il m'arrive souvent d'ignorer à quel point je me suis fait en secret le complice de ce plan et combien j'en désire la réalisation, en dépit des scrupules qui me restent ; c'est-à-dire que l'intellect ne sait rien de tout cela. Mais voici que m'arrive une nouvelle favorable à l'exécution ; aussitôt je suis inondé d'une joie intense qui se répand sur tout mon être et en prend, à mon propre étonnement, une possession durable. C'est à ce moment seulement que l'intellect apprend avec quelle force ma volonté s'était déjà attachée à ce plan, et combien celui-ci, agréait, tandis que l'intellect le considérait comme tout à fait problématique et gravement compromis par les scrupules en question. — Autre cas : j'ai contracté avec empressement un engagement réciproque, que je croyais très approprié à mes désirs. Voici que cette situation me crée des difficultés, me cause des torts, et je me prends à croire que je me repens au fond de mon empressement passé : toutefois, je classe cette idée, en me persuadant que même sans être lié je continuerais à procéder comme je l'ai fait. Mais voici que l'engagement est rompu par l'autre partie, et je m'aperçois avec surprise que cette solution me cause un profond soulagement

et une grande joie. — Souvent nous ne savons pas ce que nous souhaitons ou ce que nous craignons. Nous pouvons caresser un souhait pendant des années entières, sans nous l'avouer, sans même en prendre clairement conscience ; c'est que l'intellect n'en doit rien savoir, c'est qu'une révélation nous semble dangereuse pour notre amour-propre, pour la bonne opinion que nous tenons à avoir de nous-mêmes ; mais quand ce souhait vient à se réaliser, notre propre joie nous apprend, non sans nous causer une certaine confusion, que nous appelions cet événement de tous nos vœux : tel est le cas de la mort d'un proche parent dont nous héritons.

Et quant à ce que nous craignons, nous ne le savons souvent pas, parce que nous n'avons pas le courage d'en prendre clairement conscience. Souvent même nous nous trompons entièrement sur le motif véritable de notre action ou de notre abstention, jusqu'à ce qu'un hasard nous dévoile le mystère. Nous apprenons alors que nous nous étions mépris sur le motif véritable, que nous n'osions pas nous l'avouer, parce qu'il ne répondait nullement à la bonne opinion que nous avons de nous-mêmes. Ainsi, nous nous abstenons d'une certaine action, pour des raisons purement morales à notre avis ; mais après coup nous apprenons que la peur seule nous retenait, puisque, une fois tout danger disparu, nous commettons cette action. Dans certains cas cette ignorance va si loin que l'homme ne soupçonne même pas le motif véritable de son action ; il se croit incapable d'en subir l'impulsion, alors pourtant que ce motif est le seul réel. Tout ceci est en même temps une confirmation et une illustration de cette maxime de La Rochefoucauld : « l'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde » ; c'est un commentaire du γνωθι σαυτον [connais-toi toi-même] et de la difficulté de l'appliquer. Or si, comme le croient tous les philosophes, l'intellect était l'essence véritable de notre nature, si les résolutions volontaires n'étaient qu'un produit de la connaissance, c'est le motif *apparent* de notre action qui devrait décider de notre valeur morale, de même que nous considérons l'intention comme en étant le seul critérium, sans faire entrer le résultat en ligne de compte. Mais alors la distinction entre le motif apparent et le motif réel serait proprement impossible. Tous les cas énumérés ci-dessus, et un observateur attentif peut en surprendre d'autres en lui-même, nous montrent combien l'intellect est étranger à la volonté, au point d'être parfois mystifié par elle ; s'il lui fournit les motifs, il n'entre pas dans le laboratoire secret où se préparent les résolutions. Il est sans doute le confident de la volonté, mais un confident auquel on ne dit pas tout. Ce qui confirme encore cette manière de voir, c'est que souvent, et l'expérience de chacun lui pourra révéler ce fait, l'intellect n'a pas grande confiance en la volonté. Ainsi, quand nous avons pris quelque grande et audacieuse résolution, résolution qui n'est au fond pourtant qu'une promesse faite par la volonté à l'intellect, nous conservons dans notre for intime des doutes tacites et inavoués ; nous nous demandons, si cette décision est bien sérieuse, si nous n'hésiterons ou ne reculerons pas au moment de l'exécution, si nous aurons assez de fermeté et de persévérance pour aller jusqu'au bout. Il ne faudra rien moins que le fait accompli pour nous convaincre de la sincérité de notre résolution.

Tous ces exemples témoignent de la diversité absolue de la volonté et de l'intellect, du primat de celle-là, de la position subordonnée de l'autre.

IV. — L'*intellect* se fatigue, la *volonté* est infatigable. Après un travail de tête soutenu, on ressent une fatigue au cerveau, comme on en ressent une au bras après un travail physique soutenu. Toute *connaissance* est liée à l'effort ; la volonté au contraire est notre essence la plus intime et les manifestations s'en opèrent sans peine, avec une entière spontanéité. Aussi, quand notre volonté est fortement affectée, et c'est ce qui se produit pour toutes les passions, la colère, la vanité, le désir, la tristesse, et que nous sommes obligés d'exercer nos fonctions de *connaissance*, dans l'intention, par exemple, de redresser les motifs de ces passions, nous sommes en quelque sorte obligés de nous faire violence pour nous livrer à ce travail, violence qui atteste le passage de l'activité originaire, naturelle, autonome, à l'activité dérivée, médiate, forcée. Car la volonté seule αυτοματος [se mouvant elle-même] et conséquemment ακαματος και αγηρατος ηματα παντα [pour toujours à l'abri de la lassitude et du vieillissement], elle seule exerce son activité sans provocation, et par cela même souvent trop tôt ou sans mesure, et ne connaît pas la fatigue. Des nourrissons, qui montrent à peine-une première et faible trace d'intelligence, sont déjà pleins d'entêtement : ils se démènent furieusement et crient sans raison aucune, tout simplement parce qu'ils débordent d'un besoin de vouloir, et que leur volonté n'a pas encore d'objet ; ils veulent, sans savoir ce qu'ils veulent. Cabanis remarque dans le même sens « toutes ces passions, qui se succèdent d'une manière si rapide et se peignent avec tant de naïveté sur le visage mobile

des enfants. Tandis que les faibles muscles de leurs bras et de leurs jambes savent encore à peine former quelques mouvements indécis, les muscles de leur face expriment déjà par des mouvements distincts presque toute la suite des affections générales propres à la nature humaine ; et l'observateur attentif reconnaît facilement dans ce tableau les traits caractéristiques de l'homme futur. » (*Rapport du physique et du moral*, vol. I, p. 123.) L'intellect, au contraire, se développe lentement, parallèlement à l'évolution du cerveau, à la maturité de l'organisme tout entier, qui sont ses conditions ; c'est qu'il est uniquement une fonction corporelle. Comme le cerveau a acquis tout son développement avec la septième année, les enfants se montrent à cet âge d'une intelligence surprenante, avides de savoir et raisonnables. Mais ensuite vient la puberté ; elle donne au cerveau un point d'appui, et comme une table d'harmonie où il vibre ; d'un coup elle élève l'intellect d'un degré considérable si la voix à cet âge s'abaisse d'une octave, l'intellect, si je puis dire, devient d'une octave plus haut. Ce qui atteste encore ce caractère infatigable de la volonté, c'est un défaut plus ou moins commun mais qui existe naturellement chez tous les hommes et dont on ne triomphe que par l'éducation, j'entends la *précipitation*. Il y a précipitation quand la volonté se met prématurément à sa besogne. La volonté est en effet l'élément purement actif et exécutif, qui ne doit faire son apparition que lorsque l'élément investigateur et délibératif, c'est-à-dire la connaissance, a complètement terminé sa tâche. Mais rarement la volonté attend jusque-là. A peine la connaissance a-t-elle superficiellement rassemblé et fugitivement ordonné quelques rares données sur les circonstances qui nous sollicitent, sur l'événement arrivé, sur l'opinion étrangère qu'on vient de rapporter, voici que des profondeurs de l'âme surgit sans qu'on y ait fait appel la volonté toujours prête, jamais fatiguée ; elle se manifeste sous forme de peur, crainte, espoir, joie, désir, envie, tristesse, empressement, colère, fureur, et nous pousse à des paroles et à des actions trop promptes, bientôt suivies de remords car, avec le temps, nous apprenons que l'Ηγεμονικον c'est-à-dire l'intellect, n'a pas même pu faire la moitié de sa besogne ; il n'a pas eu le loisir d'étudier les circonstances, d'en examiner le rapport, de délibérer sur ce qu'il convenait de faire, parce que la volonté n'a pas eu la patience d'attendre, parce qu'elle s'est brusquement et prématurément présentée, disant : « mon tour maintenant », et elle est aussitôt ; entrée en activité, sans que l'intellect lui ait opposé de résistance car l'intellect n'est qu'un valet, qu'un serf de la volonté, il n'est pas spontané comme elle et n'éprouve pas par sa propre nature le besoin d'agir. Aussi la volonté s'en débarrasse-t-elle facilement, sur un signe d'elle il se met au repos, tandis que lui-même n'arrive, après des efforts extrêmes, qu'à dicter à la volonté une trêve d'un moment pour prendre à son tour la parole. Aussi sont-ils rares, et ne les trouve-t-on guère que parmi les Espagnols, les Turcs et surtout les Anglais, ceux qui dans les circonstances les plus graves mêmes conservent toujours leur *sang-froid,* continuent imperturbablement a observer et à examiner la position où ils se trouvent, alors que d'autres eussent perdu la tête et se fussent trouvés incapables de rien voir davantage, cette présence d'esprit ne doit pas être confondue avec ce calme que donnent a beaucoup d'Allemands et de Hollandais le flegme et l'hébétement. Dans le rôle de l'hetman cosaque des Benjouwski, l'acteur Iffland mettait admirablement en scène cette rare qualité que nous venons de louer. Les conjures l'ont attiré dans leur tente ; ils lui tiennent un fusil devant la tête avec la menace de tirer au premier cri : Iffland soufflait dans l'embouchure, pour voir si le fusil était bien chargé. Sur dix choses qui nous contrarient, nous pourrions nous épargner neuf fois cette contrariété, si nous comprenions ces choses exactement et par leurs causes, si nous en reconnaissions la nécessité et la vraie nature ; et cette vue exacte nous l'aurions bien plus souvent, si, avant de nous aigrir et de nous exaspérer, nous nous donnions la peine de réfléchir. Car ce que les rênes et le mors sont à un cheval indompté, l'intellect l'est à la volonté humaine ; les instructions, les avertissements, l'éducation donnée par l'intellect doivent la guider et la refréner, puisqu'on elle-même elle est une force aussi sauvage, aussi impétueuse que celle qui se manifeste dans la chute d'une cataracte ; nous savons même qu'en allant au dernier fond des choses, ces deux forces sont identiques. Dans la colère extrême, dans l'ivresse, dans le désespoir, la volonté a pris le mors aux dents et s'est emportée pour suivre sa nature primitive. Dans la *mania sine delirio* elle a complètement perdu les rênes et le mors, et alors sa nature essentielle éclate nettement et apparaît aussi profondément distincte de l'intellect que l'est le mors du cheval. Dans cet état, on peut encore comparer la volonté à une montre dont on vient d'ôter une vis ; le mécanisme se met en mouvement avec bruit et ne s'arrête plus.

De cette considération il résulte donc également que la volonté est l'élément primitif et métaphysique, l'intellect l'élément secondaire et physique. Comme tel il est soumis, ainsi que tout

objet physique, à la force d'inertie ; il ne devient actif que grâce à l'impulsion de la volonté, qui le domine et le guide, qui l'encourage à faire effort, bref qui lui donne toute l'activité qu'il ne possède pas naturellement. Aussi l'intellect se repose-t-il volontiers, dès qu'on le lui permet, se montre souvent *paresseux* et peu disposé à agir ; un effort continu le fatigue au point de l'émousser, de l'épuiser, comme la pile de Volta s'épuise par des décharges répétées. Aussi tout travail intellectuel soutenu demande-t-il des moments de trêve et de suspension, sous peine de se terminer par un hébétement et une incapacité de penser, provisoire tout au moins. Et lorsque ce repos est continuellement refusé à l'intellect, quand on le tend outre mesure et sans relâche, alors se déclare un hébétement durable, qui, avec l'âge, peut dégénérer en impuissance absolue de la pensée, en enfance, en idiotie et en folie. Lorsque ces maux attristent la vieillesse, ce n'est pas à l'âge comme tel qu'il faut les attribuer, mais à ce surmenage continu et tyrannique de l'intellect. C'est ce qui explique que Swift devint fou, que Kant tomba en enfance, que Walter Scott, Wordsworth, Southey et beaucoup de génies de second ordre finirent dans une torpeur absolue de la pensée. Gœthe conserva jusqu'à la fin de ses jours la clarté, la vigueur et l'activité de l'esprit, parce que, homme du monde et courtisan, il ne se forçait jamais à un travail intellectuel. Cela est vrai aussi de Wieland, de Knebel mort à quatre-vingt-onze ans et de Voltaire. D'où il appert que l'intellect, pur instrument, est extrêmement secondaire et physique. C'est pourquoi aussi il a besoin, pendant un tiers presque de sa durée, de suspendre entièrement son activité dans le sommeil, c'est-à-dire le repos du cerveau. Car l'intellect est une simple fonction de ce dernier ; le cerveau lui est antérieur au même titre que l'estomac à la digestion, le corps à l'impulsion qu'il subit ; c'est parallèlement à ce cerveau que dans la vieillesse il se flétrit et s'épuise. — La volonté, au contraire, comme chose en soi, n'est jamais paresseuse ; absolument infatigable, ayant pour essence l'activité, elle ne cesse jamais de vouloir ; et lorsque, dans le sommeil profond, elle est abandonnée par l'intellect ; quand, privée de motifs, elle ne peut pas agir au dehors, elle ne cesse pourtant pas de s'exercer comme force vitale ; elle n'en dirige que plus à l'aise l'économie interne de l'organisme, et, comme *vis medicatrix naturae*, elle ramène à l'ordre les irrégularités qui ont pu s'y glisser. Car elle n'est pas comme l'intellect une fonction du corps, *c'est le corps qui est la fonction de la volonté* ; aussi lui est-elle antérieure en fait, puisqu'elle en est le substratum métaphysique, puisqu'elle est l'absolu de ce phénomène. Cette activité infatigable, la volonté la communique, pour la durée de cette vie, au *cœur*, ce *primum mobile* de l'organisme qui, pour cette raison même, est devenu le symbole et le synonyme de la volonté. Celle-ci ne s'évanouit pas non plus avec l'âge ; elle ne cesse pas, dans la vieillesse, de vouloir ce qu'elle a toujours voulu, je dis plus, elle devient plus ferme et plus inflexible qu'elle ne l'a été pendant la jeunesse, elle se fait plus irréconciliable, plus obstinée et plus indocile à mesure que diminue la vigueur de l'intellect, et c'est uniquement, en mettant à profit la faiblesse de ce dernier, qu'on peut avoir alors quelque prise sur la volonté.

Eh bien ! cette *faiblesse* et cette *imperfection* ordinaires de l'intellect, telles qu'elles se manifestent dans le manque de jugement, l'étroitesse, la sottise et la stupidité de la plupart des hommes, cette faiblesse et cette imperfection, dis-je, seraient absolument inexplicables, si l'intellect n'était pas une faculté secondaire, une superfétation, un instrument, si, comme les philosophes l'ont admis jusqu'à ce jour, c'était l'essence intime et première de ce qu'on appelle l'âme, ou de l'homme interne comme tel. Car comment l'essence première pourrait-elle, dans sa fonction immédiate et propre, être sujette à tant d'erreurs et de fautes ? — L'élément vraiment *premier* dans la conscience humaine, la volonté fonctionne toujours parfaitement ; tout être veut sans relâche, veut résolument et avec vigueur. Ce serait se placer à un point de vue tout à fait faux que de considérer comme une imperfection de la volonté ce qu'il y a d'immoral en elle : la moralité a sa source véritable par delà la nature et se trouve en contradiction avec les maximes de conduite purement empiriques[300]. Aussi entre-t-elle en conflit avec la volonté naturelle qui, en elle-même, est foncièrement égoïste ; et qui plus est, le développement rigoureux de la moralité supprime cette volonté personnelle. Je renvoie à cet égard à notre quatrième livre et à mon mémoire de concours *Du fondement de la morale*.

V. — A l'appui de notre affirmation, suivant laquelle la volonté est l'élément réel et essentiel de l'homme, et l'intellect l'élément secondaire, dérivé et déterminé, je montrerai encore comment ce dernier ne peut accomplir intégralement et exactement sa fonction qu'autant que la volonté se tait et demeure suspendue. Toute excitation sensible de la volonté le trouble, et quand elle intervient dans ses opérations, elle en fausse le résultat. Mais l'intellect, lui, n'est pas pour la volonté un obstacle analogue. Ainsi la lune ne peut-pas exercer son action, quand le soleil est à l'horizon, et

toutefois elle-même ne gêne en rien le soleil.

Souvent une grande *frayeur* nous fait tellement perdre connaissance que nous demeurons comme pétrifiés, ou que du moins nous agissons d'une manière absurde : ainsi, environnés d'un incendie, nous allons nous jeter au milieu même des flammes. Dans la *colère*, nous ne savons plus ce que nous faisons, encore moins ce que nous disons. La *passion*, justement nommée aveugle, nous rend incapables de prendre en considération les arguments d'autrui, de rassembler même les nôtres et de les coordonner. La *joie* nous ôte toute réflexion, tout scrupule, toute hésitation timide : le *désir* agit presque dans le même sens. La crainte nous empêche de voir et de saisir les moyens de salut qui se présentent encore et qui souvent sont à portée de notre main. Aussi, lorsqu'il s'agit d'affronter des dangers subits ou de lutter contre des adversaires et des ennemis, les armes les plus solides sont-elles le *sang-froid d'esprit*. Le sang-froid c'est la volonté se taisant, afin que l'intellect puisse agir ; la présence d'esprit, c'est l'activité paisible et libre de l'intellect, sous la pression des événements agissant sur la volonté ; la première de ces deux qualités est donc la condition de la seconde, elles sont très voisines, très rares aussi et n'existent guère chez les divers individus que d'une manière toute relative. Mais elles sont d'une valeur inestimable, parce qu'elles permettent de faire usage de l'intellect, au moment où l'intervention en est nécessaire, et par là elles confèrent à ceux qui en sont doués une supériorité marquée. Celui qui ne les possède pas reconnaît trop tard ce qu'il aurait dû faire ou dire dans une circonstance donnée. On dit très justement d'une personne qui s'emporte, c'est-à-dire dont la volonté est tellement surexcitée qu'elle supprime le fonctionnement de l'intellect, que cette personne est désarmée[301] : car la connaissance exacte des circonstances et des rapports est notre défense et notre arme dans la lutte contre les choses et les hommes. C'est en ce sens que Balthazar Gracian dit : *es la passion enemiga declarada de la cordura* [la passion est l'ennemie déclarée de la prudence]. — Que si l'intellect n'était pas entièrement différent de la volonté, si, comme on l'a cru jusqu'ici, ces deux éléments étaient nus à leur base, fonctions également premières d'un être absolument simple ; en ce cas, l'augmentation de vivacité et d'énergie volontaire qui constitue la passion devrait provoquer dans l'intellect une augmentation d'énergie correspondante. Or, comme nous l'avons vu, ces affections puissantes de la volonté gênent bien plutôt et dépriment l'intellect — c'est même pourquoi les anciens appelaient la passion *animi perturbatio*. En réalité, l'intellect ressemble à la surface unie d'une rivière, la masse d'eau elle-même étant la volonté ; les commotions de cette dernière enlèvent toute pureté au miroir qui la reflète, en trouble et en obscurcit les images. *L'organisme*, lui, est la volonté même matérialisée, c'est-à-dire vue objectivement dans le cerveau : c'est pourquoi les émotions joyeuses, et en général toute émotion vigoureuse, augmentent l'intensité et la rapidité de mainte fonction organique, telle que circulation du sang, respiration, sécrétion de la bile, force musculaire. L'*intellect*, au contraire, est une pure fonction du *cerveau*, lequel n'est nourri et soutenu par le reste de l'organisme qu'à titre de parasite : aussi toute perturbation de la *volonté*, et parallèlement à elle tout trouble de l'organisme, doivent-ils gêner ou paralyser cette fonction encéphalique, qui ne connaît d'autres besoins que le repos et l'alimentation.

Et ce ne sont pas seulement les troubles intellectuels amenés par les passions qui témoignent de l'influence perturbatrice de l'activité volontaire sur l'intellect ; il est d'autres cas encore où la pensée se trouve plus lentement, il est vrai, mais aussi plus durablement faussée par les inclinations. L'*espoir* et la *crainte* nous font concevoir comme vraisemblables et proches les objets de nos souhaits et de nos appréhensions ; toutes deux aussi exagèrent leur objet. Platon (d'après Elien, *Variae Historiae*, 13, 28) a désigné l'espoir par cette belle expression de « rêve de l'homme éveillé ». Car voici ce qui constitue l'espérance : Quand l'intellect ne peut pas nous procurer l'objet souhaité, la volonté le contraint lui en fournir au moins l'image ; elle lui assigne le rôle d'un consolateur, qui, comme la nourrice le fait avec l'enfant, doit calmer son maître par des contes et les arranger de telle sorte qu'ils aient l'apparence de la vérité. L'intellect, asservi à cette tâche, est obligé, pour satisfaire la volonté, de faire violence à sa propre nature, puisqu'il lui faut, contrairement a ses lois propres, tenir pour vraies des choses qui ne sont ni vraies ni vraisemblables ; mais il s'agit avant tout pour ce valet de la volonté, maîtresse inquiète et intraitable, de procurer à celle-ci quelques instants de repos, de calme, d'assoupissement. Dans cet exemple apparaît clairement qui est le maître et qui est le valet. — Plusieurs de mes lecteurs ont pu faire sur eux-mêmes l'observation suivante : une affaire importante qui les concerne comporte plusieurs solutions ils font entrer ces solutions dans un raisonnement disjonctif, qui, à leur avis, les épuise toutes et voici que la solution

définitive diffère de tous les cas prévus et se présente contre toute attente : ils n'auront pas fait attention à ce fait, que ce cas imprévu était entre tous le plus contraire à leurs intérêts. Et voici qui explique l'oubli et la surprise : tandis que l'*intellect* croyait faire la revue complète des sensibilités, la pire de toutes lui échappait, parce que la *volonté* la tenait en quelque sorte couverte de la main, je veux dire qu'elle dominait l'intellect au point de le rendre incapable d'apercevoir même ce cas éminemment défavorable, bien qu'il fût, puisqu'il s'est réalisé, le plus vraisemblable de tous. Le contraire se produit chez des tempéraments franchement mélancoliques, ou qui ont été instruits par des expériences du genre de celle que nous venons de décrire : ici l'inquiétude joue le rôle que jouait tout à l'heure l'espérance. La seule apparence d'un danger jette ces individus dans des craintes sans fin. Si l'intellect fait mine d'étudier et d'examiner les circonstances, on l'écarte aussitôt, en lui signifiant qu'il est incompétent, voire qu'il est un sophiste perfide : on n'ajoute foi qu'au cœur, et on en fait valoir les angoisses comme un argument en faveur de la réalité et de la grandeur du danger. Et de la sorte l'intellect ne peut même pas rechercher les raisons qui militent contre la crainte, raisons qu'il aurait bientôt trouvées, s'il était abandonné à lui-même mais il est forcé de représenter aussitôt à ces tempéraments l'issue la plus malheureuse, quoique lui-même la conçoive à peine comme possible :

Such as we know is false, yet dread in sooth,

Because the worst is ever nearest truth[302].

(Byron, *Lara*, ch. 1.)

L'*amour* et la *haine* faussent complètement notre jugement : chez nos ennemis nous ne voyons que défauts ; chez nos favoris que qualités, et leurs défauts mêmes nous paraissent aimables. *L'intérêt personnel*, quel qu'il soit, exerce sur notre jugement une influence mystérieuse analogue : ce qui lui est conforme nous paraît aussitôt équitable, juste, raisonnable ; ce qui lui est contraire nous semble très sincèrement injuste et abominable, déraisonnable et absurde. De là tous les préjuges si nombreux : préjuges de caste, préjugés professionnels, nationaux, préjugés de secte et de religion. Une hypothèse une fois adoptée par nous nous donne des yeux de lynx pour tout ce qui la confirme et nous rend aveugles pour tout ce qui la contredit. Souvent nous ne pouvons pas même concevoir ce qui s'oppose à notre parti, à notre plan, à notre souhait, alors que les obstacles se dressent nettement devant la vue d'autrui : les conditions favorables au contraire nous sautent immédiatement aux yeux. Ce qui répugne au cœur se voit refuser l'entrée de l'esprit. Nous nous cramponnons quelquefois durant toute la vie à des erreurs et nous nous gardons bien de les soumettre à l'épreuve de l'examen ; c'est que nous craignons, sans nous en douter, de découvrir que nous avons si longtemps et si souvent cru et affirmé le faux. — Et ainsi chaque jour notre intellect est aveuglé et corrompu par les mirages trompeurs des inclinations. Bacon nous offre une très belle expression de ce fait : « Intellectus luminis sicci non est ; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus, id quod generat ad quod vult scientias : quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectumimbuitetinûcit. » [L'intellect n'est pas une lumière qui brûle sans huile, mais il reçoit ce liquide de la volonté et des passions, ce qui engendre les connaissances selon qu'on les désira ; car l'homme croit de préférence ce qu'il aime le mieux. La passion influence et corrompt l'intellect de mille manières, parfois imperceptibles] (*Org. nov.*, I, 14.) C'est en vertu de la même raison, sans doute, que les points de vue nouveaux dans la science et les réfractions d'erreurs sanctionnées rencontrent une résistance si opiniâtre : car on se résignera difficilement à tenir pour juste ce qui vous convainc d'un manque incroyable de raison. C'est la seule manière de s'expliquer pourquoi les vérités si claires et si simples de la théorie des couleurs de Gœthe sont toujours reniées par les physiciens ; triste expérience qui aura montré à ce génie combien il est plus ingrat de prétendre instruire les hommes, que de chercher à les distraire : et certes il vaut mieux naître poète que philosophe. D'autre part, plus on se sera obstiné dans une erreur, et plus grande sera la confusion des vaincus, le jour où se fera la lumière. Quand un système est détruit, il en va de lui comme d'une armée battue : le plus habile, c'est celui qui se sauve le premier.

Voici encore un exemple, mesquin et ridicule, mais frappant, de cette force mystérieuse et immédiate que la volonté exerce sur l'intellect. Quand nous établissons des comptes, nous nous

trompons plus souvent à notre avantage qu'à notre détriment, et cela sans aucune intention malhonnête, mais uniquement par suite d'une tendance inconsciente à diminuer notre « Doit » et à augmenter notre « Avoir ».

Voici un autre fait du même genre : lorsqu'il s'agit de donner un conseil, le conseilleur se laisse toujours guider par ses intentions, dont la moindre l'emporte sur toute sa perspicacité ; aussi ne devons-nous pas admettre qu'il soit inspiré par celle-ci, alors que nous flairons celles-là. Ne nous attendons guère, même de la part de gens d'ailleurs honnêtes, à une sincérité pleine.et entière, si leur intérêt est quelque peu en jeu ; mesurons-les à nous-mêmes, qui nous mentons si souvent, dès que l'espoir nous corrompt, que la crainte nous aveugle, que les soupçons nous tourmentent, que la vanité nous flatte, qu'une hypothèse nous éblouit ou qu'une fin moins importante mais plus proche nous détourne de la fin plus sérieuse, mais plus éloignée : ce jeu de dupes dont nous sommes les acteurs et les victimes nous montrera bien l'influence immédiate et inconsciemment funeste de la volonté sur la connaissance. Aussi ne nous étonnons pas si, quand nous demandons conseil, la réponse est immédiatement dictée par la volonté de la personne consultée, avant même que notre question ait pu pénétrer jusqu'au forum de son jugement.

Je ne ferai ici allusion que d'un mot à ce que j'expliquerai tout au long dans le livre suivant, à savoir que la connaissance la plus parfaite, c'est-à-dire la connaissance purement objective, la conception du monde par le génie est déterminée par un silence profond de la volonté, silence tel que, tant qu'il dure, l'individualité même disparaît de la conscience, et qu'il ne reste dans l'homme que *le sujet pur de la connaissance*, terme corrélatif de l'Idée.

Cette influence perturbatrice, attestée par tous ces phénomènes, de la volonté sur l'intellect, et d'autre part la faiblesse et la caducité de celui-ci, son incapacité d'opérer avec précision, dès que la volonté se trouve agitée, nous prouvent encore une fois que la volonté est la racine de notre être, qu'elle agit avec la force d'un élément tout primitif, tandis que l'intellect, élément surajouté et soumis à des déterminations multiples, n'a qu'une action secondaire et conditionnelle.

A ce trouble, à cet obscurcissement de la connaissance par la volonté ne correspond pas une perturbation immédiate de celle-ci par celle-là : nous ne pouvons même pas nous faire une idée d'une telle perturbation. Personne ne verra une action de ce genre dans ce fait que des motifs faussement conçus égarent la volonté ; car c'est là un défaut de l'intellect, un vice dans sa propre fonction, défaut commis sur son propre domaine et dont l'influence sur la volonté est absolument médiate. A première vue, on pourrait rapporter l'*indécision* à ce trouble de la volonté par l'intellect, et soutenir que le conflit des motifs, présentés à la volonté par l'intellect, la réduit au repos, c'est-à-dire en entrave l'activité. Mais un examen plus approfondi nous montrera que la cause de cet arrêt ne se trouve pas dans l'activité de l'intellect en tant que tel, mais uniquement dans les *objets extérieurs* dont il est le médiateur et le véhicule : ces objets ont à la volonté un rapport tel qu'ils la tirent avec une force égale dans des directions opposées : c'est là la cause véritable, et l'intellect, centre des motifs, est uniquement le point d'où elle rayonne, à la condition bien entendu qu'il soit assez perspicace pour saisir exactement les objets et leurs relations multiples. L'irrésolution, comme trait de caractère, est au moins autant déterminée par des qualités volontaires que par des qualités intellectuelles Sans doute elle n'est pas propre aux esprits très bornés ; car leur faible entendement ne leur permet pas de découvrir aux choses des qualités et des rapports si multiples ; il est incapable de l'effort nécessaire pour y réfléchir ainsi que pour calculer les suites probables de chaque démarche, si bien qu'ils préfèrent se décider conformément à leur première impression à une maxime de conduite quelconque simple et facile. Le contraire a lieu chez les gens doués d'un entendement remarquable aussi dès qu'à cette perspicacité intellectuelle vient s'ajouter la tendre préoccupation de leur propre bien, c'est-à-dire un égoïsme très sensible qui tient à ne jamais perdre ses droits tout en se dissimulant sans cesse, dès lors s'accuse à chaque pas une timidité pleine d'angoisses qui a pour conséquence l'irrésolution. Cette qualité ne témoigne donc nullement d'un manque d'intelligence, mais d'un manque de courage. D'autre part, il est des cerveaux très éminents qui remarquent les diverses circonstances et leur évolution vraisemblable avec une promptitude et une sûreté admirables ; aussi, pour peu qu'ils soient soutenus par quelque courage, arrivent-ils à cette promptitude et à cette fermeté de décision qui les rend capables, le cas échéant, de jouer dans les affaires de ce monde un rôle important.

Il n'y a guère qu'un cas bien tranché où la volonté subisse de la part de l'intellect comme tel un

arrêt d'activité et une perturbation immédiats, cas tout à fait exceptionnel et où les troubles de la volonté sont dus à un développement anormal, à une prépondérance extraordinaire de l'intellect, c'est-à-dire à ce don sublime qu'on appelle le génie. Le génie est franchement contraire à l'énergie du caractère et par suite au déploiement de l'activité. Aussi ne sont-ce pas précisément les grands esprits qui fournissent à l'histoire ses caractères ; car ils ne sont guère capables de diriger et de dominer la masse de l'humanité, ni de soutenir les luttes de ce monde ; cette tâche convient mieux à des gens d'une force intellectuelle bien moindre, mais doués de grandes qualités de fermeté, de décision, d'énergie volontaire telles que n'en comporte même pas le développement très élevé de l'intelligence. C'est donc chez les privilégiés de l'esprit que se présente le cas unique où l'intellect entrave directement l'essor de la volonté.

VI. — J'ai fait voir jusqu'à présent les obstacles que la volonté oppose à l'intelligence, les cessations d'activité qu'elle lui impose. Je vais passer à la contrepartie et montrer par quelques exemples comment, inversement, les fonctions de l'intellect sont parfois activées et développées sous l'impulsion et comme sous l'aiguillon de la volonté. De la sorte encore nous reconnaîtrons la nature primaire de l'une et la nature secondaire de l'autre, et nous verrons clairement que l'intellect n'est par rapport à la volonté qu'un instrument.

Sous l'influence d'un motif puissant, tel qu'un désir intense, une nécessité pressante, l'intellect s'élève parfois à un degré de vigueur dont nous ne le supposions pas capable. Des circonstances difficiles qui réclament de nous une activité particulière, développent en nous des talents tout à fait nouveaux, dont les germes nous étaient restés cachés et pour lesquels nous ne sentions aucune prédisposition. L'entendement le plus émoussé devient perspicace dès qu'il s'agit d'objets qui ont pour la volonté une grande importance ; en ce cas il observe, fixe et distingue avec une finesse extrême les moindres circonstances ayant trait à notre désir ou à notre crainte. C'est ce qui explique en grande partie ce phénomène souvent remarqué, et toujours avec surprise, de l'astuce des sots. Et c'est pourquoi le prophète Isaïe a raison de dire : *Vexatio dat intellectum*, parole qui est devenue proverbiale et dont se rapproche le proverbe allemand « Nécessité est mère des arts », proverbe très juste, si l'on en excepte les beaux-arts ; car le noyau de toute œuvre d'art proprement dite, c'est-à-dire la conception qui y préside, doit, pour être authentique, émaner d'une intuition qui ne doit absolument rien à la volonté et qui par là seulement atteint à l'objectivité pure. L'entendement des animaux mêmes se fortifie sous le coup de la nécessité, et dans les circonstances difficiles ils font des choses qui nous étonnent ; ainsi presque tous calculent, alors qu'ils ne se croient pas vus, qu'il est plus sûr de ne pas fuir. C'est pourquoi le lièvre reste tranquillement couché dans le sillon d'un champ et laisse le chasseur passer tout près de lui ; les insectes, quand ils ne peuvent pas s'échapper, font les morts. Si on veut se faire une idée plus exacte de ce phénomène, on n'a qu'à étudier l'histoire de l'éducation du loup, telle qu'il se la fait lui-même poussé par l'extrême difficulté de sa situation dans l'Europe civilisée ; on trouvera cette histoire dans la deuxième lettre de l'excellent ouvrage de Leroy, *Lettre sur l'intelligence de la perfectibilité des animaux*. Immédiatement après, dans la troisième lettre, nous sommes initiés à la haute école du renard ; placé dans une situation également critique et doué de forces physiques moindres, il y supplée par une grande intelligence mais il n'arrive à ce degré supérieur d'astuce qui le caractérise, surtout dans la vieillesse, que par des luttes continuelles contre la nécessité d'une part et le danger de l'autre ; c'est en somme la volonté qui l'éperonne. Dans tous ces cas d'accroissement de l'intellect, la volonté joue le rôle d'un cavalier qui, en donnant de l'éperon à son cheval, le pousse à un galop qui excède la mesure naturelle de ses forces.

De même la *mémoire* est accrue sous l'impulsion de la volonté. Une mémoire, même faible à l'ordinaire, retient toujours parfaitement ce quia de la valeur pour la passion actuellement dominante. L'amoureux n'oublie aucune occasion favorable, l'ambitieux rien qui s'accorde avec ses projets, l'avare n'oublie jamais la perte subie, ni l'homme fier la blessure faite à son honneur ; le vaniteux retient chaque mot d'éloge et la moindre distinction dont il a été l'objet. Ce phénomène également s'observe chez les animaux : le cheval s'arrêtera devant l'auberge où autrefois il a reçu de l'avoine ; les chiens ont une admirable mémoire des circonstances, des lieux et des temps où ils ont attrapé de bons morceaux ; le renard ne perd pas le souvenir des diverses cachettes où il a déposé les objets volés.

L'observation personnelle donnera lieu à des remarques plus fines sur ce sujet. Quelquefois un trouble subit me fait oublier ce à quoi je réfléchissais à l'instant, ou la nouvelle qui vient de m'arriver

aux oreilles. Eh bien ! si la chose avait pour moi un intérêt quelconque, même éloigné, l'influence que par là elle a exercée sur la volonté aura laissé comme un écho ; en effet, je me rappelle encore exactement à quel point cette chose m'a agréablement ou désagréablement affecté et aussi de quelle manière spéciale elle a produit en moi l'une de ces impressions, c'est-à-dire si elle m'a même à un faible degré, blessé, rempli d'angoisse, d'amertume, de tristesse, ou si elle a provoqué les émotions contraires. Ainsi donc, la chose une fois disparue, ma mémoire n'en a retenu que le contrecoup sur la volonté, et ce souvenir devient souvent le fil conducteur qui nous ramené à la chose elle-même. La vue d'une personne produit parfois sur nous un effet analogue ; nous nous rappelons en effet d'une manière générale avoir eu affaire à elle-même ; en revanche sa vue suffit à provoquer assez exactement en nous l'impression qu'autrefois nous avons emportée de nos relations avec elle ; nous nous souvenons qu'elle a été désagréable ou agréable, et cela dans quelle mesure et de quelle manière. La mémoire n'a donc conservé que l'écho éveillé dans la volonté, mais non ce qui a provoqué cet écho. C'est ce qu'on pourrait appeler la mémoire du cœur, mémoire plus intime que celle de l'esprit. Au fond pourtant ces deux sortes de mémoire ont des rapports si étroits, qu'en y réfléchissant bien on arrivera à reconnaître que la mémoire comme telle a besoin d'être supportée par une volonté ; ce substratum volontaire lui servira de point de départ, ou plutôt ce sera le fil le long duquel viendront s'aligner les souvenirs et qui les reliera fortement, ce sera la base où viendront se fixer les souvenirs et sans laquelle ils n'auraient pas de point d'appui. La mémoire ne se conçoit donc pas aisément dans une intelligence pure, c'est-il-dire dans un être sans volonté, uniquement doué de connaissance. En conséquence, cet accroissement de la mémoire dont nous avons parlé plus haut, et qui se produit sous l'impulsion de la volonté, n'est qu'un degré plus élevé de l'influence qui préside à toute conservation, a tout souvenir, puisque la volonté en est la condition et la base permanente. Ce phénomène, comme les précédents, prouve donc à quel point la volonté nous est plus intime que l'intellect. C'est ce que vont confirmer également les faits suivants.

L'intellect obéit souvent à la volonté, par exemple quand nous cherchons à nous remémorer quelque chose et que nous y réussissons après quelques efforts ; de même, quand nous voulons concentrer sur quelque chose une attention réfléchie, etc. D'autres fois, l'intellect refuse d'obéir à la volonté, par exemple, quand nous cherchons en vain à fixer notre esprit sur quelque objet, ou quand nous faisons à la mémoire un appel inutile. L'irritation de la volonté contre l'intellect, dans ces circonstances, est très propre à faire ressortir le rapport et la différence des deux. L'intellect torturé par cette colère s'empresse et quelquefois fournit le renseignement demandé après plusieurs heures, voire le lendemain d'une manière aussi inattendue qu'intempestive. La volonté, au contraire, n'obéit jamais, a proprement parler, à l'intellect ; celui-ci est uniquement le conseil des ministres de la volonté souveraine ; il lui soumet toutes sortes de propositions, après quoi elle s'arrête au choix le plus conforme à sa propre nature, choix qui s'opère nécessairement, car cette essence de la volonté que viennent solliciter les motifs est absolument immuable. Aussi une éthique qui prétendrait modeler et corriger la volonté est-elle impossible. Les doctrines, en effet, n'agissent que sur la connaissance ; mais celle-ci ne détermine jamais la volonté elle-même, c'est-à-dire le *caractère fondamental* du vouloir ; elle n'en détermine que l'application aux circonstances présentes. Le redressement de la connaissance modifie l'action en ce sens seulement qu'il précise les objets accessibles à la volonté et qu'il soumet à son choix et lui permet ainsi de mieux les juger ; la volonté, ainsi instruite, apprécie plus justement ses relations avec les choses, voit plus distinctement ce qu'elle veut, et dès lors est moins sujette à l'erreur dans son choix.

Mais l'intellect n'a aucun pouvoir sur le vouloir lui-même, sur la direction essentielle, sur la maxime fondamentale de la volonté. Estimer que la connaissance détermine réellement et radicalement la volonté, c'est croire que la lanterne qui éclaire le marcheur nocturne est le *primum mobile* de ses pas. Celui qui, instruit par l'expérience ou les avertissements d'autrui, reconnaît un défaut fondamental de son caractère, prend sans doute la ferme et honnête résolution de s'en corriger, de s'en débarrasser, et toutefois, a la première occasion, ce défaut se donnera librement carrière. Nouveaux remords, nouvelle résolution, nouvelle défaillance. Quand il aura passé plusieurs fois par ces alternatives, il unira par reconnaître qu'il ne peut pas se corriger, que le défaut en question a sa source dans son caractère, dans sa personnalité, qu'il ne fait qu'un avec eux. Il désapprouvera alors et condamnera sa nature et sa personnalité, il éprouvera un sentiment douloureux qui peut dégénérer en remords de conscience : mais il ne changera rien à cette nature, à cette personnalité. Ici nous voyons se séparer nettement l'élément qui condamne et l'élément qui est

condamné. Le premier est le pouvoir purement théorique de tracer et d'établir le système de vie louable et conséquemment désirable ; l'autre, pouvoir réel et immuable, se complaît à braver le premier et à s'écarter de la marche qu'il prescrit : là-dessus le premier demeure seul avec ses plaintes impuissantes sur la nature de son rival, et cette affliction même l'identifie de nouveau à lui. La volonté, en cette occurrence, apparaît comme le plus fort, comme la faculté indomptable, immuable, primitive, essentielle, la seule qui importe, puisque l'intellect est réduit à en déplorer les fautes, sans trouver de consolation, dans *la justesse de la connaissance*, sa propre fonction. Il joue en l'espèce le rôle d'un agent tout a fait secondaire, car d'une part il est le spectateur d'actions étrangères qu'il accompagne d'éloges et de blâmes tout à fait impuissants, et d'autre part il subit une détermination du dehors, puisqu'il n'établit et ne modifie ses prescriptions que sous l'action des leçons de l'expérience. On trouvera dans les *Parerga* (t. II, § 118), des éclaircissements spéciaux sur cette question. Cette observation explique également pourquoi la comparaison de notre façon de penser aux différents âges de la vie offre un si curieux mélange de persistance et de mobilité. D'une part la tendance morale est la même pendant la maturité et la vieillesse que dans l'enfance ; d'autre part bien des choses nous deviennent étrangères, à mesure que nous avançons en âge : nous ne nous reconnaissons plus nous-mêmes et sommes tout étonnés d'avoir pu faire autrefois ceci ou cela. Dans la première moitié de la vie, le présent se rit généralement du passé, quand il ne jette pas sur lui un regard dédaigneux ; dans la seconde moitié, il le contemple avec envie. Un examen approfondi nous montrera que l'élément *mobile*, c'est l'intellect avec ses fonctions de connaissance et d'examen ; comme ces fonctions reçoivent chaque jour du dehors des aliments nouveaux, elles représentent des systèmes de pensée qui vont différant sans cesse, sans compter que l'intellect lui-même monte ou descend, suivant que l'organisme est dans sa fleur ou à son déclin.

L'élément immuable de la conscience, nous le reconnaissons dans la volonté, base de cette conscience, c'est-à-dire dans les inclinations, les passions, les émotions, le caractère, en tenant compte toutefois des modifications qui dépendent des facultés de jouissance physique et par là de l'influence de l'âge. Ainsi, le désir des jouissances sensuelles prendra chez l'enfant la forme de la gourmandise ; il se traduira chez le jeune homme et l'homme mûr par un penchant à la volupté, et redeviendra gourmandise chez le vieillard.

VII. — Si, comme on l'admet généralement, la volonté émanait de l'intellect, si elle en était le résultat ou le produit, en ce cas, là où il y a beaucoup de volonté, il devrait se trouver aussi beaucoup de connaissance, de pénétration, de raison. Mais il n'en est nullement ainsi : nous trouvons plutôt chez beaucoup d'hommes une volonté forte, c'est-à-dire décidée, résolue, fermé, inflexible, obstinée et violente, unie à un entendement faible et impuissant. Et cette débilité de l'entendement fait le désespoir de tous ceux qui ont affairé à de telles gens car leur volonté reste inaccessible à toutes les raisons et représentations et n'offre aucune prise sur elle : elle est en quelque sorte dans un sac, d'où son activité rayonne aveuglément. Les animaux ont souvent un entendement extrêmement faible uni à une volonté violente et entêtée ; les plantes enfin n'ont que de la volonté sans aucune connaissance.

Si la volonté n'était qu'une émanation de la connaissance, notre colère devrait être exactement proportionnelle à sa cause, ou du moins à notre intelligence de cette cause ; car, dans cette hypothèse, la colère ne serait autre chose que le résultat de la connaissance actuelle. Mais cette proportion ne s'observe que rarement, le plus souvent la colère dépasse de beaucoup la cause qui l'a provoquée. Notre rage, nos emportements, notre *furor brevis* à propos de prétextes souvent futiles et sur l'importance desquels nous ne nous trompons guère, ressemblent aux transports désordonnés d'un mauvais démon qui, longtemps emprisonné, n'attendait que l'occasion de recouvrer la liberté et jubile main tenant de l'avoir trouvée. Cet excès dans la colère serait impossible, si le sujet *connaissant* était à la base de notre être et si la volonté n'était qu'un résultat de la connaissance ; car comment pourrait-il y avoir dans le résultat plus que ne contiennent les éléments qui l'ont produit ? La conclusion ne peut rien contenir de plus que les prémisses. Dans ce fait aussi éclate donc la diversité de nature entre la volonté et la connaissance, celle-là ne se servant de celle-ci qu'à l'effet de communiquer avec le dehors, puis obéissant aux lois de sa propre nature sans emprunter à la connaissance autre chose qu'un prétexte.

L'intellect, simple instrument de la volonté, en diffère autant que le marteau diffère du forgeron. Une

conversation où l'intellect seul a part reste *froide*. Il semble presque que nous-mêmes n'y soyons pas. Elle ne nous compromet pas non plus, tout au plus risquons-nous de nous y contredire. Mais dès que la volonté entre en jeu, notre personne tout entière se trouve intéressée : nous nous *échauffons*, quelquefois même au delà de toute mesure. C'est toujours à la volonté que l'on attribue l'ardeur et la flamme ; on dit au contraire, la *froide raison*, ou encore examiner *froidement* une chose, ce qui signifie penser sans le secours de la volonté. Essayer de renverser les termes de ce rapport et considérer la volonté comme l'instrument de l'intellect, c'est vouloir faire du forgeron l'instrument du marteau.

Quand dans une discussion avec un adversaire nous ne croyons avoir affaire qu'à son intellect, que nous lui opposons force raisons et arguments et nous donnons toute la peine imaginable pour le convaincre, rien n'est exaspérant comme de reconnaître, à bout de patience, qu'on avait eu affaire à sa volonté, que cette volonté, se retranchant derrière une prétendue impossibilité pour sa propre raison de voir clair dans les arguments de la nôtre, s'était systématiquement fermée à la vérité et de propos délibéré avait mis en campagne toutes sortes de méprises, de chicanes et de sophismes. Impossible de vaincre une volonté aussi rebelle : et je ne saurais mieux comparer *les raisons les raisons et les démonstrations dont on veut se faire une arme contre le vouloir* qu'aux coups fictifs dirigés contre un corps solide par une image de miroir concave. De là, cette maxime souvent employée : *Stat pro ratione voluntas* [Ma volonté me dispense de donner des raisons]. La vie ordinaire nous fournit de nombreuses preuves de cette résistance opiniâtre de la volonté à ce qui la contrarie. Malheureusement ces preuves ne sont pas rares non plus dans l'histoire des sciences. La vérité la plus importante, la découverte la plus remarquable ne seront guère reconnues par ceux qui ont quelque intérêt à les contester. Ou bien elles contredisent ce qu'ils enseignent journellement eux-mêmes, ou ils sont dépités de ne pas pouvoir les mettre à profit et les enseigner pour leur propre compte, ou, sans aller aussi loin, cherchons simplement la raison de cette attitude dans la devise éternelle des médiocres : « Si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs », suivant la charmante paraphrase qu'a faite Helvétius du discours des Ephésiens dans le cinquième livre des *Tusculanes* de Cicéron. L'Abyssinien Fit Arari a dit dans le même sens : « Le diamant est discrédité parmi les quartz. » Attendre de cette troupe toujours nombreuse des médiocrités une juste appréciation de ses travaux, c'est s'exposer à de profondes déceptions ; quelquefois même l'esprit original, ainsi méconnu, demeurera quelque temps sans saisir les raisons de l'opposition de ses adversaires, jusqu'à ce qu'il s'aperçoive un beau jour que, tandis qu'il s'adressait à leur connaissance, il avait affaire en réalité à leur volonté. Il se sera trouvé exactement dans le cas que nous avons décrit plus haut : tel un plaideur qui soutiendrait son procès devant un tribunal dont tous les assesseurs seraient corrompus. Il arrive toutefois que le savant dont nous parlons prenne sur le fait les raisons de la conduite des médiocres, et demeure incontestablement convaincu qu'il avait eu contre lui leur volonté et non leur raison ; c'est dans le cas particulier où l'un d'eux se sera décidé au plagiat. Alors le plagié reconnaîtra avec étonnement combien ses adversaires sont fins connaisseurs, quel tact délicat ils ont pour le mérite d'autrui, et comme ils savent découvrir dans une œuvre étrangère ce qui s'y trouve de plus exquis : tels les moineaux ne manquent jamais d'apercevoir les cerises les plus mures.

La contrepartie de cette résistance triomphante de la volonté contre la connaissance se produit, lorsque nous avons pour nous la volonté de ceux auxquels nous exposons nos raisons et nos preuves ; tous sont aussitôt convaincus, tous les arguments sont frappants et l'affaire en question parait immédiatement claire comme le jour. Les orateurs populaires n'ignorent pas ce fait. — Dans l'un et l'autre cas, la volonté se révèle comme l'élément vigoureux par excellence contre lequel l'intellect demeure impuissant.

VIII. — Nous étudierons maintenant les qualités individuelles, c'est-à-dire les défauts et les qualités de la volonté et du caractère d'une part et de l'intellect de l'autre : les rapports réciproques ainsi que la valeur relative de ces qualités nous serviront à mettre en pleine lumière la différence radicale des pouvoirs qui leur servent de base, L'histoire et notre propre expérience nous apprennent que ces qualités se manifestent indépendamment les unes des autres. La supériorité intellectuelle ne se rencontre pas souvent unie à celle du caractère, et cela s'explique assez par la rareté extrême et de l'une et de l'autre ; la faiblesse de l'esprit et la mollesse du caractère sont au contraire le lot de la grande moyenne : aussi les voit-on chaque jour réunies dans un même individu. En attendant, on ne conclut jamais de l'excellence de l'esprit à celle de la volonté et réciproquement, ni de la faiblesse

de l'un à celle de l'autre ; pour tout homme non prévenu ces qualités sont parfaitement isolées et l'existence particulière de chacune d'elles ne peut être constatée que par l'expérience. Un esprit très borné peut être uni à un cœur fort bon, et je ne crois pas que Balthazar Gracian (*Discreto*, p. 406) ait raison de dire : *No ay simple, que no sea malicioso* [il n'est pas de sot qui ne soit méchant], bien qu'il ait pour lui le proverbe espagnol : *Nunca la necedad anduvo sine malicia* [la sottise ne va jamais sans la méchanceté]. Il peut se faire pourtant que plus d'un imbécile devienne méchant par les mêmes raisons que le deviennent les bossus ; aigri par la disgrâce naturelle de son esprit, il se figure pouvoir compenser son manque de raison par une malice perfide et cherchera en toute occasion dans ses mauvais tours un court triomphe. Et cette raison nous fera comprendre du même coup pourquoi vis-à-vis d'un esprit très supérieur chacun ou peu s'en faut devient facilement méchant. D'autre part les imbéciles ont souvent une réputation de bonté particulière, mais qui se justifie si rarement que je me suis longtemps demandé comment ils avaient réussi à l'usurper. Je crois avoir trouvé la clé de ce problème. Chacun de nous, en effet, poussé par une impulsion secrète, admet de préférence dans sa familiarité des gens auxquels il est quelque peu supérieur en intelligence ; il ne se sent à l'aise que dans leur compagnie, parce que, d'après Hobbes, *omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, posset magnifice sentire de se ipso.* [Tout plaisir et toute joie de l'âme provient de la comparaison qu'on fait de soi-même avec d'autres et de l'orgueil qu'on peut en tirer.] (*De Cive*, I, 5) Pour la même raison, chacun fuit celui qui lui est supérieur ; Lichtenberg observe judicieusement : « Pour certaines gens, un homme d'esprit est une créature plus fatale que le coquin le plus achevé » ; Helvétius dit dans le même sens : « Les gens médiocres ont un instinct sûr et prompt pour connaître et fuir les gens d'esprit » ; et le Dr Johnson nous assure que « there is nothing by which a man exasperates most people more, than by displaying a superior ability of brilliancy in conversation. They seem pleased at the time; but their envy makes them curse him at their hearts[303]. » (Boswell, aet. anno 74.) Cette vérité que presque tous s'efforcent de dissimuler avec tant de soin, je veux la mettre impitoyablement dans tout son jour, en ajoutant à toutes ces citations l'expression qu'en a donnée Herck, le célèbre ami de jeunesse de Gœtbe. Dans son récit, intitulé *Leridor*, il dit : « II possédait des talents naturels ou acquis par l'étude, et grâce à eux, dans la plupart des compagnies, il laissait loin derrière lui les honorables assistants. Dans le premier moment de ravissement causé par la vue d'un homme extraordinaire, le public subit cette supériorité, sans en donner sur-le-champ une explication perfide pourtant il reste de ce spectacle une certaine impression qui, si elle se répète souvent, peut dans des circonstances sérieuses avoir pour son héros des suites désagréables. Personne ne s'avouera ouvertement qu'il a été offensé cette fois ; mais quand il s'agira de quelque avancement à donner à cet homme extraordinaire, tout le monde lui fera de grand cœur une opposition muette. » — Voilà donc pourquoi une grande supériorité intellectuelle isole plus que toute autre chose, et vous fait détester, en silence du moins. Or, c'est la raison opposée qui vaut tant de sympathies aux sots, d'autant que mainte personne trouvera uniquement chez eux ce que la loi susdite de sa nature lui fait un besoin de chercher. Mais cette raison véritable d'une telle sympathie, personne n'osera se l'avouer à lui-même et moins encore aux autres ; pour en donner un prétexte plausible, on attribuera à cet ami de choix une bonté de cœur toute particulière, mais qui, comme nous l'avons dit, ne se rencontre que rarement et par hasard unie à la débilité de l'esprit. — L'inintelligence ne favorise donc pas la bonté du caractère ni n'en est parente. D'autre part il est impossible de prétendre que la force de l'esprit engendre cette bonté du cœur : il est plutôt vrai de dire que sans cette force il n'y a jamais de grand scélérat. La supériorité intellectuelle la plus éminente même peut coexister avec la pire perversité morale. Bacon de Vérulam en est un exemple : ingrat, ambitieux, méchant et abject, il alla si loin dans le mal que lui, le grand lord chancelier du royaume et le juge suprême, il se laissa corrompre dans des procès civils : accusé par ses pairs, il se reconnut coupable, fut chassé de la maison des lords, condamné à une amende de quatre mille livres ainsi qu'à l'emprisonnement, dans la Tour (V. la critique de la nouvelle éd. des œuvres de Bacon dans l'*Edinburgh Review*, août 1837) : aussi Pope l'appelle-t-il *the wisest, brightest, meanest of mankind*[304]. (*Essay on man*, IV, 282.) La vie de l'historien Guicciardini nous offre un exemple analogue. Rosini dit de lui dans une des *Notizie storiche*, tirée de bonnes sources contemporaines, qui accompagne son roman historique *Luisa Strozzi* : « Da coloro, che pongono l'ingegno e il sapere al di sopra di tutte le umane qualilà, questo uomo sarà riguerdato como fra i più grandi del suo secolo : ma da quelli, che reputano la virtù dovere andare innanzi a tutto, non pottra excrarsi abbastanza la sua memoria. Esso fu il più crudele fra i citadini a perseguitare, uccidere e confinare, etc. »[305]

Si on dit d'un homme : « il a le cœur bon, mais l'esprit mal fait », d'un autre : « il a l'esprit très bon, mais mauvais cœur », chacun sentira que dans le premier cas l'éloge dépasse de beaucoup le blâme, et que l'inverse se produit dans le second. Aussi quand quelqu'un a commis une mauvaise action, voyons-nous ses amis et lui-même s'efforcer de dégager la volonté de toute responsabilité pour l'attribuer à l'intellect, et de faire passer des défauts du cœur pour des défauts de l'esprit ; pour eux les mauvais tours seront des *aberrations*, résultat d'un manque de raison, de réflexion, suite de la légèreté d'esprit, de la sottise ; au besoin ils allègueront un paroxysme, un trouble d'esprit momentané, et s'il s'agit d'un crime grave, la folie même, tout cela pour décharger la volonté du poids de la faute. Et nous-mêmes, quand nous avons causé quelque accident ou quelque dommage, nous en accuserons volontiers devant nous-mêmes notre *stultitia*, pour échapper au reproche de malice. Entre deux juges, ayant rendu un arrêt également injuste, mais dont l'un s'est trompé, tandis que l'autre a été corrompu, la différence est énorme. Tous ces faits démontrent abondamment, que la volonté seule est l'élément réel et essentiel, le noyau de l'homme, et que l'intellect n'en est que l'instrument : cet instrument peut être défectueux, sans qu'on en fasse un reproche à la volonté. Devant le tribunal moral l'accusation d'inintelligence est nulle et non avenue ; elle confère bien plutôt des privilèges. Et de même devant les tribunaux civils, pour soustraire un criminel à tout châtiment, il suffit de dégager la volonté déboute responsabilité et d'en charger l'intellect, en alléguant une erreur inévitable ou des troubles d'esprit : car, en ce cas, la faute n'a aucune gravité, c'est comme si la main ou le pied avaient manqué involontairement. C'est ce que j'ai simplement démontré dans le supplément *Sur la liberté intellectuelle* qui fait suite à mon mémoire *Sur la liberté de la volonté*. J'y renvoie, pour ne pas me répéter.

Tous ceux qui produisent une œuvre quelconque, si cette œuvre est jugée insuffisante, invoquent leur bonne volonté qui, déclarent-ils, n'a pas fait défaut. De la sorte ils pensent mettre à l'abri l'essentiel, ce dont ils sont responsables, et leur propre moi : ils ne voient dans l'insuffisance de leur capacité que l'absence d'un outil convenable.

On excuse un *imbécile*, en disant qu'il n'en peut mais ; on ferait, rire de soi, si on voulait excuser de la même manière celui qui est *mauvais*. Pourtant l'une et l'autre qualité sont innées au même titre. Ce qui prouve que la volonté est véritablement l'homme et que l'intellect n'en est que l'instrument.

La volonté seule est donc toujours considérée comme dépendant de nous-mêmes, c'est-à-dire comme la manifestation de notre être propre : et c'est pourquoi on nous en rend responsables. C'est pourquoi aussi il est absurde et injuste de nous demander raison de notre croyance, c'est-à-dire de notre connaissance : car, bien que cette croyance domine en nous, nous sommes obligés de la considérer comme une chose qui est aussi peu en notre pouvoir que les événements du monde extérieur. Nouvelle preuve que la volonté seule est l'élément intime et propre de l'homme, et que l'intellect, avec ses opérations qui s'accomplissent comme les événements extérieurs en vertu de lois nécessaires, est extérieur à la volonté, n'en est que l'instrument.

Les dons supérieurs de l'esprit ont passé de tout temps pour un présent de la nature ou des dieux ; c'est même pourquoi on les a appelés des dons (*ingenii dotes, gifts* [*a man highly gifted*]) ; on les considère comme différents de l'homme lui-même et ne lui étant échus que par faveur. La même considération n'a jamais prévalu pour les qualités morales, bien qu'elles aussi soient innées : on est habitué plutôt à les regarder comme émanant de l'homme même, comme sa propriété essentielle, comme l'élément constitutif de son moi. D'où il suit encore une fois que la volonté est l'être essentiel de l'homme, que l'intellect est secondaire, un instrument, une dotation.

Conformément à cette manière de voir, toutes les religions promettent pour les qualités de la volonté, ou du cœur, une récompense au delà de cette vie, dans l'éternité ; aucune n'en réserve aux qualités de l'esprit, de l'entendement. La vertu attend sa récompense dans l'autre monde ; la sagesse espère la sienne ici-bas ; le génie n'en attend ni dans ce monde, ni dans l'autre : il est à lui-même sa récompense. La volonté est donc la partie éternelle, l'intellect la partie temporelle.

Les rapprochements, les associations, les fréquentations entre hommes se fondent généralement sur des rapports qui concernent la volonté, rarement sur des rapports concernant l'intellect : la première sorte de communauté peut être appelée *matérielle*, la seconde *formelle*. A la première catégorie appartiennent les liens de famille et de parenté, et de plus toutes les associations qui reposent sur un but ou un intérêt commun : intérêts de profession, d'état, de corporation, de parti,

de faction, etc. L'essentiel, dans ces sortes d'associations, ce sont les sentiments, c'est l'intention ; la plus grande diversité d'intelligence ou de culture peut exister chez les divers membres. Aussi non seulement chacun peut-il vivre en paix et en concorde avec son voisin, mais encore peuvent-ils s'allier et se concerter en vue de leur bonheur commun. Le mariage, lui aussi, est une alliance des cœurs et non des têtes. Il en est tout autrement de la communauté *formelle*, qui ne suppose qu'un échange de pensées celle-ci exige une certaine égalité des facultés intellectuelles et de l'éducation. De grandes différences de cette nature creusent entre deux hommes un abime infini tel l'abime qui sépare un grand esprit d'un imbécile, un savant d'un paysan, un homme de cour d'un matelot. Ces êtres hétérogènes ont grand'peine à s'entendre, tant qu'il s'agit d'échanger des pensées, des représentations, des manières de voir. Néanmoins une amitié *matérielle* très étroite peut exister entre eux, ils peuvent être des alliés fidèles, des conjurés, des obligés. Car ils sont homogènes en tout ce qui concerne la volonté, comme amitié, inimitié, honnêteté, dévouement, perfidie, trahison ; à cet égard, tous sont pétris de la même pâte, et ni l'esprit ni l'éducation ne créent des différences dans ce domaine ; bien plus, ici l'homme non cultivé confond souvent le savant, le matelot, l'homme de cour. Car les mêmes vertus, les mêmes vices, les mêmes inclinations et passions coexistent avec les degrés d'éducation les plus divers ; et ces états volontaires, bien que modifiés dans leurs manifestations, reconnaissent vite leurs pareils chez les individus les plus hétérogènes mêmes : suivant la communauté ou l'opposition des sentiments, ces individus se rapprochent ou se combattent.

De brillantes qualités d'esprit nous valent l'admiration, non la sympathie d'autrui ; celle-ci demeure réservée aux qualités morales, à celles du caractère. Chacun de nous prendra plutôt pour ami l'homme honnête et bienveillant, ou même l'homme complaisant, indulgent et de bonne composition, que l'homme simplement spirituel. Nous lui en préférerons beaucoup d'autres pour des qualités même insignifiantes, accidentelles, extérieures, mais qui répondent justement à nos propres penchants. Il faut aussi avoir soi-même beaucoup d'esprit pour désirer la compagnie d'un homme spirituel ; mais s'il s'agit de relations d'amitié, tout dépendra des qualités morales. C'est sur elles que repose notre estime véritable pour un homme, et un seul beau trait de caractère couvre et efface de grands défauts de l'entendement. La bonté du caractère reconnue chez les autres nous fait passer sur les faiblesses de l'esprit, comme aussi sur l'hébétement et les manières puériles de la vieillesse. Un caractère franchement noble, malgré l'absence de toutes qualités intellectuelles et de toute éducation, nous paraît complet et ne manquer de rien ; au contraire le plus grand esprit même, s'il est entaché de graves souillures morales, nous paraîtra toujours répréhensible. — Car, de même que les torches et les fusées pâlissent et perdent tout éclat devant le soleil, ainsi l'esprit, le génie même et pareillement la beauté sont éclipsés, obscurcis par la bonté du cœur. Quand cette bonté a jeté des racines profondes dans l'âme d'un individu, elle compense à tel point le manque de qualités intellectuelles, que nous rougissons d'en avoir pu un moment déplorer l'absence. La plus grande étroitesse d'esprit et la laideur la plus grotesque se transfigurent en quelque sorte, dès qu'elles se montrent accompagnées d'une extraordinaire bonté de cœur ; dès lors une beauté d'essence supérieure s'y attache, et il semble qu'elles parlent le langage d'une sagesse devant laquelle toute autre doit demeurer muette. La bonté du cœur est une qualité transcendante, qui relève d'un ordre de choses en soi dépassant ce monde, elle a par-dessus toute autre perfection une valeur incommensurable. Quand elle existe à un haut degré, elle élargit tellement le cœur qu'il embrasse l'univers entier, et n'en laisse rien en dehors ; un tel cœur identifie tous les êtres au sien propre. Cette bonté nous donne envers les autres une indulgence sans bornes, dont nous n'usons à l'ordinaire qu'envers nous-mêmes. L'homme idéalement bon n'est pas capable de s'irriter quand même ses propres défauts, intellectuels ou physiques, auront provoqué des railleries méchantes, il ne s'en prendra qu'à lui-même d'en avoir fourni le prétexte, et continuera comme par le passé à être plein de bienveillance à l'égard de ses railleurs, soutenu par l'espoir qu'ils reviendront sur leur erreur et ne tarderont pas à se reconnaître en lui-même. — A côté de cette vertu, qu'est l'esprit, qu'est le génie ? qu'est-ce qu'un Bacon de Vérulam ?

Telle est la conclusion à laquelle nous fait aboutir t'analyse de notre estime pour autrui ; l'analyse de notre estime pour nous-mêmes nous conduira au même résultat. Quelle différence radicale entre le contentement de soi qui repose sur des raisons morales, et le contentement de soi provoqué par des motifs intellectuels ! Celui-là se produit, lorsqu'un regard jeté sur notre vie passée nous montre que nous avons pratiqué, au prix de lourds sacrifices, l'honnêteté et le dévouement, que nous avons

secouru mainte personne, que nous avons pardonné à mainte autre, que nous avons été meilleurs envers les hommes qu'ils ne l'ont été il notre égard, si bien que nous pouvons nous écrier avec le roi Lear : « Je suis un homme contre lequel il a été plus péché qu'il n'a péché lui-même. » Et cette satisfaction sera à son comble, si dans quelque recoin de notre souvenir brille une noble action. Un sentiment de grave recueillement accompagnera la joie que procure une telle revue : et si nous nous apercevons que les autres nous sont inférieurs à cet égard, nous n'en éprouverons aucun plaisir, nous le déplorerons plutôt et formerons le souhait sincère que tous puissent nous ressembler. — Qu'ils sont différents, les effets que produit la conscience de notre supériorité intellectuelle ! Le fond des sentiments auxquels elle donne naissance est admirablement caractérisé dans la devise de Hobbes que nous avons citée plus haut : « Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, posset magnifice sentire de se ipso. » Une vanité superbe et triomphante, une pitié faite de hauteur et de dédain à l'égard d'autrui, le chatouillement délicieux que donne la conscience d'une supériorité marquée et éclatante, et qui se rapproche de cet orgueil que nous font éprouver nos avantages physiques, tel est le bilan du contentement de soi, seconde manière. — Ce contraste entre ces deux sortes de contentements montre bien que l'une d'elles concerne notre être vrai, intime et éternel, tandis que l'autre se rapporte à des avantages plus extérieurs, purement temporels, pour ainsi dire purement physiques. Et, par le fait, l'intellect n'est-il pas une simple fonction du cerveau ? Tandis que la volonté est la un, dont l'homme tout entier, dans son existence et dans son essence, est la fonction.

Jetons un regard en dehors de nous, considérons que ὁ βιος βραχυς, ἡ δε τεχνη μακρα [La vie est brève, l'art est long], et voyons comme les plus grands et les plus beaux esprits sont enlevés parla mort, au moment même où s'annonçait le complet épanouissement de leur force créatrice, comme de grands savants sortent de l'existence, au moment même où la science se révélait a eux dans ses profondeurs secrètes. N'est-ce pas là une nouvelle confirmation de cette vérité, que le sens et le but de la vie ne sont pas intellectuels, mais moraux ?

Enfin, l'intellect subit avec le temps des modifications très considérables, tandis que la volonté et le caractère demeurent en dehors de son atteinte, nouveau phénomène caractéristique lui aussi de la différence profonde qui sépare les qualités intellectuelles des qualités morales. — Le nouveau-né ne sait faire encore aucun usage de son entendement, mais dans t'espace des deux premiers mois il arrive déjà à l'intuition et à l'appréhension des objets extérieurs, processus que j'ai plus particulièrement décrit dans ma dissertation *Sur la vision et les couleurs*, p. 10 de la 2e édition. Cette première démarche, la plus importante de toutes, est suivie bien plus lentement du développement de la raison qui aboutit au langage et par là à la pensée : cette dernière évolution ne se produit généralement que dans le cours de la troisième année. Toutefois la première enfance est irrévocablement condamnée à la sottise et à l'imbécillité, et cela pour deux raisons. En premier lieu, il manque à son cerveau l'achèvement physique, dans le sens du volume aussi bien que de la conformation, achèvement qui ne sera réalisé qu'au cours de la septième année. Ensuite une activité énergique exigeant l'antagonisme du système génital, elle ne peut commencer qu'avec la puberté. Cette dernière son tour confère à l'intellect la simple *possibilité* de se développer psychiquement ; quant au développement lui-même, il ne s'acquiert qu'à force d'exercice, d'expérience et de redressements. Quand l'esprit s'est débarrassé des sottises de l'enfance, il se laisse prendre au piège d'innombrables préjugés, d'erreurs et de chimères qui sont parfois d'une absurdité éclatante. Il s'y cramponne obstinément, jusqu'à ce que l'expérience les lui enlève peu à peu ; quelques-unes aussi de ces erreurs s'évanouissent sans même qu'il s'en aperçoive. Mais ce travail de redressement exige de nombreuses années ; aussi, le jeune homme a-t-il beau être proclamé majeur à partir de la vingtième année, la véritable maturité ne se produit que vers quarante ans. Mais tandis que ce développement *psychique*, qui a besoin de s'appuyer sur le dehors, se poursuit et s'accentue, l'énergie intime et *physique* cerveau commence à décliner. Cette énergie atteint son point culminant dans les environs de la trentième année, et cela parce qu'elle dépend de l'affluence du sang, de l'action des pulsations sur le cerveau, de la prépondérance du système artériel sur le système veineux, de la fraîcheur et de la délicatesse des fibres cérébrales, ainsi que de l'énergie du système génital. Elle subit une légère décroissance après la trente-cinquième année, décroissance qui s'accentue avec la prépondérance de plus en plus grandissante du système veineux sur le système artériel, avec le durcissement et la raideur des fibres, et qui serait la plus sensible sans la réaction du développement psychique, qui se partait

de plus en plus par l'exercice, l'expérience, l'accroissement des connaissances et la facilité acquise de s'en servir, antagonisme qui heureusement pour nous dure jusqu'à l'extrême vieillesse, car alors le cerveau est comme un instrument qu'on aurait usé à force d'en jouer. Toutefois, pour être lente, cette diminution de l'énergie primitive du cerveau, énergie qui repose entièrement sur des conditions organiques, n'en suit pas moins une marche continue la faculté de former des concepts originaux, l'imagination, la souplesse de l'esprit, la mémoire s'affaiblissent sensiblement, et cette décadence aboutit à la vieillesse bavarde, sans mémoire et presque sans conscience, et qui finit par devenir une seconde enfance.

La volonté au contraire n'est pas entraînée dans ce tourbillon de modifications ; du commencement à la fin elle demeure immuablement la même. La volonté n'a pas besoin, comme la connaissance, d'être apprise ; dès le début elle s'exerce avec une entière perfection. L'enfant nouveau-né a des mouvements impétueux, crie et se démené ; sa volonté s'accuse violemment, bien qu'il ne sache pas encore ce qu'il veut. Car le centre des motifs, l'intellect n'a encore reçu aucun développement ; la volonté est plongée dans une ignorance profonde du monde extérieur où se trouve son objet : comme un prisonnier, elle se débat avec fureur contre les murs et les barreaux de sa geôle. Mais peu à peu la lumière se fait ; aussitôt se manifestent les traits fondamentaux du vouloir humain, dans sa forme générale, ainsi que la tournure individuelle propre à chacun. Le caractère apparaît déjà : sans doute il ne se révèle d'abord que par des traits faibles et indécis, et cela parce que l'intellect, agent des motifs, fait imparfaitement sa besogne : mais un observateur attentif le verra bientôt s'affirmer dans toute sa rigueur, et peu de temps après personne n'en pourra plus méconnaître la présence. Des traits de caractère se dessinent en relief qui persévéreront toute la vie durant ; les tendances principales de la volonté, les émotions faciles à provoquer, la passion dominante s'accusent. On connaît le prologue muet qui, dans *Hamlet*, précède le drame qu'on va représenter devant la cour et qui en annonce le contenu au moyen de la pantomime ; eh bien ! ce que le prologue est au drame, notre conduite à l'école l'est a la suite de notre vie. Il n'en est pas ainsi des facultés intellectuelles qui apparaissent chez l'enfant : on n'en saurait aucunement pronostiquer ses capacités futures ; tout au contraire les *ingenia praecocia*, les enfants prodiges deviennent généralement dans la suite des esprits superficiels ; tandis que le génie présente souvent, dans l'enfance, une certaine lenteur de conception, et cela parce qu'il pense profondément. Cette observation expliquera facilement pourquoi tout le monde conte en riant et sans en rien dissimuler toutes les sottises et les imbécillités de son enfance, pourquoi Gœthe, par exemple, nous apprend qu'étant enfant il jeta par la fenêtre toute une batterie de cuisine (*Fiction et Vérité*, vol. I, p. 7) chacun de nous sait, en effet, que ces folies n'émanent que de la partie mobile de nous-mêmes. Un esprit prudent ne révélera point par contre les mauvais tours de son enfance, les traits de caractère méchants et perfides qui s'y sont accusés ; il comprend en effet que ce sont là des témoins qui déposent contre son caractère actuel même. On m'a dit que Gall, ce craniographe doublé d'un psychologue, chaque fois qu'il entrait en relations avec un inconnu, le mettait sur le chapitre de ses années et de ses tours de jeunesse ; il essayait ainsi de surprendre à la dérobée ses traits de caractère, étant convaincu que ce caractère n'avait pu se modifier depuis. Voilà aussi pourquoi nous jetons un regard indifférent, complaisant même sur les folies et l'inintelligence de nos premières années, tandis que les traits de caractère dépravé qui s'y sont manifestés, les actions méchantes, et perfides que nous y avons commises, se dressent dans l'extrême vieillesse encore devant notre conscience comme un reproche éternel qui nous torture. Le caractère apparaît tout fait à partir d'un certain âge et dès lors demeure invariablement le même jusqu'à l'extrême vieillesse. Les atteintes de l'âge qui consume peu à peu les forces intellectuelles, n'entament point les qualités morales. La bonté du cœur chez le vieillard nous le fait aimer et honorer, alors même que son cerveau révèle des faiblesses qui le ramèneront peu à peu à l'enfance. La douceur, la patience, l'honnêteté, la véracité, le désintéressement, l'humanité se conservent à travers toute la vie et ne se perdent pas par suite de la faiblesse inhérente à l'âge ; à tous les moments de lucidité du vieillard ces vertus apparaissent dans toute leur intégrité, comme le soleil qui sort des nuages un jour d'hiver. Et d'autre part la méchanceté, la perfidie, la cupidité, la dureté de cœur, la fausseté, l'égoïsme et les dépravations de toute espèce demeurent jusqu'à l'extrême vieillesse, sans rien perdre de leur caractère premier. Loin de le croire, nous ririons au nez de celui qui viendrait nous dire : « Autrefois j'étais un méchant coquin, mais aujourd'hui je suis un homme honnête et généreux. » Aussi le vieil usurier dans *Nigels fortunes* de Walter Scott est-il un caractère d'une grande vérité psychologique ; l'auteur nous montre avec beaucoup de

talent comment l'avarice passionnée, l'égoïsme, l'injustice sont en pleine fleur chez un vieillard, semblables aux plantes vénéneuses qui poussent en automne, et comment ces vices se manifestent encore avec force alors que l'intellect est déjà retombé en enfance. Les seules modifications que subissent nos penchants sont celles qui résultent directement de la diminution de nos forces physiques et par là de notre faculté de jouir ; c'est ainsi que la volupté fera place à l'ivrognerie, l'amour du luxe à l'avarice, et la vanité à l'ambition ; ainsi le même homme qui, avant d'avoir de la barbe, en portait une postiche, teindra plus tard en brun sa barbe devenue grise. Ainsi donc, tandis que toutes nos forces organiques, la vigueur musculaire, les sens, la mémoire, l'esprit la raison, le génie s'usent et s'émoussent avec l'âge, la volonté seule ne subit ni atteinte ni modification ; nous éprouvons toujours le même besoin de vouloir et de vouloir dans un même sens. À certains égards même la volonté se montre plus énergique dans la vieillesse ; ainsi, pour ce qui est de l'attachement à la vie, qui augmente avec les années, de même encore la vieillesse s'obstine avec plus de persévérance dans une résolution une fois prise, elle s'entête, ce qui s'explique par ce fait que l'intellect n'est plus aussi accessible à des impressions différentes, que l'affluence des motifs qui produisait la mobilité de la volonté n'a plus lieu : voilà pourquoi la colère et la haine des vieillards sont implacables :

The young man's wrath is like light straw on fire;

But like red-hot steel is the old man's ire.

Old Ballad[306].

Toutes ces considérations prouveront clairement à tout observateur un peu profond que l'intellect parcourt une longue série de développements successifs pour s'acheminer, comme toute chose physique, à la ruine, que la volonté reste en dehors de ces évolutions, ou du moins qu'elle n'y participe que dans une faible mesure : au commencement de sa carrière, elle lutte contre l'intellect, instrument encore incomplet, et à la fin de la vie il lui faut résister à l'usure de ce même outil ; mais elle-même apparaît comme une chose toute faite et immuable, qui n'est pas soumise aux lois du temps ni à celle du devenir et de l'anéantissement dans le temps. Par là elle se caractérise comme élément métaphysique, en-dehors, du monde phénoménal.

IX. — C'est un juste sentiment de cette différence fondamentale qui a donné naissance aux termes, généralement usités et exactement compris par presque tous, de *tête* et de *cœur* ; termes excellents et caractéristiques et qui se retrouvent dans toutes les langues. *Nec, cor nec caput habet*, [il n'a ni cœur ni tête] dit Sénèque de l'empereur Claude (*Ludus de morte Claudii Cesaris*, ch. VIII). C'est à bon droit que le cœur, ce *primum mobile* de la vie animale, a été adopté comme symbole, comme synonyme même de la volonté ; il sert à la désigner comme essence primitive de notre existence phénoménale, en opposition à l'intellect qui est véritablement identique à la tête. Tout ce qui est chose de la volonté, au sens le plus large du mot, tel que le désir, la passion, la joie, la douleur, la bonté, la méchanceté, de même ce que les Allemands appellent *Gemüth* (les choses du sentiment) et qu'Homère désigné par φιλον ἠτορ, est attribué au cœur. Ainsi l'on dit : il a mauvais cœur ; son cœur est suspendu à telle chose cela ; vient du cœur ; cela l'a blessé au cœur ; cela lui a brisé le cœur ; son cœur saigne ; son cœur tressaille de joie ; qui peut voir dans le cœur de l'homme ? cela déchire, cela brise, cela anéantit, cela élève, cela émeut le cœur ; il est cordialement bon ; il a le cœur dur ; il a du cœur, il n'a pas de cœur (dans le sens de courage), etc. Les choses d'amour tout particulièrement s'appellent affaires de cœur ; parce que l'instinct sexuel est le foyer de la volonté et que le choix de ce qui le concerne est l'occupation essentielle dû vouloir humain : j'en donnerai explicitement les raisons dans un chapitre supplémentaire au 4e livre. Byron, dans son *Don Juan*, fait cette remarque satirique que pour les dames l'amour est une affaire de tête plutôt que de cœur. — La tête au contraire désigne tout ce qui a trait à la connaissance. De là : un homme de tête ; une tête remarquable, fine, bornée ; perdre la tête ; porter haut la tête, etc. Tête et cœur, ces deux mots désignent tout l'homme. Mais la tête n'est jamais que l'élément secondaire et dérivé : car elle n'est pas le centre, mais seulement l'efflorescence suprême du corps. Quand un héros meurt, on embaume son cœur et non pas son cerveau : au contraire on aime à conserver le crâne des poètes, des artistes et des philosophes. C'est ainsi qu'on a conservé dans l'Académie de Saint-Luc la prétendue tête de Raphaël, dont on a dernièrement démontré l'inauthenticité ; en 1820 le crâne

de Descartes fut vendu aux enchères à Stockholm[307].

Un certain sentiment du vrai rapport entre la volonté, l'intellect et la vie, se fait également jour dans la langue latine. L'intellect c'est le *mens*, νους ; la volonté au contraire, c'est l'*animus*, qui dérive d'*anima*, qui à son tour vient d'ανεμων. L'*anima* c'est la vie même, le souffle, ψυχη ; l'*animus*, lui, est le principe vivifiant et en même temps la volonté, sujet des inclinations, des intentions, des passions et des émotions : de là ces expressions : *est mihi animus, fert animus*, qui veulent dire : j'ai envie de. *Animus* c'est le grec θυμος, c'est-à-dire la sensibilité et non pas la tête. *Animi perturbatio* c'est la passion, *mentis perturbatio* veut dire folie. L'attribut *immortalis* est accordé à l'*animus* et non au *mens*. Cette différence d'acception est la règle, elle est consacrée par la plupart des textes ; pourtant ces termes ne pouvaient manquer d'être parfois confondus, du moment qu'ils expriment des concepts très voisins l'un de l'autre. Par ψυχη les Grecs paraissent avoir entendu tout d'abord la force vitale, le principe vivifiant, et ils soupçonnaient vaguement à ce propos que cette ψυχη devait être quelque chose de métaphysique que la mort n'atteignait pas avec le reste de nos facultés. C'est ce que prouvent entre autres les recherches faites par Stobée, et qui nous ont été conservée sur les rapports du νους et de la ψυχη (*Ecl*. lib. I, c. 51 § 7, 8).

X. — Sur quoi repose *l'identité de la personne* ? Non pas sur la matière du corps celle-ci se renouvelle au bout de quelques années. Non plus sur la forme de ce corps : elle change dans son ensemble et dans ses diverses parties, sauf toutefois dans l'expression du regard ; c'est au regard qu'après un grand nombre d'années même on peut reconnaître une personne. Preuve que, malgré toutes les modifications que le temps provoque dans l'homme, quelque chose en lui reste immuable, et nous permet ainsi, après un très long intervalle même, de le reconnaître et de le retrouver intact. C'est ce que nous observons également en nous-mêmes : nous avons beau vieillir, dans notre for intérieur nous nous sentons toujours le même que nous étions dans notre jeunesse, dans notre enfance même. Cet élément immuable, qui demeure toujours identique à soi sans jamais vieillir, c'est précisément le noyau de notre être qui n'est pas dans le temps. — On admet généralement que l'identité de la personne repose sur celle de la conscience. Si on entend uniquement par cette dernière le souvenir coordonné du cours de notre vie, elle ne suffit pas à expliquer l'autre : Sans doute nous savons un peu plus de notre vie passée que d'un roman lu autrefois ; mais ce que nous en savons est pourtant peu de chose. Les événements principaux, les scènes intéressantes se sont gravés dans la mémoire ; quant au reste, pour un événement retenu, mille autres sont tombés dans l'oubli. Plus nous vieillissons, et plus les faits de notre vie passent sans laisser de trace. Un âge très avancé, une maladie, une lésion du cerveau, la folie peuvent nous priver complètement de mémoire. Mais l'identité de la personne ne s'est pas perdue avec cet évanouissement progressif du souvenir. Elle repose sur la volonté identique, et sur le caractère immuable que celle-ci présente. C'est cette même volonté qui confère sa persistance à l'expression du regard. L'homme se trouve dans le cœur, non dans la tête. Sans doute par suite de nos relations avec le dehors nous sommes habitués à considérer comme notre moi véritable le sujet de la connaissance, le moi connaissant, qui s'alanguit le soir, s'évanouit dans le sommeil, pour briller le lendemain d'un plus vif éclat. Mais ce moi là est une simple fonction du cerveau et non notre moi véritable. Celui-ci, ce noyau de notre être, c'est ce qui est caché derrière l'autre, c'est ce qui ne connaît au fond que deux choses : vouloir ou ne pas vouloir, être ou ne pas être content, avec certaines nuances bien entendu de l'expression de ces actes et qu'on appelle sentiments, passions, émotions. C'est ce dernier moi qui produit l'autre, il ne dort pas avec cet autre, et quand celui-ci est anéanti par la mort, son compagnon n'est pas atteint. — Au contraire, tout ce qui relève de la *connaissance* est exposé à l'oubli : au bout de quelques années nous ne nous rappelons plus exactement celles même de nos actions qui ont une importance morale, nous ne savons plus au juste et par le détail comment nous avons agi dans un cas critique. Mais le *caractère*, dont les actes ne sont que l'expression et le témoignage, ne peut pas être oublié par nous : il est aujourd'hui encore le même qu'autrefois. La volonté, en soi et pour soi, demeure ; elle seule est immobile et indestructible, exempte des atteintes de l'âge ; elle n'est pas physique, mais d'ordre métaphysique elle n'appartient pas au monde phénoménal, elle est ce qui apparaît dans le phénomène. J'ai montré plus haut, ch. XV, comment l'identité de la conscience dans toute son étendue repose elle aussi sur la volonté ; il est donc inutile que je m'arrête ici plus longtemps sur ce sujet.

XI. — Dans son livre sur la comparaison des choses désirables, Aristote dit entre autres : « Bien vivre vaut mieux que vivre » (βελτιον του ζην το ευ ζην, *Top.*, III, 2). D'où l'on pourrait conclure, au

moyen d'une double contraposition : Ne pas vivre vaut mieux que mal vivre. Vérité qui se révèle même à l'intellect, et pourtant la grande majorité préfère très mal vivre que de ne pas vivre du tout. Cet attachement à la vie ne peut pas avoir son fondement dans l'*objet* poursuivi par les hommes : car, ainsi que nous l'avons montré au quatrième livre, la vie est une souffrance perpétuelle, ou du moins, comme nous l'exposons plus loin au ch. XXVIII, elle n'est qu'une entreprise commerciale qui ne couvre pas ses frais ; cet attachement ne peut donc avoir sa raison que dans le *sujet* qui l'éprouve. Mais ce n'est pas dans l'intellect que se trouve la raison de cet attachement, il n'est ni un résultat de la réflexion, ni même la conséquence d'un choix ; ce vouloir-vivre est quelque chose qui se comprend de soi, c'est un *prius* de l'intellect lui-même. C'est nous-mêmes qui sommes la volonté de vivre : voilà pourquoi nous éprouvons le besoin de vivre, que ce soit bien ou mal. Cet attachement à une vie qui n'en vaut vraiment pas la peine est donc tout à fait *a priori* et non *a posteriori* ; et c'est ce qui explique cette crainte extrême de la mort commune à tous les hommes, et que La Rochefoucauld a avouée dans sa dernière maxime avec une naïveté et une franchise rare, crainte sur laquelle repose également en dernier ressort l'effet produit par les tragédies et les actions héroïques ; car cet effet disparaîtrait, si nous n'estimions la vie que d'après sa valeur objective. C'est sur cette inexprimable horreur de la mort que se fonde la phrase favorite du vulgaire : « Il faut être fou pour s'ôter la vie », et c'est cette même horreur qui fait que le suicide provoque, même chez des esprits pensants, un étonnement mêlé d'admiration, car cet acte est si contraire à la nature de tout être vivant que nous sommes obligés d'admirer d'une certaine manière celui qui a osé le commettre. Nous trouvons même dans son exemple une consolation qui nous rassure, car nous savons désormais que cette issue nous est toujours ouverte, vérité dont nous aurions pu douter si elle ne se trouvait pas confirmée par l'expérience. Car le suicide émane d'une résolution de l'intellect, et notre volonté de vivre, elle, est un *prius* de l'intellect. Ce fait, dont nous traitons expressément au ch. XXVIII, est donc lui aussi une confirmation du primat de la volonté dans la conscience de nous-mêmes.

XII. — Au contraire, l'intermittence périodique même de l'intellect en démontre on ne peut plus clairement la nature secondaire, dépendante, déterminée. Dans le sommeil profond, la connaissance et la représentation sont complètement suspendues. Mais le noyau même de notre être, l'élément métaphysique du moi, le *primum Mobile* que supposent nécessairement les fonctions organiques, ne peut jamais suspendre son activité, à moins d'enrayer la vie elle-même ; cet élément d'ailleurs, en tant que métaphysique et conséquemment incorporel, n'a pas besoin de repos. Aussi les philosophes qui ont considéré l'âme, c'est-à-dire un pouvoir primitivement et essentiellement connaissant, comme ce noyau, se sont-ils vus contraints d'affirmer que l'âme est infatigable dans son pouvoir de connaître et de représenter et que ces facultés s'exercent même dans le sommeil le plus profond ; seulement, au réveil, il ne nous en reste aucun souvenir. Mais, quand la doctrine de Kant nous eut débarrassés de l'âme, on put facilement se convaincre de la fausseté de cette assertion. Car l'alternance du sommeil et du réveil montre clairement à l'observateur non prévenu que la connaissance est une fonction secondaire déterminée par l'organisme, au même titre que toute autre. Le *cœur* seul est infatigable ; car ses pulsations et la circulation du sang ne sont pas immédiatement déterminées par les nerfs, mais se trouvent être précisément la manifestation primitive de la volonté. De même toutes les autres fonctions physiologiques qui dépendent des nerfs ganglionnaires, lesquels n'ont avec le cerveau qu'une relation très médiate et éloignée, se continuent pendant le sommeil, bien que les sécrétions s'opèrent plus lentement ; les pulsations du cœur même, comme elles dépendent de la respiration qui est conditionnée par le système cérébral (moelle, allongée), subissent comme celle-ci un certain ralentissement. C'est l'estomac peut-être qui est le plus actif pendant le sommeil, cela tient à la nature particulière de ses rapports avec le cerceau qui chôme à ce moment, rapports qui occasionnent des troubles réciproques. Le *cerveau* seul, et avec lui la connaissance, s'arrête tout à fait pendant le sommeil. Car cet organe n'est en nous que le ministère des relations extérieures, de même que le système ganglionnaire est le ministère de l'intérieur. Le cerveau, avec sa fonction du connaître, n'est au fond qu'une *vedette* établie par la volonté, pour servir celles de ses fins qui sont situées au dehors ; postée au sommet de la tête, comme dans un observatoire, elle regarde par la fenêtre des sens, attentive à voir si quelque danger menace ou si quelque profit est à portée, puis elle fait son rapport, d'après lequel la volonté se décide. Et pendant cette occupation la vedette, comme tous ceux qui sont employés à un service actif, est dans un état continuel de tension et d'effort ; aussi la garde une fois montée, se voit-elle relevée avec plaisir, telle la sentinelle, quand elle quitte le poste. Or elle est relevée par le sommeil, et voilà pourquoi ce dernier est si doux et si agréable, voilà pourquoi nous nous y

prêtons si volontiers ; au contraire, rien ne nous contrarie comme lorsqu'on nous secoue pour nous réveiller, car alors la vedette est subitement rappelée à son poste. Après la systole bienfaisante, c'est la diastole pénible qui se reproduit, c'est l'intellect qui se sépare à nouveau de la volonté. Une âme proprement dite, qui serait primitivement et par essence un sujet connaissant, devrait au contraire se réjouir du réveil, comme le poisson quand on le remet dans l'eau. Dans le sommeil, où se continue uniquement la vie végétative, c'est la volonté seule qui agit suivant sa nature primitive et essentielle, sans perturbation venant du dehors, sans rien perdre de sa force par l'activité du cerveau et la tension pénible de la connaissance ; cette dernière fonction organique est sans doute la plus difficile de toutes, mais elle n'est pour l'organisme qu'un moyen, non une fin aussi dans le sommeil tout l'effort de la volonté tend-il à la conservation, et le cas échéant, à l'amélioration de l'organisme. C'est pourquoi toutes les guérisons, toutes les crises bienfaisantes se produisent pendant le sommeil, car alors seulement la *vis naturae medicatrix* a libre jeu, étant débarrassée du poids de la fonction du connaître. L'embryon, auquel il reste à former tout le corps, dort perpétuellement pour cette raison, et le nouveau-né dort pendant la majeure partie du temps. Aussi Burdach (*Physiologie*, t.III, p. 484) a-t-il raison de considérer le sommeil comme notre *état primitif*.

Par rapport au cerveau même, je m'explique plus nettement la nécessité du sommeil, grâce à une hypothèse qui me semble avoir été formulée pour la première fois dans le livre de Neumann, *Des maladies de l'homme* (1834, t. IV, § 216). Ce savant prétend que la nutrition du cerveau, c'est-à-dire le renouvellement de sa substance par le sang, ne peut pas s'accomplir dans l'état de veille ; car dans ce cas la fonction organique supérieure du connaître et du penser serait troublée ou supprimée par la fonction basse et matérielle de la nutrition. C'est ce qui explique que le sommeil n'est pas un état purement négatif, une simple suspension de l'activité cérébrale, mais qu'il présente également un caractère positif. Caractère qui se révèle déjà par ce fait qu'entre le sommeil et la veille il n'y a pas seulement une différence de degré, mais une limite nettement tracée, qui s'accuse dès le début du sommeil par des rêves entièrement étrangers à nos pensées immédiatement antécédentes. Autre preuve de ce caractère positif : quand nous avons des rêves inquiétants, nous nous efforçons vainement de crier, de repousser des attaques, de secouer le sommeil il semble qu'il n'y ait plus de lien entre le cerveau et les nerfs moteurs, ou entre le grand cerveau et le cervelet (ce dernier étant le régulateur des mouvements) ; car le cerveau demeure dans son isolement et le sommeil nous tient comme avec des serres d'airain. Enfin ce qui prouve encore ce caractère positif du sommeil, c'est qu'il faut une certaine force pour arriver à dormir : une fatigue trop grande ou une faiblesse naturelle nous empêchent de saisir le sommeil, *capere somnum*. Dépense de force qui s'explique par ce fait que le processus nutritif a besoin de commencer pour que le sommeil se produise : il faut que le cerveau prenne en quelque sorte un commencement de nourriture. Ce processus nutritif explique également l'affluence croissante du sang au cerveau, pendant le sommeil, ainsi que la pose, instinctivement adoptée, qui consiste à se croiser les bras au-dessus de la tête : car cette pose favorise le processus en question. C'est pourquoi aussi les enfants ont un si grand besoin de sommeil tant que dure la croissance du cerveau ; dans la vieillesse, au contraire, le sommeil est parcimonieusement mesuré, parce que le cerveau, ainsi que les autres parties de l'organisme, subit une certaine atrophie. Par là enfin nous comprendrons pourquoi des excès de sommeil provoquent une lassitude sourde de la conscience ; c'est la suite d'une hypertrophie du cerveau, laquelle peut devenir chronique, si les excès de sommeil sont habituels, et engendrer l'idiotie : ανιη και πολυς ὑπνος [C'est fatigant aussi de dormir trop longtemps] (Homère, *Odys*. 15, 394). — Le besoin de sommeil est donc en raison directe de l'intensité de la vie cérébrale et conséquemment de la clarté de la conscience. Les animaux, dont la vie cérébrale est faible et sourde, dorment peu et d'un sommeil léger, ainsi les reptiles et les poissons ; et à ce propos je rappelle que le sommeil d'hiver n'est que de nom un sommeil : ce n'est pas l'inaction seulement du cerveau, mais de tout le reste de l'organisme, c'est en quelque sorte une mort apparente. Les animaux d'une intelligence importante dorment longtemps et profondément. L'homme lui aussi a besoin d'une dose de sommeil d'autant plus forte, que son cerveau est plus développé en quantité et en qualité et que l'activité en est plus intense. Montaigne dit de lui-même qu'il a toujours été un grand dormeur, qu'il a passé une grande partie de sa vie a dormir, et qu'a un âge avancé même il dormait d'un trait pendant huit ou neuf heures (livre III, ch. XIII). On nous rapporte également de Descartes qu'il a beaucoup dormi. (Baillet, *Vie de Descartes*, 1693, p. 288.) Kant réservait sept heures au sommeil, mais il eut tant de difficulté à se contenter de cette mesure qu'il avait chargé un domestique de le forcer,

bon gré mal gré, à se lever à une heure déterminée. (Jachmann, *Immanuel Kant*, p. 192.) Car plus on est éveillé, c'est-à-dire plus on a la conscience claire et active, plus on éprouve le besoin de sommeil, plus on dort longtemps et profondément. L'habitude de la pensée ou un travail de tête soutenu accroîtront par conséquent ce besoin de dormir. Si des efforts musculaires prolongés nous disposent également au sommeil, c'est que les muscles reçoivent continuellement leur impulsion du cerveau par l'intermédiaire de la moelle allongée, de la moelle épinière et des nerfs moteurs ; c'est le cerveau qui agit sur leur irritabilité et qui de la sorte épuise ses propres forces. La fatigue que nous sentons dans les bras ou dans les jambes a donc son siège véritable dans le cerveau ; de même la douleur ressentie par ces parties n'est vraiment éprouvée que par le cerveau : car il en est des nerfs moteurs comme des nerfs sensibles. Les muscles qui ne reçoivent point leur impulsion du cerveau, par exemple ceux du cœur, sont pour cette raison même infatigables. Par là s'explique aussi que la pensée ne peut pas s'exercer avec vigueur pendant et après un grand effort musculaire. Si en été l'énergie de l'esprit est moindre qu'en hiver, cela tient en partie à ce qu'on dort moins en été : car plus profondément on a dormi, plus l'état de veille est parfait, plus on est « éveillé ». Toutefois ce n'est pas là une raison pour prolonger le sommeil au delà de toute mesure ; car alors il perd en intensité, c'est-à-dire en profondeur, ce qu'il gagne en extension, et devient de la sorte une simple perte de temps. C'est l'avis de Gœthe, lorsque, dans la seconde partie de *Faust* il dit du sommeil du matin : « Le sommeil est une écorce, jette-la au loin. »

D'une manière générale, le phénomène du sommeil prouve donc nettement que la conscience, la perception, la connaissance, la pensée ne sont pas en nous un état primitif, mais un état secondaire et conditionné. La pensée est un effort extraordinaire, et aussi l'effort le plus élevé de la nature ; et c'est pourquoi étant si grand il ne saurait se passer d'interruptions. La pensée est le produit, l'efflorescence du système nerveux cérébral, qui est lui-même un parasite nourri comme tel par le reste de l'organisme. Cette conclusion se rattache à une démonstration faite dans mon troisième livre. J'y montre, en effet, que la connaissance est d'autant plus pure et plus parfaite, qu'elle s'est séparée davantage de la volonté, et qu'alors se produit l'intuition esthétique purement objective de même un extrait est d'autant plus pur qu'il s'est isolé davantage de la matière dont on l'a tiré, et qu'il s'est débarrasse de tout résidu. — Le phénomène contraire se produit dans la volonté ; la manifestation la plus immédiate en est la vie organique tout entière et au premier chef le cœur infatigable.

Cette dernière considération se rattache déjà au sujet du chapitre suivant ; elle en forme la transition. Ajoutons encore la remarque suivante : Dans le somnambulisme magnétique, la conscience se dédouble ; deux séries de connaissance naissent, dont chacune est en elle-même parfaitement coordonnée, mais qui sont complètement indépendantes l'une de l'autre ; la conscience éveillée ne sait rien de la conscience somnambulique. Mais dans l'une et l'autre conscience la volonté conserve le même caractère et demeure identique ; dans l'une et l'autre elle manifeste les mêmes inclinations et les mêmes répugnances. La fonction peut bien se dédoubler, mais non pas l'être en soi.

CHAPITRE XX[308] : OBJECTIVATION DE LA VOLONTÉ DANS L'ORGANISME ANIMAL

Par objectivation j'entends l'action de se représenter, dans le monde réel des corps. Toutefois cette objectivation, comme je l'ai expressément démontré dans le premier livre et les suppléments que j'y ai ajoutés, est entièrement déterminée par le sujet connaissant, c'est-à-dire par l'intellect ; fin tant qu'objectivation, et en dehors de la connaissance que nous en avons, elle est donc absolument impensable, puisqu'elle n'est avant tout qu'une représentation intuitive, et comme telle un phénomène cérébral. Supprimez ce phénomène, il restera la chose en soi. Le second livre a pour but de faire voir que cette chose en soi est la volonté, et il s'occupe tout d'abord de le démontrer par l'étude de l'organisme humain et animal.

La connaissance du monde extérieur peut aussi être désignée sous le nom de « conscience d'autre chose », par opposition à la « conscience de nous-mêmes ». Nous avons trouvé que le véritable objet, que la matière de cette dernière est la volonté ; c'est pour aboutir à la même conclusion, que nous allons considérer maintenant li conscience d'autre chose, c'est-à-dire la connaissance objective.

Sur ce point, ma thèse est la suivante : *Ce qui dans la conscience de nous-mêmes, c'est-d-dire subjectivement, se présente sous la forme de l'intellect, dans la conscience d'autre chose, c'est-à-dire objectivement, prend la forme du cerveau ; ce qui, dans la conscience de nous-mêmes, c'est-à-dire subjectivement, prend la forme de la volonté, dans la conscience d'autre chose, c'est-à-dire objectivement, prend la forme de l'organisme dans son ensemble.*

Aux démonstrations que j'ai données de cette proposition, tant dans notre second livre que dans les deux premiers chapitres du traité *sur la Volonté dans la nature*, je vais ajouter les éclaircissements complémentaires suivants.

La plupart des faits sur lesquels se fonde la première partie de cette thèse ont été donnés dans le chapitre précédent. J'y ai montré par la nécessité du sommeil, par les modifications qu'entraîne l'âge, par les différences que présente la construction anatomique, que l'intellect, étant de nature secondaire, dépend d'un organe particulier, du cerveau, dont il est la fonction, comme l'action de palper est la fonction de la main ; qu'il est par conséquent physique comme la digestion, et non métaphysique comme la volonté. De même qu'une bonne digestion demande un estomac sain et vigoureux, une force athlétique des bras musculeux et nerveux, de même une intelligence extraordinaire veut un cerveau extraordinairement développé, bien construit, d'une anatomie remarquable, et vivifié par des pulsations énergiques. La nature de la volonté au contraire ne dépend d'aucun organe, ne peut être pronostiquée d'après aucun organe. La plus grande erreur de la théorie crânienne de Gall est d'avoir assigné même aux qualités morales des organes encéphaliques. — Des lésions de la tête, avec perte de substance cérébrale, exercent généralement sur l'intellect une influence préjudiciable ; elles entraînent l'idiotie entière ou partielle, l'oubli définitif ou momentané de la parole. Le plus souvent, pourtant, de plusieurs langues qu'on connaît également on n'en oublie qu'une ou encore on perd le souvenir des noms propres. Ces lésions peuvent produire aussi la perte d'autres connaissances que nous possédions. Nous n'avons jamais appris au contraire qu'après un accident de cette nature le caractère ait subi une transformation, que l'homme soit devenu moralement meilleur ou plus mauvais, qu'il ait perdu certaines inclinations ou passions et qu'il en ait adopté d'autres ; de telles modifications ne se produisent jamais. Car la volonté n'a pas son siège dans le cerveau, et d'ailleurs, en tant qu'élément métaphysique, elle est le *prius* du cerveau ainsi que du reste de l'organisme ; les lésions du cerveau ne peuvent donc pas l'entamer.

D'après une expérience faite par Spallanzani[309] et renouvelée par Voltaire, un colimaçon, auquel on a coupé la tête, reste vivant ; et au bout de quelques semaines une nouvelle tête lui pousse ainsi que des tentacules ; avec ces organes reparaissent la conscience et la représentation, tandis que jusqu'à ce moment l'animal ne manifestait dans ses mouvements sans règle qu'une volonté aveugle. Ici encore nous trouvons donc la volonté comme la substance qui demeure l'intellect, déterminé par son organe, comme l'accident qui change. L'intellect peut être désigné sous le nom de régulateur de la volonté.

Tiedemann est peut-être le premier qui ait comparé le système nerveux cérébral à un *parasite.* (Tiedemann et Treviranus, *Journal de physiologie,* t. I, p. 62.) La comparaison est frappante, en ce sens que le cerveau, avec la moelle allongée et les nerfs qui s'y rattachent, est en quelque sorte inoculé à l'organisme auquel il emprunte sa subsistance, sans que lui-même contribue directement à l'économie organique. Voilà pourquoi la vie peut subsister même en l'absence du cerveau, comme c'est le cas chez les enfants qui naissent sans crâne, chez les tortues auxquelles on a coupé la tête t qui vivent encore pendant trois semaines, à condition toutefois qu'on ait épargné la moelle allongée, organe de la respiration. Une poule même, à laquelle Flourens avait enlevé tout l'encéphale, vécut et se développa encore pendant dix mois. Chez l'homme enfin la destruction du cerveau n'amène pas directement la mort ; celle-ci n'est provoquée que.par l'intermédiaire des poumons et du cœur. (Bichat, *Sur la vie et la mort*, partie II, art. 11, § 1.) Par contre, le cerveau s'occupe de la direction des rapports avec le monde extérieur ; c'est là sa fonction unique et par là il s'acquitte de sa dette envers l'organisme qui le nourrit ; car l'existence de ce dernier est

déterminée par les circonstances extérieures. Seule de' toutes les autres parties organiques, le cerveau a besoin de sommeil, parce que, conformément à ce que nous venons de dire, son activité est tout à fait séparée de sa conservation ; celle-là ne fait qu'user les forces et la' substance, tandis que celle-ci émane du reste de l'organisme, sorte de nourrice. Cette activité donc, qui ne contribue en rien à la subsistance, s'épuise, et c'est uniquement quand elle est suspendue, c'est-à-dire dans le sommeil, que l'alimentation du cerveau s'opère sans obstacle.

La deuxième partie de notre thèse aura besoin d'une explication détaillée, même après tout ce que j'en ai dit dans les écrits déjà mentionnés. Plus haut déjà, au ch. XVIII, j'ai montré que la chose en soi, qui est la base nécessaire de tout phénomène, conséquemment aussi du nôtre, dépouille dans la conscience de soi une de ses formes phénoménales, l'espace, pour ne retenir que l'autre, le temps ; de la sorte cette chose en soi se révèle plus immédiatement que partout ailleurs, et quand elle s'est ainsi débarrassée d'un grand nombre de ses voiles, nous l'appelons volonté. Or aucune substance durable ne peut se représenter dans le seul temps, et la matière est une substance de cette sorte ; car une substance durable n'est possible, comme il est démontré au § 4 du 1er vol. que par l'union intime du temps et de l'espace. C'est pourquoi, dans la conscience de soi, la volonté n'est pas connue comme le substratum permanent de ses impulsions, elle ne se présente pas dans l'intuition sous forme de substance durable ; ce sont les actes isolés de la volonté, ses mouvements et ses états, comme résolutions, souhaits, adlections, que nous connaissons successivement et pendant le temps de leur durée, immédiatement mais non intuitivement. La connaissance de la volonté dans la conscience de soi n'en est donc pas intuition, mais un sentiment tout à fait immédiat de ses excitations successives. Au contraire dans, la connaissance dirigée vers le dehors, qui est préparée par les sens et achevée dans l'entendement, qui a pour forme non seulement le temps mais aussi l'espace, qui réunit intimement ces formes au moyen de la loi intellectuelle de causalité, et qui par cette causalité devient intuition, dans cette connaissance, dis-je, ce même pouvoir, qui dans la conscience immédiate était saisi comme volonté, se représente intuitivement sous la forme d'un *corps organisé*. Ce corps, par ses mouvements successifs, représente intuitivement les actes volontaires ; par ses parties et ses formes, il incarne les aspirations durables et le caractère fondamental de la volonté individuelle ; les souffrances mêmes et les plaisirs du corps sont des affections tout à fait immédiates de cette même volonté.

Cette identité du corps avec la volonté éclate tout d'abord dans les actes successifs de chacun des deux. Car ce qui dans la conscience de soi est reconnu comme un acte de volonté réel et immédiat, en même temps et sans délai se présente extérieurement sous forme de mouvement corporel. Nos décisions momentanées produites par des motifs non moins momentanés sont aussitôt reflétées par autant d'actes corporels, images aussi exactes d'eux-mêmes que l'ombre qu'ils projettent. Un observateur nom prévenu en tirera le plus simplement du monde cette conclusion, que le corps n'est que le phénomène extérieur de la volonté, c'est-à-dire la manière dont la volonté se représente dans l'intellect intuitif ; c'est la volonté même sous la forme de la représentation. Si nous nous dérobons de force à cette vérité qui s'impose à première vue, tant elle est claire et immédiate, le processus de notre propre corps nous fera pendant quelque temps l'effet d'un miracle ; étonnement provoqué par ce fait, qu'entre l'acte volontaire et l'acte corporel il n'y a pas en réalité de lien causal. Les deux sont immédiatement identiques ; ce qui fait leur diversité apparente, c'est que la même chose est saisie par deux manières de connaître différentes, la connaissance interne et la connaissance externe.

Le vouloir réel est inséparable de l'action ; un acte volontaire n'est tel au sens le plus étroit du mot qu'après la consécration de l'action. De simples résolutions, au contraire, ne sont jusqu'au moment de l'exécution que des projets et par conséquent choses du cerveau : comme telles elles siègent dans le cerveau, n'étant rien de plus que des supputations nettement établies de la force relative des divers motifs en conflit, de sorte que ces décisions sont très vraisemblables mais non infaillibles. Souvent en effet elles ; sont abandonnées, non pas seulement par suite d'un changement des conditions antérieures, mais parce que l'évaluation de l'action respective des motifs sur la volonté était erronée ; l'exécution fait alors défaut au projet : aussi avant qu'elle ait passé à l'acte, aucune résolution n'est-elle certaine.

La volonté elle-même ne manifeste donc véritablement son activité que dans l'exécution, c'est-à-dire dans l'action musculaire et par là dans l'irritabilité : c'est dans cette dernière que la volonté

s'objective. L'encéphale est le lieu des motifs, par eux la volonté s'y transforme en faculté de choisir, c'est-à-dire qu'elle est déterminée déplus près par des motifs. Les motifs sont des représentations qui naissent à l'occasion d'excitations externes des organes des sens, par l'intermédiaire des fonctions encéphaliques, et qui se transforment en concepts puis en résolutions. Quand l'acte volontaire proprement dit va s'effectuer, ces motifs, dont l'encéphale est l'atelier, agissent, par l'intermédiaire du cervelet, sur la moelle épinière et les nerfs moteurs qui s'y ramifient ; ces nerfs à leur tour agissent sur les muscles, mais à titre seulement d'*excitations.* Car des excitations galvaniques, chimiques ou même mécaniques peuvent produire la même contraction qui est provoquée par les nerfs moteurs. Ce qui donc dans le cerveau était motif, agit comme pure excitation, après avoir passé par le canal des nerfs dans les muscles. La sensibilité en elle-même est tout à fait impuissante à contracter un muscle ; cette contraction ne peut être produite que par ce muscle lui-même, et cette faculté contractile s'appelle l'irri*tabilité*, c'est-à-dire l'*excitabilité*. Elle est la propriété exclusive des muscles, comme la sensibilité est la propriété exclusive des nerfs. Ces derniers fournissent sans doute au muscle *l'occasion* de se contracter ; mais ce n'est pas lui qui provoque, d'une façon mécanique quelconque, la contraction elle-même : celle-ci émane uniquement, de l'irritabilité, qui est la force propre du muscle. Saisie du dehors, cette force est, une *qualitas occulta* ; la conscience de soi seule ; la révèle comme volonté. Dans cette courte chaîne causale, qui va de l'action du motif extérieur à la contraction du muscle, la volonté n'est pas un dernier anneau ; elle est le substratum métaphysique de l'irritabilité musculaire : Elle joue ici le même rôle que jouent dans une chaîna causale physique ou chimique les forces naturelles ; mystérieuses qui sont à la base de la combinaison : ces forces ne sont pas.des anneaux compris dans la chaîne causale, elles ne font que conférer aux anneaux la faculté d'agir : c'est ce que j'ai établi au §26 du 1er volume. Aussi attribuerions-nous la contraction musculaire à une telle force mystérieuse, si celle-ci ne se révélait à nous sous forme de volonté, grâce à une source de connaissance : *sui generis,* la conscience de soi. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit plus haut, si nous partons, de la volonté, notre propre mouvement musculaire nous fait l'effet d'un miracle ; car le processus qui commence au motif extérieur pour aboutir à l'action musculaire est sans doute une série causale rigoureuse, mais la volonté elle-même n'entre pas dans cette série comme partie intégrante, elle n'est que le substratum métaphysique de la possibilité pour le muscle d'être influencé par le cerveau et les nerfs, substratum qui est la base également du mouvement musculaire actuel ; ce dernier n'en est pas à proprement parler l'*effet*, mais le *phénomène*. C'est comme phénomène qu'il fait son apparition dans le monde de la représentation, monde tout à fait différent de la volonté en soi et qui a pour forme la loi de causalité. Aussi, quand on part de la volonté, l'acte musculaire est-il pour la réflexion attentive un sujet d'étonnement ; mais un examen plus approfondi nous y fait voir une confirmation directe de cette grande vérité, suivant laquelle ce qui, dans le monde phénoménal, se présente comme corps et action physique en soi, est de la volonté. — Que si le nerf moteur qui conduit à ma main est coupé en deux, je ne puis plus mouvoir ma main. Mais ce n'est pas parce que la main a cessé d'être, comme toute autre partie de mon corps, l'objectivation visible de la volonté, ou en d'autres termes parce que l'irritabilité a disparu ; c'est parce que l'action du motif, à la suite de laquelle seule je puis mouvoir ma main, ne pouvant pas y parvenir et agir sur ses muscles à titre d'excitation, les communications du cerveau à la main se trouvent interrompues. Au fond ma volonté n'est donc soustraite, dans cette partie organique, qu'à l'action du motif. C'est dans l'irritabilité, non dans la sensibilité, que la volonté s'objective immédiatement.

Pour prévenir sur ce point important tous les malentendus, principalement ceux qui sont accrédités par Une physiologie purement empirique, je vais exposer plus à fond le processus tout entier. Ma théorie affirme que le corps dans son ensemble c'est la volonté, telle qu'elle se représente dans l'intuition du cerveau, c'est la volonté ayant passé par les formes de connaissances propres à ce cerveau. D'où il suit que la volonté doit être également présente' dans toutes les parties du corps : c'est d'ailleurs le cas, puisque les' fonctions organiques aussi bien que les fonctions animales se' trouvent être son œuvre. Mais comment concilier avec mon application ce fait que les actions libres, ces manifestations indéniables de la volonté, partent incontestablement du cerveau, et n'arrivent aux branches nerveuses que par la moelle ? Les branches nerveuses enfin mettent les membres en mouvement, de sorte que leur paralysie ou leur section supprime radicalement la possibilité du mouvement libre. Ne devrait-on pas croire d'après cela que la volonté, comme l'intellect, a uniquement son siège dans le cerveau, qu'elle n'est comme l'intellect qu'une pure

fonction encéphalique ?

Mais il n'en est pas ainsi ; le corps tout entier est et demeure la représentation de la volonté dans l'intuition, c'est la volonté elle- même vue objectivement parle moyen des fonctions encéphaliques. Quant au processus particulier des actions libres, il tient à ce fait, gue la volonté qui, selon ma théorie, se manifeste dans tous les phénomènes de la nature, même de la nature végétale et inorganique, dans le corps humain et animal, se présente comme volonté consciente. Or une conscience est essentiellement une et demande par conséquent un point central unifiant. J'ai souvent montré que ce qui amène la nécessité d'une conscience, c'est la complication croissante de l'organisme : comme les besoins de cet organisme se diversifient, les actes volontaires doivent être dirigés par des motifs, et ne peuvent plus se produire, comme aux degrés plus bas de l'échelle, à la suite de simples excitations. A cette fin la volonté a été munie dans l'être animé d'une conscience connaissante, d'un intellect, centre et lieu des motifs. Cet intellect, quand il est vu objectivement lui aussi, se présente sous la forme d'un cerveau et de ses dépendances, je veux dire la moelle et les nerfs. C'est dans ce cerveau qu'à l'occasion d'impressions extérieures naissent les représentations qui se transforment en motifs pour la volonté. Ces représentations subissent une nouvelle élaboration dans l'entendement raisonnable, où elles sont soumises aux combinaisons de la réflexion. Un intellect de cette nature doit avant tout concentrer en un même point toutes les impressions, ainsi que les intuitions ou les concepts qui en ont été obtenus par voie d'élaboration. Ce point sera en quelque sorte le foyer de tous ses rayons, et ainsi, se produira cette unité de conscience qui est le *moi théorique*, support de la conscience tout entière, dans laquelle elle se représente comme identique au *moi voulant*, dont elle n'est pourtant que la simple fonction connaissante. Ce point unifiant de la conscience, ce moi théorique, c'est précisément l'unité synthétique de l'aperception de Kant, où s'alignent comme sur un collier de perles toutes les représentations, et en vertu de laquelle le « je pense », fil de ce collier, « doit pouvoir accompagner toutes nos représentations.[310] » Ce lieu des motifs, où ils se concentrent pour opérer leur entrée dans l'unité de conscience, est le cerveau. Ils y apparaissent sous forme de simples intuitions à la conscience sans raison ; la conscience raisonnable les précise au moyen de concepts, c'est-à-dire les pense *in abstracto* et les compare ; puis la volonté se décide conformément à son caractère individuel et immuable, et la résolution, qui naît ainsi, met en mouvement les membres extérieurs par l'intermédiaire du cervelet, de la moelle et des ramifications nerveuses. Car, bien que la volonté soit immédiatement présente dans ces membres, puisqu'ils n'en sont que le phénomène, elle a besoin de cet appareil compliqué d'intermédiaires, toutes les fois qu'elle doit agir sur eux d'après des motifs et surtout quand elle est déterminée par la réflexion ; ces organes intermédiaires sont nécessaires pour rassembler les représentations et les élaborer en motifs, motifs sur lesquels se' régleront les actes volontaires qui deviendront par là des résolutions : c'est ainsi que l'alimentation du sang par le chyle a besoin de l'estomac et des intestins, où ce chyle est préparé et d'où il arrivé au sang par le conduit thoracique ; ce dernier joue ici le rôle que joue là la moelle épinière.

Voici la manière la plus simple et la plus générale de se représenter ce processus : la volonté est immédiatement présente dans toutes les fibres musculaires du corps, sous forme d'irritabilité, comme tendance permanente à l'action. Si cette tendance doit se réaliser, se manifester comme mouvement, il faut que ce mouvement, en tant que tel, ait une certaine direction : mais cette direction doit être déterminée par quelque chose qui la commande, elle plutôt qu'une autre : ce quelque chose est le système nerveux. En effet, toutes les directions sont indifférentes à la simple irritabilité, telle qu'elle se trouve dans les fibres musculaires et qui est pure volonté ; elle ne se détermine dans aucun sens, mais se comporte comme un corps qui, étant également sollicité dans toutes les directions, demeure en état de repos. C'est seulement quand l'activité nerveuse s'ajoute comme motif (dans les mouvements réflexes, comme excitation) à l'irritabilité musculaire, que celle-ci, c'est-à- dire la tendance à l'action, reçoit une direction déterminée et provoque les mouvements.

C'est d'une manière analogue que la volonté entretient la vie organique, je veux dire à la suite d'excitations nerveuses qui ne parlent pas du cerveau.

La volonté, en effet, apparaît comme irritabilité dans tous les muscles, et par conséquent a, par elle-même, le pouvoir de les contracter ; mais cette faculté de contraction est indéterminée ; pour qu'une contraction déterminée se- produise, à un moment donné, il faut' comme partout une cause, et cette cause ne peut être ici qu'une excitation. Celle-ci est fournie par le nerf aboutissant au muscle. Si ce

nerf se relie au cerveau, la contraction est un acte volontaire conscient ; elle nait sous l'influence de motifs qui, à la suite d'une action extérieure, se sont produits dans le cerveau sous forme de représentations. Si le nerf ne se relie pas au cerveau, mais au grand sympathique, la contraction est involontaire et inconsciente ; c'est un acte servant à la vie organique, et l'excitation nerveuse qui le provoque est causée par une action interne, par exemple par la pression d'aliments absorbés sur l'estomac, par celle du chyme sur les intestins ou du sang qui afflue sur les parois du cœur ; cette contraction sera donc ou la digestion, ou le *motus peristalticus,* ou un battement du cœur, etc.

Faisons un pas de plus dans cette voie de régression, et nous, trouverons que les muscles sont le produit de l'action condensatrice du sang, ou plutôt qu'ils ne sont en quelque sorte que du sang solidifié, figé, cristallisé ; en effet, ils en absorbent, sans les altérer sensiblement, la fibrine (*cruor)* et la matière colorante. (Burdach, *Physiologie*, t. V, p. 686.) Quant à la force qui du sang a fait sortir le muscle, elle ne doit pas être considérée comme différente de celle qui le meut ultérieurement, à la suite d'excitations nerveuses, c'est-à-dire de l'irritabilité, qui, dans cette action, se révèle à la conscience comme identique à la volonté même. Le fait suivant prouve d'ailleurs combien est étroit le lien qui unit le sang et l'irritabilité : en effet, quand par suite d'une imperfection de la petite circulation, une partie du sang arrive au cœur sans être oxydée, l'irritabilité devient d'une extraordinaire faiblesse, comme c'est le cas chez les batraciens. Le mouvement du sang est également, tout comme celui du muscle, spontané et primitif ; il n'a même pas besoin, comme l'irritabilité, d'un influx nerveux et est indépendant du cœur même. C'est ce que démontre avec toute la précision désirable le retour du sang au cœur par les veines ; en effet, dans cette circulation, le sang n'est pas poussé en avant, comme dans la circulation artérielle, par une *vis a tergo* : toute autre explication mécanique reste également impuissante, entre antres celle qui allègue une force d'aspiration de la partie droite du cœur. (V. *Phys.* de Burdach, t. IV, § 763, et Roscb, *Du rôle du sang*, p. 11 et suiv.) Un spectacle étonnant, c'est celui des savants français qui ne connaissent que des forces mécaniques, et qui, divisés en deux camps, se combattent avec des raisons également insuffisantes. Bichat attribue le retour du sang travers les veines à la pression des parois des vases capillaires, tandis que Magendie l'attribue à l'impulsion toujours persistante du cœur. *(Précis de phys.,* par Magendie, vol : II, p. 389.)

Les fœtus qui ont (suivant la *Physiol.* de Müller) une circulation du sang, tout en n'ayant ni cerveau ni moelle épinière, prouvent que le mouvement du sang est également indépendant du système nerveux, du moins du système nerveux cérébral. Flourens dit dans le même sens : « Le mouvement du cœur, pris en soi, et abstraction faite de tout ce qui n'est pas essentiellement lui, comme sa durée, son énergie, ne dépend ni immédiatement, ni instantanément du système nerveux central, et conséquemment c'est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux eux-mêmes, qu'il faut chercher le principe primitif et immédiat de ce mouvement. » *(Annales des sciences naturelles,* par Audouin et Brongniard, 1828, vol. XIII.) Cuvier dit également : « La circulation survit à la destruction de tout l'encéphale et de toute la moelle épinière. » *(Mém. de l'Acad. des Sc.* 1823, vol. VI ; *Hist.de l'Acad.,* par Cuvier, p. cxxx.) « *Cor primum vivens et ultimum moriens* » [Le cœur vit le premier et meurt le dernier], dit Haller. Les battements du cœur ne cessent qu'à la mort.

Les vaisseaux eux-mêmes ont été créés par le sang, puisqu'il apparaît dans l'œuf avant eux ; ils n'en sont que les voies, dans lesquelles il est entré spontanément, qu'il a frayées ensuite et que peu à peu il a condensées et circonscrites ; c'est ce qu'a déjà enseigné Kaspar Wolff, dans sa *Théorie de la Génération*, §§ 30-35. Le mouvement du cœur, inséparable de celui du sang, bien qu'il soit provoqué par le besoin d'envoyer du sang dans les poumons, est cependant primitif lui aussi, en ce sens qu'il est indépendant du système nerveux et de la sensibilité : c'est ce que Burdach établit expressément. « Dans le cœur, dit-il, apparaît, avec le maximum d'irritabilité, un minimum de sensibilité » (*l. c.*, § 769). Le cœur appartient tout autant au système musculaire qu'au système vasculaire, nouvelle, preuve que ces deux systèmes sont étroitement unis, bien plus qu'ils ne forment qu'un seul tout.

Or, puisque la volonté est le substrat métaphysique de la force qui meut le muscle, c'est-à-dire de l'irritabilité, elle doit l'être aussi de cette autre force qui est la base du mouvement et des opérations du sang par lesquels sont formés les muscles. De plus, la circulation artérielle détermine la forme et la grandeur de tous les membres ; conséquemment la forme tout entière du corps est déterminée par la circulation du sang. D'une manière générale, c'est donc le sang qui non seulement nourrit toutes les parties de l'organisme, mais encore, liquide organique primitif, tes a formées primitivement

de sa propre substance ; l'alimentation des parties, qu'on s'accorde à considérer comme la fonction essentielle du sang, n'est que-la continuation de la fonction primitive par laquelle il les a engendrées. On trouvera un développement précis et excellent de cette vérité dans l'ouvrage susmentionné de Rösch : *Du rôle du sang*, 1839. Rösch montre que le sang est l'élément primitivement animé, la source de l'existence aussi bien que de la conservation des parties ; que tous les organes en sont sortis par voie de séparation, et avec eux, pour en diriger les fonctions, le système nerveux, dont l'embranchement *plastique* ordonne et dirige la vie des parties internes, dont l'embranchement *cérébral* préside à la relation des organes avec le monde extérieur. « Le sang, dit-il, p. 20, était à la fois chair et nerf, et dans le même moment où le muscle s'en est isolé, le nerf, isolé de même, exista en regard de la chair. » Il va de soi que le sang, avant la séparation de ces parties solides, avait une constitution différente de celle qu'il présente, Ta séparation une fois opérée ; primitivement il est, comme dit Rösch, un liquide chaotique, animé, muqueux, une émulsion organique en quelque sorte dans laquelle sont implicitement contenues toutes les parties ultérieures : au commencement, la couleur n'en est pas non plus ronge. Cette observation écarte la possibilité de l'objection suivant laquelle le cerveau et la moelle commencent à se former avant que la circulation du sang soit visible et que naisse le cœur.

Schulz dit dans le même sens (*Syst. de la circulation*, p. 297) : « Nous ne croyons pas que l'opinion de Baumgartner, suivant laquelle la formation du système nerveux est antérieure à celle du sang, puisse être soutenue jusqu'au bout ; car Baumgartner ne fait dater l'existence du sang que de la formation des vésicules, alors que longtemps avant déjà, dans l'embryon et la série animale, le sang apparaît sous forme de pur plasma. » Le sang des invertébrés n'est jamais rouge ; nous nous gardons pourtant de leur refuser le sang même, comme fait Aristote. Notons aussi, la chose en vaut la peine, ces paroles d'une somnambule extra-lucide, rapportées par Justinus Kerner *(Histoire de deux Somnambules*, p. 78) : « Je descends aussi profondément en moi qu'il est possible à un homme de pénétrer en lui-même : la force de ma vie terrestre me paraît avoir son origine dans le sang ; de là, circulant à travers les veines, elle se communique par l'intermédiaire des nerfs à tout le corps, et la partie la plus généreuse en passe dans le cerveau. »

Il résulte de tout ceci que la volonté s'objective le plus immédiatement dans le sang ; c'est lui qui primitivement crée et forme l'organisme, l'achève par la croissance, puis le nourrit continuellement, tant par le renouvellement régulier de toutes les parties que par le rétablissement anormal de parties blessées. Le premier produit du sang, ce sont ses propres vaisseaux, puis les muscles, dans l'irritabilité desquels la volonté se révèle à la conscience, et en même temps que ces derniers le cœur, vase et muscle à la fois, et qui pour cette raison est le vrai centre et le *primum mobile* de toute la vie. Mais pour vivre individuellement et se maintenir dans le monde extérieur, la volonté a besoin de deux systèmes auxiliaires : l'un qui dirige et ordonne son activité interne et externe, l'autre qui renouvelle sans cesse la masse du sang ; en d'autres termes, la volonté a besoin d'un directeur et d'un conservateur. Aussi crée-t-elle à son service le système nerveux et le système intestinal ; aux fonctions vitales, qui sont les plus primitives et les plus essentielles, s'ajoutent subsidiairement les fonctions animales et les fonctions naturelles. Dans le système nerveux la volonté ne s'objective donc que médiatement et secondairement ; car ce système n'est qu'un organe auxiliaire, un appareil transmettant à la volonté les impulsions tantôt internes, tantôt externes, à la suite desquelles elle doit prendre une décision en conformité avec ses fins : les impulsions internes sont reçues, sous forme de simples excitations, par le système nerveux plastique, c'est-à-dire par le grand sympathique, ce *cerebrum abdominale*, et la volonté réagit ensuite sur place, sans que le cerveau ait conscience de cette action ; les impulsions externes sont reçues, sous forme de motifs, par le cerveau, et la volonté réagit par des actes conscients et dirigés au dehors. Le système nerveux tout entier constitue donc en quelque sorte les antennes de la volonté, qu'elle pousse au dedans et au dehors. Les nerfs du cerveau et de la moelle se subdivisent, à leur racine, en nerfs sensibles et nerfs moteurs. Les nerfs sensibles ; reçoivent les nouvelles du dehors, nouvelles qui se rassemblent dans le foyer du cerveau et y sont élaborées en représentations, en représentations-motifs tout d'abord. Les nerfs moteurs sont comme des courriers qui rapportent au muscle le résultat de la fonction cérébrale ; ce résultat agit comme excitation sur le muscle dont l'irritabilité est le phénomène immédiat, de la volonté. Selon toute présomption, les nerfs plastiques se subdivisent également, mais sur une échelle subordonnée, en nerfs sensitifs et nerfs moteurs.

Quant au rôle que les ganglions jouent dans l'organisme, nous pouvons nous le représenter comme

un diminutif du rôle cérébral ; celui-ci servira à expliquer l'autre. Les ganglions sont situés partout où des fonctions organiques du système végétatif ont besoin d'une surveillance. Il semble que la volonté n'y puisse pas atteindre ses fins par son activité directe et simple, que cette action ait besoin d'être dirigée et contrôlée ; c'est ainsi qu'au cours d'une, opération, notre réflexion ne nous étant plus d'un secours suffisant, nous sommes obligés de noter au fur et à mesure tout ce que nous faisons. À cette tâche suffisent, pour la partie interne de l'organisme, de simples nœuds nerveux, parce qu'ici tout se passe dans les limites mêmes de cet organisme. Mais pour la partie externe il fallait un appareil de même espèce très compliqué ; cet appareil, c'est le cerveau avec les nerfs sensitifs, ces antennes qu'il envoie dans le monde extérieur. Quant aux organes qui communiquent à ce grand centre nerveux, il s'y présente des cas très simples où l'affaire n'a pas besoin d'être portée devant l'autorité suprême ; une autorité subordonnée suffit pour prendre les dispositions nécessaires ; c'est un rôle subordonné de ce genre que joue la moelle épinière dans les mouvements réflexes, découverts par Marshal Hall, tels que l'éternuement, le bâillement, le vomissement, la deuxième partie de la déglutition, etc. La volonté elle-même est répandue dans tout l'organisme, celui-ci n'en étant que le phénomène visible ; le système nerveux, partout où il se trouve, n'est là que pour rendre possible une direction de l'activité volontaire, en la contrôlant ; c'est un miroir présenté à la volonté, pour qu'elle puisse voir ce qu'elle fait : c'est ainsi que, pour nous faire la barbe, nous nous servons d'un miroir. De la sorte naissent à l'intérieur, pour les opérations spéciales et par là même simples, de petits *sensoria*, les ganglions : le *sensorium* principal, le cerveau, est le grand appareil, artistement disposé en vue des opérations complexes relatives au monde extérieur, cette scène de changements perpétuels et irréguliers. À tout endroit de l'organisme où des fils nerveux forment un ganglion, existe en quelque manière Un animal à part, qui par le moyen du ganglion a une sorte de connaissance très faible, dont la sphère toutefois ne s'étend qu'aux parties d'où sortent immédiatement les nerfs. Mais ce qui rend possible dans ces parties cette quasi-connaissance, c'est évidemment la volonté ; nous ne pouvons même pas nous représenter la chose autrement. C'est sur cette diffusion de la volonté que repose la vie propre de chaque partie ; c'est ainsi que chez les insectes, qui, au lieu de moelle épinière, ont un double cordon de nerfs avec des ganglions situés à des intervalles égaux, chaque partie peut encore vivre plusieurs jours après avoir été séparée de la tête et du tronc ; cette diffusion explique aussi en dernière instance les actes non motivés par le cerveau, c'est-à-dire l'instinct et la faculté artistique des animaux. Marshal Hall, dont j'ai mentionné ci-dessus la découverte des mouvements réflexes, nous a proprement fourni par là la *théorie des mouvements involontaires.*

Ceux-ci sont, soit normaux et physiologiques : à cette catégorie appartiennent l'occlusion des entrées et des issues du corps, des *sphincteres vesicæ et ani* (mouvement partant des nerfs de la moelle), des cils dans le sommeil (réflexe parlant du cinquième couple nerveux), du larynx (réflexe partant du *nervus vagus*), quand des aliments le frôlent ou que l'acide carbonique tend à y pénétrer, puis l'action d'avaler, à partir du pharynx, l'éternuement, le bâillement, la respiration (entièrement pendant le sommeil, partiellement dans l'état de veille), enfin l'érection, l'éjaculation, comme aussi la conception, etc. ; d'autres mouvements réflexes sont aussi anormaux et pathologiques : à cette catégorie appartiennent le bégaiement, le hoquet, le vomissement, ainsi que les crampes et les convulsions de tout genre, nommément ceux, de l'épilepsie, du tétanos, de l'hydrophobie, enfin les contractions, sans conscience ni sensibilité, provoquées par des excitations galvaniques ou autres dans des membres paralysés, c'est-à-dire sans communication avec le cerveau, de même encore les contractions d'animaux décapités, et tous les mouvements et actions d'enfants nés sans cerveau. Toutes les crampes sont une rébellion des nerfs des membres contre la souveraineté du cerveau ; les réflexes normaux, au contraire, sont la part légitime d'initiative d'employés subordonnés. Tous ces mouvements sont donc involontaires, parce qu'ils n'émanent pas du cerveau, qu'au lieu de suivre des motifs ils suivent de simples excitations. Les excitations qui les causent n'arrivent que jusqu'à la moelle épinière, ou la moelle allongée, et là s'opère immédiatement la réaction qui occasionne le mouvement. Ce que le cerveau est au motif et à l'action, la moelle épinière l'est à ces mouvements involontaires ; ce que le nerf sensitif et volontaire est pour les premiers, le nerf incident et moteur l'est pour les seconds. Mais dans l'un et l'autre cas ce qui meut proprement, c'est la volonté : et cela est d'autant plus évident que les muscles involontairement mus sont pour la plupart identiques à ceux qui, en d'autres occasions, reçoivent leur mouvement du cerveau, à savoir dans les actes volontaires, où le *primum mobile* de ces muscles nous est révélé comme volonté par la conscience. L'excellent ouvrage de Marshal Hall, *On the diseases of the nervous*

system, est tout à fait propre à mettre en pleine lumière la différence entre la volonté réfléchie et la volonté *(Willkür und Wille)* et à confirmer la vérité de ma théorie fondamentale.

Pour nous représenter sous une forme concrète tout ce que je viens de dire, considérons la naissance d'un organisme très accessible à notre observation. Qu'est-ce qui produit le poussin dans l'œuf ? Serait-ce un pouvoir, un art venant du dehors et pénétrant à travers l'enveloppe ? Oh non ! le poussin se fait lui-même, et la force même qui produit et achève cette œuvre complexe au-delà de toute expression, d'une conception et d'une harmonie admirables, fait éclater l'enveloppe, une fois que l'élaboration est terminée, et dorénavant, sous le nom de *volonté*, accomplit les actions extérieures du poussin. La volonté ne pouvait pas faire les deux choses à la fois : tout d'abord occupée à l'élaboration de l'organisme, elle n'avait aucune préoccupation du côté du dehors. L'organisme achevé, cette préoccupation apparaît, sous la direction du cerveau et des sens, ses antennes ; le cerveau est un instrument antérieurement préparé en vue de cette fin, et dont le service ne commence que lorsqu'il, s'éveille à la conscience de soi comme intellect ; car l'intellect est la lanterne qui éclaire les pas de la volonté, c'en est l'ἡγεμονικον et en même temps le porteur du monde objectif, si restreint que soit l'horizon de ce dernier dans la conscience d'une poule. Mais ce que fait la poule, au sein du monde extérieur, par l'intermédiaire du cerveau, est infiniment moins considérable que ce qu'elle faisait à l'éclat primitif, alors qu'elle se produisait elle-même : car ce qu'elle fait, une fois née, s'opère par l'entremise d'un élément secondaire.

Nous avons vu plus haut dans le système nerveux cérébral un organe auxiliaire de la volonté, par lequel celle-ci s'objective secondairement. De même donc que le système cérébral, bien qu'il n'agisse pas directement sur l'ensemble des fonctions vitales de l'organisme, qu'il en dirige seulement les relations avec le dehors, n'en a pas moins pour base l'organisme qui l'entretient en échange des services rendus, de même, dis-je, que la vie cérébrale ou animale doit être considérée comme un produit de la vie organique, de même le cerveau et sa fonction, la connaissance ou intellect, sont médiatement et secondairement des phénomènes de la volonté : en eux aussi s'objective la volonté, et cela comme volonté de percevoir le monde extérieur, c'est-à-dire comme une *volonté de connaître***.** Donc, si grande, si fondamentale que soit en nous la différence du vouloir et du connaître, le substrat dernier des deux n'en est pas moins le même ; ce substrat, c'est la volonté, comme essence en soi de l'ensemble des phénomènes. La connaissance, l'intellect, qui, dans la conscience de soi, apparaît comme tout à fait secondaire, n'est pas seulement l'accident, mais l'œuvre de la volonté, et ainsi la connaissance se trouve, bien que par un détour, ramenée au vouloir. De même que physiologiquement l'intellect est la fonction d'un organe du corps, de même, au point de vue métaphysique, il doit être regardé comme un produit de la volonté, dont l'objectivation visible est le corps tout entier. La volonté de *connaître,* vue objectivement, est donc le cerveau ; de même que la volonté de *marcher*, objectivement vue, est le pied ; comme la volonté de *toucher*, la main ; la volonté de *digérer***,** l'estomac ; la volonté *d'engendrer***,** les parties génitales, etc. L'ensemble de cette objectivation n'existe sans doute qu'au regard du cerveau dont elle est l'intuition : c'est sans cette intuition que la volonté apparaît comme corps organique. Mais le cerveau, en tant qu'il connaît, n'est pas lui-même connu ; il est la partie qui connaît, le sujet de toute connaissance. Au contraire le cerveau, en tant qu'il est connu secondairement dans l'intuition objective, c'est-à-dire dans la conscience d'autre chose, rentre, comme organe physique, dans l'objectivation corporelle. En effet, le processus tout entier, c'est la *connaissance de la volonté par elle-même*, il part de la volonté pour y aboutir, et constitue ce que Kant appelle le *phénomène***,** par opposition à la chose en soi. Donc ce qui est connu, ce qui devient représentation, c'est la volonté ; et cette chose connue, cette représentation, c'est ce que nous appelons le *corps,* lequel, existant dans l'espace et se mouvant dans le temps, n'existe que par l'intermédiaire des fonctions du cerveau, c'est-à-dire en celui-ci même. Au contraire, ce qui connaît, ce qui a cette représentation, c'est le cerveau, qui toutefois ne se connaît pas lui-même, mais prend seulement conscience de soi comme intellect, c'est-à-dire comme *chose connaissante*, qui, en un mot, ne se connaît que subjectivement ; ce qui, vu du dedans, est le pouvoir de connaître, vu du dehors, est le cerveau. Ce cerveau est une partie de ce corps, précisément parce qu'il fait partie de l'objectivation de la volonté, parce que la volonté de connaître, la direction du vouloir au dehors y sont objectivées. Par conséquent, le cerveau, et avec lui l'intellect, est sans doute immédiatement déterminé par le corps, et celui-ci à son tour par le cerveau ; mais cette influence ne s'exerce immédiatement, de part et d'autre, que sur le cerveau et le corps comme choses étendues et corporelles, tels

qu'ils existent dans le monde de l'intuition, non tels qu'ils sont en eux-mêmes, c'est-à-dire comme volonté. Le tout de nous-mêmes, c'est donc en dernier ressort la volonté, qui devient à lui-même représentation, et qui est cette unité que nous appelons le moi. Le cerveau lui-même, en tant que représenté (c'est-à-dire vu, comme élément secondaire, dans la conscience d'autre chose), n'est que représentation. En lui-même, en tant qu'il représenle, le cerveau est la volonté, parce que celle-ci est le substratum réel de toute la phénoménalité : la volonté de connaître s'objective dans le cerveau et ses fonctions. — La pile de Volta peut être considérée comme le symbole qui ligure, imparfaitement sans doute, mais d'une manière assez approchante, l'essence du phénomène humain, tel que nous l'envisageons ici : les métaux ainsi que le liquide sont le corps ; l'action chimique, base de l'activité tout entière de la pile, est la volonté, et la tension électrique qui en résulte et qui provoque le coup et les étincelles, est l'intellect. Mais, *omne simile claudicat* [toutes les comparaisons sont boiteuses].

Tout récemment enfin, une nouvelle théorie s'est fait jour dans la pathologie, la théorie *physiatrique*. Suivant elle, les maladies elles-mêmes sont un processus de guérison provoqué par la nature, pour faire disparaître quelque désordre qui s'est produit dans l'organisme en en détruisant les causes, lutte dans laquelle, au moment décisif, c'est-à-dire pendant la crise, la nature l'emporte et atteint ses fins ou bien succombe. Mais cette manière de voir ne devient vraiment rationnelle que de notre point de vue : pour nous, en effet, la force vitale, qui apparaît ici comme *vis naturœ medicatrix*, est la volonté ; celle-ci, dans l'état de santé, est la base de toutes les fonctions organiques, et, lorsque se produisent des désordres qui menacent son œuvre tout entière, elle revêt une puissance dictatoriale pour apaiser les forces rebelles par des mesures extraordinaires et des opérations complètement anormales (les maladies) et faire rentrer ainsi le tout dans l'ordre. Dire au contraire, comme l'a fait Brandis, dans les passages de son livre *Sur l'application dit froid* que j'ai cités dans ma dissertation *Sur la volonté dans la nature*, dire que la volonté elle-même est malade, c'est énoncer une grave méprise. Si je prends note de cette méprise, si je remarque en même temps que Brandis, dans son livre antérieur *Sur la force vitale*, lequel date de 1795, ne paraît même pas soupçonner que cette force en soi est la volonté, qu'il y dit au contraire (p. 13) : « La force vitale ne peut pas être l'essence que nous ne connaissons que par la conscience, puisque la plupart des mouvements se produisent sans conscience. Affirmer que cette essence, dont l'unique caractère à nous connu est la conscience, agit inconsciemment sur le corps, c'est tout au moins affirmer d'une manière arbitraire et sans preuves ; » et p. 14 : « Les objections de Haller militent irréfutablement, comme je crois, contre la théorie suivant laquelle tout mouvement de vie est un acte de l'âme ; » — si je considère, de plus, que son livre *Sur l'application du froid*, où la volonté apparaît tout à coup et d'une manière si tranchée comme force vitale, a été écrit dans sa soixante-dixième année, âge auquel personne n'a jusqu'ici commencé à trouver des vues originales ; — si je note encore ce fait, qu'il s'y sert précisément de mes expressions de « volonté et représentation » et non de celles alors plus usitées de « pouvoir de désirer et de connaître », — à la suite de toutes ces considérations, et contrairement à ma supposition première, je suis convaincu aujourd'hui qu'il m'a emprunté sa vue fondamentale, et avec l'honnêteté qui caractérise aujourd'hui le monde savant, qu'il n'en a rien dit. On trouvera plus de détails à ce sujet dans la deuxième (et troisième) édition de mon écrit *Sur la volonté dans la nature*, p. 14.

Rien n'est plus propre à confirmer et à éclaircir la thèse qui nous occupe dans le présent chapitre, que l'ouvrage justement célèbre de Bichat *Sur la vie et la mort.* Ses considérations et les miennes se soutiennent réciproquement, les siennes fournissant le commentaire physiologique aux miennes, et celles-ci étant le commentaire philosophique des siennes ; si on nous lit en même temps, on nous comprendra mieux l'un et l'autre. Je parle principalement ici de la première moitié de son ouvrage, intitulée *Recherches physiologiques sur la vie*. Il donne comme base à ses explications le contraste de la vie organique et de la vie animale, qui répond à ma distinction entre la volonté et l'intellect. Ceux qui regardent au sens et non aux mots, ne seront pas trompés par ce fait qu'il attribue la volonté à la vie animale ; car il n'entend par volonté, et c'est le sens qu'on attaché généralement à ce mot, que la tendance consciente à vouloir, laquelle part sans doute du cerveau, mais n'y est pas encore, comme il est démontré ci-dessus, un vouloir véritable, étant simplement la supputation réfléchie des motifs, dont la conclusion ou le total apparaît en dernier lieu comme acte de volonté. Tout ce que j'attribue à la volonté proprement dite, il le met au compte de la vie organique, et ce que je regarde comme intellect est chez lui vie animale ; cette dernière a on siège circonscrit dans

le cerveau et ses dépendances ; l'autre au contraire est répandue dans tout l'organisme.

Le contraste fondamental où il fait voir ces deux vies en regard l'une de l'autre, répond au contraste que présente ma doctrine entre la volonté et l'intellect. Pour l'établir il part, en sa qualité d'anatomiste et de physiologiste, de l'objectif, c'est-à-dire de la conscience d'autre chose ; en ma qualité de philosophe, je pars du subjectif, de la conscience de soi ; et c'est un plaisir de voir comme, telles les deux voix dans un duo, nous nous harmonisons, bien que chacun émette des sons particuliers. Que celui-là donc qui voudra me comprendre le lise ; pour le comprendre plus à fond qu'il ne s'est compris lui-même, qu'on me lise. Bichat nous montre, à l'article 4, que la vie organique commence avant la vie animale et s'éteint après elle, qu'elle a par conséquent, cette dernière chômant de plus dans le sommeil, presque le double de sa durée ; il fait voir, aux articles 8 et 9, que la vie organique produit tous ses actes sur-le-champ, avec une perfection spontanée, que la vie animale au contraire a besoin d'un exercice prolongé et d'une éducation. Il est surtout intéressant dans le sixième article, où il établit que la vie animale est entièrement limitée aux opérations intellectuelles, qu'elle se développe par conséquent froide et sans intérêt, tandis que les affections et les passions ont leur siège dans la vie organique, bien que leurs impulsions se trouvent dans la vie animale, c'est-à-dire cérébrale ; sur ce sujet il a dix pages exquises, que je voudrais transcrire entièrement. Page 50, il dit : « Il est sans doute étonnant que les passions n'aient jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale ; qu'au contraire les parties servant aux fonctions internes soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est cependant Ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion ; constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une altération quelconque dans la vie organique. » Puis il fait voir comment là colère agit sur la circulation du sang et les pulsations du cœur, comment agissent sur elles la joie et la crainte ; puis, comment les poumons, l'estomac, les intestins, le foie, les glandes et le pancréas sont affectés par ces mouvements de l'âme et autres analogues, et comment le chagrin diminue la nutrition ; et à la suite de ces remarques, il observe que la vie animale, c'est-à-dire celle du cerveau, n'est pas atteinte par tout ceci et continue tranquillement sa marche. Il invoque aussi ce fait que, pour désigner des opérations intellectuelles, nous portons la main à la tête, que nous mettons la main sur le cœur, l'estomac, les intestins, quand nous voulons exprimer notre amour, joie, douleur ou haine, et il observe que celui-là serait un mauvais acteur qui, en parlant de son chagrin, porterait la main à la tête, ou qui la mettrait sur le cœur, en parlant de sa tension d'esprit. Il observe encore que, tandis que les savants font siéger ce qu'on appelle l'âme dans la tête, le peuple désigne dans tous les cas par des expressions justes la différence nettement sentie entre l'intellect et les affections de la volonté ; ainsi, il parle d'une tête intelligente, solide, distinguée, il dira au contraire : un bon cœur, un cœur sensible ; « la colère bout dans mes veines, agite mon fiel, mes entrailles tressaillent de joie, la jalousie empoisonne mon sang », etc. « Les chants sont le langage des passions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est celui de l'entendement, de la vie animale ; la déclamation tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, en y mêlant la langue expressive des organes intérieurs du cœur, du foie, de l'estomac, etc. » Sa conclusion est celle-ci : « La vie organique est le terme où aboutissent et le centre d'où partent les passions. » Rien n'est plus propre que cet excellent et profond ouvrage à confirmer et à préciser ce fait, que le corps n'est que la volonté elle-même corporifiée (c'est-à-dire vue par l'intermédiaire des fonctions cérébrales, du temps, de l'espace et de la causalité), d'où il suit que la volonté est l'élément primaire et originel, tandis que l'intellect, simple fonction cérébrale, est l'élément secondaire et dérivé. Mais ce qui, dans le développement de la pensée de Bichat, m'a le plus rempli d'admiration et de joie, c'est que ce grand anatomiste, en suivant la voie de considérations purement physiologiques, est arrivé jusqu'à expliquer l'immutabilité du caractère moral par ce fait, que la vie animale seule, c'est-à-dire la fonction du cerveau, est soumise à l'influence de l'éducation, de l'exercice, de la culture et de l'habitude, que le caractère moral, au contraire, appartient à la vie organique, celle des autres parties, laquelle ne peut pas être modifiée par le dehors. Je ne puis m'empêcher de reproduire ici ce massage, qui se trouve à l'art. 9, § 2 : « Telle est donc la grande différence des deux vies de l'animal (cérébrale ou animale, et organique), par rapport à l'inégalité de perfection des divers systèmes de fonctions, dont chacune résulte ; savoir, que dans l'une la prédominance ou l'infériorité d'un système, relativement aux autres, tient presque toujours à l'activité ou à l'inertie plus grandes de ce système, à l'habitude d'agir ou de ne pas agir ; que dans l'autre, au contraire, cette prédominance ou cette infériorité

sont immédiatement liées à la texture des organes, et jamais à leur éducation. Voilà pourquoi le tempérament physique et le *caractère moral* ne sont point susceptibles de changer par l'éducation, qui modifie si prodigieusement les actes de la' vie animale ; car, comme nous l'avons vu, tous deux *appartiennent à la vie organique*. Le caractère est, si je puis m'exprimer ainsi, la physionomie des passions ; le tempérament est celle des fonctions internes : or, les unes et les autres étant toujours les mêmes, ayant une direction que l'habitude et l'exercice ne dérangent jamais, il est manifeste que le tempérament et le caractère doivent être aussi soustraits à l'empire de l'éducation. Elle peut modérer l'influence du second, perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, fortifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de la vie organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère, adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une entreprise analogue à celle d'un médecin qui essaierait d'élever ou d'abaisser de quelques degrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire au cœur dans l'état de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur action, etc. Nous ferions observer à ce médecin que la circulation, la respiration, etc., ne sont point sous le domaine de la volonté *(Willkür),* qu'elles ne peuvent être modifiées par l'homme, sans passer à l'état maladif, etc. Faisons la même observation à ceux qui croient qu'on change le caractère, et par là même les passions, puisque celles-ci sont *un produit de l'action de tous les organes internes,* ou qu'elles y ont au moins spécialement leur siège. » Le lecteur familiarisé avec ma philosophie peut se figurer ma joie, quand je découvris comme la preuve arithmétique de mes convictions dans celles de cet homme extraordinaire, si tôt enlevé à la science, et qu'il avait acquises en cultivant un champ de recherches tout autre que le mien.

L'organisme n'est que la volonté faite visible. Ce qui confirme une fois de plus cette manière de voir, c'est ce fait que les morsures de chiens, de chats, de coqs et autres animaux, qui se trouvent dans un état de colère extrême, sont généralement mortelles. Il arrive même qu'une morsure de chien, dans cet état, provoque chez la victime de l'hydrophobie, sans que le chien lui-même soit enragé ni le devienne ultérieurement. Car la colère extrême n'est qu'une volonté extrêmement décidée et acharnée à détruire son objet. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer que dans cet état la bave se pénètre d'une force destructive et en quelque sorte magique : nouvelle preuve que l'organisme et la volonté sont dans la réalité une seule et même chose. Citons encore à l'appui de notre théorie ce fait, qu'une contrariété violente peut, en un instant, altérer le lait de la mère et le rendre si pernicieux, que le nourrisson meurt aussitôt dans des convulsions. (Most, *Des moyens sympathétiques*, p. 16.)

REMARQUE SUR CE QUE NOUS VENONS DE DIRE DE BICHAT

Bichat, comme nous venons de le démontrer, a vu au plus profond de la nature humaine, et en a donné un admirable aperçu ; son livre est une des œuvres les plus profondément pensées de toute la littérature française. Et voici que, soixante ans après cette publication, M. Flourens entame contre elle une polémique subite dans son livre *De la vie et de l'intelligence ;* sans autre forme de procès, il ose déclarer faux tout ce que Bichat a mis en lumière sur cet important sujet, qui lui appartient en propre. Et qu'est-ce que M. Flourens met en œuvre contre son prédécesseur ? Des contre-arguments ? Que non ! mais des contre-affirmations[311] et des autorités, des autorités bizarres et mal choisies : Descartes... et Gall ! M. Flourens est un cartésien convaincu, et en l'an 1838, Descartes est encore pour lui « le philosophe par excellence ». Sans doute Descartes est un grand homme, mais il n'a fait que frayer la voie : de tous ses dogmes rien ne subsiste, et les invoquer aujourd'hui comme des autorités est du dernier ridicule. Au XIXe siècle s'attacher en philosophie à Descartes, c'est comme si on prétendait suivre Ptolémée en astronomie, ou Stahl en chimie. Mais, pour M. Flourens, les dogmes de Descartes sont des articles de foi. Descartes a enseigné que « les volontés sont des pensées », donc cela est ainsi, bien que chacun éprouve clairement par lui-même que le vouloir et le penser sont aussi distincts que le blanc et le noir ; c'est même cette conscience nette de leur différence qui m'a permis, au chapitre XIX, de l'exposer avec précision, en prenant toujours l'expérience pour fil conducteur.

Mais avant tout pour Descartes, Oracle de M. Flourens, il y a deux substances radicalement distinctes : le corps et l'âme. En conséquence, cartésien orthodoxe, M. Flourens dira : « Le premier

point est de séparer, même par les mots, ce qui est du corps de ce qui est de l'âme » (I, 72). Il nous apprend, de plus, que cette « âme réside uniquement et exclusivement dans le cerveau » (II, 137) ; de là, et suivant un passage de Descartes, elle envoie dans les muscles les esprits animaux ses courriers ; mais elle-même ne saurait être affectée que par le cerveau : aussi les passions ont-elles leur siège dans le cœur, qu'elles altèrent, mais leur place est au cerveau. C'est bien de la sorte, en effet, que s'exprime l'oracle de M. Flourens, et celui-ci est si édifié qu'il, récite deux fois cette litanie (I, 33 ; II, 135), pour en exorciser infailliblement l'ignorant Bichat. Car celui-ci ne connaît ni âme, ni corps, mais seulement une vie animale et une vie organique ; aussi M. Flourens, plein de condescendance, lui apprend-il qu'il faut nettement distinguer les parties où siègent les passions, des parties qu'elles affectent. D'après Flourens les passions agissent donc à un endroit et se trouvent à un autre. Les objets physiques n'agissent généralement que là où ils se trouvent ; mais dans l'âme immatérielle il n'en va plus de même. Je me demande, par exemple, ce que M. Flourens et son oracle ont réellement entendu par cette distinction de la place et du siège, entre l'action de siéger et celle d'affecter. — L'erreur fondamentale de M. Flourens et de son Descartes a été de confondre les motifs, ou impulsions des passions, lesquels, en tant que représentations, siègent sans doute dans l'intellect, c'est-à- dire dans le cerveau, de les confondre, dis-je, avec les passions mêmes qui, en tant que mouvements de la volonté, sont situées dans tout le corps, et nous savons que celui-ci est la volonté même, vue intuitivement.

La seconde autorité de M. Flourens est, comme nous l'avons dit, Gall. J'ai dit, sans doute, au commencement de ce XXe chapitre (et cela déjà dans l'édition antérieure) : « La plus grande erreur de la théorie crânienne de Gall a été d'assigner des organes cérébraux même aux qualités morales. » Mais ce que je blâme et rejette, c'est précisément ce que loue et admire M. Flourens. Ne porte-t-il pas dans son cœur le « les volontés sont des pensées » de Descartes ? Aussi bien, il dit, p. 144 : « Le premier service que Gall a rendu à la physiologie (?) a été de ramener le moral à l'intellectuel, et de faire voir que les facultés morales et les facultés intellectuelles sont des facultés de même ordre, et de les placer toutes, autant les unes que les autres, uniquement et exclusivement dans le cerveau. » Ma philosophie tout entière en quelque sorte, mais principalement le XIXe chapitre de ce volume, consiste dans la réfutation de cette erreur radicale. M. Flourens, au contraire, ne se lasse pas de la célébrer comme une grande vérité et de chanter les louanges de Gall, qui l'a découverte. Ainsi, p. 147 : « Si j'en étais à classer les services que nous a rendus Gall, je dirais que le premier a été de ramener les qualités morales au cerveau. » P. 153 : « Le cerveau seul est l'organe de l'âme, et de l'âme dans toute la plénitude de ses fonctions » (on voit que le fond de toutes ces affirmations, le noyau qui se cache sous elles, c'est toujours l'âme simple de Descartes) ; « il est le siège de toutes les facultés morales, comme de toutes les facultés intellectuelles… Gall a ramené le moral à l'intellectuel, il a ramené les qualités morales au même siège, au même organe, que les facultés intellectuelles. » Oh ! que Bichat et moi devons être confondus devant tant de sagesse ! Mais, pour parler sérieusement, est-il spectacle plus humiliant, plus révoltant, que de voir rejeter des vérités justes et profondes, et préconiser le faux et le tortueux ? Des vérités profondément cachées, découvertes très tard et au prix de grands efforts, sont renversées à nouveau et l'antique erreur, l'erreur plate et tard vaincue, en revient occuper la place ; n'est-il pas à craindre que par de tels procédés le savoir humain, qui avance si péniblement, ne revienne en arrière ? Mais rassurons-nous : car « *magna est vis veritatis et prœvalebit* » [grande est la force de la vérité, et elle l'emportera].

M. Flourens est incontestablement un homme de grand mérite, mais il l'a acquis principalement dans la voie des recherches expérimentales. Or, ce ne sont pas les expériences, mais la réflexion et la pénétration qui peuvent nous mettre sur la route des vérités les plus importantes. C'est par la réflexion, par la profondeur des vues que Bichat a mis au jour une vérité qui est de celles que n'atteindront jamais les efforts expérimentaux de Flourens, dût-il, cartésien authentique et conséquent, martyriser encore cent animaux de plus. M. Flourens aurait dû s'en douter, quand il était encore temps : « Prends garde, bouc, car il y a le feu. » Mais cette audace et cette suffisance, que donne seul un caractère superficiel et vaniteux, et qui ont conduit M. Flourens à réfuter par de simples contre-affirmations, par des convictions de vieille femme et des autorités frivoles, un penseur tel que Bichat, à le redresser, à en triompher, à le railler presque, cette suffisance a son origine dans la manière d'être de l'Académie avec ses fauteuils. Les messieurs qui y trônent et se saluent réciproquement du titre d'illustre confrère, ne peuvent pas s'empêcher de se considérer comme les égaux des meilleurs qui aient jamais été, de se tenir pour des oracles et de décréter en

conséquence ce qui est vrai et ce qui est faux. C'est ce qui m'engage et m'autorise à dire une fois pour toutes, que les esprits réellement supérieurs et privilégiés, qui naissent de temps en temps pour éclairer le reste de l'humanité, et au nombre desquels il faut ranger Bichat, sont supérieurs par la « grâce de Dieu », et qu'ils sont aux Académies (dans lesquelles ils ont généralement occupé le quarante et unième fauteuil) et aux illustres confrères, ce que sont les princes du sang aux nombreux représentants du peuple, choisis au sein de la foule. Aussi une pudeur secrète *(a secret awe)* devrait-elle mettre sur leurs gardes MM. les académiciens (il y en a toujours des fournées), avant de se frotter à un esprit de cette taille, à moins qu'ils n'aient à lui opposer des arguments sérieux. Mais le combattre avec de simples contre-affirmations, en invoquant des *placita* de Descartes, est aujourd'hui tout bonnement ridicule.

CHAPITRE XXI : REVUE ET CONSIDÉRATION GÉNÉRALE

Si l'intellect n'était pas de nature secondaire, comme le démontrent les deux chapitres précédents, on ne comprendrait pas que tout ce qui se produit sans lui, c'est-à-dire sans l'intervention de là représentation, comme par exemple la génération, le développement et la conservation de l'organisme, le remplacement ou la restauration partielle de parties mutilées, la crise salutaire dans les maladies, les œuvres des facultés artistiques des animaux et les produits de l'instinct en général, on ne comprendrait pas, dis-je, que tout cela soit infiniment meilleur et plus parfait que ce qui se fait à l'aide de l'intellect, à savoir les produits et les œuvres conscientes et voulues de l'homme, et que celles-ci ne soient au regard des autres que du bousillage. D'une manière générale, le terme *nature* désigne ce qui agit, ce qui excite, ce qui crée sans l'intermédiaire de l'intellect. L'objet principal de ce second livre, ainsi que du traité *Sur la volonté dans la nature*, est précisément de montrer l'identité de cette nature avec ce que nous trouvons sous forme de volonté. Ce qui rend possible cette connaissance fondamentale de la volonté, c'est qu'elle est éclairée en nous par l'intellect, qui apparaît ici comme conscience de soi ; sans quoi, nous ne la connaîtrions pas plus en nous qu'en dehors de nous, et nous demeurerions éternellement en face de forces naturelles impénétrables. Il faut supprimer par la pensée ce concours de l'intellect, si nous voulons saisir l'essence de la volonté en soi, et, par là, pénétrer autant que possible à l'intérieur de la nature.

Aussi dirai-je en passant que, parmi les philosophes, mon antipode direct est Anaxagore. Car il a considéré arbitrairement comme l'élément premier et originel, d'où dérive le reste, un νους, une intelligence, un sujet représentant, et il passe pour avoir le premier établi cette manière de voir. D'après lui, le monde aurait existé dans la simple représentation avant d'exister en lui-même ; tandis que chez moi, c'est la volonté qui fonde la réalité des choses ; celles-ci n'arrivent, dans la conscience animale, à la représentation et à l'intelligence qu'après une très longue évolution, si bien que dans ma théorie c'est la pensée qui apparaît en dernier lieu. En attendant, si nous, en croyons Aristote (*Métaph.*, I, 4), Anaxagore n'a su que faire de son νους, il l'a posé pour le laisser ensuite, comme une image de saint à l'entrée de sa philosophie ; il ne s'en est pas servi dans le détail de son explication de la nature, sinon dans les cas extrêmes, où il désespérait de se tirer autrement d'affaire. Toute physico-théologie est le développement, poussé jusqu'au bout, de l'erreur qui s'oppose à la vérité que nous avons énoncée au commencement de ce chapitre, erreur suivant laquelle la manière la plus parfaite de naître, pour les choses est celle qui s'opère au moyen d'un intellect. C'est cette vue fausse qui barre la route à toute étude plus approfondie de la nature.

Depuis l'époque de Socrate jusqu'à nos jours, un objet principal des discussions interminables des philosophes est cet *ens rationis* qu'on appelle *âme*. La plupart en affirment l'immortalité, c'est-à-dire l'essence métaphysique ; d'autres, s'appuyant sur les faits qui prouvent irréfragablement la complète dépendance où est l'intellect à l'égard des organes corporels, ne se lassent pas de nier ce dogme. Cette âme fut considérée par tous et avant tout comme absolument simple ; c'est de sa simplicité qu'on tira la preuve de son essence métaphysique, de son immatérialité et de son

immortalité. Au fond la simplicité n'a nullement pour conséquence l'immortalité. Car, si nous ne pouvons nous représenter la destruction d'un corps ayant une forme que comme une décomposition de ses parties, il ne s'ensuit pas que la destruction d'un être simple, dont nous n'avons d'ailleurs aucune idée, ne soit pas possible de quelque autre façon, comme par un évanouissement progressif, par exemple. Mon point de départ, au contraire, est de supprimer cette prétendue simplicité de notre être subjectivement connu : je montre que les phénomènes, d'où l'on inférait cette simplicité, ont deux sources très distinctes ; que l'intellect, physiquement conditionné, fonction d'un organe matériel, dépend entièrement de ce dernier et sans lui serait aussi impossible que le toucher sans la main, qu'il appartient par conséquent à la simple phénoménalité et en subit le sort ; que la volonté, au contraire, n'est liée à aucun organe spécial, qu'elle est présente partout, qu'elle est l'élément moteur et plastique par excellence, la condition de tout l'organisme, le substrat métaphysique de toute la phénoménalité, qu'elle n'est par conséquent pas, comme l'intellect, un *posterius*, mais le *prius* de la phénoménalité, que celle-ci dépend de la volonté, et non la volonté des phénomènes. Quant au corps, je le ravale à une simple représentation, il n'est que la manière dont la volonté se représente dans l'intuition de l'intellect, ou du cerveau. La volonté, au contraire, qui dans tous les systèmes antérieurs, quelle qu'en soit d'ailleurs la diversité, apparaît en tout dernier lieu, chez moi est l'élément premier par excellence. L'intellect, simple fonction du cerveau, disparaît avec le corps ; tandis que la volonté demeure. Cette hétérogénéité des deux, jointe à la nature secondaire de l'intellect, explique pourquoi l'homme, dans les profondeurs de la conscience de soi, se sent éternel et indestructible, et qu'il ne saurait pourtant avoir de souvenir, ni *aparté ante* ni *a parte post*, au-delà de la durée de sa vie. Je ne veux pas empiéter ici sur l'explication de la vraie indestructibilité de notre être, explication qui aura sa place au quatrième livre ; j'en ai simplement voulu donner ici la genèse.

Si nous nommons le corps une simple représentation, l'expression est sans doute étroite, mais vraie néanmoins à notre point de vue, c'est qu'une existence étendue dans l'espace, se modifiant dans le temps, et déterminée dans les deux par la loi de causalité, n'est possible que dans la représentation. Car tous ces éléments déterminants sont des formes représentatives ; le corps n'existe donc que dans le cerveau, dans lequel il apparaît comme une existence objective, c'est-à-dire étrangère. Notre corps ne peut donc, lui aussi, avoir cette sorte d'existence que dans un cerveau. Car la connaissance que j'ai de mon corps comme d'une chose étendue, remplissant un espace et mobile, n'est que *médiate* ; elle est une image du cerveau qui s'y produit par le moyen des sens et de l'entendement. Le corps ne m'est donné *immédiatement* que dans l'action musculaire et dans le plaisir ou la douleur, lesquels ressortent immédiatement et avant tout de la volonté. En combinant ces deux manières de connaître le corps propre, nous arriverons à nous convaincre que toutes les autres choses, qui n'ont elles aussi que cette existence objective, laquelle n'est réalisée avant tout que dans mon cerveau, que toutes ces autres choses, dis-je, ne sont pas pour cela sans autre existence que celle qu'elles possèdent dans le cerveau, mais qu'en dernier ressort et en elles-mêmes, elles, doivent être ce qui en nous se révèle à la conscience comme volonté.

CHAPITRE XXII[312] : VUE OBJECTIVE DE L'INTELLECT

Il y a deux manières tout à fait distinctes de considérer l'intellect, suivant le point de vue où l'on se place ; et si opposées que soient par là même ces deux manières de voir, il faut pourtant les mettre en harmonie. — L'une est la manière subjective ; partant du dedans et prenant la conscience comme donnée, elle nous montre par quel mécanisme le monde s'y représente, comment il s'y construit avec les matériaux fournis par les sens et l'entendement. Locke est le promoteur de cette méthode ; Kant l'a portée à un degré de perfection incomparablement plus élevée, et moi-même j'y ai consacré mon premier livre et ses compléments.

La manière de voir opposée est la manière objective. Elle prend son point de départ au dehors, choisit comme son objet, non pas la conscience propre, mais les êtres donnés dans l'expérience externe, conscients d'eux-mêmes et du monde, puis elle recherche quel est te rapport de l'intellect

de ces êtres à leurs autres qualités, par quoi il a été rendu possible et nécessaire, et ce qu'il leur fournit. Le point de vue où se place cette méthode est le point de vue empirique : en partant du monde et des êtres animés qui s'y trouvent, elle les prend comme absolument donnés. Elle sera donc essentiellement zoologique, et ne deviendra philosophique qu'en s'unissant à la première manière de voir et au point de vue plus élevé sur lequel se fonde celle-ci. La base fournie jusqu'à nos jours à cette méthode d'envisager l'intellect est due principalement aux zoologistes et aux physiologistes et parmi eux surtout aux Français. Citons au premier rang Cabanis, dont l'excellent ouvrage *Des rapports du physique et du moral* a frayé la voie à cette méthode. En même temps que lui s'affirmait Bichat, mais il a embrassé une matière bien plus vaste. Même Gall doit être nommé ici, bien que le but principal poursuivi par lui ait été manqué. L'ignorance et la prévention ont jeté à cette méthode le reproche de matérialisme, parce que, s'en tenant exclusivement à l'expérience, elle ne connaît pas la substance immatérielle, l'âme. Les progrès les plus récents dans la physiologie du système nerveux, les découvertes de Charles Bell, de Magendie, de Marshall Hall ont également enrichi la matière sur laquelle s'exerce cette méthode et y ont apporté pins de précision. Une philosophie, comme celle de Kant, qui ignore entièrement cette façon d'envisager l'intellect est étroite et par là même insuffisante. Elle laisse entre notre savoir physiologique et notre science philosophique un abîme infranchissable, et de la sorte n'arrive pas à nous donner satisfaction.

Tout ce que j'ai dit dans les deux chapitres précédents sur la vie et l'activité cérébrale appartient déjà à cette manière de voir ; de même les explications fournies dans mon traité *Sur la volonté dans la nature* sous la rubrique *Physiologie des plantes*, ainsi qu'une partie des éclaircissements contenus dans la rubrique *Anatomie comparée*. Néanmoins l'exposé qui va suivre des résultats de toutes ces recherches ne sera nullement superflu.

On se rendra plus vivement compte de ce contraste éclatant entre les deux manières de voir indiquées, en allant jusqu'au bout de l'une et de l'autre, et en remarquant que ce que l'une reçoit immédiatement comme son objet sous forme de pensée réfléchie et d'intuition vivante, n'est pour l'autre rien de plus que la fonction physiologique d'un intestin, le cerveau ; que cette dernière nous autorise même à affirmer que tout le monde objectif, si illimité dans l'espace, si infini dans le temps, si impénétrable dans la perfection, n'est au fond qu'un certain mouvement, qu'une certaine affection de la masse moléculaire du cerveau. Et alors on se demande étonné : Qu'est-ce que ce cerveau dont la fonction produit ce phénomène de tous les phénomènes ? Quelle est la matière qui se transforme en une masse moléculaire si affinée, si délicate que l'excitation de quelques-unes de ses particules devient la condition et le support de l'existence d'un monde objectif ? La crainte d'aborder ces problèmes a engendré l'hypostase d'une substance simple, l'âme, ayant son siège dans le cerveau. Nous, nous dirons sans peur : cette masse moléculaire, elle aussi, comme toute partie animale ou végétative, est une forme organique, semblable aux masses moléculaires analogues, qui s'abritent dans la tête plus pauvre de nos frères sans raison, jusqu'au dernier qui est à peine capable d'appréhender ; toutefois, cette masse moléculaire organique est le dernier produit de la nature, lequel suppose déjà existants tous les autres. Mais en lui-même et en dehors de la représentation le cerveau est, comme tout le reste, volonté. Car *exister pont un autre c'est être représenté, exister en soi est vouloir* : et de là vient que la méthode purement objective ne nous fera jamais pénétrer à l'intérieur des choses ; quand nous essayons empiriquement et du dehors d'en trouver le fond intime, cet intérieur se transforme régulièrement, dans nos mains, en quelque chose d'extérieur, la moelle de l'arbre aussi bien que son écorce, le cœur de l'animal aussi bien que sa peau, et le jaune de l'œuf aussi bien que son enveloppe. Au contraire, en suivant la voie subjective, l'intérieur nous est accessible à tout moment. Nous le trouvons d'abord comme volonté en nous-mêmes, et en prenant comme fil conducteur l'analogie des autres êtres avec le nôtre, nous arrivons à les déchiffrer, étant parvenus à cette conviction que l'être en soi, indépendamment de la connaissance, c'est-à-dire de la représentation dans un intellect, ne saurait être conçu que comme volonté.

Si, dans cette méthode régressive d'envisager objectivement l'intellect, nous poussons le plus loin possible, nous trouverons que la nécessité, ou le besoin de la connaissance en général, naît de la pluralité et de l'existence séparée des êtres, c'est-à-dire de l'individuation. Car supposons qu'il n'y ait qu'un seul être : une telle connaissance ne sera pas nécessaire, puisqu'il n'y a rien qui diffère de cet être même et dont l'existence doive passer médiatement en lui par la connaissance, c'est-à-dire par l'image et le concept. Cet être unique serait lui-même le tout dans le tout, conséquemment il

ne lui resterait rien à connaître, je veux dire rien d'étranger qui puisse être saisi par lui comme objet. Avec la pluralité des êtres, au contraire, chaque individu se trouve isolé de tous les autres, et de là naît la nécessité de la connaissance. Le système nerveux, au moyen duquel l'individu animal prend d'abord conscience de lui-même, est limité par la peau : mais ce système s'élevant dans le cerveau jusqu'à devenir intellect franchit cette limite au moyen de la forme de causalité, et ainsi naît en lui l'intuition, comme la conscience des choses autres, comme une image des êtres situés dans l'espace et le temps, et qui se modifient conformément à la loi de cause.

En ce sens, dire « le différent seulement est connu du différent » serait plus juste que de répéter avec Empédocle : « Le semblable seulement est connu du semblable », proposition vague et équivoque, bien qu'à certains points de vue elle soit vraie : tel le point de vue où se place Helvétius, quand il fait cette remarque aussi juste que belle : « Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit : c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unisson », observation qui concorde avec le σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον [Il faut être sage pour reconnaître le sage] (Diog. Laërce, IX,20) de Xénophane, et qui est d'une vérité navrante. — D'autre part, nous savons qu'inversement la pluralité du semblable n'est possible que par l'espace et le temps, c'est-à- dire par les formes de notre connaissance. L'espace naît alors seulement que le sujet connaissant regarde au dehors : il est la façon dont le sujet saisit quelque chose comme différent de lui-même. Or, à l'instant même, nous avons vu que la connaissance en général est conditionnée par la pluralité et la diversité. La connaissance et la pluralité ou individuation se tiennent donc étroitement et disparaissent l'une avec l'autre, chacune étant la condition réciproque de l'autre. D'où il faut conclure qu'au-delà du phénomène, dans l'essence en soi de toutes choses, à laquelle l'espace et le temps et avec eux la pluralité sont nécessairement étrangers, il n'y a pas non plus de connaissance. C'est ce que le bouddhisme désigne sous le nom de *Pratschna Paramita*, c'est- à-dire comme au-delà de toute connaissance. (J. J. Schmidt, *Sur le Maha Jana et le Pratschna Paramita*.) Une « connaissance de choses en soi », au sens rigoureux du terme, serait déjà impossible pour cette raison que la connaissance s'évanouit, là où commence l'essence en soi des choses, et que toute connaissance est limitée par essence à des phénomènes. Car elle naît d'une limitation, qui la rend nécessaire, afin de reculer les bornes.

Pour la considération objective, le cerveau est l'efflorescence do l'organisme ; aussi n'apparaît-il dans tout son développement que lorsque Celui-ci a atteint son plus haut degré de perfection et de complexité. Mais nous avons vu dans le chapitre précédent que l'organisme est l'objectivation de la volonté : le cerveau doit donc, comme en étant une partie, rentrer également dans cette objectivation. Ensuite, de ce fait que l'organisme n'est que la manifestation visible de la volonté, c'est-à-dire en soi cette volonté même, j'ai conclu que toute affection de l'organisme affecte en même temps et immédiatement la volonté, c'est-à-dire est éprouvée douloureusement ou agréablement. Toutefois, à mesure que la sensibilité s'accroît grâce à un développement plus avancé du système nerveux, il arrive que dans les organes des sens plus nobles, c'est-à-dire objectifs (vue, ouïe), les affections très douces qui y sont proportionnées soient éprouvées, sans qu'en elles-mêmes et immédiatement elles affectent la volonté, c'est-à-dire sans qu'elles soient douloureuses ou agréables, conséquemment qu'elles entrent dans la conscience comme des sensations simplement perçues et indifférentes en elles-mêmes. Dans le cerveau ce développement de la sensibilité est poussé à un tel point, qu'il se produit même une réaction après des impressions sensibles reçues, réaction qui ne part pas immédiatement de la volonté, mais qui est au premier chef un acte spontané de la fonction de l'entendement. Cette dernière opère le passage de l'impression sensible, immédiatement perçue à sa cause, et comme dans cette opération le cerveau crée également la forme de l'espace, ainsi naît l'intuition d'un objet extérieur. Le point donc où, de l'impression reçue sur la rétine, impression qui n'est encore qu'une simple affection du corps et par conséquent de l'organisme, l'entendement opère le passage à la cause de cette impression, cause qu'au moyen de la forme de causalité il projette au dehors comme distincte de la personne propre, ce point, dis-je, peut être considéré comme la limite entre le monde comme volonté et le monde comme représentation, ou si l'on veut comme le berceau de ce dernier. Mais, dans l'homme cette spontanéité de l'activité cérébrale, laquelle est en dernière instance un don de la volonté, va plus loin encore que la simple intuition et la perception immédiate des relations causales ; ici elle va jusqu'à former avec ces intuitions des concepts abstraits, à opérer avec ceux-ci, c'est-à-dire à penser, opération qui fait le fonds de ce qu'on appelle la raison humaine. Les pensées sont donc on ne peut plus éloignées des affections du corps, car celles-ci, le corps n'étant que l'objectivation de

la volonté, peuvent, même dans les organes des sens pourvu qu'elles y soient vives, dégénérer sur-le-champ en douleur. La représentation et la pensée peuvent donc, en raison de ce que nous avons dit, être considérées elles aussi comme l'efflorescence de la volonté, en ce sens qu'elles naissent du développement et de l'achèvement suprême de l'organisme, et que celui-ci, en lui-même et en dehors de la représentation, n'est autre chose que la volonté. Sans doute, dans mon explication, l'existence du corps suppose le monde de la représentation, eh tant que comme corps ou objet réel il n'est que dans ce monde ; et d'autre part, la représentation suppose tout autant le corps, puisqu'elle ne naît que par une fonction de ce corps. Ce qui sert de base à toute la phénoménalité, et qui seul est en soi et originel, c'est exclusivement la volonté : car c'est elle qui par ce processus même prend la forme de la représentation, c'est-à-dire entre dans l'existence secondaire d'un monde d'objets, autrement dit dans la connaissance.

Les philosophes antérieurs à Kant, à peu d'exceptions près, ont attaqué ce progrès de notre connaissance du côté où il ne fallait pas le faire. Ils partaient en effet d'une prétendue âme, d'une essence dont la nature intérieure et la fonction propre consistent dans la pensée, dans la pensée abstraite même à proprement parler ; cette âme simple s'exerce sur de purs concepts qu'on lui accorde d'autant plus complètement qu'ils sont plus éloignés de toute réalité intuitive. (Je prierai le lecteur de consulter la remarque à la fin du § 6 de mon écrit couronné sur *Le fondement de la morale*.) Cette âme est passée, on ne saurait concevoir comment, dans le corps, où sa pensée pure ne subit que des perturbations, par les impressions sensibles et les intuitions d'abord, et plus encore par les désirs que celles-ci provoquent, enfin par les affections et les passions dans lesquelles se transforment à leur tour ces derniers ; l'élément propre et originel de cette âme est, en effet, une pensée pure et abstraite ; abandonnée à cette fonction, elle n'a pour objet que des universaux, des idées innées et des vérités éternelles, et laisse l'intuitif bien au-dessous d'elle. De là vient ce dédain avec lequel nos professeurs de philosophie parlent encore aujourd'hui de la « sensibilité » et du « sensible » : ils en font même la source principale de l'immoralité ; et pourtant, dans la réalité, les sens, qui de concert avec les fonctions aprioriques de l'intellect produisent l'intuition, sont la source pure et inoffensive de toutes nos connaissances, et d'où la sensibilité emprunte tout son contenu. C'est vraiment à croire que ces messieurs n'entendent par la sensibilité[313] que le prétendu sixième sens des Français. — Donc, comme nous venons de le dire, dans le processus assigné à la connaissance, on fit du produit dernier de cette connaissance, de la pensée abstraite, l'élément premier et primitif, on prit le contre-pied du vrai. — De même que, suivant mon exposé, l'intellect naît de l'organisme et par lui de la volonté, conséquemment qu'il ne saurait être sans cette dernière, de même aussi il n'aurait sans elle ni matière, ni occupation, précisément parce que tout le connaissable n'est que l'objectivation de la volonté.

Ce n'est pas seulement l'intuition du monde extérieur, ou la conscience des choses autres, qui est déterminée par le cerveau et ses fonctions, c'est encore la conscience de soi. La volonté, en elle-même, est sans conscience et demeure telle dans la majeure partie de ses phénomènes. Il faut que le monde secondaire' de la représentation s'y ajoute, pour qu'elle prenne conscience, d'elle-même ainsi la lumière ne devient visible que par les corps qui la réfractent, sans quoi elle se perd sans effet dans les ténèbres. C'est seulement quand la volonté crée dans l'individu animal un cerveau, destiné à embrasser ses relations avec le dehors, c'est alors seulement que naît en elle la conscience de son être propre, par l'entremise du sujet de la connaissance, qui saisit les choses comme existantes, le moi comme voulant. La sensibilité, en effet, arrivée à son apogée dans le cerveau, mais qui est disséminée dans toutes les parties de cet organe, a besoin avant tout de rassembler tous les rayons de son activité, de les concentrer en quelque sorte en un foyer, qui ne se dirige toutefois pas au dehors, comme dans les miroirs concaves, mais au dedans, comme dans les miroirs convexes ; avec ce foyer elle décrit alors avant tout la ligne du temps, sur laquelle doit apparaître tout ce qu'elle représente, et qui est la première forme et la plus essentielle de toute connaissance, en d'autres termes la forme du sens intime. Ce foyer de l'ensemble de l'activité cérébrale est ce que Kant nommait l'unité synthétique de l'aperception (Cf. p. 284) : c'est par son intermédiaire seulement, que la volonté prend conscience d'elle-même ; car ce foyer de l'activité cérébrale, ce sujet connaissant se reconnaît comme identique à sa propre base, d'où il dérive, le sujet voulant, et ainsi naît le moi. Tout d'abord pourtant ce foyer de l'activité cérébrale n'est que le simple sujet de la connaissance, capable comme tel d'être le spectateur froid et désintéressé, le simple directeur et conseiller de la volonté, de percevoir d'une manière purement objective le monde extérieur, sans

égard au bien ou au mal de cette volonté. Mais dès qu'il se dirige vers le dedans, il reconnaît dans la volonté la base de son propre phénomène, et convergé avec elle dans l'unité de conscience du moi. Ce foyer de l'activité cérébrale (ou sujet de la connaissance) est simple sans doute, en tant que point indivisible, sans être pour cela une substance (âme) ; il n'est qu'un simple état. Ce dont lui-même est l'état ne peut être connu de lui qu'indirectement, en quelque sorte par réflexion : mais la cessation de l'état ne doit pas être regardée comme l'anéantissement de ce dont il est l'état. Ce moi connaissant et conscient est à la volonté, base de son phénomène, ce que l'image formée dans le foyer d'un miroir concave est à celui-ci même : comme elle, il n'a qu'une réalité conditionnée, je dirai plus, une réalité purement apparente. Bien loin d'être le premier absolument (comme l'enseigne entre autres Fichte), au fond il est tertiaire, car il suppose l'organisme, et celui-ci la volonté. J'accorde que tout ce que je viens de dire n'est qu'image et comparaison, en partie même hypothèse ; mais nous sommes arrivés à un point que peuvent atteindre à peine les pensées : comment les preuves y atteindraient-elles ? Je prie donc mes lecteurs de comparer ce que je viens de dire avec ce que j'ai énoncé tout au long sur ce même objet dans le vingtième chapitre.

Bien que l'essence en soi de tout être consiste dans sa volonté, et que la connaissance avec la conscience ne s'y ajoute que comme un élément secondaire aux degrés supérieurs de l'échelle phénoménale, nous trouvons pourtant que la présence à des degrés divers de l'intellect et de la conscience crée entre les divers êtres des différences considérables et riches en conséquence. L'existence subjective de la plante doit être pensée par nous comme faiblement analogue au plaisir et à la douleur, comme une simple ombre de ces deux états ; et dans cet état extrêmement rudimentaire, la plante ne sait quelque chose que d'elle-même, rien de ce qui est en dehors d'elle. Au contraire, l'animal qui en est le plus proche, le dernier des animaux est poussé par des besoins plus élevés et spécifiés avec plus de précision, à étendre la sphère de son existence au-delà des limites de son corps. Extension qui se fait par la connaissance : l'animal a une sourde perception de son entourage immédiat, el de cette perception naissent des motifs pour son action conservatrice de lui-même. C'est ainsi qu'apparaît le centre des motifs, et ce centre est le monde existant objectivement dans le temps et l'espace, le monde comme représentation, quelque faible, quelque vague et crépusculaire que soit cette première image, la plus humble du monde objectif. Mais cette image s'accuse avec une précision sans cesse croissante, gagne en largeur et en perspective, à mesure que dans la série ascendante des organisations animales le cerveau se produit d'une manière de plus en plus parfaite. Cette extension du développement cérébral, c'est-à-dire du développement de l'intellect et de la clarté représentative, à chacun des degrés supérieurs, est amenée par les besoins de plus en plus, croissants, de plus en plus complexes de ces phénomènes de la volonté. C'est le besoin qui donne toujours l'impulsion, car sans nécessité la nature (c'est-à-dire la volonté qui s'y objective) ne produit rien, ni surtout la plus difficile de ses œuvres, un cerveau parfait ; cela en vertu de la loi de parcimonie : *natura nihil agit frustra et nihil supervacaneum* [la nature ne fait rien en vain et ne crée rien de superflu] (Aristote, *De incessu animalium*, chap. II). Elle a muni chaque animal des organes nécessaires à sa conservation, des armes nécessaires à sa défense, comme je l'ai démontré par le menu dans mon traité *De la volonté dans la nature* sous la rubrique « Anatomie comparée » : c'est en se conformant à ce même esprit qu'elle a accordé à chacun d'eux le plus important, des organes dirigés vers le dehors, le cerveau, avec sa fonction, l'intellect. En effet, plus l'organisation de l'animal devenait complexe par suite d'un développement plus élevé, plus variés aussi et plus spécialement déterminés devenaient ses besoins, plus difficile, en conséquence, et dans une dépendance plus étroite des circonstances, se présentait la manière de se procurer de quoi satisfaire ces besoins. Il fallut dès lors un horizon plus large, une aperception plus juste, une distinction plus précise des objets extérieurs, dans leurs conditions et leurs rapports. Aussi voyons-nous les facultés représentatives et leurs organes, cerceaux, nerfs t organes des sens, gagner en perfection, à mesure que nous nous élevons dans la hiérarchie animale ; et à mesure que se développe le système cérébral, le monde extérieur se représente dans la conscience avec une clarté, une variété de points de vue et une perfection de plus en plus croissantes. L'aperception du monde demande maintenant une attention de plus en plus grande, et en dernier lieu une attention si concentrée qu'il faut quelquefois perdre de vue le rapport de cette attention à la volonté, afin qu'elle se produise avec plus de pureté et de précision. Ce phénomène ne se présente d'une manière tout à fait caractéristique que chez l'homme : chez lui seul s'opère une séparation tranchée du connaître et du vouloir. C'est là un point important, que je ne fais qu'effleurer, pour en montrer la place et le reprendre plus

loin. — Mais ce dernier pas même dans l'extension et le perfectionnement du cerveau, et par là dans l'accroissement des facultés de connaissance, la nature ne le fait, comme tous les autres, qu'à la suite de l'accroissement des besoins, c'est-à-dire en vue de servir la volonté. La fin que celle-ci poursuit et atteint dans l'homme est sans doute, en ce qui concerne l'essentiel, la même et rien de plus que la fin de la volonté dans l'animal, à savoir la conservation et la perpétuation. Mais grâce à l'organisation de l'homme, les conditions nécessaires pour atteindre cette fin se sont tellement multipliées, élevées et spécifiées, que pour arriver au but un accroissement de l'intellect à un degré incomparablement plus élevé que celui de tous les échelons antérieurs se présentait comme un moyen nécessaire, ou du moins comme le moyen le plus facile. Et comme l'intellect, conformément à son essence, est un instrument qui sert à de nombreux usages, qui est également applicable aux fins les plus diverses, la nature, fidèle à son esprit d'économie, a voulu dorénavant répondre par lui seul à toutes les exigences des besoins devenus si divers ; aussi a-t-elle placé l'homme sans vêtement, sans arme défensive ni offensive, l'homme extrêmement débile et ne présentant que peu de force de résistance contre l'indigence ou les influences nuisibles, l'a-t-elle placé, dis-je, dans le monde, s'en remettant de l'entretien de son existence à cet unique et grand instrument, à côté duquel elle n'avait conservé que les mains, empruntées à l'échelon immédiatement inférieur, aux singes. Mais par cette prédominance de l'intellect, ce n'est pas seulement l'aperception des motifs, leur diversité et en général l'horizon des fins qui sont accrus, c'est encore la précision, avec laquelle la volonté prend conscience d'elle-même, précision qui est poussée au plus haut degré, à la suite de la clarté grandissante de la conscience tout entière, et qui, soutenue par la faculté de connaître abstraitement, s'élève jusqu'à la réflexion parfaite. Mais par là, ainsi que par la véhémence nécessairement supposée d'une volonté substrat d'un intellect ainsi accru, s'est produite une augmentation d'intensité de toutes les affections, et la possibilité des passions, que l'animal ne connaît proprement pas. Car la violence de la volonté va d'un même pas avec l'accrois- seinent de l'intellect, et cela parce que cet accroissement provient en réalité des besoins grandissants et des exigences plus impérieuses de la volonté. D'ailleurs cette volonté devenue plus véhémente, cet intellect devenu plus pénétrant se soutiennent réciproquement : en effet, la violence du caractère se rattache à un accroissement d'énergie des pulsations du cœur et de la circulation et celui-ci augmente physiquement l'activité du cerveau. D'autre part, la clarté de l'intelligence rend plus intenses, par le moyen d'une aperception plus vive des circonstances extérieures, les affections provoquées par celles-ci. C'est pourquoi, par exemple, de jeunes veaux se laissent tranquillement emballer dans une voiture qui les emporte ; tandis que les jeunes lions, si on les sépare seulement de leur mère, demeurent dans une agitation continuelle et crient sans relâche du matin au soir ; dès enfants, dans la même position, crieraient et se tourmenteraient jusqu'à en mourir. La vivacité et la violence du singe sont dans un rapport très étroit avec le développement déjà remarquable de son intelligence. D'une manière générale, c'est en vertu de cette influence réciproque que l'homme est susceptible de douleurs bien plus grandes que l'animal et qu'il peut tirer aussi plus de joie des affections satisfaites et agréables. De même le degré d'élévation de son intellect le rend plus sensible à l'ennui que l'animal, et cette même élévation devient, quand elle est particulièrement parfaite dans un individu, une source inépuisable de passe-temps. Dans l'ensemble donc, le phénomène de la volonté chez l'homme est au phénomène volitif chez l'animal appartenant aux trois espèces supérieures, ce qu'un son attaqué est à sa quinte prise trois ou quatre octaves plus bas. Mais ces différences de l'intellect et par là de la conscience, sont également grandes et présentent des nuances infinies, entre les diverses espèces animales. Le simple substitut de conscience, que nous avons assigné à la plante, sera à l'existence subjective bien plus sourde encore d'un corps inorganique, ce que la conscience du dernier des animaux est à cette quasi-conscience de la plante. Si l'on veut se faire une idée concrète de ces dégradations innombrables de la conscience, on n'a qu'à se les figurer sous la forme de la vitesse différente, dont sont animés dès points inégalement distants du centre d'une plaque tournante. Mais, comme nous le voyons au IIIe livre, c'est la gamme, dans toute son étendue, depuis le dernier son encore perceptible jusqu'au plus élevé, qui fournit l'image la plus juste, je dirai même l'image naturelle de cette dégradation. — C'est le degré de conscience qui détermine le degré d'existence d'un être. Car toute existence immédiate est subjective ; l'existence objective se trouve dans la conscience d'un autre, n'existe donc que pour lui, c'est-à- dire tout à fait médiatement. La diversité de degrés dont est susceptible la conscience différencie autant les êtres que la volonté les fait égaux, car cette dernière est l'élément commun qui se rencontre dans tous.

Cette différence que-nous venons d'étudier entre la plante et ranimai, puis entre les diverses espèces animales, se rencontre aussi entre un homme et un autre. En effet, ici aussi l'élément secondaire, l'intellect, établit, par le moyen de la clarté de la conscience et de la précision de la connaissance qui dépendent de lui, une différence fondamentale et infiniment grande dans la manière d'être tout entière, et conséquemment dans le degré de l'existence. Plus la conscience est élevée, plus les pensées sont claires et coordonnées, plus les intuitions sont nettes, et plus intimes sont les mouvements de la sensibilité. Par là tout gagne en profondeur : l'émotion, la mélancolie, la joie et la douleur. Les esprits ordinaires et médiocres ne sont pas même capables d'un vrai mouvement de joie : ils passent leur vie dans une sorte d'hébétement. Tandis que la conscience de l'un ne lui présente, dans une maigre aperception du monde extérieur, que sa propre existence avec les motifs qu'il est nécessaire d'appréhender pour la conserver et l'égayer, pour celui-là la conscience est une chambre obscure dans laquelle il représente le macrocosme :

Il sent qu'il renferme dans son cerveau

Un petit monde qui y couve,

Que ce monde commence à agir et à vivre,

Qu'il aimerait à le projeter hors de lui.

(Goethe)

La diversité dans toute la manière d'être, telle que l'établissent entre les hommes les gradations extrêmes des facultés intellectuelles, est si grande, que la différence entre un roi et un journalier paraît petite en comparaison. Et ici aussi, comme dans les espèces animales, je puis montrer quel lien étroit unit la véhémence de la volonté à la vigueur de l'intellect. Le génie est déterminé par un tempérament passionné : un génie phlegmatique est inconcevable ; il semble que la nature ne puisse ajouter un intellect démesurément puissant qu'à une volonté d'une rare violence, d'une extrême puissance de désirs, et qu'il faut que cet intellect se calque sur cette volonté ; il n'y a qu'à se rendre compte d'ailleurs des conditions physiologiques du génie et à voir que les artères de la tête impriment un mouvement plus énergique au cerveau et en augmentent la turgescence. D'autre part, la quantité, la qualité et la forme du cerveau même est une seconde condition, incomparablement plus rare celle-là, du génie. Les phlegmatiques ont en général des facultés intellectuelles médiocres, et de même les peuples froids et phlegmatiques du Nord ont en général une infériorité notable sur les populations vives et passionnées du Midi, pour ce qui est du génie ; bien que, suivant la remarque fort juste

de Bacon (*De augment. scient.*, 1. VI, c. m), si d'aventure un homme du Nord est favorisé des dons de la nature, cette faveur atteindra à un degré qui ne se rencontre guère chez les gens du Sud. Aussi est-ce une habitude aussi erronée que commune de prendre comme point de comparaison des forces intellectuelles de nations différentes, les grands esprits qu'elles ont produits ; c'est proprement vouloir établir la règle sur les exceptions. Tout au contraire, c'est la grande masse de chaque nation qu'il faut envisager : une seule hirondelle ne fait pas le printemps.

Il faut encore remarquer ici l'effet singulier de cette passion, condition du génie, dans la vie pratique, quand elle s'unit à l'aperception vive des choses, qui le caractérise : dans ce cas, dès que la volonté entre en jeu, et surtout à propos d'événements subits, elle excite les affections à un tel degré qu'elle trouble et obscurcit l'intellect ; tandis que le phlegmatique conserve même alors le plein usage de ses facultés intellectuelles, moindres il est vrai, et arrive dans ces cas à des résultats que n'atteindra jamais le plus grand homme de génie. En conséquence, un tempérament passionné favorise la constitution primordiale de l'intellect, un tempérament phlegmatique en favorise l'usage. C'est pourquoi le génie véritable n'est propre qu'aux productions théoriques, pour lesquelles il peut prendre son temps ; ce temps sera précisément celui où la volonté repose entièrement et où aucune onde ne trouble le miroir pur de l'aperception objective ; le génie est au contraire impropre et inhabile à la vie pratique, et c'est pourquoi il y est le plus souvent malheureux. C'est dans cet esprit qu'est composé le *Tasse* de Goethe. Et de même que le génie proprement dit repose sur la vigueur *absolue* de l'intellect, vigueur qu'il faut acheter par une violence extrême du caractère ; de même la grande supériorité dans la vie pratique, qui fait les capitaines et les hommes d'État, repose

sur la vigueur *relative* de l'intellect, c'est- à-dire sur un degré très élevé de cet intellect, mais qui peut être atteint sans que les affections soient trop vivement excitables, sans que le caractère soit trop violent ; c'est une puissance intellectuelle qui dès lors demeure tout entière au sein même de l'orage. Ici une volonté très ferme, un caractère inébranlable unis à un entendement solide et distingué suffisent ; tout ce qui dépasse cette mesure altérerait la supériorité en question, car le développement excessif de l'intelligence entrave la fermeté du caractère et la décision de la volonté. Aussi cette sorte d'excellence intellectuelle n'est- elle pas aussi anormale et est-elle cent fois moins rare que l'autre. De grands ministres, de grands capitaines apparaissent à toutes les époques, dès que les circonstances extérieures favorisent leur activité. Au contraire, les grands poètes et les grands philosophes se font attendre pendant des siècles ; l'humanité toutefois peut se contenter même de 'ces rares apparitions, car les œuvres de ces génies restent et ne sont pas limitées au présent comme les actes des autres.

Toujours fidèle à cette loi d'économie dont nous avons parlé, la nature n'accorde la supériorité intellectuelle qu'à un très petit nombre, et ne fait don du génie que comme de la plus rare des distinctions.

A la grande masse de l'humanité elle ne donne que les facultés intellectuelles nécessaires à la conservation de l'individu et de l'espèce. Car, le nombre des besoins humains étant très considérable et ces besoins s'augmentant sans cesse à mesure même qu'ils sont satisfaits, la plus grande partie de l'humanité est nécessairement condamnée à passer sa vie à des travaux grossièrement corporels et entièrement mécaniques : pourquoi ces gens-là auraient- ils un esprit vif, une imagination enflammée, un entendement subtil, une pénétration profonde ? Ces qualités ne pourraient que les rendre impropres à leur fonction et par suite malheureux. Aussi la nature a-t-elle le moins prodigué la plus précieuse de toutes ses œuvres. En se plaçant à ce point de vue, on devrait, afin de porter des jugements équitables, se demander une fois pour toutes ce qu'on peut attendre des facultés intellectuelles des hommes en général ; ainsi, en ce qui concerne les savants, comme ils ne sont généralement devenus tels que grâce à des circonstances extérieures, on devrait les considérer comme des personnes que la nature avait vouées en réalité à l'agriculture ; il faudrait appliquer cette mesure à l'estimation même des professeurs de philosophie, on trouverait en bien des cas que leurs œuvres répondent parfaitement à ce qu'on en pouvait équitablement attendre.

Il est à remarquer que dans le Midi, où les nécessités vitales pèsent moins lourdement sur les hommes et leur laissent plus de loisirs, les facultés intellectuelles de la foule même en deviennent plus actives et plus délicates. — Voici, au point de vue physiologique, un spectacle non moins étonnant : La prépondérance de la masse cérébrale sur celle de la moelle et des nerfs, prépondérance qui, d'après la découverte profonde de Sömmering, est la véritable mesure du degré d'intelligence, tant dans les espèces animales que chez les individus humains, cette prépondérance accroît en même temps la mobilité immédiate, l'agilité des membres. C'est que, grâce à cette extension singulière du cerveau, les nerfs moteurs n'en deviennent que plus dépendants ; de plus, cette perfection qualitative du grand cerveau, le cervelet, directeur immédiat des mouvements, y participe, et ainsi, grâce à cette perfection des deux organes, tous les mouvements volontaires augmentent en facilité, en rapidité et en souplesse ; le point de départ de toute l'activité étant fortement concentré, il se produit ce phénomène que Lichtenberg louait chez Garrick : il disait de lui « qu'il était présent tout entier dans les muscles de son corps ». C'est pourquoi, la lourdeur de la démarche physique est le signe de la lourdeur dans l'évolution des pensées ; tout aussi bien que la mollesse des traits et l'hébétude du regard, elle est considérée, chez les individus ainsi que chez les nations, comme un indice du manque d'esprit. Il arrive aussi, et c'est un autre symptôme de la relation physiologique dont nous venons de parler, que beaucoup de gens sont obligés de s'arrêter, dès que leur conversation avec celui qui les accompagne devient assez sérieuse et exige un certain enchaînement des idées ; c'est que leur cerveau, dès qu'il est obligé de coordonner quelques couples de pensées, ne conserve plus la force nécessaire pour tenir les jambes en mouvement par le moyen des nerfs moteurs : tant toutes leurs facultés leur ont été mesurées étroitement.

De toute cette considération objective de l'intellect et de son origine, il ressort qu'il est destiné à concevoir les fins sur la réalisation desquelles repose la vie individuelle et la propagation de cette vie, et nullement à nous représenter l'essence existant en soi et indépendamment du sujet connaissant des choses et du monde. Sensible à la lumière, la plante dirige sa tige en croissant

vers les rayons lumineux ; ce qu'est pour la plante cette sensibilité, la connaissance l'est, quant à l'espèce, pour l'animal et même pour l'homme, quoique pourtant, quant au degré, elle se développe dans la proportion demandée par les besoins de chacun de ces êtres. Chez tous ces êtres la perception demeure une pure intuition de leur rapport avec les autres choses et n'est nullement destinée à représenter jamais dans la conscience du sujet connaissant l'essence propre et absolument réelle de ces choses. Loin de là l'intellect, issu de la volonté, n'est en cette qualité destiné qu'à la servir, c'est-à-dire à concevoir des motifs : toute son organisation vise à ce but et sa tendance est ainsi absolument pratique. Il en est de même si nous considérons comme morale la signification métaphysique de la vie ; car en ce sens encore nous ne trouvons l'homme pourvu de connaissance que pour le besoin de sa conduite. Une telle faculté de connaissance, exclusivement réservée à des fins pratiques, ne pourra jamais, par sa nature, concevoir, que les relations réciproques des choses, et non pas leur essence propre, telle qu'elle existe en soi. Or, tenir l'ensemble de ces relations pour l'essence réelle et absolue du monde en soi, et dans les façons et les modes dont elles se représentent nécessairement d'après les lois préformées dans le cerveau, voir les lois éternelles de l'existence de toutes choses, pour construire ensuite sur ces données Ontologie, Cosmologie et Théologie, — telle a été proprement l'erreur séculaire et fondamentale à laquelle la doctrine de Kant a mis fin. Notre étude objective et par suite en grande partie physiologique de l'intellect se rencontre donc avec les considérations transcendantales de Kant ; en un certain sens même elle se présente comme une vue *a priori* sur ces considérations, puisque, prenant son point de départ en dehors d'elles, elle nous fait connaître dans sa genèse, et par là comme, nécessaire ce que Kant, appuyé sur des données de la conscience, ne nous montre que comme existant dans les faits. Que résulte-t-il en effet de notre examen objectif de l'intellect ? Le monde comme représentation, tel qu'il existe, étendu dans l'espace et dans le temps, et tel qu'il se meut sans cesse, conformément à la règle rigoureuse de la causalité, n'est avant tout qu'un phénomène physiologique, une fonction cérébrale, que le cerveau accomplit sans doute à l'occasion de certaines excitations extérieures, mais cependant selon ses propres lois. On le conçoit donc d'avance, ce qui se produit dans cette fonction même, c'est-à-dire par elle et pour elle, ne peut nullement être regardé comme l'essence de choses eh soi qui seraient indépendantes et totalement différentes de la fonction même1 ; ces phénomènes au contraire représentent simplement avant tout le mode et la nature de cette fonction même, car cette fonction ne peut jamais subir que des modifications très secondaires de la part de choses entièrement indépendantes d'elle-même, et destinées seulement à l'exciter et à la mettre en mouvement. D'après ces principes, Locke déniait aux choses en soi, pour l'attribuer aux organes des sens, tout ce que la perception doit à la sensation ; Kant, avec la même intention, est allé plus loin dans la même voie et a démontré que tout ce que l'intuition proprement dite rend possible, c'est-à-dire espace, temps et causalité, n'est que fonction cérébrale : à la vérité, il s'est abstenu de cette expression physiologique, à laquelle notre présente manière de voir, notre point de vue opposé et réaliste nous conduit nécessairement. Kant, par la voie analytique, est arrivé à ce résultat que la matière de notre connaissance n'est que pur phénomène. Le vrai sens de ce terme énigmatique se trouve éclairci par notre examen objectif de l'intellect dans sa formation. Les phénomènes, ce sont les motifs, appropriés aux fins d'une volonté individuelle, tels qu'ils se représentent dans l'intellect créé à cet usage par la volonté (et cet intellect lui-même se manifeste objectivement sous forme de cerveau), et ces motifs, saisis aussi loin qu'on en peut poursuivre l'enchaînement, et rassemblés, forment par leur connexion ce monde qui se développe objectivement dans le temps et dans l'espace, ce monde que j'appelle monde comme représentation. Avec notre manière de voir disparaît aussi ce qu'il y a de choquant dans la théorie kantienne : pour Kant l'intellect, au lieu des choses en soi, connaît de purs phénomènes ; il est ainsi conduit à des paralogismes et à des hypostases sans fondement, résultat « de sophistications de la raison elle-même et non pas des hommes, sophistications dont le plus sage lui-même ne peut se défaire ; peut-être, après de grands efforts, pourra-t-il se garder de l'erreur, mais quant à l'apparence, qui ne cesse de le harceler et de se jouer de lui, jamais il ne s'en dégagera ». Ne semble-t-il pas ainsi que notre intellect soit à dessein voué à nous induire en erreur ? Or, les vues objectives ici développées sur l'intellect, en nous en montrant la genèse, nous font comprendre que, destiné exclusivement à des fins pratiques, il est le simple médium des motifs, que par suite il lui suffit de les présenter exactement pour remplir sa mission, et que si de l'ensemble des phénomènes qui se présentent ainsi à nous objectivement selon leurs lois, nous entreprenons de construire l'être des choses en soi, nous le faisons à nos risques et périls et sous

notre propre responsabilité. Nous l'avons reconnu en effet, cette force intime de la nature, cette force inconsciente à l'origine et perdue dans les ténèbres où elle s'agite, qui, après s'être élevée jusqu'à la conscience propre, se révèle à celle-ci comme volonté, ne peut franchir ce degré qu'en produisant un cerveau animal, qu'en donnant à ce cerveau la connaissance pour fonction, et de ce fait naît en lui le phénomène du monde intuitif. Or, passer de ce pur phénomène cérébral, avec la régularité invariablement attachée à ses fonctions, à l'être objectif et en soi du monde et des choses, être indépendant de lui, existence antérieure et postérieure à la sienne, et les déclarer identiques, c'est faire un saut auquel rien ne nous autorise. Mais ce *mundus phœnomenon*, cette intuition qui demande des conditions si diverses pour se produire, est la source de toutes nos notions ; toutes tiennent leur valeur d'elle seule, ou du moins seulement de leur rapport avec elle. Aussi sont- elles, selon l'expression kantienne, d'un usage immanent et non transcendant, c'est-à-dire que ces notions, cette matière première de notre pensée, et à plus forte raison les jugements produits par leur combinaison, sont impropres à nous fournir l'idée de l'essence des choses en soi et de l'enchaînement véritable du monde et de la vie : c'est une entreprise analogue à celle qui consisterait à exprimer en pouces carrés la capacité stéréométrique d'un corps. Car notre intellect, destiné seulement à l'origine à présenter ses fins les plus mesquines à la volonté individuelle, ne conçoit par suite que les simples relations des choses, sans pénétrer dans leur substance intime, dans leur essence propre : ce n'est donc qu'une pure force superficielle, toujours attachée, à la surface des choses, qui ne saisit que des *species transitivas*, mais non la nature vraie des êtres. Voilà pourquoi il n'est pas de chose, fût-ce la plus simple et la plus misérable, que nous puissions fouiller de notre regard et embrasser par l'esprit : il reste en tout quelque obscurité que nous sommés impuissants à éclaircir. — Puisque l'intellect n'est qu'un produit de la nature, calculé par elle uniquement en vue de ses fins, les mystiques chrétiens ont eu grandement raison de le nommer « la lumière de la nature » et de le ramener dans ses bornes : car la nature est le seul objet à l'égard duquel il soit le sujet. Le fond de cette expression est déjà, à vrai dire, la pensée d'où est sortie la *Critique de la raison pure*. Par la voie directe, c'est-à-dire par l'application immédiate et sans critique de l'intellect et de ses données, nous ne pouvons concevoir le monde, et plus nous méditons sur ce sujet, plus nous nous engageons, plus nous nous enfonçons dans d'inextricables énigmes. La cause en est que l'intellect, et par suite la connaissance même, est déjà un élément secondaire, un pur résultat, produit par le développement de la nature du monde ; le monde lui était donc antérieur et il n'a enfin paru que dans une éruption vers la lumière de l'effort inconscient, qui, sorti du fond de ses ténèbres, manifeste son essence en tant que volonté dans là conscience intime née de la même impulsion et du même coup. Ce qui a précédé la connaissance, ce qui était la condition primordiale de son existence, ce qui en est ainsi la base propre ne peut être saisi immédiatement par elle, de même que l'œil ne peut se voir lui-même. Loin de là, les rapports d'être à être qui se présentent à la surface des choses, voilà son unique fonction, et elle peut s'en acquitter par le seul moyen de l'appareil intellectuel, c'est-à-dire des formes de l'intellect, espace, temps et causalité. Comme le monde s'est formé sans l'aide de la connaissance, l'essence entière n'en rentre pas dans la connaissance, mais celle-ci au contraire suppose déjà l'existence du monde, et voilà pourquoi l'organe du monde est hors de son domaine. Elle est donc bornée aux rapports entre les êtres existants, et suffit ainsi aux besoins de la volonté individuelle, dont le seul service a provoqué son apparitions Car l'intellect, nous l'avons déjà montré, trouve ses conditions dans la nature, il réside en elle et en fait partie, et il ne peut pas se placer en face d'elle comme un spectateur complètement étranger, pour en embrasser en soi l'essence entière d'une vue pénétrante et tout objective. Il peut, par une bonne fortune, tout comprendre dans la nature, mais non pas la nature même, au moins directement.

Si décourageante que soit pour la métaphysique cette limitation essentielle de l'intellect, conséquence de sa nature et de son origine, elle ne laisse pas d'avoir un autre côté des plus consolants. Elle enlève en effet aux témoignages directs de la nature cette valeur absolue que le naturalisme proprement dit s'attache à défendre. Si donc la nature nous présente tout être vivant comme sorti du néant et destiné, après une existence éphémère, à y rentrer pour toujours, et si elle semble se complaire à toujours recommencer, à produire sans cesse, pour pouvoir sans cesse détruire, sans être capable de rien mettre au jour de durable ; si par suite nous ne devons reconnaître de persistant que la matière qui, incréée et impérissable , enfante toutes choses de son sein, d'où, semble- t-il, son nom de *mater rerum*, et à côté de la matière, la forme, sorte de père des choses, aussi fugitive que l'autre est constante, variant à tout moment, capable seulement de

se maintenir tant qu'elle s'accroche en parasite à la matière, tantôt à cette parcelle ? tantôt à cette autre, et sujette à disparaître, dès qu'elle a une fois perdu ce point d'appui, comme l'attestent paléothériums et ichthyosatires, — dans ce spectacle, il nous faut sans doute reconnaître le témoignage immédiat et sincère de la nature, mais, en raison de l'explication donnée plus haut de l'origine et de la nature correspondante de l'intellect, nous ne pouvons attribuer à ces déclarations une vérité absolue, mais au contraire et toujours une vérité toute, relative, et c'est ce que Kant a bien marqué, en la nommant le phénomène par opposition à la chose en soi.

Est-il possible, malgré cette limitation essentielle de l'intellect, par un détour, c'est-à-dire au moyen de la réflexion longuement poursuivie et par la combinaison artificielle de la connaissance objective dirigée vers le dehors avec les données de la conscience propre, de parvenir à une certaine intelligence du monde et de l'essence des choses ? Ce ne sera toujours qu'une connaissance très limitée, tout indirecte et relative, c'est-à-dire une traduction allégorique dans les formes de la connaissance, et ainsi un pur *quadam prodire tenus* [il est possible d'avancer jusqu'à un certain point] (Horace, *Épitres*, I, $_{\text{I, V. 32}}$) qui laissera toujours derrière soi nombre de problèmes sans solution. —Au contraire, l'erreur capitale de l'ancien dogmatisme détruit par Kant était, dans toutes ses formes, de partir entièrement de la connaissance, c'est-à-dire du monde comme représentation, pour en déduire et construire à l'aide de ses lois tout ce qui existe. Dans cette opération il tenait ce monde de la représentation avec ses lois pour un être absolu doué d'une absolue réalité, tandis que toute l'existence en est foncièrement relative et n'est que le résultat ou le phénomène de l'être en soi qui lui sert de base ; en d'autres termes, il édifiait une ontologie, là où il ne trouvait matière qu'à une dianoiologie. Par la conformité même de la connaissance à des lois, Kant en a montré la relativité subjective et par suite l'immanence absolue, c'est-à-dire l'entière inaptitude à tout usage transcendant ; aussi pouvait-il appeler très justement sa doctrine Critique de la raison pure. Il est arrivé à ce résultat pat- deux voies : en montrant dans toute connaissance une part considérable et constante d'*a priori*, et qui, en tant qu'absolument subjective, détruit toute objectivité ; et en prétendant faire voir que les principes de la connaissance prise comme purement objective, poursuivis jusqu'au bout, menaient à des contradictions. Mais il s'était trop pressé d'admettre qu'en dehors de la connaissance objective, c'est-à-dire en dehors du monde comme représentation, rien ne nous était donné ; peut-être en exceptait-il encore la conscience, fondement du peu de métaphysique qui restait chez lui, c'est-à- dire de la théologie morale, à laquelle il n'attribuait d'ailleurs lui-même qu'une valeur absolument pratique et nullement théorique. Sans doute la connaissance objectivé ou le monde en tant que représentation ne nous fournit rien que des phénomènes avec leur enchaînement phénoménal et leur régression infinie ; mais il avait perdu de vue que notre essence propre et intime ne laisse pas d'appartenir nécessairement au monde des choses en soi, où elle prend sa racine : et par là, si même nous sommes incapables de tirer au jour cette racine elle-même, nous devons du moins saisir quelques données propres à éclairer le rapport du monde des phénomènes avec l'être en soi des choses. C'est là la voie par laquelle je suis allé au-delà de Kant et des limites tracées par lui, sans jamais cesser pourtant de me tenir sur le terrain de la réflexion, c'est-à-dire de la loyauté, sans recourir par suite à des fanfaronnades vides de sens, sans faire appel à cette « intuition intellectuelle » ou à cette « pensée absolue » qui caractérisent dans l'intervalle de Kant à moi la période de la pseudo-philosophie. Dans sa démonstration de l'impuissance de la connaissance rationnelle à pénétrer l'essence du monde, Kant partait de la connaissance comme d'un fait donné par notre conscience, et procédait ainsi, en ce sens, *a posteriori*. Pour moi, au contraire, dans ce chapitre-ci comme dans mon écrit *De la volonté dans la nature*, j'ai cherché à prouver ce qu'est la connaissance par sa nature intime et son origine, à savoir une faculté secondaire, vouée à des fins individuelles : d'où suit la nécessité de son impuissance a approfondir l'essence du monde ; je suis donc en cela arrivé au même but *a priori*. Mais pour avoir une connaissance entière et parfaite d'une chose, il faut en avoir fait la tour et être revenu par l'autre côté au point de départ. Il ne suffit donc pas, dans l'importante théorie dont il est ici question, d'aller, à l'exemple de Kant de l'intellect à la connaissance du monde, il faut encore, ainsi que je l'ai entrepris ici, aller du monde pris comme un fait à l'intellect. De cette manière mon examen physiologique, au sens large du mot, devient le complément de ces considérations théologiques, selon l'expression française, ou, pour parler plus justement, de ces considérations transcendantales.

Dans les pages précédentes, pour ne pas rompre le fil de mon exposition, j'ai différé l'explication

d'un point que j'avais touché : c'est qu'à mesure qu'en remontant la série animale on voit l'intellect gagner en développement et en perfection, la séparation entre la connaissance et la volonté s'accuse de plus en plus nettement, et la connaissance devient ainsi plus pure. L'essentiel sur ce sujet se trouve dans mon écrit *De la volonté dans la nature* sous la rubrique *Physiologie générale* (pages 68-72 de la seconde édition) ; j'y renvoie donc pour ne pas me répéter et me borne à y joindre ici quelques observations. La plante n'a ni irritabilité ni sensibilité, la volonté ne s'objective en elle que sous forme de plasticité ou de faculté reproductive ; elle n'a donc ni muscles ni nerfs. Au degré le plus bas du règne animal, chez les zoophytes, notamment chez les polypes, nous ne pouvons pas reconnaître encore distinctement la séparation de ces deux éléments, mais nous en supposons la présence, quoiqu'ils se trouvent encore fondus en un seul : car nous remarquons en eux des mouvements produits, non pas comme ceux de la plante, par de simples excitations, mais par des motifs, c'est-à-dire à la suite d'une certaine perception ; aussi voulons-nous voir en eux des animaux. A mesure maintenant qu'on s'élève dans la série animale, on voit se séparer de plus en plus nettement les systèmes nerveux et musculaire jusque dans les vertébrés et plus complètement encore chez l'homme où le système nerveux se divise en système nerveux organique et système nerveux cérébral, où ce dernier s'accroît à son tour jusqu'à former l'appareil si compliqué du cerveau et du cervelet, de la moelle allongée et de la moelle épinière, des nerfs cérébraux et rachidiens, des faisceaux de nerfs sensitifs et moteurs, destinés, le cerveau avec les nerfs sensitifs qui s'y rattachent, et les faisceaux postérieurs de nerfs rachidiens, à recevoir les motifs venus du monde extérieur, et tous les autres éléments, à transmettre ces motifs aux muscles, où la volonté se manifeste directement. Dans la même mesure on voit s'accuser de plus en plus la distinction entre le motif et l'acte volontaire qu'il provoque, c'est-à-dire entre la représentation et la volonté : il s'ensuit que l'objectivité de la conscience ne cesse pas de croître, avec la précision et la pureté des représentations qui s'y produisent. Mais ces deux séparations n'en font en réalité qu'une seule et même, envisagée ici par nous sous ses deux faces, la face objective et la face subjective, c'est-à-dire d'abord dans la conscience des autres choses, et ensuite dans la conscience de soi. C'est sur le degré de cette séparation que repose, en dernière analyse, la différence et la gradation des capacités intellectuelles, tant parmi les diverses espèces animales 4u'entre, les individus de l'espèce humaine : il donne ainsi la mesure de la perfection intellectuelle de ces êtres, car de lui dépend la clarté de la conscience du monde extérieur, l'objectivité de l'intuition. Dans le pesage rappelé plus haut j'ai montré que les choses ne sont objet de perception pour l'animal qu'autant qu'elles sont des motifs pour sa volonté, et que les animaux même les plus intelligents ont peine à dépasser cette limite : leur intellect en effet adhère trop fortement encore à la volonté d'où il est sorti. Au contraire, l'homme même le plus obtus a déjà des choses une conception en quelque mesure objective, car il reconnaît en elles non seulement ce qu'elles sont par rapport à lui, mais encore en partie ce qu'elles sont par rapport à elles-mêmes et à d'autres choses. C'est chez la minorité pourtant que la séparation atteint le degré où l'on devient capable d'examiner et de juger une chose d'une manière purement objective : mais « voilà ce que je dois faire, ce que je dois dire, ce que je dois croire », telle est la fin vers laquelle, en toute occasion, notre pensée court en ligne droite et où notre esprit s'arrête, heureux de trouver le repos. Car penser pour une tête faible est aussi insupportable que pour un bras faible soulever un fardeau : de là l'empressement des deux à s'y dérober. L'objectivité de la connaissance et surtout de la connaissance intuitive comporte des degrés innombrables, fondés sur l'énergie de l'intellect et sa séparation d'avec la volonté : de ces degrés le plus élevé est le génie ; la conception du monde extérieur devient dans le génie si pure et si objective que, dans les choses individuelles, c'est plus que ces choses mêmes, c'est la nature de toute l'espèce, c'est l'idée platonicienne de ces choses qui se révèle à lui ; parce qu'ici la volonté disparaît complètement de la conscience. C'est là le point où la présente considération, partie de données physiologiques, se rattache au sujet de notre troisième livré, c'est-à-dire à la métaphysique du beau : ce troisième livre expose longuement que la conception esthétique véritable, qui, à son plus haut degré, est le propre du seul génie, est l'état de la connaissance pure, c'est-à-dire complètement indépendante de la volonté et parvenue ainsi à un état de parfaite objectivité. La conséquence de tout le développement précédent est que la gradation de l'intelligence, depuis la conscience animale la plus sourde jusqu'à celle de l'homme, est un détachement progressif de l'intellect d'avec la volonté, et qui se produit tout entier quoique au seul litre d'exception dans le génie ; le génie peut donc se définir le plus haut degré de l'objectivité de la connaissance. La condition si rarement réalisée du génie est une quantité d'intelligence bien supérieure à celle qu'exige le service de la volonté qui en est la base :

c’est cet excédent devenu libre qui perçoit proprement le monde, c’est-à-dire qui le conçoit dans une objectivité parfaite et fait ensuite l’artiste, le poète, le penseur.

CHAPITRE XXIII[314] : DE L’OBJECTIVATION DE LA VOLONTÉ DANS LA NATURE INANIMÉE

La volonté, que nous trouvons au-dedans de nous, ne résulte pas avant tout, comme l’admettait jusqu’ici la philosophie, de la connaissance, elle n’en est même pas une pure modification, c’est-à-dire un élément secondaire dérivé et régi par le cerveau, comme la connaissance elle-même ; mais elle est le *Prius* de la connaissance, le noyau de notre être et cette propre force originelle qui crée et entretient le corps animal, en en remplissant toutes les fonctions inconscientes et conscientes : comprendre cette vérité est le premier pas à faire pour pénétrer dans ma métaphysique. Si paradoxal qu’il puisse sembler aujourd’hui encore à beaucoup de gens, que la volonté soit en elle-même privée de connaissance, cependant les scolastiques eux-mêmes l’ont déjà vu et reconnu en quelque façon, puisqu’un homme des plus versés dans leur philosophie, Jul.-Cés. Vanini, cette célèbre victime du fanatisme et de la fureur cléricale, dit dans son *Amphitheatrum*, p. 181 : *Voluntas potentia cœca est, ex scholasticorum opinione* [La volonté est une puissance aveugle, selon l’opinion des scholastiques]. — En outre, c’est cette même volonté qui fait germer le bourgeon de la plante, pour en tirer des feuilles ou des fleurs ; bien plus, la forme régulière du cristal n’est que l’empreinte laissée par son effort d’un moment. Enfin d’une façon générale, en sa qualité de véritable et unique αυτοματον [agissant de lui-même] au sens propre du mot, c’est elle aussi qui est au fond de toutes les forces de la nature inorganique, qui se joue et agit dans leurs phénomènes variés, qui prête de la force à leurs lois, et se laisse reconnaître jusque dans la matière la plus brute sous forme de pesanteur : voilà la seconde vérité, le second pas à faire dans ma théorie fondamentale, et qui exige déjà une plus longue réflexion. Mais ce serait la plus grossière des méprises que de croire qu’il s’agit ici d’un simple mot destiné à désigner une grandeur inconnue : c’est au contraire la plus réelle de toutes les connaissances réelles qui est ici en question. C’est en effet la réduction de ce qui est tout à fait inaccessible à notre connaissance immédiate, c’est-à-dira d’une notion a nous étrangère et inconnue dans son essence, et que nous dénommons du terme de force naturelle, à ce dont nous avons la connaissance la plus exacte et la plus intime, mais qui ne nous est pourtant donné qu’au dedans de notre être propre, pour être ensuite transporté par nous aux autres phénomènes. C’est l’idée que la substance intime et originelle est identique, quant à sa matière, dans tous les Changements et mouvements des corps, si variés qu’ils soient ; mais que la seule occasion d’en acquérir une connaissance précise et immédiate nous est fournie par les mouvements de notre propre corps et qu’à la suite de cette expérience nous lui devons donner le nom de *volonté*. C’est enfin l’idée que la force qui agit et se meut dans la nature et se manifeste dans des phénomènes de plus en plus parfaits, après s’être élevée assez haut pour que la connaissance l’éclaire d’une lumière directe, c’est-à-dire une fois parvenue à l’état de conscience de soi, nous apparaît comme étant cette volonté, cette notion dont nous avons la connaissance la plus précise et qui par cela même, loin de pouvoir s’expliquer par quelque élément étranger, sert bien plutôt elle-même d’explication à tout le reste. Elle est donc la chose en soi, autant qu’une connaissance quelconque peut y atteindre. Elle est ainsi ce qui doit s’exprimer de n’importe quelle’ manière, dans n’importe quelle chose au monde : car elle est l’essence du monde et la substance de tous les phénomènes.

Ma dissertation sur la *Volonté dans la nature* est entièrement consacrée au sujet de ce chapitre et contient les témoignages de savants impartiaux sur ce point capital de ma doctrine : aussi n’ai-je plus ici qu’à ajouter aux développements déjà donnés quelques observations complémentaires et présentées par suite dans un ordre quelque peu fragmentaire.

Et tout d’abord, pour ce qui est de la vie des plantes, j’appelle l’attention sur les deux premiers chapitres du traité d’Aristote sui les plantes, bien curieux à cet égard. La partie la plus intéressante

et le fait est fréquent chez Aristote, en est celle où il rapporte les opinions des philosophes antérieurs et plus profonds que lui. Nous y voyons qu'Anaxagore et Empédocle étaient dans le vrai en enseignant que les plantes doivent le mouvement de leur croissance à une appétition (επιθυμια) inhérente en elles ; qu'ils allaient jusqu'à leur attribuer même la joie et la douleur, donc la sensation. Platon, ne leur reconnaissait que la seule appétition, en raison de leur puissant instinct de nutrition. (Cf. Platon dans le *Timée*.) Aristote, au contraire, fidèle à sa méthode ordinaire, glisse à la surface des choses, s'en tient à des indices isolés, à des notions fixées ou des expressions courantes, soutient qu'il ne saurait y avoir d'appétition dans la sensation, et refuse cependant cette dernière aux plantes. La confusion de son langage témoigne du grand embarras où il se trouve, jusqu'au moment où dans ce cas encore se vérifie la parole : là où les idées manquent, un mot se présente à propos. Ce mot c'est το θρεπτικον, la faculté de nutrition : tel est le lot des plantes, c'est-à-dire une partie de la prétendue âme, selon la division qui lui est si chère en *anima vegetativa, sensitiva et intellectiva*. Mais ce n'est là qu'une *quiddité* scolastique qui signifie : *plantae nutriuntur, quia habent facultatem nutritivam* [les plantes se nourrissent, parce qu'elles possèdent une faculté de nutrition] ; c'est encore une mauvaise compensation aux recherches plus profondes de ses prédécesseurs qu'il avait critiqués. Nous voyons en outre, au second chapitre, qu'Empédocle avait reconnu jusqu'à là sexualité des plantes ; Aristote critique cette idée à son tour et cache son manque de connaissances précises sur la question derrière des principes généraux, tels que celui-ci : les plantes ne peuvent réunir en elles les deux sexes, car elles seraient alors plus parfaites que les animaux. C'est par un procédé tout analogue qu'il a rejeté le système astronomique et cosmogonique si juste des Pythagoriciens, et c'est par les absurdes principes, exposés surtout dans son *De cœlo*, qu'il a donné naissance au système de Ptolémée et privé ainsi de nouveau pour près de deux mille ans l'humanité d'une vérité de la plus haute importance, et déjà découverte.

Je ne puis m'empêcher de produire ici l'avis d'un biologiste éminent de notre époque, tout à fait d'accord avec ma doctrine. Il s'agit de G.-R Treviranus qui, dans son ouvrage *Sur les phénomènes et les lois de la vie organique*, 1852, vol. II, 1er partie, page 49, s'exprime ainsi : « On peut concevoir une forme de vie où l'action de l'extérieur sur l'intérieur ne se traduit que par de simples sentiments de plaisir et de déplaisir, et en conséquence par des appétitions. Telle est la vie des plantes. Dans les formes plus élevées de l'existence animale, l'extérieur est senti comme quelque chose d'objectif. » Le langage de Treviranus part ici d'une pure et impartiale conception de la nature, et il a aussi peu conscience de l'importance métaphysique de ses paroles que de la contradictio in adjecto contenue dans l'idée « senti comme objectif », qu'il développe amplement. Il ignore que toute sensation est par essence subjective, tandis que tout « objectif » est intuition, c'est-à-dire œuvre de l'entendement. Mais cela ne porte aucun préjudice à la vérité et à l'importance de sa déclaration.

En effet, cette vérité que la volonté peut exister même sans la connaissance, apparaît avec une évidence pour ainsi dire palpable dans la vie des plantes. Car nous voyons chez elles un effort bien marqué, déterminé par des besoins, avec ses modifications diverses appropriées à la variété des circonstances, et tout cela manifestement sans connaissance. C'est par suite de ce défaut de connaissance, que la plante, dans son entière innocence, étale à tous les yeux ses organes génitaux : elle n'en a nulle idée. Dès que la connaissance, au contraire, apparaît dans la série des êtres, les parties sexuelles se transportent dans un endroit caché du corps. Quant à l'homme, chez qui cela est un peu moins le cas, il s'empresse lui-même de les cacher : il en a honte.

Une première conclusion est donc que la force vitale est identique à la volonté ; mais il en est de même de toutes les autres forces naturelles, bien que le fait soit moins évident. Nous trouvons donc exprimée de- tout temps, avec plus ou moins de précision, l'idée qu'un désir, c'est-à-dire une volonté, est la base de la vie végétale : mais il est bien plus rare de voir réduire au même principe les forces de la nature organique, d'autant que cette dernière s'éloigne plus de notre être propre. Nous constatons en fait qu'il n'est pas dans la nature entière de limite plus nettement tranchée que celle de l'organique et de l'inorganique : c'est la seule peut-être qui n'admette pas de transition ; si bien que la maxime *natura non facit saltus* semble ici souffrir une exception. Maint cristal, par son aspect extérieur, peut nous rappeler une forme de plante : il n'en existe, pas moins une différence essentielle et fondamentale entre le moindre lichen, le plus humble champignon et tout le règne inorganique. Dans le corps inorganique l'élément essentiel et durable, principe de son identité et de son intégrité, c'est la substance, la matière ; la partie accessoire et variable, c'est au contraire la forme. Dans le corps organisé c'est l'inverse qui se produit : car c'est dans le changement incessant

de la matière, avec la persistance de la forme, que consiste sa vie, c'est-à-dire son existence en tant que corps organisé. Son essence et son identité résident ainsi dans la seule forme. Aussi ce qui assure le maintien du corps inorganique, c'est le repos et l'isolement des influences extérieures ; c'est là seul ce qui le fait subsister, et si cet état est parfait, la durée d'un tel corps peut être infinie. La condition de stabilité du corps organique est justement au contraire le mouvement continuel et l'incessante admission des influences extérieures : ces impulsions viennent- elles à disparaître, et le mouvement à se ralentir en lui, il est mort et cesse d'être organisé, bien que la trace de l'organisme demeure encore quelque temps. Aussi cette vie du règne inorganique, cette vie du globe terrestre lui-même, en vertu de laquelle il serait, comme le système planétaire lui-même, un organisme véritable, dont on aime tant à parler de nos jours, toutes ces prétendues vies sont-elles autant d'idées inadmissibles. Le qualificatif « vie » ne convient qu'à l'être organique. Or tout organisme est de part en part organique, il l'est dans toutes ses parties et il n'en est jamais aucune, même dans ses moindres parcelles, qui soit un composé et un agrégat d'éléments inorganiques. Si donc la terre était un organisme, toutes les montagnes, tous les rochers, et tout l'intérieur de sa masse devraient être organiques ; il n'existerait donc plus rien, à vrai dire, d'inorganique, et la notion même de l'inorganique devrait à jamais disparaître.

Au contraire l'apparition d'une volonté est aussi peu liée à la vie et à l'organisation qu'à la connaissance ; il s'ensuit que l'inorganique possède aussi une volonté dont les manifestations constituent toutes ses qualités premières, fermées à toute explication ultérieure : c'est là un point essentiel de ma doctrine ; cependant la trace d'une telle opinion est bien plus rare chez les écrivains me prédécesseurs ' que celle de l'existence d'une volonté dans les plantes, bien qu'ici aussi il y ait défaut de connaissance.

La formation brusque du cristal nous présente encore une sorte d'élan, d'effort vers la vie, effort incapable d'aboutir, parce que le liquide qui constitue le cristal, comme tout corps vivant, au moment où cette impulsion se produit, n'est pas, comme chez tout être vivant, enfermé dans une enveloppe, et qu'il ne possède ni vais seaux propres à assurer la continuation de ce mouvement, ni aucun tégument destiné à l'isoler du monde extérieur. Aussi ce mouvement instantané est-il saisi d'une rigidité tout aussi instantanée et il n'en reste que la trace sous forme de cristal.

Les *Affinités électives de Gœthe*, comme l'indique déjà le seul titre, reposent, quoique à l'insu de l'auteur, sur cette idée que la volonté, fondement de notre être propre, est identique à celle qui se manifeste dès les phénomènes inorganiques les plus humbles, d'où dérive, avec la régularité, l'analogie parfaite des deux ordres de phénomènes.

La mécanique et l'astronomie nous montrent proprement la manière d'agir de cette volonté, au degré le plus inférieur d'e ses manifestations, sous la simple forme de pesanteur, de solidité et d'inertie. L'hydraulique nous la fait voir alors que, la solidité une fois disparue, l'élément liquide est livré sans frein à sa passion dominante, la pesanteur. L'hydraulique peut être conçue en ce sens, comme une description du caractère de l'eau, puisqu'elle nous présente les manifestations de volonté déterminées en elle parla pesanteur : mais, puisque dans tous les êtres privés d'individualité il n'existe pas de caractère particulier à côté du caractère générique, ces phénomènes sont en exacte proportion avec les influences extérieures ; il est donc facile, à l'aide d'expériences faites sur l'eau, de les ramener à des principes fixes, nommés lois, propres à indiquer avec précision comment, dans toutes les différentes circonstances, l'eau devra se comporter en vertu de sa pesanteur, de l'absolue faculté de déplacement de ses parties et de son manque d'élasticité. Comment la pesanteur amène le liquide au repos, l'hydrostatique nous l'enseigne, Comment elle provoque en lui le mouvement, c'est ce que nous apprend l'hydrodynamique, qui doit considérer en outre les obstacles opposés par l'adhérence à la volonté de l'eau : ces deux sciences par leur réunion constituent l'hydraulique. De même la chimie nous enseigne comment se comporte la volonté, lorsque, par la réduction à l'état liquide, les propriétés internes de la matière acquièrent une entière liberté de jeu ; elle nous fait assister à cet étonnant spectacle de l'attraction et de la répulsion, le la dissolution et de la composition des corps, qui abandonnent tel élément pour en saisir un autre, comme l'atteste le précipité qui se forme, en un mot à tout ce qu'on désigne de ce terme d'affinité, emprunté sans aucun doute à la volonté consciente. — L'anatomie et la physiologie nous font voir comment procède la volonté pour produire le phénomène de la vie et l'entretenir durant un moment. Le poète nous en montre enfin l'action sous l'influence des motifs et de la

réflexion. Aussi la représente-t-il le plus souvent dans les plus parfaites de ces manifestations, chez les êtres raisonnables, doués d'un caractère individuel et dont il nous décrit les actes et les souffrantes réciproques sous forme de drame, d'épopée, de roman, etc. Plus la peinture de ses caractères est exacte et rigoureusement conforme aux lois de la nature, plus grand aussi est son mérite ; d'où la supériorité de Shakespeare. Le point de vue ici considéré répond essentiellement à l'esprit dans lequel Goethe cultivait et aimait les sciences naturelles, bien qu'il n'en eût pas conscience *in abstracto* : je le sais mieux encore, par les déclarations personnelles qu'il m'a faites, que par ce qui ressort de ses écrits.

Si nous envisageons la volonté là où personne ne la conteste, c'est-à-dire dans les êtres doués de connaissance, nous lui trouvons partout pour tendance fondamentale chez tous les êtres, sa propre conservation : *omnis natura nult esse conservatrix sui* [tout être tend à sa propre conservation]. Mais toutes les manifestations de cette tendance fondamentale peuvent toujours se ramener à un effort pour chercher ou poursuivre, pour éviter ou pour fuir, selon les occasions. Or c'est ce qu'on peut voir même au degré le plus bas de la nature, c'est-à-dire de l'objectivation de la volonté, alors que les corps n'agissent plus que comme corps en général, c'est-à-dire deviennent objets de la mécanique, sous les seuls rapports de l'impénétrabilité, de la cohésion, de la solidité, de l'élasticité et de la pesanteur. Ici encore l'attraction apparaît sous la forme de la gravitation, la tendance à fuir sous celle de la réception du mouvement, et la mobilité des corps par suite de pression ou de choc, qui constitue la base de la mécanique, n'est au fond que l'expression de la tendance à la conservation propre inhérente en eux.

Puisque, en leur qualité de corps, ils sont impénétrables, la mobilité est pour eux en effet le seul moyen de garantir leur cohésion et par là leur existence à chaque instant. Le corps choqué ou comprimé serait pulvérisé par le corps qui le comprime ou le choque, s'il ne pouvait se soustraire à sa violence par la fuite et sauver ainsi sa propre cohésion : là où ce recours lui manque, il est broyé en effet. On peut encore considérer les corps élastiques comme les plus courageux, qui cherchent à refouler l'ennemi, ou tout au moins à lui interdire toute poursuite ultérieure. Le seul mystère que la mécanique d'ailleurs si claire laisse obscur, avec le fait de la pesanteur, c'est-à-dire la communicabilité du mouvement, est donc pour nous l'expression de la tendance fondamentale du vouloir dans tous ses phénomènes, et par suite de l'instinct de conservation qui apparaît encore comme l'élément essentiel même au degré le plus bas de l'échelle des corps.

Dans la nature inorganique, la volonté commence par s'objectiver dans les forces générales, pour passer seulement ensuite, et par leur entremise, dans les phénomènes provoqués par des causes en chaque objet isolé. J'ai suffisamment expliqué, au paragraphe 26 du premier volume, le rapport entre la cause, la force naturelle et la volonté en tant que chose en soi. On voit ainsi que la métaphysique, sans interrompre jamais le cours de la physique, se contente de reprendre le fil là où la physique l'abandonne, c'est-à-dire aux forces primitives où toute explication causale trouve ses bornes. C'est ici seulement que commence l'explication métaphysique tirée de la volonté envisagée comme chose en soi. Dans tout phénomène physique, dans tout changement matériel nous devons d'abord indiquer la cause, changement particulier de même nature que le premier, et immédiatement antérieur ; puis la force naturelle primitive, qui a donné à la cause la faculté d'agir ; enfin, ou plutôt avant tout, il nous faut y reconnaître la volonté, essence intime de cette force, par opposition à son phénomène. La volonté apparaît néanmoins tout aussi directement dans la chute d'une pierre que dans les actions de l'homme : la seule différence est que sa manifestation particulière est provoquée ici par un motif, là par une cause d'action mécanique, par exemple, la disparition d'un support, mais il y a égale nécessité dans les deux cas ; ajoutez que, dans le premier cas, elle repose sur un caractère individuel, dans le second sur une force naturelle générale. Cette identité de l'élément essentiel devient même frappante pour les sens, si nous contemplons par exemple avec attention un corps dont l'équilibre a été rompu, et qui doit à sa forme particulière de rouler longtemps de côté et d'autre avant de retrouver son centre de gravité : l'idée d'un semblant de vie s'impose alors à nous et nous sentons immédiatement qu'ici s'exerce une force analogue au principe vital. A la vérité ce n'est ici que la force naturelle générale ; mais, identique en soi à la volonté, elle devient en ce cas comme l'âme d'une quasi-existence d'un moment. Ainsi l'intuition directe peut entrevoir ce qu'il y a d'identique aux deux extrêmes du phénomène do la volonté : elle éveille en effet en nous le sentiment qu'ici se manifeste un principe primitif, semblable à celui que nous font connaître les actes de notre volonté propre.

Il est une autre voie, bien plus noble, pour arriver à connaître par l'intuition l'existence et l'action de la volonté dans la nature inorganique : c'est d'approfondir le problème des trois corps et d'étudier ainsi avec plus de précision et de détails la marche de la lune autour de la terre. Les diverses combinaisons dues au changement incessant des positions réciproques de ces trois corps célestes amènent tantôt une accélération, tantôt un ralentissement dans la marche de la lune ; tantôt elle se rapproche de la terre, tantôt elle s'en éloigne ; et de plus elle ne se comporte pas de même lorsque la terre est à son périhélie ou à son aphélie : tout cela réuni apporte une telle irrégularité dans le cours de la lune qu'il semble être l'œuvre d'un véritable caprice, et que la loi de Kepler ne lui est même plus toujours invariablement applicable, puisque dans des temps égaux elle décrit des aires inégales. L'examen de ce mouvement forme un petit chapitre séparé de la mécanique céleste, si différente de la mécanique terrestre par l'absence de tout choc, de toute pression, de cette *vis a tergo* [force poussant par derrière] qui nous semble si intelligible, et même par l'absence de toute chute réelle ; elle ne reconnaît, en effet, à côté de la vis inerties, d'autre force motrice et directrice que la gravitation, cette tendance des corps à se réunir, et qui est issue de leur propre sein. Il suffit de s'en représenter l'action, dans le cas donné, jusque dans les moindres détails, pour reconnaître distinctement et immédiatement dans celle force motrice ce qui dans la conscience propre nous est donné sous forme de volonté. Car cette influence du soleil, avec les variations qu'elle apporte dans le cours de la terre et de la lune, influence tantôt plus grande et tantôt moindre selon la position des deux astres, présente une analogie frappante avec l'influence de nouveaux motifs sur notre volonté et les modifications qui en résultent dans notre manière d'agir.

Voici un exemple explicatif d'un autre genre. Liebig (*Chimie appliquée à l'agriculture*, p. 501) dit : « Introduisons une plaque de cuivre humide dans de l'air chargé d'acide carbonique, le contact avec cet acide augmentera à un tel degré l'affinité du métal pour l'oxygène de l'air, qu'il en amènera la combinaison, et la surface du cuivre se couvrira d'une couche verte de carbonate de cuivre. Or deux corps capables de s'allier reçoivent au moment de leur contact des états électriques contraires : aussi, mettons-nous en contact le cuivre et le fer, la production d'un état électrique spécial annule la capacité que possède le cuivre d'entrer en combinaison avec l'oxygène, et même, dans les conditions signalées ci-dessus, il conserve son éclat. » Le fait est connu et d'un usage courant. Je le cite pour dire qu'en ce cas la volonté du cuivre, tout absorbée et occupée par son opposition électrique avec le fer, laisse passer, sans en user, l'occasion qui s'offrait à elle de manifester son affinité chimique pour l'oxygène et pour l'acide carbonique. C'est tout à fait le cas de l'homme dont la volonté renonce à une action, vers laquelle elle se sentirait d'ailleurs du penchant, pour en accomplir une autre, à laquelle le porte un motif plus puissant.

Dans le premier volume, j'ai montré que les forces naturelles sont extérieures à la chaîne des effets et des causes, parce qu'elles en constituent la condition constante, le fondement métaphysique, et qu'elles s'affirment ainsi comme éternelles et présentes en tout lieu, c'est-à-dire comme indépendantes de l'espace et du temps. Il y a plus : cette vérité incontestée, que l'essence d'une cause, en tant que cause, consiste à produire en tout temps le même effet qu'aujourd'hui, contient déjà l'idée que la cause renferme un élément indépendant du cours du temps, c'est-à-dire extérieur au temps, et cet élément est la force naturelle qui s'y manifeste. On peut même, en considérant l'impuissance du temps vis-à-vis des forces naturelles, se convaincre en quelque sorte par l'expérience et le fait de l'idéalité de cette forme de notre intuition. Supposons par exemple un mouvement de rotation imprimé à une planète par quelque cause extérieure : si aucune cause nouvelle ne vient l'annuler, ce mouvement se prolonge à l'infini. Il ne pourrait pas en être ainsi, si le temps était quelque chose en soi, et s'il avait une existence objective et réelle ; car il ne pourrait manquer alors d'exercer quelque action. Deux choses s'offrent donc à nous : d'une part, les forces naturelles, manifestées dans cette relation qui, une fois commencée, se poursuit à l'infini, sans fatigue et sans arrêt, et où elles s'affirment comme éternelles et extérieures au temps, c'est-à-dire comme absolument réelles et existant en elles-mêmes ; et d'autre part, le temps, objet qui ne consiste que dans le mode et le genre de notre aperception du phénomène, puisqu'il n'exerce sur ce phénomène lui-même aucun pouvoir ni aucune influence ; car ce qui n'agit pas n'existe pas non plus.

Nous avons une tendance naturelle à expliquer autant que possible par des raisons mécaniques tout phénomène naturel : c'est sans doute que la mécanique appelle à son aide le moins de forces premières et inexplicables, et qu'elle contient par contre bien des principes connaissables *a priori*

et parla fondés sur les formes de notre intellect propre ; d'où résulte pour cette science le plus haut degré d'intelligibilité et de clarté. Cependant Kant, dans ses *Éléments métaphysiques de la science naturelle*, a ramené l'activité mécanique elle-même à une activité dynamique. En revanche, l'emploi d'hypothèses mécaniques pour expliquer les phénomènes qui ne sont pas absolument mécaniques (et parmi ceux-là je classe aussi les phénomènes acoustiques), est interdit, ne se justifie nullement, et je ne croirai jamais que même la plus simple combinaison chimique, ou encore la diversité des trois états d'agrégation, ou à plus forte raison les propriétés de la lumière, de la chaleur et de l'électricité, admettent des explications mécaniques. La seule explication possible sera toujours une explication dynamique, c'est-à-dire celle gui rend compte du phénomène par des forces primitives, totalement différentes de celles du choc, de la pression, de la pesanteur, etc., et parla d'un ordre supérieur, en ce qu'elles sont des objectivations plus nettes de cette volonté qui se révèle en toutes choses. Je soutiens que la lumière n'est ni une émanation ni une vibration : ces deux hypothèses sont parentes de celle qui explique la transparence par la porosité, et dont l'évidente fausseté montre que la lumière n'est soumise à aucune loi mécanique. Pour en acquérir la conviction la plus immédiate, il suffit de considérer les effets d'un ouragan qui plie, renverse et disperse tout, tandis qu'un rayon de lumière sorti d'une fente des nuages demeure inébranlable, plus solide que le roc, et donne ainsi la preuve la plus directe qu'il appartient à un ordre de choses différent de l'ordre mécanique : il reste immobile, comme un fantôme. Mais ce qui devient une absurdité révoltante, ce sont les théories françaises qui veulent former la lumière par le moyen de molécules et d'atomes. On en peut voir l'expression criante, comme du reste de toute la théorie atomistique, dans une dissertation sur la lumière et la chaleur publiée par Ampère, cet homme d'ailleurs si pénétrant, dans la livraison d'avril des *Annales de chimie et physique* de 1835. Tous les corps solides, liquides et gazeux sont, dit-il, formés d'atomes, et l'agrégation de ces atomes suffit ii en déterminer les différences : bien plus, si l'espace est divisible à l'infini, la matière ne l'est pas ; car, la division une fois poussée jusqu'aux atomes, toute division ultérieure devrait tomber dans les intervalles des atomes. La lumière et la chaleur sont alors des vibrations d'atomes, et le son une vibration de molécules composées d'atomes. — En vérité les atomes sont une idée fixe des savant français, et il semble, à les en entendre parler, qu'ils aient pu les voir. Sinon il faudrait s'étonner qu'une nation aussi portée à l'empirisme, aussi véritable *matter of fact nation* que les Français, tienne avec tant d'attachement à une hypothèse toute transcendante, élevée bien loin de toute possibilité d'expérience et s'en aille là-dessus, pleine de confiance, bâtir des constructions en l'air. C'est la simple conséquence de l'état arriéré où est restée chez eux la métaphysique si négligée en leur pays, car, malgré toute la bonne volonté du monde, le peu d'élévation et la pauvreté de jugement de M. Cousin ne la représentent pas très dignement. Au fond, les Français, sous l'influence récente de Condillac, sont demeurés des adeptes de Locke. Aussi la chose en soi est-elle proprement pour eux la matière, dont les qualités foncières, impénétrabilité, forme, dureté et autres *primary qualifies*, doivent fournir l'explication dernière de toutes choses en ce monde : on ne peut leur ôter cette idée de l'esprit, et leur supposition tacite est que la matière ne peut être mue que par des forces mécaniques. En Allemagne, les doctrines de Kant ont conjuré pour longtemps les absurdités de l'atomistique et de toute physique mécanique en général ; pourtant à l'heure présente ces opinions règnent ici également, par une conséquence de la platitude, de la grossièreté et de l'ignorance dues à l'influence d'Hegel. — Cependant, ne le nions pas, sans parler de la constitution manifestement poreuse des corps naturels, il est encore deux théories spéciales de la physique moderne qui ont poussé en apparence à ces abus de l'atomistique : d'une part, la cristallographie d'Hauy, qui ramène tout cristal à la figure de son noyau, élément dernier, mais dont l'indivisibilité n'est que relative ; d'autre part, la théorie de Berzélius sur les atomes chimiques, qui ne sont pourtant que les expressions des rapports de combinaison des corps, c'est-à-dire de pures grandeurs arithmétiques, et rien de plus au fond que des jetons1 de calcul. Par contre la thèse de la seconde antinomie kantienne en faveur des atomes, thèse instituée, à vrai dire, dans une simple vue dialectique, se réduit à un pur sophisme, comme je l'ai démontré dans la critique de cette philosophie, et jamais notre entendement propre ne nous conduit nécessairement à admettre les atomes. Je suppose en effet sous mes yeux un corps animé d'un mouvement lent, mais constant et uniforme : je ne suis pas obligé de me le figurer comme constitué par une série de mouvements innombrables, infiniment rapides, mais interrompus et coupés par autant de moments d'arrêt infiniment courts, loin de là, je n'ignore pas qu'une pierre lancée par la main, tout en volant plus lentement que la balle sortie du fusil, ne subit aucun arrêt dans sa marche. De même il m'est aussi peu nécessaire de me représenter la masse d'un

corps comme formée d'atomes et d'intervalles d'atomes, c'est-à-dire de plein absolu et de vide absolu : il n'y a au contraire aucune peine à concevoir ces deux phénomènes comme deux *continua* ininterrompus, qui remplissent uniformément, l'un le temps, et l'autre l'espace. Mais de même qu'un mouvement peut avoir cependant une vitesse supérieure à un autre, c'est-à-dire parcourir plus d'espace en un temps égal ; de même aussi un corps peut être spécifiquement plus lourd que l'autre, c'est-à- dire contenir plus de matière dans le même espace : dans les deux cas la différence repose alors sur l'intensité de la force agissante, puisque Kant, à l'exemple de Priestley, a très justement décomposé la matière en forces. — Mais alors même que, sans accorder aucune valeur à l'analogie ici établie, on voudrait s'en tenir à l'idée que la diversité des poids spécifiques a sa seule raison dans la porosité , nous ne serions toujours pas amenés à l'hypothèse des atomes, mais seulement à celle d'une matière absolument pleine et inégalement répartie dans les différents corps ; par suite, cette matière, là où il n'y aurait plus de pores pour la traverser, cesserait sans doute de prêter à une compression ultérieure, mais ne laisserait pas de demeurer divisible à l'infini comme l'espace qu'elle remplit : car l'absence de pores ne supprime pas la possibilité d'une force capable de rompre la continuité de ses parties étendues. Dire, en effet, que toute division n'est possible que par élargissement d'intervalles déjà existants, c'est émettre une assertion tout arbitraire.

L'hypothèse atomistique repose précisément sur les deux phénomènes en question, savoir, sur la diversité des poids spécifiques des corps et sur celle de leur compressibilité, faits que cette hypothèse explique tous deux avec une égale facilité. Mais alors les deux phénomènes devraient toujours exister dans la même proportion, et tel n'est pas du tout le cas. L'eau par exemple, de poids spécifique bien inférieur à celui de tous les métaux proprement dits, devrait ainsi renfermer moins d'atomes, des atomes séparés par des interstices plus considérables, et par suite être très compressible ; loin de là, elle ne l'est presque pas.

Pour défendre la théorie des atomes il faudrait partir de la porosité et dire à peu près : tous les corps ont des pores, toutes les parties d'un corps en ont donc aussi ; et si l'on continuait ainsi à l'infini, il finirait par ne plus rien rester d'un corps que des pores. — La réponse serait que l'élément restant devrait, il est vrai, être supposé dépourvu de pores et par conséquent absolument dense, mais non pas encore conçu pour cela comme formé de particules absolument indivisibles, d'atomes : absolument incompressible, il ne serait pas absolument indivisible. Sinon, il faudrait soutenir que la division d'un corps n'est possible que par pénétration dans les pores, ce qui n'est nullement démontré. Le prétend-on cependant, on a sans doute en ce cas des atomes, c'est-à-dire des corps absolument indivisibles, des corps dont les parties étendues ont une si puissante cohésion qu'aucune force possible ne peut les séparer ; mais de tels corps peuvent se supposer aussi bien grands que petits, et un atome pourra être aussi grand qu'un bœuf, pourvu qu'il résiste à toute attaque possible.

Imaginez deux corps de nature très différente, et qu'on aurait dépouillés de tous leurs pores par compression, comme au moyen de marteaux, ou par pulvérisation : leurs poids spécifiques seraient-ils devenus égaux ? Ce serait là le critérium de la dynamique.

CHAPITRE XXIV : DE LA MATIÈRE

J'ai déjà traité de la matière dans les *Compléments* au premier livre, au quatrième chapitre, en considérant la partie de la connaissance qui nous est donnée a priori. Mais là nous n'avons pu l'envisager exclusivement qu'à un seul point de vue : nous n'en considérions en effet que le rapport avec les formes de notre intellect et non avec la chose en soi, c'est-à-dire que nous ne l'examinions que parle côté subjectif, en tant qu'elle est notre représentation, et non par le côté objectif, c'est-à-dire selon ce qu'elle peut être en soi. Sous ce premier rapport, notre conclusion a été qu'elle est l'activité en général, conçue objectivement, mais sans détermination spéciale ; aussi, sur le tableau que nous y avons joint de nos connaissances *a priori*, occupe-t-elle la place de la causalité. Car ce

qui est matériel, c'est ce qui agit (*das Wirkliche*, le réel), en général et abstraction faite du mode spécifique de son action. Il s'ensuit aussi que la matière, en tant que telle, n'est pas objet d'intuition, mais seulement de pensée ; c'est donc une pure abstraction : dans l'intuition, au contraire, elle n'apparaît que liée à la forme et à la qualité, comme corps, c'est-à-dire comme un mode déterminé d'activité. C'est seulement par abstraction de cette détermination plus précise que nous pensons la matière en tant que telle, c'est-à-dire séparée de la forme et de la qualité : nous concevons donc sous cette matière le fait absolu et général d'agir, c'est-à-dire l'activité *in abstracto*. L'action plus spécialement déterminée n'est plus alors à nos yeux que l'accident de la matière ; mais c'est pour elle le seul moyen de devenir perceptible, c'est-à-dire de se présenter à nous comme corps et objet d'expérience. La pure matière, au contraire, qui seule, ainsi que je l'ai montré dans la critique de la philosophie kantienne, constitue le contenu réel et légitime de la notion de substance, c'est la causalité même, conçue objectivement, c'est-à-dire comme située dans l'espace et propre à le remplir. Toute l'essence de la matière consiste donc dans l'action : c'est par l'action seule qu'elle remplit l'espace et persiste dans le temps ; elle est de part en part pure causalité. Où il y a action, il y a matière, et la matière, c'est en général ce qui agit. — Or la causalité elle-même est la forme de notre entendement : car, aussi bien que l'espace et le temps, elle nous est donnée *a priori*. Ainsi jusqu'ici la matière, en cette qualité, appartient aussi à la partie formelle de notre connaissance ; elle est la forme intellectuelle de la causalité même, forme liée à celles d'espace et de temps, objectivée par suite et conçue comme emplissant l'espace. (Le détail de cette théorie se trouve dans ma dissertation sur le *Principe de Raison*, 3e édition, page 82.) Mais en ce sens la matière n'est pas non plus, à vrai dire, l'objet, mais la condition de l'expérience, comme l'entendement pur lui-même, dont elle est dans cette mesure la fonction. Aussi la matière pure ne donne-t-elle lieu qu'à un concept, et non à une intuition : elle rentre dans toute expérience externe, elle en est un élément nécessaire, sans pouvoir être donnée par aucune expérience ; elle ne peut être que pensée, et cela comme absolument inerte, inactive, dénuée de formes et de qualités, tout en étant le support de toutes formes, de toutes qualités et de toute action. En conséquence, pour tous les phénomènes passagers, pour toutes les manifestations des forces naturelles et pour tous les êtres vivants, la matière est le substratum fixe et nécessairement créé par les formes de notre intellect, dans lesquelles s'exprime le monde comme représentation. À ce titre, et comme issue des formes de l'intellect, elle témoigne vis-à-vis de ces phénomènes eux-mêmes d'une indifférence absolue, c'est-à-dire qu'elle est aussi prête à être le support de telle force naturelle que de telle autre, une fois les conditions nécessaires amenées par l'enchaînement causal. Mais en elle-même, et justement parce que son existence n'est que formelle, c'est-à-dire fondée dans l'intellect, elle doit être conçue au milieu de tout ce changement comme douée d'une persistance absolue, c'est-à-dire comme n'ayant ni commencement ni fin dans le temps. Là-dessus repose cette idée à laquelle nous ne pouvons pas renoncer, que de tout peut sortir tout, que du plomb par exemple peut naître l'or ; car il suffirait à cette fin de découvrir et de provoquer les états intermédiaires, que la matière indifférente en soi aurait à parcourir dans cette voie. Rien ne nous montre en effet *a priori* pourquoi la même matière, aujourd'hui support de la qualité plomb, ne pourrait pas devenir un jour support de la qualité or. — La différence de la matière, pur objet *a priori* de la pensée, et des intuitions *a priori* proprement dites, c'est que nous pouvons faire abstraction complète de la matière. Il n'en est pas de même au contraire de l'espace et du temps ; mais cela ne signifie pas autre chose, si ce n'est que nous pouvons nous représenter l'espace et le temps même sans la matière. En effet, la matière une fois transportée dans le temps et dans l'espace et conçue comme donnée, notre pensée ne peut plus l'exclure, c'est-à-dire se la représenter comme disparue et anéantie, mais toujours et seulement comme déplacée : à ce titre, elle est aussi inséparablement liée à notre faculté de connaissance que l'espace et le temps eux-mêmes. Cependant cette différence, à savoir qu'elle doit y avoir été placée tout d'abord à volonté et conçue comme existante, annonce déjà qu'elle n'appartient pas à la partie formelle de notre connaissance aussi complètement que le temps et l'espace et sous tous les rapports, mais qu'elle contient de plus un élément donné seulement *a posteriori*. Elle est en fait le point d'attache de la partie empirique de notre connaissance à la partie pure et *a priori*, et elle est en conséquence la vraie pierre angulaire du monde de l'expérience.

C'est avant tout là ou cesse toute affirmation a priori, dans la partie entièrement empirique de notre connaissance des corps, c'est-à-dire dans leur forme, leur qualité et leur mode d'action déterminé, que se révèle cette volonté, admise et établie déjà par nous comme l'essence en soi des choses. Mais ces formes et ces qualités n'apparaissent jamais qu'à titre de propriétés et de manifestations

de cette même matière, dont l'existence et l'essence repose sur les formes subjectives de notre intellect : elles ne deviennent visibles qu'en elle, et ainsi par elle. Car tout ce qui se manifeste à nous n'est jamais qu'une matière animée d'un mode d'action spécialement déterminé. Des propriétés intimes et inexplicables de cette matière procèdent tous les modes d'action déterminés de corps une fois donnés ; et pourtant on ne perçoit jamais la matière elle-même, mais seulement ces actions et les qualités spéciales sur lesquelles elles reposent ; quant à la matière, c'est le reste que la pensée vient nécessairement ajouter après avoir fait abstraction de ces qualités, car elle n'est, d'après l'explication donnée plus haut, que la causalité même objectivée. — La matière est en conséquence pour la volonté, essence intime des choses, le moyen de parvenir à la perception, de devenir intuitive et visible. En ce sens la matière est la simple apparence visible de la volonté, ou le lien du monde comme volonté et du monde comme représentation. Elle appartient au premier, en tant qu'elle est le produit des fonctions de l'intellect, et au second, en tant que la force manifestée dans tous les êtres matériels, c'est-à-dire dans tous les phénomènes, est la volonté. Aussi tout objet est-il volonté, à titre de chose en soi, et matière, à titre de phénomène. Si nous pouvions dépouiller une matière donnée de toutes les propriétés qui lui reviennent et, *a priori*, c'est-à-dire de toutes les formes de notre intuition et de notre appréhension, nous aurions pour reste la chose en soi, c'est- à-dire ce qui, sous le couvert de ces formes, se présente comme l'élément empirique pur de la matière ; cette matière elle-même alors n'apparaîtrait plus douée d'étendue et d'activité : ce ne serait plus la matière, mais la volonté que nous aurions sous les yeux.

C'est cette chose en soi ou volonté, qui, passée à l'état de phénomène, c'est-à-dire entrée dans les formes de notre intellect, prend l'aspect de la matière, ce soutien invisible lui-même, mais nécessairement supposé des qualités qui lui doivent à lui seul d'être visibles ; en ce sens donc la matière est l'apparence visible de la volonté. Plotin et Jordano Bruno avaient ainsi raison à notre sens aussi bien qu'au leur, quand ils énonçaient, comme je l'ai déjà rappelé au chapitre IV, cette proposition paradoxale, que la matière en soi est inétendue, et par suite incorporelle. Car c'est l'espace, forme de notre intuition, qui prête l'étendue à la matière, et la corporalité consiste dans l'action, qui repose sur la causalité, forme de notre entendement. Par contre toute propriété déterminée, toute la partie empirique de la matière, à commencer même par la pesanteur, repose sur ce que la matière seule rend visible, sur la chose en soi, la volonté. La pesanteur cependant est l'échelon inférieur de l'objectivation de la volonté : elle apparaît donc dans toute matière sans exception et est ainsi inséparable de la matière en général. Mais, déjà en sa qualité de manifestation de la volonté, elle appartient à la connaissance *a posteriori*, et non *a priori*. Aussi pouvons-nous peut-être encore nous figurer une matière sans pesanteur, mais non une matière sans, étendue, sans force de répulsion et sans persistance : car elle serait alors dénuée d'impénétrabilité, donc de volume, donc enfin d'activité ; mais c'est précisément dans l'action, c'est-à-dire dans la causalité en général, que consiste l'essence de la matière en tant que matière ; et la causalité, fondée sur la forme *a priori* de notre entendement, ne peut être éliminée de la pensée.

En conséquence, la matière est la volonté même, non plus en soi, mais en tant que perçue par intuition, c'est-à-dire en tant que revêtue de la forme de la représentation objective : ce qui objectivement est matière est donc subjectivement volonté. A cela répond ce que nous avons montré plus haut : notre corps n'est que l'apparence visible, l'objectivation de notre volonté, et de même tout corps est l'objectivation de la volonté à quelqu'un de ses degrés. La volonté s'offre-t-elle à la connaissance objective, elle rentre aussitôt dans les formes intuitives de l'intellect, temps, espace et causalité, et ces formes tout aussitôt font d'elle un objet matériel. Nous pouvons nous représenter la forme sans la matière, mais non l'inverse, parce que la matière, dépouillée de la forme, serait la volonté même, et que celle-ci ne s'objective qu'en se pliant au mode d'intuition de notre intellect, c'est-à-dire en se revêtant de la forme. Substance de la forme pure, l'espace est la forme d'intuition de la matière, tandis que la matière ne peut apparaître qu'avec la forme.

Quand la volonté s'objective, c'est-à-dire passe à l'état de représentation, la matière est *le substratum* universel de cette objectivation, ou mieux encore l'objectivation même prise *in abstracto*, c'est-à-dire abstraction faite de toute forme. La matière est donc l'apparence visible de la volonté en général, tandis que le caractère des phénomènes déterminés de cette volonté trouve son expression dans la qualité et dans la forme. Par suite, ce qui dans le phénomène, c'est-à-dire pour la représentation, est matière, est en soi-même volonté ; tout ce qui vaut pour la volonté en soi, vaut aussi pour la matière sous les conditions de l'intuition et de l'expérience, et elle reflète

dans une image temporelle tous les rapports et toutes les propriétés du vouloir. Elle est donc la substance du monde visible, comme la volonté l'est de la nature en soi de toutes choses. Les formes sont innombrables, la matière est une, de même que la volonté est une dans toutes ses objectivations. De même que la dernière ne s'objective jamais comme générale, c'est-à-dire comme volonté absolue, mais toujours comme particulière, c'est-à-dire sous des déterminations spéciales et un caractère donné ; de même la matière n'apparaît jamais comme telle, mais toujours jointe à quelque forme et qualité. Dans le phénomène, ou dans l'objectivation de la volonté, elle représente la totalité de cette volonté même toujours une en toutes choses, comme elle est une elle-même dans tous les corps. La volonté est l'essence intime de tous les êtres qui se montrent à nous ; la matière est la substance qui demeure après suppression de tous les accidents. La volonté est l'élément absolument indestructible de tout ce qui existe ; la matière est l'élément impérissable dans le temps, et immuable à travers toutes les transformations. — Si en soi, c'est-à-dire séparée de la forme, la matière ne peut être perçue par intuition ni représentée, c'est qu'en soi-même et à titre de substance pure des corps, elle est proprement la volonté même ; et cette volonté à son tour peut être saisie objectivement par la perception ou l'intuition, non pas en elle-même, mais seulement sous toutes les conditions de la représentation, c'est-à-dire seulement comme phénomène. Sous ces conditions elle apparaît aussitôt comme corps, c'est-à-dire comme matière revêtue de forme et de qualité. Or la forme a pour condition l'espace, et la qualité ou activité, la causalité ; toutes deux reposent ainsi sur les fonctions de l'intellect. Sans elles la matière ne serait plus que la chose en soi, c'est-à-dire la volonté même. C'est la seule raison qui ait pu conduire, comme je l'ai dit, Plotin et Jordano Bruno, par une voie tout objective, à affirmer que la matière en soi et pour soi était sans dimension ; par suite sans volume, par suite enfin sans corporalité.

Si la matière est l'apparence visible de la volonté, et si toute force à son tour est en soi volonté, aucune force ne peut se produire sans *substratum*, matériel, et inversement aucun corps ne peut être sans forces qui lui soient inhérentes et constituent justement sa qualité. C'est ce qui fait du corps le composé de matière et de , forme, qu'on appelle substance(*Stoff*). Force et substance sont inséparables, parce qu'elles ne sont au fond qu'une seule et même chose : en effet, et Kant l'a montré, la matière elle-même ne nous est donnée que comme alliance de deux forces, la force d'expansion et la force d'attraction. Entre la force et la substance il y a donc, non pas opposition, mais bien plutôt identité absolue.

Conduits à ce point de vue par la marche de nos considérations et parvenus à cette idée métaphysique de la matière, nous n'aurons aucune répugnance à reconnaître que l'origine temporelle des formes, des figures ou espèces ne peut être légitimement cherchée nulle part ailleurs que dans la matière. C'est de là quelles doivent être sorties un jour, puisque la matière n'est que la volonté devenue visible et que la volonté constitue l'essence intime de tous les phénomènes. En même temps que la volonté passe à l'état de phénomène, c'est-à-dire se présente objectivement à l'intellect, la matière, en sa qualité d'apparence visible de cette volonté, se revêt de la forme par le moyen des fonctions de l'intellect. De là le mot des scolastiques : *materia appetit formam* [la matière désire recevoir la forme]. Telle a été l'origine de toutes les formes vivantes, il n'en faut pas douter, et on ne peut un seul instant se la figurer autre. Aujourd'hui que les voies sont ouvertes à' la perpétuation des formes, assurées et maintenues par la nature, avec un soin et un zèle sans bornes, y a-t-il encore place pour la *generatio œquivoca* ? C'est ce que l'expérience peut seule décider ; d'autant plus qu'en se reportant aux voies de la propagation régulière, on pourrait faire valoir pour la combattre l'argument *natura nihil facit frustra* [la nature ne fait rien en vain]. Pour moi cependant, et en dépit des objections les plus récentes, je tiens pour très vraisemblable, à des degrés très inférieurs, la *generatio œquivoca*, surtout chez les entozoaires et les épizoaires, êtres qui naissent à la suite de cachexies spéciales des organismes animaux : puisqu'en effet les conditions de leur existence ne se présentent que par exception, leur espèce, dans l'impossibilité de se propager par voie régulière, doit mettre à profit toutes les occasions de se reproduire à nouveau. Aussi certaines maladies chroniques ou cachexies provoquent-elles la réalisation des conditions d'existence des épizoaires, aussitôt on voit naître, de lui-même et sans œuf, le *pediculus capitis* ou *pubis* ou *corporis* [pou de tête, du pubis, de corps], selon les cas. Et cela, quelque compliquée que soit la structure de ces insectes : car la décomposition d'un corps animal vivant fournit matière à des productions plus hautes que celle du foin dans l'eau, d'où ne sortent que des infusoires. Ou bien préfère-t-on croire que les œufs des épizoaires aussi ne

cessent de flotter dans l'attente au milieu de l'air ? — Horrible pensée ! Qu'on se rappelle bien plutôt la phtiriasis qui apparaît encore même aujourd'hui. — Un cas analogue se produit, quand, par suite de circonstances particulières, se trouvent réalisées les conditions d'existence d'une espèce jusque-là étrangère au lieu en question. Ainsi au Brésil, après l'incendie d'une forêt vierge, Auguste Saint-Hilaire vit naître de la cendre à peine refroidie une foule de plantes dont on ne pouvait trouver les pareilles dans tout le pays ; et tout récemment encore l'amiral Du Petit-Thouars rapportait à l'Académie des sciences que les îles de corail de la Polynésie, en voie de nouvelle formation, se revêtaient d'une couche de terrain qui, tantôt à sec, tantôt sous les eaux, et sans retard envahie parla végétation, produit des arbres d'espèce exclusivement propre à ces îles. (*Comptes rendus*, 17 janvier 1859, p. 147.)— Partout où il se produit de la pourriture apparaissent de la moisissure, des champignons, et, dans les liquides, des infusoires. L'opinion aujourd'hui à la mode que des spores et des œufs, destinés à produire les espèces innombrables de tous ces genres, flottent partout dans l'air et y attendent durant de longues années une occasion favorable pour se développer, cette opinion est plus paradoxale que celle de la *generatio œquivoca*. La putréfaction est la dissolution d'un corps organique, tout d'abord en ses éléments chimiques les plus prochains : or, comme ceux-ci sont plus ou moins les mêmes dans tous les êtres vivants, la volonté de vivre, partout présente, peut s'en emparer à ce moment, pour en composer, selon les circonstances, de nouveaux êtres qui, revêtant une forme convenable, c'est-à-dire objectivant leur vouloir passager, naissent de la concrétion de ces éléments, comme le poulet de celles des liquides de l'œuf. Là où rien de tel ne se produit, les matières en putréfaction se résolvent en leurs éléments plus éloignés, qui sont les principes chimiques premiers, et rentrent ainsi dans la grande circulation de la nature. La campagne menée depuis dix ou quinze ans contre la *generatio œquivoca*, avec les cris de victoire prématurés qui l'ont accompagnée, n'était que le prélude de la guerre entreprise contre la force vitale et s'en rapprochait. Mais ne nous laissons pas au moins abuser par des arrêts tranchants, par des assurances données avec front, comme si les choses étaient décidées, convenues, et universellement admises. Toute la théorie mécanique et atomistique de la nature marche bien plutôt au contraire à sa ruine, et ses défenseurs ont à apprendre que derrière la nature il se cache quelque chose de plus que le choc direct et le choc en retour. Tout récemment encore (1859). Pouchet a démontré victorieusement et à fond, devant l'Académie française, et au grand dépit des autres membres, à la fois la réalité de la *generatio œquivoca* et l'inanité de cette hypothèse extravagante que partout et toujours il flotte dans l'air des millions de germes de tous les champignons possibles, des millions d'œufs de tous les infusoires possibles, jusqu'à ce que l'un ou l'autre vienne à rencontrer une fois par hasard le milieu convenable à son développement.

Notre étonnement à la pensée que l'origine des formes est dans la matière ressemble à celui du sauvage qui aperçoit pour la première fois un miroir et s'étonne de le voir refléter sa propre image. Notre être propre est en effet la volonté, et la matière, apparence visible de cette volonté, ne se montre cependant jamais que recouverte de l'enveloppe visible, c'est-à-dire revêtue de la qualité et de la forme ; aussi, sans jamais la percevoir immédiatement, se borne-t-on à la surajouter par la pensée, comme l'élément identique, la substance propre de toutes choses, au milieu de toutes les différences de qualité et de forme. Elle est donc un principe d'explication plutôt métaphysique que purement physique des choses, et en faire dériver tous les êtres revient en réalité à leur assigner pour origine un mystère : c'est ce que reconnaîtra quiconque ne confond pas attaquer et comprendre. En vérité, ce n'est nullement l'explication dernière et entière des choses, mais bien l'origine temporelle tant des êtres organisés que des formes inorganiques qu'il faut chercher dans la matière. — Cependant, semble-t-il, il n'est guère moins difficile à la nature d'effectuer la création première des formes organiques, la production des espèces mêmes, qu'à nous de la comprendre : c'est ce qu'indiquent les précautions toujours excessives prises par elle pour assurer le maintien des espèces une fois créées. Et pourtant, sur la surface actuelle de cette planète, le vouloir-vivre a parcouru trois fois la gamme de son objectivation, en trois séries indépendantes l'une de l'autre et avec des modulations différentes, mais aussi avec des degrés différents de perfection. En effet, nul ne l'ignore, de ces trois régions : l'ancien continent, l'Amérique et l'Australie, chacune a sa série animale particulière, indépendante, et complètement distincte de celle des deux autres. Les espèces sont généralement autres sur chacun de ces grands continents ; mais, comme ils appartiennent tous trois à une même planète, elles présentent cependant une analogie et un parallélisme constants : il en résulte que les genres (*genera*) sont pour la plupart les mêmes. En Australie, cette analogie ne se peut poursuivre que très incomplètement, car la faune du pays est

très pauvre en mammifères et ne comprend ni carnassiers ni singes ; entre l'ancien continent et l'Amérique elle est au contraire manifeste et telle que l'Amérique nous présente toujours l'analogue inférieur en fait de mammifères et en revanche l'analogue supérieur en fait d'oiseaux et de reptiles. Ainsi, elle a sans doute l'avantage de posséder le condor, les aras, les colibris et les plus grands batraciens et ophidiens ; mais par exemple elle n'a, au lieu de l'éléphant, que le tapir, au lieu du lion que le couguar, au lieu du tigre que le jaguar, au lieu du chameau, que le lama, et au lieu des singes proprement dits, que de simples guenons. Ce dernier manque nous permet déjà de conclure qu'en Amérique la nature n'a pu parvenir jusqu'à l'homme, puisque, même du degré inférieur le plus proche, du chimpanzé et de l'orang- outang ou pongo, le pas était encore immense jusqu'à l'homme. Aussi voyons-nous les trois races humaines que des raisons linguistiques et physiologiques nous assurent être également primitives, les, races caucasienne, mongole et éthiopienne, n'avoir leur patrie originelle que dans l'ancien continent ; l'Amérique, au contraire, est peuplée par une race mongole qui a subi un mélange ou des modifications climatériques et qui doit y être passée d'Asie. Sur la surface terrestre, dans l'état immédiatement antérieur à celui d'aujourd'hui, la nature s'était, élevée çà et là jusqu'au singe, mais non pas jusqu'à l'homme.

Nos considérations nous ont fait reconnaître dans la matière la forme visible immédiate de la volonté présente en toutes choses, et si nous l'examinons par le côté purement physique, en suivant le fil du temps et de la causalité, elle nous apparaît encore comme l'origine des choses ; de ce point de vue nous sommes amenés sans peine à nous demander si, même en philosophie, on ne pourrait pas prendre aussi bien un point de départ objectif que subjectif et poser par suite comme vérité fondamentale ce principe : « Il n'existe absolument rien hors la matière et les forces qui lui sont inhérentes ». Mais empressons-nous de rappeler à propos de ces « forces inhérentes » qu'on met si volontiers en avant, que les supposer c'est ramener toute explication à un miracle entièrement incompréhensible, pour se condamner ensuite à s'arrêter devant ce mystère ou à en partir : car c'est un vrai miracle que chacune de ces forces naturelles, déterminées et insondables, fondement, des actions variées d'un corps inorganique, tout autant que cette force vitale présente dans tout organisme. Je l'ai expliqué et exposé avec détail au chapitre XVII, jamais la physique ne pourra détrôner la métaphysique, justement parce qu'elle laisse sans démonstration aucune l'hypothèse signalée ci-dessus et bien d'autres encore : aussi lu faut-il renoncer dès le début à la prétention de fournir une interprétation dernière des choses. Je dois rappeler de plus qu'à la fin du premier chapitre j'ai établi l'insuffisance du matérialisme : il est, comme je le disais, la philosophie du sujet qui oublie de se compter lui-même dans ses calculs. Mais tout cet ensemble de vérités repose sur la nature de l'objectif : tout ce qui est objectif et extérieur n'est jamais qu'un objet de perception et de connaissance ; c'est donc toujours et seulement un élément médiat et secondaire, qui ne peut jamais par suite devenir le principe d'explication dernière des choses ni le point de départ de la philosophie. Celle-ci en effet demande nécessairement pour point de départ un principe absolument immédiat : or on ne trouve évidemment quelque chose de tel que dans les données de la conscience, dans la partie intime et subjective de notre être. Aussi est-ce un mérite éminent de Descartes d'avoir le premier donné la conscience propre pour point de départ à la philosophie. Après lui les vrais philosophes, Locke, Berkeley et Kant entre autres, ont, chacun à leur manière, marché plus loin dans la même voie, et leurs recherches m'ont conduit à remarquer dans la conscience intime deux données (*data*) très différentes de la connaissance immédiate, au lieu d'une seule ; l'emploi combiné de ces deux facteurs, la représentation et la volonté, permet de pousser plus loin encore' en philosophie, de même qu'en algèbre la connaissance de deux grandeurs données au lieu d'une seule fournit le moyen de poursuivre plus loin l'étude d'une question.

D'après ce qui précède, l'erreur inévitable du matérialisme consiste d'abord à partir d'une pétition de principe, ou même, à regarder les choses de plus près, d'un πρωτον φευδος. Il commence en effet par poser que la matière est une chose donnée absolument et sans conditions, c'est-à-dire indépendante, dans son existence, de la connaissance du sujet, c'est-à-dire, enfin, proprement une chose en soi. Il attribue à la matière (et en même temps à ses déterminations préalables, le temps et l'espace), une existence absolue, c'est- à-dire indépendante du sujet qui perçoit : c'est là son erreur fondamentale. Il doit, en outre, pour procéder loyalement, voir dans les qualités inhérentes -à la matière une fois donnée, c'est-à-dire aux substances, dans les forces naturelles qui s'y manifestent, et aussi enfin dans la force vitale, d'impénétrables *qualitates occultæ* ; il doit les laisser inexpliquées et se borner à les prendre pour point de départ, à l'exemple de la physique

et de la physiologie, qui ne prétendent nullement fournir l'interprétation dernière des choses. Mais, pour se dérober à cette nécessité, le matérialisme, tel du moins qu'il s'est montré jusqu'ici, a recours à la déloyauté : il nie toutes les forces primitives, en feignant, en apparence, de les ramener toutes, y compris même à la lin la force vitale, à l'activité purement mécanique de la matière, c'est-à-dire aux phénomènes d'impénétrabilité, de forme, de cohésion, d'impulsion, d'inertie, de pesanteur, etc., propriétés, à vrai dire, les moins inexplicables de toutes, puisqu'elles reposent en partie sur ce qui est certain a priori, c'est-à-dire sur les formes de notre intellect propre, principe de toute intelligibilité. Mais le matérialisme ne connaît rien de l'intellect, entant que condition de tout objet et par suite de l'ensemble des phénomènes. Son dessein est de ramener tout le qualitatif au simple quantitatif, en attribuant la qualité à la pure forme, par opposition à la matière proprement dite : à la matière il ne laisse des véritables qualités empiriques que la pesanteur, parce qu'en soi la pesanteur est déjà quelque chose de quantitatif, la seule mesure même de la quantité de la matière. Cette voie le conduit fatalement à la fiction des atomes, matériaux sur lesquels il s'imagine édifier les manifestations si mystérieuses de toutes les forces primitives. Mais en cela il n'a plus affaire, à la vérité, avec la matière empiriquement donnée ; sa matière ne se rencontre pas *in rerum natura*, elle est bien plutôt une simple abstraction de cette matière réelle, une matière sans aucune autre propriété que ces propriétés mécaniques qu'à l'exception de la- pesanteur nous pouvons à peu près construire *a priori*, parce qu'elles reposent sur les formes d'espace, de temps et de causalité, c'est-à-dire sur notre intellect, c'est à ces fondements misérables que le matérialisme se voit réduit à recourir pour élever ses édifices en l'air.

Il devient ainsi inévitablement de l'atomisme : ce qui lui était déjà arrivé dans son enfance, au temps de Leucippe et Démocrite se renouvelle pour lui maintenant que l'âge l'a fait retomber en enfance, en France par ignorance, et en Allemagne par oubli de la philosophie kantienne. Et cette seconde fois il pousse la confusion plus loin encore que la première : ce ne sont plus seulement les corps solides qui doivent être formés d'atomes, ce sont encore les liquides, l'eau ; c'est l'air, le gaz. La lumière même enfin doit être l'ondulation d'un éther entièrement hypothétique, admis sans preuve aucune, et composé d'atomes, dont les vitesses différentes produisent les couleurs, — hypothèse fondée, comme la ci-devant théorie newtonienne des sept couleurs, sur une analogie arbitrairement supposée avec la musique et soutenue violemment par la suite contre toute évidence. Il faut être vraiment d'une crédulité inouïe pour se laisser persuader que les innombrables et différents trémolos d'éther, issus de l'infinie diversité des surfaces colorées, en ce monde aux mille nuances, ne cessent de se couper l'un l'autre dans toutes les directions, de s'entrecroiser en tous sens, et que, loin de se gêner les uns les autres, ils engendrent au contraire à travers tout ce tumulte et ce chaos l'aspect profondément calme de la lumière naturelle et artificielle. *Credat Judœus Apella !* [Que le juif Apella le croie !] (Horace, Satires, I, 5, v. 100.) N'en doutons pas, la nature de la lumière est pour nous un mystère : mais mieux vaut en convenir que d'aller par de mauvaises théories barrer le chemin à la connaissance future. La lumière est tout autre chose qu'un simple mouvement mécanique, ondulation, vibration ou tremblement ; elle est de nature matérielle. Ses actions chimiques en sont une première preuve. Il n'y a pas longtemps, Chevreul présentait à ce sujet à l'Académie des sciences une belle série d'expériences, où il avait fait agir la lumière du soleil sur des substances de diverse couleur ; le plus curieux était qu'un rouleau de papier blanc, exposé au soleil, produit encore les mêmes effets après six mois, quand il a été conservé durant ce temps dans un étui de métal solidement fermé : est-ce que le trémolo aurait fait une pause de six mois pour reprendre alors *a tempo* ? (*Comptes rendus* du 20 décembre 1838.) — Toute cette hypothèse des trémolos d'atomes éthérés n'est pas seulement une chimère, mais encore elle ne le cède pas en maladresse et en grossièreté aux pires idées de Démocrite ; bien plus, elle est assez impudente pour se donner aujourd'hui comme chose convenue ; et il a pu en résulter que des milliers de sots écrivassiers en tous genres, dénués de toute connaissance en cette matière, s'en fassent l'écho complaisant et fidèle, et y croient comme à un évangile. — Mais la doctrine atomistique en général va plus loin encore, et l'on peut bientôt dire : *Spartam, quam nactus es, orna !* [Embellis Sparte, maintenant que l'as obtenue] (D'après Stobée, *Flor.*, 39, 10.) On attribue à tous ces atomes des mouvements incessants et divers de rotation, de vibration, etc., selon la fonction de chacun : de même tout atome possède son atmosphère d'éther, ou quelque qualité différente, et autres rêvasseries du même genre. — Les fantaisies de la philosophie naturelle de Schelling et de ses partisans étaient encore pour la plupart spirituelles, élevées dans leur hardiesse, ou du moins ingénieuses ; celles-ci au contraire sont lourdes, plates, gauches et maladroites ; elles sont

le produit de cerveaux incapables de concevoir, d'abord, une réalité autre qu'une matière sans qualités inventée par eux, véritable objet absolu, c'est-à-dire objet sans sujet, et, en second lieu, une activité différente du mouvement et du choc : voilà les deux seuls principes qu'ils comprennent, et auxquels *a priori* ils prétendent tout ramener, car voilà leur chose en soi. A cet effet, ils réduisent la force vitale à des forces chimiques, dénommées par eux insidieusement et sans preuves forces moléculaires, et tous les processus de la nature inorganique au mécanisme, c'est-à-dire au choc direct et au choc en retour. Et ainsi le monde tout entier, avec tout ce qu'il renferme, finirait par n'être plus qu'un appareil mécanique, semblable à ces jouets qui, mus par un levier, des roues et du sable, représentent une mine ou quelque exploitation agricole. — L'origine du mal est dans l'abus du travail manuel de l'expérimentation qui a fait perdre l'habitude du travail intellectuel de la pensée. Le creuset et les piles de Volta doivent remplir les fonctions du cerveau : de là aussi cette aversion profonde pour toute espèce de philosophie.

Pour donner un autre tour à la question„ on pourrait dire que si le matérialisme, sous les formes qu'il a revêtues jusqu'ici, a échoué, c'est pour n'avoir pas suffisamment connu cette matière, dont il voulait construire le monde, et y avoir substitué un enfant supposé, dénué de toute qualité ; si, au contraire, il avait pris la matière réelle et donnée clans l'expérience (c'est-à-dire la substance, ou bien plutôt les substances), pourvue, comme elle l'est, de toutes les qualités physiques, chimiques, électriques et de celles aussi qui en fon t sortir spontanément la vie ; s'il s'était ainsi adressé à la vraie *mater rerum*, du sombre sein de laquelle se déroulent tous les phénomènes et toutes les formes, pour y rentrer un jour, le matérialisme, sur cette matière complètement comprise et connue à fond, aurait pu se bâtir un monde dont il n'aurait pas à rougir. Fort bien ; mais alors l'artifice n'aurait consisté qu'à transporter les *quœsita* dans les *data*, à prendre pour donnée et pour point de départ des déductions, en apparence la pure matière, mais en réalité toutes les forces mystérieuses de la nature qui sont inhérentes à la matière ou plus justement lui doivent de devenir visibles : c'est à peu près comme lorsque sous le nom de plat on entend les mets qu'il porte. Car la matière n'est en réalité pour notre connaissance que le véhicule des qualités et des forces naturelles qui en apparaissent comme les accidents ; et c'est justement pour avoir ramené ceux-ci à la volonté, que j'appelle la matière la simple apparence visible de la volonté. Mais, dépouillée de toutes ces qualités, la matière demeure ce je ne sais quoi sans propriété, ce *caput mortuum* de la nature dont on ne peut honnêtement rien faire. Lui laisse-t-on, au contraire, par le procédé susdit, toutes ses qualités, on commet alors, sans s'en douter une pétition de principe, en se faisant accorder par avance les *quœsita* Comme *data*. Mais ce qui naît alors, ce n'est plus un matérialisme proprement dit, c'est un pur naturalisme, c'est-à-dire une physique absolue qui, je l'ai montré dans le chapitre XVII déjà mentionné, ne peut jamais prendre ni tenir la place de la métaphysique parce qu'elle ne commence qu'après avoir admis toutes ces hypothèses et n'entreprend ainsi même pas de pénétrer le fond des choses. Le pur naturalisme a donc pour base essentielle et unique des qualités occultes, et jamais il n'est donné d'aller plus loin si l'on n'appelle pas à son aide, comme je l'ai fait, la source subjective de la connaissance ; on est alors conduit, à la vérité, à prendre le long et pénible détour de la métaphysique, puisque cette recherche suppose l'analyse complète de la conscience propre ainsi que de l'intellect et de la volonté qui y sont donnés. — Et cependant ce point de départ objectif, fondé sur l'intuition externe si claire et si intelligible, est si naturel à l'homme et se présente si facilement de lui-même que dans ses spéculations la raison humaine a dû commencer par le naturalisme pour passer ensuite au matérialisme, vu le peu de profondeur et l'insuffisance de la première doctrine ; aussi trouvons-nous au début de l'histoire de la philosophie le naturalisme, chez les philosophes *ioniens*, et nous voyons le matérialisme paraître à sa suite dans les théories de Leucippe et de Démocrite, et plus tard se reproduire encore de temps en temps.

CHAPITRE XXV : CONSIDÉRATIONS TRANSCENDANTES SUR LA VOLONTÉ COMME CHOSE EN SOI

Le simple examen empirique de la nature suffit à reconnaître, de la manifestation la plus rudimentaire et la plus nécessaire de toute force naturelle générale, jusqu'à la vie et à la conscience de l'homme, une transition constante, par degrés insensibles, aux limites toutes relatives et presque toujours flottantes. En poursuivant cette idée, par une réflexion plus pénétrante et plus profonde, on ne tarde pas à se convaincre que l'essence intime de tous les phénomènes, ce qui se manifeste et apparaît en chacun d'eux, est un élément toujours un et identique, qui se détache avec une netteté de plus en plus grande : ce qui se montre donc dans les millions de figures variées à l'infini, et ce qui nous offre ainsi le spectacle le plus confus et le plus baroque sans commencement ni fin, c'est cet élément unique, caché derrière tous ces masques et recouvert d'un voile si épais, qu'il arrive a ne plus se reconnaître lui-même et à se traiter souvent lui-même non sans dureté. Aussi la grande doctrine de l'ἐν και παν [Un et Tout] a-t-elle apparu de bonne heure, en Orient comme en Occident, et n'a-t-elle jamais cessé de se maintenir ou du moins de Se renouveler en dépit de toutes les oppositions. Mais nous sommes maintenant déjà plus intimement initiés à ce mystère : les recherches précédentes nous ont conduit à admettre que, partout où cette essence située au fond de tous les phénomènes est accompagnée, en quelqu'un d'entre eux, d'une conscience connaissante, qui, dirigée vers l'intérieur, devient la conscience intime, partout cette essence se révèle à la conscience comme étant cette faculté si familière et si mystérieuse, désignée du mot de volonté. En conséquence, nous avons donné à cette essence première et universelle de tous les phénomènes le nom de la manifestation dans laquelle elle se dévoile à nous le plus franchement, le nom de volonté ; et ce terme, loin de représenter à nos yeux un *x* inconnu, indique au contraire ce qui, par un côté du moins, nous est infiniment plus connu et plus familier que tout le reste.

Rappelons-nous maintenant une vérité, dont la démonstration détaillée et complète se trouve dans mon mémoire sur la *Liberté de la volonté* : c'est qu'en vertu de la valeur absolue de la loi de causalité, les actions ou les effets de tous les êtres en ce monde sont toujours rigoureusement nécessités par les causes qui les provoquent à chaque coup. Et, à cet égard, peu importe qu'une telle action soit due à des causes, au sens le plus étroit du mot, ou à de simples excitations, ou enfin à des motifs, toutes différences relatives seulement au degré de réceptivité des différents êtres. Il n'y a pas d'illusion à se faire à ce sujet : la loi de causalité n'admet aucune exception ; mais tout, depuis le mouvement du grain de poussière qui voltige au soleil, jusqu'à l'acte le plus réfléchi de l'homme, y est soumis avec une égale rigueur. Aussi, dans tout le cours du monde, serait-il impossible et à un grain de poussière de décrire dans son vol une autre ligne que celle qu'il décrit, et à un homme d'agir autrement qu'il n'a agi : la vérité la plus certaine est que toute chose qui se produit, petite ou grande, se produit par une entière nécessité. En conséquence, à tout moment donné, l'ensemble de l'état des choses est déterminé strictement et sans retour par l'état immédiatement antérieur ; et il en est ainsi, qu'on remonte ou qu'on descende à l'infini le cours du temps. Il s'ensuit que la marche du inonde est analogue à celle d'une montre dont on a assemblé les parties et qu'on a remontée ; et le monde, à ce point de vue incontestable, n'est qu'une simple machine, dont on ne pénètre pas le but. Quand même, sans y être autorisé par rien, et, au fond, en dépit de toutes les lois de la pensée, on voudrait supposer un premier commencement, on ne changerait par là rien d'essentiel. Car le premier état des choses, à leur origine, état arbitrairement posé, aurait fixé et déterminé irrévocablement l'état immédiatement postérieur, dans son ensemble et jusque dans ses plus petits détails ; celui-ci déterminerait à son tour le suivant, et ainsi de suite, *per secula seculorum*, puisque la chaîne de la causalité, avec sa rigueur absolue, — ce lien d'airain de la nécessité et du destin, — amène invariablement et sans retour tout phénomène, tel qu'il est. La seule différence reviendrait à ceci que, dans l'une des deux hypothèses, nous aurions devant nous une horloge une fois remontée, et dans l'autre, un *perpetuum mobile*, mais la nécessité de la marche demeurerait la même dans les deux cas. La conduite des hommes ne peut faire exception à la règle : j'en ai donné, dans le mémoire cité, des preuves irréfutables, en montrant qu'elle résulte chaque fois, avec une nécessité rigoureuse, de deux facteurs, le caractère et les motifs actuels, le premier inné et immuable, les seconds, fatalement amenés, au cours de la causalité, par la marche inflexible du monde.

Il nous est impossible de nous dérober à cette manière de voir, fondée sur les lois objectives du monde, valables *a priori* ; il s'ensuit que le monde, avec tout ce qu'il contient, semble être le jeu sans but et par là incompréhensible d'une éternelle nécessité, d'une insondable et inexorable 'Αναγκη. Il n'y a qu'un moyen de supprimer ce qu'il y a de choquant, de révoltant même dans cette conception inévitable et irréfutable du monde : c'est d'admettre que tout être en ce monde, phénomène d'une

part et nécessairement déterminé par les lois phénoménales, est d'autre part en soi-même volonté, et volonté absolument libre, puisque la nécessité n'existe jamais que par les formes, tout entières contenues dans le phénomène, c'est-à-dire ne résulte que du principe de raison sous ses différents aspects. Mais une telle volonté doit posséder aussi l'aséité, puisque étant libre, c'est-à-dire à titre de chose en soi, non soumise au principe de raison, elle ne peut dépendre d'aucune autre chose, pas plus dans son existence et dans son essence que dans sa conduite et dans son activité. Cette hypothèse seule permet d'introduire assez de liberté pour faire contrepoids à la fatale e rigoureuse nécessité qui régit le cours du monde. On n'a donc, à vrai dire, qu'à choisir entre deux choses : voir dans le monde une pure machine, animée d'un mouvement nécessaire, ou en reconnaître comme l'essence propre une volonté libre, dont la manifestation directe n'est pas l'activité, mais tout d'abord l'existence et l'essence des choses. Cette liberté est par suite transcendantale et coexiste avec la nécessité empirique, aussi bien que l'idéalité transcendantale des phénomènes avec leur réalité empirique. C'est à cette seule condition, je l'ai montré dans mon mémoire sur la *Liberté de la volonté*, que l'action d'un homme lui appartient encore en propre malgré la nécessité avec laquelle elle résulte de son caractère et des motifs, et c'est là précisément ce qui fait attribuer l'aséité à son être. Il en est maintenant de même, pour toutes les créatures de ce monde.— La philosophie devait réunir et concilier la nécessité la plus rigoureuse, établie de bonne foi, développée avec une intraitable logique, et la liberté la plus parfaite, poussée jusqu'à la toute-puissance : le seul moyen d'y parvenir sans choquer la vérité était de placer toute la nécessité dans l'activité et dans le fait (*operari*), toute la liberté au contraire dans l'existence et dans l'essence (*esse*). Ainsi se résout une énigme, qui ne doit d'être restée aussi vieille que le monde qu'à l'emploi de la méthode directement opposée, et aux efforts incessants entrepris pour chercher la liberté dans l'*operari*, la nécessité dans l'*esse*. Pour moi, je dis au contraire : tout être, sans exception, agit avec une rigoureuse nécessité, mais en même temps il existe et il est ce qu'il est en vertu de sa liberté. On ne peut donc rencontrer chez moi ni plus ni moins de liberté et, de nécessité que dans aucun autre système antérieur ; et cependant ma doctrine semble pécher tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, selon qu'on est choqué devoir attribuer la volonté aux faits naturels expliqués jusqu'ici par la simple nécessité ou de trouver accordée à l'action des motifs la même nécessite rigoureuse qu'à la causalité mécanique. Je me suis borné à intervertir les places : la liberté a été transporté dans l'*esse* et la nécessité a été limitée à l'*operari*.

Bref, le déterminisme est solidement établi : en vain depuis quinze siècles déjà s'efforce-t-on de l'ébranler, sous l'influence de certaines chimères bien connues, qu'on ne peut pas encore nommer de leur vrai nom. Mais cette théorie fait du monde un jeu de marionnettes, tirées par des fils, les motifs, sans qu'on puisse seulement découvrir de qui il doit faire l'amusement : la pièce a-t-elle un plan, c'est le *fatum* ; n'en a-t-elle pas, c'est l'aveugle nécessité qui la dirige.— Il n'est qu'un moyen pour se sauver de cette absurdité : c'est d'admettre que l'essence et l'existence de toutes choses est la manifestation d'une volonté réellement libre, qui se reconnaît justement là elle-même ; car, pour son activité, il est impossible de la soustraire à la nécessité. Pour mettre la liberté à l'abri du destin, ou du hasard, il fallait la faire passer de l'action dans l'existence.

De même que la nécessité n'appartient qu'au phénomène, et non à la chose en soi, c'est-à-dire à l'essence véritable du monde, de même aussi la multiplicité. J'ai déjà assez longuement exposé cette idée au § 25 du premier volume. Je n'ai ici qu'à ajouter quelques considérations, destinées à confirmer et à éclaircir cette vérité.

Tout homme ne connaît directement qu'une seule chose, sa propre volonté dans la conscience intime. Tout le reste, il ne le connaît que médiatement, et il en juge d'après cette donnée première et par une analogie qu'il pousse plus ou moins loin, selon sa puissance de réflexion. C'est la même, en dernière analyse, une conséquence de ce qu'il n'existe, à vrai dire, qu'une seule chose : l'illusion de la pluralité (Maïa) issue des formes de la compréhension objective, externe, ne pouvait pas pénétrer jusque dans la conscience intérieure et simple ; aussi celle-ci ne trouve-t-elle jamais devant soi qu'un seul être.

Contemplons dans les œuvres de la nature cette perfection qu'on n'admire jamais assez, cette perfection qui se poursuit jusque dans les derniers et les moindres organismes, par exemple les organes de fécondation des plantes, ou la structure intime des insectes, et cela avec un soin aussi extrême, un zèle aussi infatigable que si l'être en question était l'œuvre unique de la nature, l'œuvre

à laquelle, elle aurait pu consacrer tout son art et tout son pouvoir. Cependant nous en trouvons la répétition à l'infini, dans chacun des innombrables représentants de chaque espèce, sans que le soin et la perfection soient en rien moindres chez celui dont le séjour est le coin du monde le plus solitaire et le plus délaissé. Suivons maintenant aussi loin que possible la composition des parties de tout organisme, et jamais nous ne nous heurtons à un élément entièrement simple et dernier, bien moins encore à un élément inorganique. Perdons-nous enfin dans le calcul de cette appropriation de toutes les parties organiques au maintien du tout, qui l'ait de chaque être vivant, en soi et pour soi, une créature achevée et parfaite ; considérons en outre que chacun de ces chefs-d'œuvre, fussent-ils de courte durée, a été déjà reproduit un nombre de fois infini et que pourtant chaque exemplaire de l'espèce, chaque insecte, chaque feuille, chaque fleur, paraît façonné avec une attention aussi scrupuleuse que l'était le premier, et qu'ainsi la nature, loin de commencer, par fatigue, à faire de la mauvaise besogne, achève le dernier travail de main de maître et aussi patiemment que le premier : nous nous apercevrons alors, en premier lieu, qu'entre tout art humain et les créations de la nature, il y a des différences totales tant de degré que de genre, et, de plus, que la force primitive agissante, la *natura naturans*, est immédiatement présente, entière et indivise en chacune de ses œuvres innombrables, dans la plus petite comme dans la plus grande, dans -la dernière comme dans la première : d'où résulte qu'à ce titre et en soi elle ne connaît ni le temps ni l'espace. Poussons maintenant plus loin nos réflexions, comprenons que la production de ces œuvres d'art inouïes coûte pourtant si peu à la nature qu'avec une prodigalité inconcevable elle crée des millions d'organismes destinés à n'arriver jamais à maturité, qu'elle expose sans merci tout être vivant à mille sortes d'accidents, mais que d'autre part aussi, favorisée par le hasard, ou dirigée selon les intentions de l'homme, elle n'a pas de peine à produire des millions de spécimens d'une espèce, où il n'y en avait qu'un jusque-là, et qu'ainsi des millions d'êtres ne lui coûtent rien de plus qu'un seul : toutes ces considérations ne nous amènent-elles pas à l'idée que la multiplicité des choses a sa racine dans le mode de connaissance du sujet, sans appartenir à la chose en soi, c'est-à-dire à la force primitive intime qui s'y manifeste ; qu'ainsi l'espace et le temps, sur lesquels repose la possibilité de toute pluralité, sont de simples formes de notre intuition, et que même enfin cette prodigieuse habileté artistique dans la structure, unie à la profusion la plus aveugle dans les œuvres auxquelles elle l'applique, a aussi pour seul fondement dernier notre façon de concevoir les choses ? Quand, en effet, la tendance originelle, simple et indivisible de la volonté en tant que chose en soi, se présente comme objet dans notre connaissance cérébrale, elle doit sembler un enchaînement artistique de parties séparées et ordonnées dans le rapport de moyen à fin avec une perfection infinie.

L'unité signalée ici de cette volonté, dans laquelle nous avons reconnu l'essence intime du monde phénoménal, est située au-delà des phénomènes, c'est une unité métaphysique ; la connaissance qu'on en peut avoir est donc transcendante, c'est-à-dire qu'elle ne repose pas sur les fonctions de notre intellect et qu'ainsi ces fonctions ne peuvent, à la vérité, servir à la saisir. De là résulte qu'elle ouvre à notre pensée un abîme, dont la profondeur interdit une vue d'ensemble complète et claire ; il ne nous est donné d'y jeter que des regards isolés, propres à nous faire connaître celte unité dans telle ou telle condition des choses, tantôt du côté objectif, tantôt du côté subjectif : tout cela donne naissance à de nouveaux problèmes, que je ne me fais pas fort de résoudre en totalité ; loin de là, je m'en réfère bien plutôt au mot d'Horace : *est juadam prodire tenus*, plus soucieux de n'avancer rien de faux, rien d'arbitrairement inventé, que de vouloir toujours rendre compte de tout, même au risque de ne fournir ici qu'une exposition fragmentaire.

Représentons-nous et étudions clairement cette théorie si pénétrante sur la formation du système planétaire établie d'abord par Kant, reprise ensuite par Laplace, et dont l'exactitude peut à peine prêter au doute : nous voyons les forces naturelles les plus humbles, les plus grossières, les plus aveugles, liées aux lois les plus rigoureuses, créer, par leur conflit au sein d'une matière une et identique et par les conséquences accidentelles qui en dérivent, la charpente première du monde, c'est-à-dire de la demeuré future et convenablement disposée d'un nombre infini d'êtres vivants, et former un système d'ordre et d'harmonie, qui nous remplit d'un étonnement plus grand, à mesuré que nous en acquérons une intelligence plus nette et plus précise. Nous apprenons par exemple que chaque planète, en raison de sa vitesse présente, ne peut se maintenir que là où elle est justement située : plus rapprochée du soleil, elle devrait finir par y tomber, plus éloignée elle irait se perdre dans l'espace. Inversement, sa place étant donnée, elle ne peut y demeurer qu'avec sa vitesse

actuelle et avec aucune autre : animée d'une rapidité plus grande, elle disparaîtrait bien vite, et avec une rapidité moindre, elle devrait tomber sur le soleil. Ainsi donc il n'y avait qu'un endroit déterminé qui convînt à la vitesse donnée d'une planète, et la solution du problème se trouve dans ce fait que la même cause physique, d'action nécessaire et aveugle, qui lui assigna sa place, lui a en même temps et par là même exactement réparti la seule vitesse appropriée à cette place ; en vertu de cette loi naturelle, que la rapidité d'un corps occupé à décrire une révolution circulaire s'accroît en raison de la moindre grandeur du cercle. Enfin et surtout nous apprenons que le maintien à l'infini de tout le système est assuré par la compensation obligée, avec le temps, de toutes les perturbations réciproques inévitables dans la marche dos planètes : ainsi l'irrationalité même du rapport entre les temps des révolutions de Jupiter et de Saturne empêche leurs perturbations mutuelles de se répéter en un même endroit où elles pourraient devenir dangereuses, et en les amenant à ne se produire qu'à de longs intervalles et chaque fois autre part, les oblige à s'annuler elles-mêmes, comme des dissonances musicales qui se résolvent en accords harmonieux. Toutes ces considérations nous poussent à reconnaître une finalité et une perfection, telles que la volonté maîtresse la plus libre, dirigée par l'intelligence la plus pénétrante et le raisonnement le plus sagace, aurait seule pu les réaliser. Et cependant, instruits par cette cosmogonie de Laplace si profondément méditée et si exactement calculée, nous ne pouvons pas nous soustraire à l'idée que le conflit, le jeu mutuel et sans but de forces naturelles entièrement aveugles, soumises dans leur action à des lois naturelles immuables, devaient justement produire cette charpente première du monde, qui semble le résultat des combinaisons les plus hautes et les plus parfaites. Nous n'irons donc pas, à l'exemple d'Anaxagore, appeler à notre aide une intelligence à nous connue par la seule nature animale, combinée seulement en vue de ses propres fins, et qui, survenant du dehors, aurait mis son adresse à exploiter les forces naturelles une fois existantes et données avec leurs lois, pour atteindre un but à soi, entièrement étranger à ces forces. Nous reconnaîtrons, déjà même dans ces forces naturelles inférieures, cette volonté une et identique, qui trouve en elles sa première manifestation, et qui, y faisant déjà effort vers son but, met leurs ' lois primitives elles-mêmes au service de sa fin dernière ; tout ce qui se produit en vertu des lois aveugles de la nature doit ainsi nécessairement servir et répondre à cette fin ; et pourrait-il en être autrement, puisque toute substance matérielle n'est autre chose que le phénomène, la force visible, l'objectivation du vouloir-vivre toujours un et identique ? Ainsi donc les forces naturelles les plus inférieures sont elles-mêmes animées de cette volonté qui, par la suite, dans les créatures individuelles, pourvues d'intelligence, s'étonne elle-même de son propre ouvrage, comme le somnambule au matin s'étonne de ce qu'il a fait pendant son sommeil, ou, plus justement, est surpris d'apercevoir sa propre image dans un miroir. L'union ici indiquée du hasard et de la finalité, de la nécessité et de la liberté, qui fait des accidents les plus fortuits, mais fondés sur des lois naturelles universelles, comme les touches sur lesquelles l'esprit du monde s'essaie à jouer ses sublimes mélodies, cette union, je le répète, est pour la pensée un abîme, sur lequel la philosophie même, loin de répandre une pleine lumière, doit se contenter de jeter quelques faibles lueurs.

Je passe maintenant à une considération subjective dont la place est ici, mais à laquelle je pourrai donner moins de clarté encore qu'à la considération objective exposée plus haut, forcé que je suis pour l'exprimer d'avoir recours à la comparaison et à l'image. — Pourquoi notre conscience gagne-t-elle en netteté et en précision à mesure qu'elle se rapproche de l'extérieur ? Elle atteint en effet sa plus grande distinction dans l'intuition sensible, qui appartient déjà à demi aux choses externes. Pourquoi s'obscurcit-elle au contraire dans sa marche vers l'intérieur, et nous conduit-elle, si nous la poursuivons jusqu'à ses dernières limites, au milieu de ténèbres où cesse toute connaissance ? C'est, à mes yeux, parce que la conscience suppose l'individualité, et que celle-ci appartient déjà au pur phénomène, puisqu'à titre de multiplicité des êtres de même espèce, elle a pour conditions les formes phénoménales, le temps et l'espace. La partie intime de notre être a au contraire ses racines dans ce qui n'est plus phénomène, mais chose en soi, là où n'atteignent pas les formes phénoménales, là où manquent par suite les conditions principales de l'individualité et où avec celle-ci disparaît-la conscience expresse. En ce point racine, en effet, cesse toute diversité des êtres, comme au centre d'une sphère celle des rayons ; et de même que dans la sphère la surface commence là où les rayons finissent et se brisent, de même la conscience n'est possible que là où la chose en soi aboutit au phénomène ; les formes phénoménales rendent possible l'individualité nettement tranchée, sur laquelle repose la conscience, et ainsi la conscience se trouve limitée aux phénomènes. Aussi tout ce qu'il y a de précis, et de bien compréhensible dans notre conscience ne

se trouve-t-il toujours situé qu'à l'extérieur, sur cette surface de la sphère. Dès que nous nous en éloignons, au contraire, la conscience nous abandonne, — dans le sommeil, dans la mort en quelques mesure aussi dans l'action magnétique ou magique ; car se sont là autant de chemins vers le centre. Et c'est parce que la conscience distincte réclame pour condition la surface de la sphère et n'est pas dirigée vers le centre, qu'elle reconnaît bien les autres individus pour des êtres de même espèce, mais non pour des créatures identiques, ce qu'ils sont pourtant en eux-mêmes. L'immortalité de l'individu se pourrait comparer au départ d'un point de la surface par la tangente ; l'immortalité de l'ensemble des phénomènes, en vertu de l'éternité de leur essence propre, aurait pour analogue le retour de ce même point, par le rayon, vers le centre, dont la surface n'est que l'extension. La volonté en tant que chose en soi est entière et indivise en chaque être, comme le centre est partie intégrante de chaque rayon : l'extrémité périphérique de ce rayon est entraînée, avec la surface qui représente le temps et son contenu, dans une rotation des plus rapides : l'autre extrémité, au contraire, située au centre, siège de l'éternité, demeure dans le repos le plus profond, parce que le centre est le point dont la moitié supérieure ne diffère pas de la moitié inférieure. Aussi est-il dit dans le *Bhagavad Gita* :

« Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus génitale. » [Il est indivis dans les êtres, et semble pourtant divisé ; il faut le reconnaître comme ce qui maintenant, détruit et produit les êtres] (Lect. 13, 16, vers. Schlegel.) — Je l'avoue, je tombe ici dans un langage figuré et mystique ; mais c'est le seul qui permette encore de s'exprimer en quelque façon sur un sujet aussi transcendant. Qu'on veuille donc bien encore me passer une dernière image on peut se représenter allégoriquement la race humaine comme un *animal compositum*, comme une de ces formes d'existence, dont bien des polypes, surtout les polypes flottants, *veretillum, funiculina* et autres, nous offrent le modèle. Ici la partie supérieure, la tête, isole chaque animal ; la partie inférieure au contraire, avec l'estomac commun, les relie tous en un corps, en une vie unique. De même, chez l'homme, c'est le cerveau avec la conscience qui isole les individus : la partie inconsciente, au contraire, la vie végétative, le système ganglionnaire, dans lequel, durant le sommeil, disparaît la conscience cérébrale, semblable au lotus qui la nuit se plonge dans les flots, voilà la vie commune à tous, et ils y trouvent même exceptionnellement un moyen de communication, par exemple dans cette transmission directe des rêves d'un individu à l'autre, dans ce passage des pensées du magnétiseur au somnambule, ou encore enfin dans toute influence magnétique, ou, en général, magique, issue d'une volonté préméditée. Une telle action, quand elle se produit, diffère *tolo genere* de toute autre due à l'*influxus physicus* : c'est une véritable *actio in distans* qu'accompli, il est vrai, la volonté individuelle, mais en sa qualité métaphysique, à titre de substratum partout présent de la nature entière. On pourrait dire encore : la *generatio œquivoca* nous offre de temps à autre et par exception un faible reste de cette force créatrice primitive, qui a déjà fait son œuvre dans les formes existantes de la nature et s'y est éteinte ; de même de sa toute-puissance originelle, qui borne aujourd'hui sa tâche à reproduire, à conserver les organismes et s'y dépense tout entière, il reste encore une sorte d'excédent qui peut, par exception, devenir actif dans ces influences magiques. Dans mon écrit sur la *Volonté dans la nature*, j'ai parlé longuement de cette propriété magique de la volonté, et je suis heureux ici d'abandonner des considérations, à l'appui desquelles on ne peut alléguer que des faits incertains, mais qu'on ne peut cependant pas totalement ignorer ni repousser.

CHAPITRE XXVI[315] : DE LA TÉLÉOLOGIE

La finalité partout présente dans la nature organique, et destinée à assurer le maintien de chaque être, ainsi que la conformité de cette nature organique avec la nature inorganique, ne peut prendre plus naturellement place dans la suite d'aucun système philosophique que dans celui qui donne pour

fondement à l'existence de toute créature naturelle une volonté propre à en exprimer l'essence et la tendance non seulement dans les actions, mais déjà même dans la forme de l'organisme tel qu'il nous apparaît. Je n'ai fait qu'indiquer dans le précédent chapitre l'explication que ma méthode m'amenait à donner de ce point ; je l'avais déjà exposée dans le passage du premier volume mentionné ci-dessous, et surtout avec clarté et avec détails dans mon écrit la Volonté dans la nature, sous la rubrique Anatomie comparée. J'y rattache aujourd'hui encore les explications suivantes.

L'admiration pleine de surprise qui a coutume de nous saisir à l'examen de la convenance infinie répandue dans la structure de tous les êtres organisés, repose au fond sur une supposition bien naturelle, mais qui n'en est pas moins fausse : cette concordance des parties les unes avec les autres, avec l'ensemble de l'organisme, avec ses fins extérieures, conçue et jugée par nous au moyen de la connaissance, c'est-à-dire par la voie de la représentation, nous semble aussi y avoir été introduite par la même voie ; c'est pour l'intelligence qu'elle existe ; c'est de même par l'intelligence qu'elle aurait été réalisée à nos yeux. Sans doute, nous ne pouvons produire rien d'aussi ordonné, d'aussi régulier qu'un cristal par exemple, sans l'appui de la règle et de la loi, ni mettre en rien la finalité, sans être guidés par le concept de fin : mais rien ne nous autorise à transporter cette limitation de nos facultés à la nature, qui est un *Prius* de tout intellect, et dont l'action, je l'ai dit dans le précédent chapitre, diffère totalement de la nôtre. Elle crée ce qui paraît si convenable et si médité, sans réflexion, sans notion de fin, dénuée qu'elle est de la représentation, élément d'origine toute secondaire. Considérons d'abord la simple régularité, avant la finalité. Dans un flocon de neige, les six rayons égaux et séparés par des angles égaux n'ont pas été l'objet de la mesure préalable d'une intelligence ; c'est la simple tendance de la volonté primitive qui, lors de l'apparition de la connaissance, se présente à elle sous cette forme. De même qu'ici la volonté réalise sans mathématiques une figure régulière, de même elle produit aussi, sans physiologie, un organisme parfaitement combiné en vue de sa fin. La forme régulière dans l'espace n'existe que pour l'intuition, dont l'espace est la forme ; de même la finalité de l'organisme n'existe que pour la raison connaissante, dont les opérations sont liées aux concepts de moyen et de fin. S'il nous était donné d'avoir une vue immédiate sur l'action de la nature, nous devrions reconnaître que cet étonnement téléologique signalé plus haut est analogue à celui de ce sauvage dont Kant parle dans son explication du risible : en voyant la mousse jaillir en jet continu d'une bouteille de bière qu'on venait d'ouvrir, le sauvage se demandait avec surprise, non pas comment elle sortait, mais comment on avait pu l'y introduire ; de même nous supposons aussi que la finalité a été mise dans les œuvres de la nature par la même voie qu'elle suit pour en ressortir à nos yeux. Notre étonnement téléologique se peut donc encore comparer à l'admiration excitée par les premières œuvres de l'imprimerie sur ceux qui, les supposant dues à la plume, recouraient ensuite, pour expliquer le miracle, à l'intervention d'un démon. — Car, répétons-le encore une fois, c'est seulement l'intellect qui, saisissant comme objet, au moyen de ses formes propres, espace, temps et causalité, l'acte de la volonté métaphysique et indivisible en soi, manifestée dans le phénomène d'un organisme animal, crée la multiplicité et la diversité des parties et des fonctions, pour s'étonner ensuite du concours régulier et de la concordance parfaite qui résulte de leur unité primitive : il ne fait donc, en un certain sens, qu'admirer son œuvre propre.

Supposons-nous tout occupés a observer l'art infini et inexprimable qui préside à la structure de tout animal, fût-ce l'insecte le plus commun. Nous sommes plongés dans l'admiration ; tout à coup l'idée nous vient que la nature livre sans merci à la destruction ces organismes mêmes, si parfaits et si compliqués, que chaque jour elle les laisse périr par milliers, victimes du hasard, de la rapacité animale, du caprice humain ; cette prodigalité insensée nous jette aussitôt dans une profonde surprise. Mais il y a là une confusion d'idées : nous avons dans l'esprit l'œuvre d'art humaine, qui demande l'aide de l'intelligence pour dompter la résistance d'une matière étrangère et rebelle, et qui coûte ainsi sans doute bien des efforts. Mais les productions de la nature, quelle qu'en soit la perfection„ ne lui coûtent pas la moindre peine : chez elle la volonté d'agir est déjà l'action, l'œuvre elle-même ; car, je le répété, l'organisme, n'est que la réalisation dans le cerveau de la forme visible d'une volonté déjà existante.

Il résulte de cette condition nettement exprimée des êtres organisés que la téléologie, hypothèse de l'appropriation de tout organe à une fin, est un guide des plus sûrs dans l'étude de toute la nature organique. Au point de vue métaphysique, au contraire, quand il s'agit de comprendre la nature au-delà de toute expérience possible, on ne peut y faire appel que secondairement et subsidiairement,

pour confirmer des principes d'explication puisés ailleurs : car ici elle fait elle-même partie des problèmes dont il s'agit de rendre compte. — Aussi, quand on rencontre chez un animal un organe, dont on n'aperçoit pas la destination, il ne faut jamais avancer l'idée que la nature l'aurait produit sans but, par jeu et par pur caprice. Une telle pensée serait tout au plus possible dans l'hypothèse d'Anaxagore, pour qui la nature tiendrait son arrangement d'une raison ordonnatrice, mise en cette qualité au service d'une volonté étrangère ; mais elle est inadmissible dans la théorie qui place l'essence intime (c'est-à-dire extérieure à notre représentation) de tout organisme tout entière dans sa propre volonté : car alors aucune partie ne peut exister que sous condition d'être utile à la volonté qui lui sert de base, d'en exprimer et d'en réaliser quelque tendance, et de contribuer ainsi en quelque manière à la conservation de cet organisme. En effet, en dehors de la volonté qui apparaît en lui et des conditions extérieures, parmi lesquelles il a, de son plein gré, entrepris de vivre, et dont toute sa forme, et toute son ordonnance sont disposées en vue de soutenir le conflit, il n'est rien qui ait pu influer sur lui, déterminer sa figure et ses parties, ni l'arbitraire, ni la fantaisie. Tout en lui doit donc être approprié à une fin, et les *causæ finales* doivent être notre guide dans l'intelligence de la nature organique, comme, les *causæ efficientes* dans celle de la nature inorganique. De là, en anatomie ou en zoologie, notre étonnement mêlé de colère quand nous ne pouvons trouver la destination d'un organe donné, comme, en physique, à la vue d'un effet dont la cause demeure cachée : et dans un cas comme dans l'autre nous tenons, nous posons pour certain ce qui nous échappe, et nous continuons nos recherches, malgré l'insuccès répété des tentatives antérieures. Tel est par exemple le cas pour la rate : on ne cesse d'amasser les hypothèses sur son utilité possible, et cela jusqu'au jour où l'une d'entre elles se confirmera comme la véritable. Il en est de même des grandes défenses en spirale du babiroussa, des appendices en forme de cornes de certaines chenilles, etc. Nous jugeons d'après le même principe des cas négatifs ; par exemple, de l'absence chez certains sauriens, ordre en général si uniforme, d'une partie aussi importante que la vessie urinaire, présente en bien des espèces ; ou encore de l'absence totale chez les dauphins et quelques cétacés du même genre des nerfs olfactifs, que possèdent les autres cétacés et même les poissons : il doit y avoir une raison précise à tous ces faits.

Il est hors de doute pourtant qu'on a trouvé avec grande surprise quelques exceptions réelles à celle loi universelle de la finalité dans la nature organique : mais, puisqu'elles trouvent ailleurs leur raison, on en peut dire *exceptio firmat regulam* [l'exception confirme la règle]. Par exemple, les têtards du crapaud Pipa ont une queue et des bran' lues, bien qu'ils attendent leur métamorphose sur le dos de leur mère, sans nager, comme tous les autres têtards ; le kangourou mâle possède un rudiment de l'os qui chez la femelle porte la poche ; lés mâles des mammifères eux-mêmes ont des tétins ; un rat, le *mus typhlus*, a des yeux très petits sans doute, mais qui, dépourvus d'ouverture à la surface de la peau, se trouvent recouverts de poils ; la taupe des Apennins, deux poissons, la *murœna cœcilia* et le *gastro-branchus coecus*, et enfin le *proteus anguinus* se trouvent dans le même cas. Ces rares et surprenantes exceptions à la règle d'ailleurs si immuable de la nature, ces contradictions où la nature tombe avec elle-même, doivent s'expliquer à nos yeux par l'enchaînement intime que crée entre les divers phénomènes l'unité du principe qui se manifeste en eux ; de là vient que la nature doit indiquer tel organe chez un animal, par la seule raison qu'un autre animal, parent du premier, le posséda en réalité. Il s'ensuit que le mâle aura le rudiment d'un organe réellement présent chez la femelle. Et de même qu'ici la différence des sexes ne peut pas supprimer le type de l'espèce, de même aussi le type d'un ordre tout entier, les batraciens par exemple, se maintient là même où, dans quelque espèce isolée (Pipa), l'une de ses déterminations devient superflue. A plus forte raison encore la nature ne peut-elle pas faire disparaître toute trace d'une détermination, les yeux, qui appartient au type de toute une classe fondamentale, les vertébrés, pour être devenue inutile dans une espèce isolée, le *Mus typhlus* : elle doit du moins indiquer ici même d'une façon rudimentaire ce qu'elle réalise entièrement dans toutes les autres espèces.

A ce point de vue même, on comprend dans une certaine mesure un fait longuement exposé surtout par Owen dans son *Ostéologie comparée*, l'homologie du squelette, tout d'abord chez les mammifères, puis dans un sens plus large chez tous les vertébrés. Tous les mammifères, par exemple, ont sept vertèbres cervicales, tout os de la main et du bras de l'homme a son analogue dans la nageoire de la baleine, le crâne de l'oiseau dans l'œuf comprend exactement le même nombre d'os que celui du fœtus humain, etc. Tout cela indique un principe indépendant de la téléologie ; mais qui ne laisse pas d'être la base sur laquelle elle construit, ou la matière donnée par

avance pour ses œuvres futures, ce que Geoffroy Saint-Hilaire a appelé « l'élément anatomique ». C'est l'unité du plan, le type primitif fondamental du règne animal supérieur ; c'est en quelque sorte le mode musical choisi librement par la nature, le ton sur lequel elle exécute ses variations.

La différence entre la cause efficiente et la cause finale a été déjà justement marquée par Aristote (De part, anim., I, $_{I}$) en ces termes : Δυο τροποι της αιτιας, το οὐ ἑνεκα και το εξ αναγκης, και δει λεγοντας τυγχανειν μαλιστα μεν αμφοιν [Il y a deux sortes de causes : la cause finale et cause efficiente, et, dans la discussion, il faut, autant que possible, tenir compte des deux]. La cause efficiente est le moyen qui a donné l'existence à une chose, la cause finale est la raison de cette existence ; dans le temps le phénomène à expliquer a la première derrière soi, la seconde devant soi. C'est seulement dans les actions volontaires d'êtres animaux que les deux causes se rencontrent sans intermédiaire, car alors la cause finale, la fin apparaît sous forme de motif : or le motif est toujours la cause véritable et propre de l'action, c'en est la cause absolument efficiente, le changement antérieur qui la provoque, l'amène nécessairement à se produire et lui permet seule de se réaliser, ainsi que je l'ai démontré dans mon mémoire sur le *Libre Arbitre*. Car, quelque fait physiologique qu'on veuille intercaler entre l'acte volontaire et le mouvement corporel, la volonté, il faut en convenir, n'en demeure toujours pas moins le moteur, mû à son tour par le motif venu du dehors, c'est-à-dire parla cause finale, qui agit ici à titre de cause efficiente. Nous savons de plus, parce qui précède, qu'au fond le mouvement corporel ne fait qu'un avec l'acte volontaire, dont il est le simple phénomène dans l'intuition cérébrale. Il faut bien retenir cette rencontre de la cause finale avec la cause efficiente dans le seul phénomène qui nous soit intimement connu, et qui reste ainsi toujours pour nous le phénomène primitif : car nous sommes par là conduits à admettre qu'au moins dans la nature organique, dans laquelle-les causes finales nous servent, de guide, c'est la volonté qui crée les formes. Le seul moyen pour nous, en effet, d'avoir une idée nette d'une cause est de la regarder comme un but voulu, c'est-à-dire comme un motif. Bien plus, dans une étude exacte des causes finales dans la nature, nous ne devons pas, pour en exprimer l'essence transcendante, nous effrayer d'une contradiction, et nous devons dire sans crainte : la cause finale est un motif agissant sur un être, dont il n'est pas connu. Car, n'en doutons pas, la disposition des nids des termites est le motif qui a produit la mâchoire dépourvue de dents du fourmilier, ainsi que sa longue langue filiforme et gluante ; la dureté de la coquille d'œuf, prison du jeune poussin, est la raison certaine de l'extrémité cornée dont son bec est pourvu pour transpercer cette enveloppe, et qu'il rejette ensuite comme inutile. Et de même les lois de Ja réflexion et de la réfraction de la lumière sont le motif de l'appareil optique, si compliqué et si parfait, de l'œil humain, avec la transparence de sa cornée, la densité différente de ses trois humeurs, la forme de sa lentille, la couleur foncée de sa choroïde, la sensibilité de sa rétine, la contractilité de sa pupille et la structure de ses muscles, toutes choses calculées d'après les lois en question. Mais tous ces motifs avaient commencé à agir avant d'être perçus : le fait est certain, si contradictoire qu'il sonne à notre oreille. Car c'est ici qu'a lieu le passage du physique au métaphysique. Or nous avons reconnu le métaphysique dans la volonté, et c'est pourquoi nous devons comprendre que cette même volonté qui fait étendre à l'éléphant sa trompe vers un objet, est aussi l'artiste qui a créé et façonné cette trompe, par anticipation des objets.

En conséquence, dans l'étude de la nature organique, nous n'avons à nous reporter qu'aux causes finales, à les chercher partout et à tout expliquer par elles ; les causes efficientes, au contraire, n'occupent ici qu'une place très secondaire, à titre de purs instruments des précédentes et nous les supposons plus que nous ne les démontrons, comme pour les mouvements volontaires des membres que provoquent sans aucun doute des motifs extérieurs. Dans l'explication des fonctions physiologiques nous nous en enquérons encore à la rigueur, quoique le plus souvent sans succès ; mais dans celle de la formation même des organes nous ne nous en soucions plus, pour nous borner aux seules causes finales : tout au plus conservons-nous encore ici un principe général, par exemple, que plus l'organe doit être grand, plus l'artère' qui lui apporte le sang doit être forte ; mais quant aux causes efficientes proprement dites, qui produisent par exemple l'œil, l'oreille, le cerveau, nous n'en savons rien. Même dans l'explication des simples fonctions, la cause finale est de beaucoup plus importante et plus appropriée à la question que la cause efficiente : si elle est a seule à nous connue, nous sommes instruits de l'essentiel et satisfaits ; la cause efficiente, au contraire, à elle seule nous est de peu de secours. Supposons, par exemple, connue la véritable cause efficiente de la circulation que nous sommes encore occupés à chercher : nous ne sérions guère avancés, si

nous ignorions la cause finale, à savoir que lé sang doit passer dans le poumon pour s'y oxyder, et rejaillir ensuite vers les organes pour les nourrir ; la connaissance de la cause finale, au contraire, même sans l'autre, a jeté une grande lumière dans nos esprits. D'ailleurs, pour moi, je l'ai déjà dit, la circulation du sang n'a pas de cause efficiente véritable : ici encore, aussi directement que dans le mouvement musculaire, où des motifs amenés par les nerfs la déterminent, c'est la volonté qui agit ; ici encore le mouvement est provoqué directement par la cause finale, c'est-à-dire par le besoin d'oxydation au sein du poumon, qui agit en quelque sorte sur le sang comme un motif, mais sans qu'il y ait intervention de la connaissance, puisque tout se passe à l'intérieur dé l'organisme. La prétendue métamorphose des plantes, idée légèrement esquissée par Gaspard Wolf, et que, sous cette dénomination hyperbolique, Goethe a pompeusement et lourdement exposée comme sa propre découverte, appartient à ces explications de l'organisme par la causé efficiente : et cependant tout cela revient à dire que la nature, eh chacune de ses productions, ne recommence pas sur nouveaux frais, qu'elle ne crée pas du néant, mais, continuant pour ainsi dire à écrire du même style, rattache le nouveau à l'ancien, utilise, développe, élève à une puissance supérieure les formations précédentes, pour pousser plus loin son œuvre ; c'est ainsi qu'elle a procédé dans la gradation de la série animale, fidèle à la règle : *natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur* [la nature ne fait pas de sauts, et, dans toutes ses entreprises, elle prend le chemin le plus commode]. (Arist., *De incessu animalium*, c. II et VIII.) Expliquer une fleur en disant qu'elle présente en toutes ses pièces la forme de la feuille, me paraît analogue à l'idée d'expliquer la structure d'une maison en montrant que toutes les parties, étages, encorbellements, mansardes, en sont composées de briques et constituées par la simple répétition de cette imité primitive. Je trouve aussi mauvaise et plus problématique encore l'explication du crâne par assemblage de vertèbres : ici pourtant il va de soi que la gaine du cerveau et celle de la moelle épinière, dont la première est la suite et le chapiteau final, ne peuvent être absolument hétérogènes et disparates, mais doivent bien plutôt se continuer en se ressemblant. Toute cette façon d'envisager les choses appartient à l'homologie de R. Owen mentionnée plus haut. — Au contraire, un Italien, dont le nom m'a échappé, a donné de la nature de la fleur l'explication suivante par la cause finale, qui me semble bien plus claire et plus satisfaisante. La fin de la corolle est : 1° la protection du pistil et des étamines ; 2° la préparation des sucs les plus raffinés qui se concentrent dans le pollen et dans le germe ; 3° l'extraction du fond des glandes inférieures de l'huile éthérée, qui, le plus souvent sous forme de vapeur odorante, doit environner les anthères et le pistil, pour les défendre dans une certaine mesure contre l'humidité de l'air. — N'oublions pas, au nombre des avantages des causes finales, que toute cause efficiente nous ramène toujours à un principe inexplicable, c'est-à-dire à une force naturelle, à une *qualitas occulta*, et ne peut ainsi nous donner qu'une explication relative ; tandis que la cause finale, dans son domaine, nous fournit une explication suffisante et complète. Nous ne sommes, à la vérité, entièrement satisfaits que par la connaissance à la fois simultanée et particulière des deux causes, la cause efficiente, nommée encore par Aristote ἡ αιτια εξ αναγκης, et la cause finale, ἡ χαριν του βελτιονος ; nous sommes alors surpris de cette rencontre, de ce merveilleux concours qui nous présente la perfection comme une nécessité absolue, et la nécessité par contre, comme si elle n'était que la perfection extrême et nullement la nécessité : car alors naît en nous le pressentiment que ces deux causes, en dépit de leur origine différente, pourraient bien se rattacher parla racine, dans l'essence des choses en soi. Mais il n'est donné que rarement d'atteindre à cette double connaissance : dans la nature organisée, parce que la cause efficiente est souvent ignorée de nous ; dans la nature inorganique, parce que la cause finale y demeure problématique. Je veux cependant en donner quelques exemples, aussi bons que je puis les trouver dans le domaine de mes connaissances physiologiques ; aux physiologistes ensuite de leur en substituer d'autres plus précis et plus frappants. Le pou du nègre est noir. Cause finale : sa sécurité. Cause efficiente : il se nourrit du tissu de Malpighi, noir chez le nègre. — Le plumage des oiseaux du tropique est très nuancé, d'une coloration vive et éclatante : on donne de ce fait une explication très générale d'ailleurs, tirée de l'action énergique de la lumière dans la région intertropicale : c'est la cause efficiente. J'alléguerais comme cause finale, que ce plumage brillant est un uniforme de luxe, auquel se reconnaissent entre eux les individus des espèces innombrables en ces contrées, souvent comprises dans le mémo genre ; et ainsi chaque mâle peut trouver sa femelle. Il en est de même des papillons des différentes zones et des diverses latitudes. — On a observé que des femmes phtisiques deviennent facilement enceintes dans le dernier stade de leur maladie, que durant la grossesse le mal subit un arrêt, pour reprendre plus fort encore après l'accouchement et amener

presque toujours la mort ; de même des hommes phtisiques, dans les derniers temps de leur vie, procréent très souvent encore un enfant. La cause finale est ici que la nature, partout si soucieuse et si anxieuse de la conservation des espèces, veut s'empresser de compenser par la naissance d'un être nouveau la disparition prochaine d'un individu encore dans la force de l'âge ; la cause efficiente au contraire est l'excitation anormale du système nerveux qui se produit pendant la dernière période de la phtisie. La même cause finale explique ce phénomène analogue (selon Oken, *De la génération*, page 65) de la mouche qui, empoisonnée par l'arsenic, s'accouple encore, mue par un mystérieux instinct, et meurt dans l'accouplement. — La cause finale du duvet qui entoure les parties génitales, chez les deux sexes, et du *Mons Veneris*, chez la femme, est d'empêcher chez les individus très maigres, pendant le coït, le contact des os du pubis, qui pourrait exciter la répugnance ; quant à la cause efficiente, il faut la chercher dans ce fait que partout où une muqueuse passe dans l'épiderme, on voit des poils pousser dans le voisinage : une autre cause efficiente est encore que la tête et les parties génitales sont en quelque sorte des pôles opposés de l'individu, qu'ils présentent ainsi l'un avec l'autre des rapports et des analogies de diverses sortes, entre autres aussi cette particularité d'être velus. — La même cause efficiente vaut encore pour la barbe de l'homme pour la cause finale, je la suppose être dans la plus grande facilité des signes pathognomoniques, c'est-à-dire de cette rapide altération des traits du visage qui trahit l'émotion intérieure de l'âme, à se montrer près de la bouche et dans les parties voisines ; pour dérober au regard scrutateur de l'adversaire ces indices souvent dangereux dans une négociation ou dans un accident soudain, la nature (qui n'ignore pas que *homo homini lupus*) a donné à l'homme la barbe. La femme au contraire pouvait s'en passer ; car en elle la dissimulation et la maîtrise de soi-même, « la contenance » sont innées. — Il doit se trouver, je l'ai dit, des exemples bien plus frappants encore pour démontrer la rencontre, dans leurs résultats, de l'activité entièrement aveugle de la nature avec son activité en apparence préméditée, ou, selon les expressions de Kant, l'accord du mécanisme et de la technique de la nature : tout cela nous prouve qu'ils ont tous deux leur origine commune au-delà de cette diversité, dans la volonté en tant que chose en soi. On aurait fait un grand pas pour éclaircir ce point de vue, si on pouvait trouver par exemple la cause efficiente qui pousse le bois flottant vers les régions polaires dépourvues d'arbres ; ou encore celle qui a concentré la terre ferme de nos planètes surtout sur la moitié septentrionale du globe. Il faut voir la cause finale de ce dernier fait dans la circonstance que l'hiver, dans ces régions, coïncide avec l'époque du périhélie, c'est-à-dire de l'accélération du mouvement terrestre, qu'il est ainsi de huit jours plus court et partant plus doux. Cependant, dans la nature inorganique, la cause finale reste toujours équivoque, et, surtout lorsque la cause efficiente a été trouvée, elle nous laisse dans le doute sur la question de savoir si elle n'est pas une simple vue subjective, une apparence due a notre manière de considérer les choses. Mais en cela elle ressemble à mainte production de l'art humain, par exemple à de la mosaïque grossière, aux décors de théâtre, à cette image du Dieu Apennin, à Pratolino, près de Florence, formée de quartiers de roche brute. L'action ne s'exerce ici qu'à distance ; de près elle disparaît, pour' faire place à la cause efficiente de l'apparence ; et pourtant les formes existent bien dans la réalité, ne sont pas une simple création de notre fantaisie. Il en est à peu près de même des causes finales dans la nature inorganique, quand les causes efficientes apparaissent. Un homme dont le regard s'étendrait au loin sur les choses avouerait même peut-être qu'il n'en est pas autrement des présages, des « Omina ».

Si d'ailleurs quelqu'un voulait abuser de la finalité extérieure toujours douteuse, nous l'avons dit, pour l'appliquer à des démonstrations physico-théologiques, comme on Je fait encore de nos jours, mais seulement, nous l'espérons, en Angleterre, il existe eh « e genre assez d'exemples *in contrarium*, assez d'« atéléologies » pour déconcerter un pareil esprit. Un des exemples les plus décisifs nous est fourni par l'eau de mer ; cette eau n'est pas potable, de sorte que l'homme n'est jamais plus exposé au danger de périr par la soif que lorsqu'il se trouve au milieu des grandes masses liquides de sa planète. « A quelle fin l'eau de mer est-elle donc salée ? » C'est la question qu'il faudrait poser à notre Anglais.

Si dans la nature inorganique les causes finales s'effacent au second plan ; de sorte qu'elles ne suffisent plus à elles seules à expliquer un fait donné et que nous réclamons absolument les causes efficientes, c'est que la volonté objectivée aussi dans la nature inorganique n'y apparaît plus dans les individus qui forment un tout complet, mais dans les forces naturelles et dans leur activité , il en résulte que le moyen et la fin s'écartent ici trop l'un de l'autre pour qu'on en puisse saisir le rapport et qu'on y puisse reconnaître une manifestation de la volonté. Le phénomène se produit

même déjà, à un certain degré, dans la nature organique, là où la finalité est extérieure, c'est-à-dire où la fin réside dans un individu et le moyen dans un autre. Mais ici elle demeure encore incontestable, tant que les deux individus appartiennent à la même espèce, elle n'en devient même que plus frappante. Dans ce genre rentre tout d'abord la conformation des organes génitaux chez les deux sexes, calculés en vue d'une appropriation réciproque, puis certaines conditions qui favorisent l'accouplement : par exemple, chez la *Lampyris noctiluca* (ver luisant), le mâle, qui ne brille pas, possède seul des ailes pour pouvoir chercher la femelle, la femelle, au contraire, dépourvue d'ailes, et qui ne sort que la nuit, répand une lueur phosphorescente qui permet au mâle de la trouver. Chez la *Lampyris italica*, les individus des deux sexes sont luisants, fait dû sans doute au luxe de la nature méridionale. Mais un exemple surprenant et tout spécial du genre de finalité ici en question nous est fourni par la belle découverte que fit Geoffroy Saint-Hilaire, dans les dernières années de sa vie, sur la constitution exacte de l'appareil d'allaitement des cétacés. En effet, l'acte de téter demande le concours actif de la respiration ; il ne peut donc avoir lieu que dans un milieu respirable lui-même et non sous l'eau, dans laquelle est plongé pourtant le nourrisson pendu aux mamelles de la mère ; pour obvier à cet inconvénient, l'appareil mammaire des cétacés a été modifié dans son ensemble de façon à devenir un-organe d'injection, qui, introduit dans la bouche du petit, lui envoie le lait, sans qu'il ait besoin d'aspirer. Quand, au contraire, l'individu destiné à prêter à un autre un secours essentiel est de genre très différent, et appartient même à un autre règne de la nature, on met alors en doute cette finalité extérieure, comme dans le cas de la nature inorganique, à moins qu'elle ne serve de fondement manifeste à la conservation des espèces. Tel est le cas pour beaucoup de plantes, dont la fécondation ne se produit que par l'intermédiaire d'insectes, qui transportent le pollen sur le stigmate, ou courbent les étamines vers le pistil : l'épine-vinette commune, beaucoup d'espèces d'iris et l'*Aristolochia Clematitis* ne peuvent se féconder sans le secours des insectes. (Ghr. Conr. Sprengel, *Mystère dévoilé*, etc., 1753 ; Wildenow, *Abrégé de Botanique*, p. 353.) C'est encore le cas de nombreuses plantes dioïques, monoïques et polygames, par exemple des concombres et des melons. Dans la *Physiologie* de Burdach (vol. I, § 263) on trouve un exposé admirable de cet appui réciproque que reçoivent l'un de l'autre le monde des plantes et celui des insectes. Burdach ajoute ensuite très bien : « Ce n'est pas là un expédient mécanique, un recours forcé, comme si la nature avait commis hier, dans la formation des plantes, une erreur qu'elle chercherait aujourd'hui à réparer par le moyen de l'insecte ; c'est bien plutôt une profonde et intime sympathie du monde végétal pour le monde animal. L'identité des deux règnes doit se manifester : enfants d'une même mère, ils doivent exister l'un avec l'autre et l'un par l'autre. » — Et plus loin : « Mais une sympathie de ce genre unit le monde inorganique au monde organisé, » etc. — Au second volume de leur *Introduction into Entomology*, Kirby et Spence donnent encore une preuve à l'appui de ce consensus naturœ : les œufs des insectes qui passent l'hiver adhérents aux branches des arbres qui servent d'aliment à leur larve éclosent juste au moment où la branche bourgeonne ; ainsi par exemple l'aphis du bouleau éclôt un mois plus tôt que celui du frêne ; pareillement les insectes des plantes vivaces passent l'hiver sur elles à l'état d'œufs ; ceux des plantes seulement annuelles, qui ne peuvent en faire de même, passent l'hiver sous forme de chrysalides.

Trois grands-hommes ont totalement repoussé la téléologie ou explication par les causes finales, et beaucoup de petits esprits se sont faits sur ce point leur écho. Ce sont Lucrèce, Bacon de Vérulam et Spinoza. Mais la cause de cette aversion est assez nettement connue chez tous les trois : ils tenaient la téléologie pour inséparable de la théologie spéculative et celle-ci leur inspirait une telle horreur (dont Bacon, à la vérité, cherche à se cacher), que de loin même ils s'efforçaient de l'éviter. Nous trouvons aussi Leibniz enfoncé dans le même préjugé, et, dans sa lettre à M. Nicaise (Spinoza op., éd. Paulus, vol. II, p. 672), il l'exprime avec une naïveté caractéristique, comme une vérité qui s'entend de soi : « les causes finales, ou, ce qui est la même chose, la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses. » (Du diable ! la même chose !) C'est aujourd'hui encore le point de vue des Anglais actuels, des hommes du *Bridgewater-treatise*, de lord Brougham, etc. ; Owen même, dans son Ostéologie comparée, pense exactement comme Leibniz, ainsi que je l'ai déjà relevé dans le premier volume. Pour tous ces gens téléologie devient aussitôt théologie, et à chaque finalité découverte dans la nature, au lieu de méditer et de chercher ! à comprendre, ils laissent éclater ce cri puéril : *design ! design !* ils entonnent le refrain de leur philosophie de vieille femme, et ferment leurs oreilles aux objections de la raison, telles que les leur a pourtant déjà présentées le grand Hume[316]. La cause principale de tout ce triste état de choses en Angleterre est, depuis soixante-dix ans, l'ignorance véritablement honteuse pour les savants anglais de la philosophie kantienne, et

cette ignorance, à son tour, est due à la funeste influence de cet abominable clergé, qui prend à cœur l'abrutissement général, pour retenir plus longtemps la nation anglaise d'ailleurs si intelligente dans l'esclavage de la bigoterie la plus dégradante : aussi, animé du plus bas obscurantisme, s'oppose-t-il de toutes ses forces à l'instruction du peuple, à l'étude de la nature, en général même à tout progrès du savoir humain, et tant par ses relations que par ses scandaleuses et injustifiables richesses qui ne font qu'accroître la misère du peuple, il étend son influence jusque sur les savants des universités et les écrivains ; ceux-ci doivent alors se soumettre (par exemple Th. Brown, *On cause and effect*) à mille réticences, à mille déviations de pensée pour éviter même de loin de se rencontrer avec cette froide superstition, comme Pückler appelle si justement leur religion, et de se heurter aux arguments qui ont cours pour la défendre.

Quant aux trois grands hommes nommés plus haut, on peut leur pardonner, vu son origine, leur répugnance pour la téléologie, puisqu'ils vivaient bien avant l'éclosion de la philosophie kantienne ; Voltaire lui-même tenait encore pour irréfragable la preuve physico-théologique. Je veux cependant pénétrer un peu plus loin dans chacun d'eux. Tout d'abord la polémique de Lucrèce (IV, 824-858) contre la téléologie est si lourde et si grossière, qu'elle se réfute d'elle-même et démontre la thèse opposée. — Pour ce qui est de Bacon (*De augm. scient.*, III, 4), il n'établit tout d'abord, par rapport à l'usage des causes finales, aucune différence entre la nature organique et inorganique, distinction pourtant essentielle au sujet, et, dans les exemples qu'il allègue, il les confond l'une avec l'autre. Il rejette ensuite les causes finales de la physique dans la métaphysique ; or, pour lui, comme encore pour beaucoup de nos contemporains, la métaphysique est identique à la théologie spéculative. Il tient donc les causes finales, pour inséparables de cette dernière et va même si loin en ce sens qu'il fait à Aristote le reproche (ce dont nous lui ferons tout à l'heure un éloge spécial) d'avoir largement usé des causes finales, et Aristote cependant s'est gardé de les rattacher à la théologie spéculative. — Spinoza enfin (*Eth.*, I, prop. 36, appendix) montre au grand jour qu'il identifie la téléologie avec la physico-théologie contre laquelle il décharge toute son amertume ; et cela à tel point que le principe : *naturam nihil frustra agere* [la nature ne fait rien en vain], il le commente ainsi : « hoc est, quod in usum hominum non sit » [c'est-à-dire ce qui n'est pas utile à l'homme] ; de même « omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit » [ils considèrent tous les produits de la nature comme des moyens mis à leur disposition, et croient qu'ils existent quelqu'un qui les a préparés] ; de même encore : « hinc statuerunt, deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere » [ils en ont déduit que les dieux ont tout créé et règlent tout pour l'usage des hommes]. Là-dessus il bâtit alors sa proposition : « naturam finem nullum sibi præfixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta. » [la nature ne s'est proposé aucun but et toutes les causes finales ne sont rien d'autres que des inventions humaines.] Il n'avait d'autre souci que de barrer la route au théisme, et il avait très justement reconnu que l'arme la plus redoutable en était la preuve physico-théologique. Il était réservé à Kant d'en trouver la pleine réfutation, comme à moi-même de fournir l'interprétation exacte des faits sur lesquels elle se fonde ; et par là j'ai satisfait à la maxime : *est enim verum index sui et falsi* [car le vrai témoigne pour lui-même et pour le faux]. Mais Spinoza n'a su se tirer d'affaire que par un trait désespéré, par la négation de la téléologie elle-même, c'est-à-dire de la finalité dans les œuvres de la nature, assertion dont la monstruosité saute aux yeux de quiconque a appris à connaître d'un peu plus près la nature organique. Cette étroitesse de vue de Spinoza, jointe à son ignorance complète de la nature témoigne assez de son entière incompétence en cette matière et de la sottise de ceux qui, sur son autorité, croient devoir juger avec mépris des causes finales.

C'est à son grand avantage qu'Aristote, sur ce point, contraste avec les philosophes modernes, et c'est là le côté le plus brillant de son système. Il s'adresse sans prévention à la nature, ne connaît aucune physico-théologie, n'en a pas la moindre idée, et n'a jamais considéré le monde au point de vue d'une création ; son cœur est pur de tout préjugé de ce genre, et (*De generat. anim.*, III, II), s'il avance des hypothèses sur l'origine des animaux et des hommes, il ne tombe jamais dans les idées physico-théologiques. Il dit toujours ἡ φυσις ποιει [la nature crée] ; jamais il ne dit ἡ φυσις πεποιηται [la nature a été créée]. Mais, après examen fidèle et attentif de la nature, il trouve qu'elle procède partout avec finalité et dit : ματην ὁρωμεν ουδεν ποιουσαν την φυσιν [nous voyons que la nature ne fait rien en vain] (*De respir.*, c. x) ;— et dans les livres *De partibus animalium*, qui sont une anatomie comparée : Ουδε περιεργον ουδεν, ουτε ματην ἡ φυσις ποιει.—Ἡ φυσις ἑνεκα του ποιει παντα.—Πανταχου δε λεγομεν τοδε τουδε ἑνεκα, ὁπου αν φαινηται τελος τι, προς ὁ ἡ κινησις περαινει ;

ὡστε ειναι φανερον, ὁτι εστι τι τοιουτον, ὁ δη και καλουμεν φυσιν. Επει το σωμα οργανον ; ἑνεκα τινος γαρ ἑκαστον των μοριων, ομοιως τε και το ὁλον. [La nature ne fait rien de superflu et rien en vain. — La nature fait tout en vue d'un but. — Nous disons : ceci se fait pour cela, partout où apparaît un but vers lequel tend le mouvement ; c'est pourquoi il est certain qu'il existe quelque chose que nous appelons précisément nature. — Car le corps est un instrument ; en effet, chacune de ses parties, et aussi le corps tout entier, existent en vue d'un but.] Il est explicite aux pages 645 et 663 de l'édition in-4° de Berlin, comme aussi *De incessu animalium*, C. II : Ἡ φυσις ουδεν ποιει ματην, αλλ᾽ αει, εκ των ενδεχομενων τῃ ουσιᾳ, περι ἑκαστον γενος ζωου το αριστον. [La nature ne fait rien en vain, mais toujours, parmi ce qui est possible pour chaque espèce animale, ce qui est le meilleur pour elle.] Dans la conclusion des livres *De generatione animalium*, il recommande expressément la téléologie, et blâme Démocrite de l'avoir niée, ce dont Bacon, dans sa prévention, l'avait justement loué. Mais c'est surtout dans les *Physica*, II,8, p. 198, qu'Aristote parle *expro fesso* des causes finales et les pose comme le principe vrai de l'étude de la nature. Il est de fait que l'examen de la nature organique doit mener tout esprit droit et bien réglé à la téléologie et nullement, à moins d'opinions préconçues, à la physico-téléologie, ou à l'anthropo-téléologie tant blâmée par Spinoza. — En ce qui touche Aristote en général, je veux encore ici attirer l'attention des lecteurs sur les imperfections et l'absolue non-valeur de ses doctrines relatives à la nature inorganique : il professe en effet les erreurs les plus grossières sur les principes fondamentaux de la mécanique et de la physique, et cette faute est d'autant moins pardonnable, qu'avant lui déjà les Pythagoriciens et Empédocle étaient sur la bonne voie et avaient enseigné des théories bien supérieures ; Empédocle, comme nous l'atteste Aristote au deuxième livre du *De cœlo* (c. I, p. 284), avait déjà même conçu l'idée d'une force tangentielle engendrée par la rotation et agissant en sens contraire de la pesanteur ; mais Aristote a de nouveau rejeté cette notion, il en est tout autrement quand Aristote étudie la nature organisée ; c'est là son domaine ; et la richesse de ses connaissances, la pénétration de ses remarques, parfois même la profondeur de ses vues nous jettent dans l'étonnement. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, il avait déjà reconnu l'antagonisme qui existé chez les ruminants entre les cornes et les dents de la mâchoire supérieure, et en vertu duquel les unes manquent là où les autres sont présentes, et inversement (*De partib. anim*. III, 2). — De là aussi sa juste estime des causes finales.

CHAPITRE XXVII : DE L'INSTINCT EN GÉNÉRAL ET DE L'INSTINCT D'INDUSTRIE

Il semble que la nature ait voulu, par les instincts industriels des animaux, mettre un commentaire explicatif dans la main de l'observateur qui étudie les causes finales d'après lesquelles elle procède, et l'admirable convenance qui en résulte dans ses productions organiques ; Car ces instincts sont la preuve la plus claire que des êtres peuvent, avec la détermination la plus décidée, travailler à une fin qu'ils ne connaissent pas, et dont ils n'ont même aucune représentation. Tels sont par exemple le nid de l'oiseau, la toile de l'araignée, la fosse du fourmi-lion, la ruche si artistique des abeilles, la merveilleuse demeure des termites, etc., du moins pour ceux de ces animaux qui exécutent un tel travail pour la première fois, alors qu'ils ignorent et la forme et l'usage de l'œuvre à accomplir. C'est de même que procède la nature dans la création des organismes ; aussi ai-je donné, dans le chapitre précédent, cette définition paradoxale de la cause finale, qu'elle est un motif qui agit sans être connu. Et de même que, dans l'action issue de l'instinct d'industrie, l'élément actif est manifestement et incontestablement la volonté ; de même c'est elle encore qui agit quand la nature produit des organismes.

On pourrait dire que la volonté des êtres animés est mise en mouvement de deux manières différentes, par l'influence des motifs ou par l'instinct ; donc du dehors ou du dedans, par une occasion extérieure ou par une impulsion intérieure ; la première explicable, puisqu'elle se présente à l'extérieur, la seconde inexplicable, puisqu'elle est tout intérieure. Mais, à y regarder de plus près, l'opposition entre les deux n'est pas aussi tranchée et elle revient même au fond à une

différence de degré. Le motif, en effet, n'agit aussi que sous la condition préalable d'une impulsion intime, c'est-à-dire d'une qualité précise de la volonté, qu'on en appelle le caractère : chaque fois, le motif ne fait que donner à ce caractère une direction déterminée, et l'individualise pour le cas concret. De même l'instinct, tout en étant une impulsion nettement marquée de la volonté, ne borne pas son action, comme celle d'un ressort, à l'intérieur ; il attend encore quelque circonstance extérieure nécessaire, destinée au moins à déterminer le moment précis de sa manifestation : telle est, pour l'oiseau de passage, l'arrivée de la saison ; pour l'oiseau qui construit son nid, la fin de la fécondation et la découverte des matériaux convenables ; pour l'abeille c'est, avant de bâtir, la corbeille ou l'arbre creux qui formera la niche, et la réunion de bien d'autres circonstances particulières, favorables aux opérations suivantes ; pour l'araignée, c'est un angle bien disposé ; pour la chenille, la feuille voulue ; pour l'insecte prêt à pondre, l'endroit toujours très spécialement déterminé et souvent très rare, où, dès l'éclosion, la larve pourra trouver sa nourriture, etc. Il suit de là que dans les productions de l'instinct d'industrie, c'est d'abord l'instinct, puis en sous-ordre aussi l'intellect des animaux qui entre enjeu : l'instinct, en effet, donne le principe général, la règle ; l'intellect, le particulier, l'application ; il préside au détail de l'exécution, pour lequel le travail de ces animaux se conforme évidemment aux circonstances données chaque fois. De tout cela il résulte que la différence à établir entre l'instinct et le simple caractère est la suivante : l'instinct est un caractère qui n'est mis en mouvement que par un motif tout spécialement déterminé et qui produit par suite une action toujours exactement identique. Le caractère, au contraire, tel qu'il existe chez toute espèce animale et chez tout individu humain, est également sans doute une volonté de nature immuable et invariable, mais qui peut cependant être mue par des motifs très différents, et s'y accommoder : l'action qui en résulte peut donc être très différente dans sa partie matérielle, mais elle portera toujours l'empreinte d'un même caractère qu'elle exprimera et manifestera, et la nature matérielle de l'action, dans laquelle il apparaît, est indifférente, pour l'essentiel, à la connaissance dudit caractère : on pourrait ainsi définir l'instinct un caractère démesurément uniforme et rigoureusement déterminé. La conséquence de l'exposé précédent est que la faculté d'être déterminé uniquement par des motifs présuppose déjà une sphère assez étendue de connaissance, et par suite, un développement d'intelligence plus parfait ; aussi cette faculté est-elle propre aux animaux supérieurs, et à l'homme plus qu'à tout autre. Au contraire, pour être déterminé par l'instinct, il suffit de la somme d'intellect nécessaire à la perception du motif unique, et spécialement déterminé, qui seul et à l'exclusion des autres permet la manifestation de l'instinct ; aussi l'instinct n'existe-t-il que là où la sphère de connaissance est des plus bornées, et ne se rencontre-t-il en général et au plus haut degré que chez les animaux des classes inférieures, les insectes notamment. Comme les actions de ces animaux ne demandent qu'une motivation extérieure, très simple et limitée, le médium des motifs, c'est-à-dire l'intellect ou le cerveau, n'est chez eux que faiblement développé, et leurs actions extérieures sont soumises à la même impulsion que les fonctions physiologiques intimes, fondées sur de simples excitations, c'est-à-dire relèvent du système ganglionnaire. De là chez eux la prédominance de ce système : le tronc nerveux principal court chez eux tout le long de l'abdomen, sous forme de deux cordons qui donnent à chaque anneau un ganglion, de dimension souvent peu inférieure au cerveau, et sont, plutôt, d'après Cuvier, l'analogue du grand nerf sympathique que de la moelle épinière. Il existe donc entre la détermination par l'instinct et par de simples motifs un certain antagonisme, qui fait que la première atteint son maximum chez les insectes, et la seconde chez l'homme ; entre les deux se déroule la série actuelle des autres animaux, placés à leurs différents degrés selon le développement respectif de leurs systèmes cérébral et ganglionnaire. Puisque les actes instinctifs et les travaux artistiques des insectes sont régis surtout par le système ganglionnaire, c'est se condamner à l'absurdité que de vouloir les considérer et les expliquer comme dérivant du seul cerveau, car c'est prétendre les pénétrer avec une clef qui n'est pas la bonne. La même particularité donne à de telles actions une ressemblance significative avec celles des somnambules, qu'on explique aussi par la substitution du nerf sympathique au cerveau dans la direction des actes extérieurs : les insectes sont ainsi, en quelque sorte, des somnambules naturels. L'analogie sert à rendre compréhensibles les choses sur lesquelles nous ne pouvons avoir de prise directe : celle que nous venons de mentionner nous rendra à un haut degré le même service. Rappelons-nous ce cas cité par Kieser, dans son *Tellurisme* (vol. II, p. 250). Une somnambule, à laquelle le magnétiseur avait commandé d'accomplir telle action déterminée dans l'état de veille, ne manqua pas de l'exécuter dès son réveil, sans pouvoir se souvenir clairement de l'ordre qu'elle avait reçu. Il lui

semblait donc qu'elle devait accomplir cette action, sans en connaître la véritable liaison. L'analogie est évidemment frappante entre ce cas et celui des instincts d'industrie chez les insectes : la jeune araignée a l'idée qu'elle doit filer sa toile sans en savoir, sans en comprendre le but. Cela nous remet encore en mémoire le démon de Socrate, qui lui inspirait le sentiment de devoir s'abstenir d'une action qu'on réclamait de lui ou qu'on lui conseillait ; quant à la raison du fait, il l'ignorait, pour avoir perdu le souvenir du songe prophétique qu'il avait eu à ce sujet. De nos jours encore on a constaté des cas du même genre ; je ne veux en citer que quelques-uns. Un homme avait retenu sa place sur un vaisseau : au moment où le navire doit mettre à la voile, il refuse à tout prix, et sans aucune raison expresse, de monter à bord : le navire sombra. Un autre s'en va, avec des camarades, du côté d'une poudrière ; arrivé dans le voisinage, il ne veut pas aller plus loin, et, saisi de frayeur, il retourne au plus vite sur ses pas, sans savoir pourquoi : la poudrière sauta. — Un troisième, sur mer, se sent un soir, sans motif apparent, poussé à ne pas se déshabiller, et s'étend sur son lit avec ses vêtements et ses boites, en gardant jusqu'à ses lunettes : dans la nuit le navire prend l'eu et il est du petit nombre de ceux qui peuvent se sauver dans la chaloupe. Tous ces faits reposent sur l'action éloignée et sourde de songes fatidiques oubliés et nous donne, par analogie, la clef des problèmes de l'instinct en général et de l'instinct d'industrie en particulier.

D'autre part, nous l'avons dit, l'instinct d'industrie des insectes jette une vive lumière sur l'action de la volonté inconsciente dans le mouvement intérieur de l'organisme et dans sa formation. Car il est tout naturel de voir dans une fourmilière ou dans une ruche l'image d'un organisme décomposé et amené au jour de la connaissance. C'est en ce sens que Burdach nous dit (Physiologie, vol. II, p. 32) : « La formation et la ponte des œufs sont le partage de la reine, leur ensemencement et le soin de leur développement celui des travailleuses ; la première personnifie donc en quelque sorte l'ovaire, les autres l'utérus. » Dans une société d'insectes, comme dans l'organisme animal, la *vita propria* de chaque partie est subordonnée à la vie de l'ensemble, et le souci de l'ensemble passe avant celui de l'individu ; l'existence individuelle n'est voulue que sous condition, celle du tout est voulue absolument. A l'occasion même, les individus sont sacrifiés au salut de l'ensemble, tout comme nous nous faisons amputer un membre, pour sauver le reste du corps. Par exemple, des fourmis en marche trouvent-elles leur chemin fermé par l'eau, les premières n'hésitent pas- à s'y précipiter, jusqu'à ce que leurs cadavres accumulés aient formé une sorte de digue pour les suivantes. Une fois devenus inutiles, les bourdons sont tués. S'il se trouve deux reines dans une même ruche, les abeilles les entourent et les forcent à se battre jusqu'à la mort de l'une d'entre elles. La fourmi mère, l'œuvre de la fécondation une fois achevée, se coupe elle-même les ailes, quine pourraient être qu'un obstacle à l'accomplissement de ses nouvelles fonctions, quand elle aura, sous terre, à entretenir sa future famille (Kirby et Spence, vol. I). Comme le foie n'a pas d'autre but que de sécréter la bile pour aider à la digestion, et ne veut même exister qu'en vue de cette seule fin ; comme toute autre partie de l'organisme ne veut que remplir sa destination ; ainsi l'abeille travailleuse ne veut rien de plus que recueillir du miel, sécréter de la cire et bâtir des cellules pour les œufs de la reine, le bourdon ne veut que féconder, la reine ne veut que pondre. Tous les membres travaillent donc uniquement pour 1P maintien du tout, qui seul est le but absolu, exactement comme les parties de l'organisme. La seule différence est que dans l'organisme l'action de la volonté est entièrement aveugle et toute primitive ; dans les sociétés d'insectes au contraire la chose se passe déjà à la lumière de la connaissance : celle- ci pourtant n'apporte une, réelle collaboration et ne peut même choisir que dans les accidents du détail, pour tirer la volonté d'embarras et adapter le travail aux circonstances. Mais, dans l'ensemble, les insectes veulent la fin, sans la connaître, comme la nature organique qui agit en raison de causes finales ; ce qui est confié chez eux à la connaissance, ce n'est même pas le choix des moyens dans leur totalité, c'en est seulement la disposition plus précise dans chaque cas particulier. Mais c'en est assez pour enlever à leur travail le caractère mécanique ; et c'est ce qui apparaît au grand jour, si on oppose des obstacles à leur activité. Par exemple, la chenille file sa coque dans des feuilles, sans en connaître le but ; mais si l'on rompt son tissu, elle sait en réparer adroitement la trame. Les abeilles conforment, dès le début, leur construction aux circonstances présentes ; se produit-il de nouveaux incidents ou détruit-on avec intention leur ouvrage, elles savent apporter au mal le remède le plus convenable dans chaque cas particulier. (Kirby et Spence, *Introd. to entomol.* ; Huber, *Des abeilles*.) Une telle habileté excite notre admiration, car remarquer les circonstances et s'y accommoder est évidemment affaire de la connaissance, et si nous leur accordons une fois pour toutes la prévoyance la plus industrieuse pour la race future et un avenir lointain, nous savons bien qu'ils ne sont pas en cela dirigés par la connaissance, puisqu'une prévoyance issue de la

connaissance demanderait une activité cérébrale aussi élevée que la raison. La modification et l'arrangement du détail, selon les circonstances déjà données ou nouvelles, est au contraire une besogne en rapport avec l'intellect même des animaux inférieurs, qui, guidé par l'instinct, se borne à remplir les lacunes laissées par celui-ci. C'est ainsi que nous voyons les fourmis emporter leurs larves, dès que l'endroit choisi devient trop humide, et de même aussi dès qu'il devient trop sec ; elles ignorent la fin qu'elles poursuivent, elles n'obéissent pas à la connaissance, mais la tâche qui demeure réservée à leur connaissance, c'est l'observation du moment où l'endroit ne convient plus à leurs larves, et le choix d'une nouvelle retraite. —Je veux mentionner ici encore un fait, qu'on m'a raconté sur expérience personnelle, et que j'ai-trouvé d'ailleurs cité depuis par Burdach d'après Gleditsch. Pour étudier le fossoyeur (*Necrophorus vespillo*), on avait lié le cadavre d'une grenouille gisant sur le sol à un fil dont l'autre extrémité était attachée à une baguette fichée obliquement en terre : les nécrophores creusèrent, selon leur coutume, une fosse sous la grenouille ; mais, contre leur attente, le cadavre ne pouvait y tomber ; après un long embarras, après de nombreuses marches et contremarches en tous sens, ils finirent par enterrer aussi la baguette. A cette aide prêtée par la connaissance à l'instinct, à ces expédients qu'elle lui fournit pour réparer les œuvres de son industrie, correspond dans l'organisme la vertu curative de la nature : non seulement celle force cicatrise les blessures, et restitue même la substance osseuse et nerveuse ; mais encore ; quand parla perte d'un rameau artériel ou nerveux quelque communication est interrompue, elle en ouvre une nouvelle, soit en agrandissant d'autres artères ou nerfs, soit même en produisant de nouvelles branches ; à une partie malade ou à une fonction troublée elle en substitue une autre ; un œil est-il perdu, elle renforce l'autre ; un sens disparaît-il, elle aiguise tous ceux qui restent ; une plaie mortelle s'est-elle produite à l'intestin, elle va même parfois jusqu'à la fermer par adhérence du mésentère ou du péritoine ; bref, elle cherche les remèdes les plus ingénieux à tout dommage, à toute perturbation survenue dans l'organisme. Le mal est-il au contraire incurable, elle hâte alors la mort, et cela d'autant plus que l'organisme est d'un ordre plus élevé, c'est-à-dire plus sensible. Ce cas lui-même a son analogue dans l'instinct des insectes, les guêpes qui, durant l'été entier, ont mis tout leur soin, toute leur peine, à nourrir leurs larves du produit de leurs rapines, en tuent elles-mêmes la dernière génération en octobre, parce qu'elles la voient exposée à périr de faim. (Kirby et Spence, vol. I, p. 374.) On rencontre des analogies plus étranges et plus spéciales encore, celle-ci par exemple : lors de la ponte de l'abeille terrestre (*apis terrestris, bombylius*), les abeilles ouvrières sont prises d'un désir immodéré de dévorer les œufs, pendant environ sept ou huit jours, et elles y céderaient si la mère ne les repoussait pas et ne veillait pas avec une attention jalouse sur ses œufs. Ce temps une fois passé, elles ne montrent plus la moindre envie de manger les œufs, quand même on les leur offre ; tout au contraire elles s'empressent autour des larves qui en sortent pour les soigner et les nourrir. On peut interpréter naturellement ce fait comme l'analogue des maladies de l'enfance, notamment de la dentition, pendant laquelle les futurs nourriciers de l'organisme commencent par l'attaquer avec une violence qui coûte souvent la vie à l'individu. — La considération de toutes ces analogies entre la vie organique et l'instinct, ainsi que l'industrie des animaux inférieurs, sert à nous fortifier de plus en plus dans la conviction qu'ici comme là, c'est la volonté qui est au fond de tout, en nous montrant le rôle subordonné, tantôt plus tantôt moins limité, tantôt totalement absent, que joue la connaissance dans ces opérations.

Mais il est encore un autre point de vue sous lequel l'instinct et l'organisme animal s'expliquent l'un l'autre : c'est par rapport à l'anticipation de l'avenir qui se manifeste en chacun d'eux. L'instinct et l'industrie permettent aux animaux de satisfaire des besoins qu'ils ne ressentent pas encore, bien plus, des besoins qui ne seront pas les leurs propres, mais qui seront ceux de la génération future ; ils travaillent ainsi à une fin encore ignorée d'eux ; et cela va si loin, comme je l'ai montré par l'exemple du Bombyx dans la *Volonté dans la nature* (2e éd., p. 45 ; 3° éd., p. 47), qu'ils poursuivent et tuent par avance les ennemis de leurs œufs à venir. Nous voyons de même dans la structure générale d'un animal ses besoins futurs et ses fins éloignées prévenus par des organes destinés à atteindre les unes et à satisfaire les autres. De là résulte cette appropriation parfaite de l'organisme de tout animal à son genre de vie, de là cette prévoyance qui l'a pourvu de toutes les armes nécessaires pour attaquer sa proie, pour repousser ses ennemis, et qui a calculé sa forme tout entière en raison de l'élément et du milieu dans lequel il aura à paraître comme combattant ; c'est un point que j'ai longuement développé dans mon écrit De la volonté dans la nature sous la rubrique : Anatomie comparée. — Nous pourrions rassembler toutes ces anticipations qui apparaissent dans l'instinct comme dans l'organisation animale et les réunir sous la notion de connaissance à priori, si elles

avaient réellement pour base une connaissance en général. Mais, nous l'avons montré, il n'en est pas ainsi : la vraie racine de ces anticipations est plus profonde que le domaine de la connaissance, elle se trouve dans la volonté en tant que chose en soi, dans la volonté indépendante, à ce titre, des formes de la connaissance : aussi pour elle le temps n'a-t-il aucune signification et l'avenir est-il tout aussi rapproché que le présent.

CHAPITRE XXVIII[317] : CARACTÈRE DU VOULOIR-VIVRE

Notre second livre se ferme sur la question du but dernier et de la fin de cette volonté qui s'est révélée comme l'essence en soi de toute chose en ce monde. Les considérations suivantes sont destinées à compléter la réponse générale donnée à cette question, en traçant dans ses principales lignes le caractère de cette volonté.

Un tel exposé est possible, parce que nous avons reconnu pour l'essence intime du monde une réalité absolue, une donnée de l'expérience. La dénomination d'« âme du monde », donnée par maint philosophe à cette essence intime, n'y substitue déjà au contraire qu'un pur être de raison (*ens rationis*) ; car le mot « âme » indique une unité de conscience individuelle, évidemment étrangère à cette essence ; en général d'ailleurs cette notion d'« âme » ne peut ni se justifier, ni s'employer, parce qu'elle personnifie la connaissance et le vouloir rassemblés dans une union inséparable et néanmoins indépendants de tout organisme animal. Il ne faudrait user de ce terme qu'au sens figuré, car il est bien plus perfide que ceux de ψυχη ou d'*anima*, qui signifient seulement souffle.

Mais un langage plus choquant encore est celui des prétendus panthéistes, dont toute la philosophie consiste surtout à décorer du titre pompeux de « Dieu » cette essence intime du monde, à eux inconnue ; après quoi ils s'imaginent avoir bien mérité de l'humanité. A leurs yeux, le monde serait une théophanie. Mais jetons seulement, à ce point de vue, un regard sur le monde, ce monde de créatures toujours misérables, condamnées, pour vivre un instant, à se dévorer les unes les autres, à passer leur existence dans l'angoisse et le besoin, à endurer souvent d'atroces tortures jusqu'au moment où elles tombent enfin dans les bras de la mort ; enveloppons tout ce spectacle d'un coup d'œil et nous donnerons raison à Aristote quand il dit : ἡ φυσις δαιομονια, αλλ᾽ ου θεια εστι [la nature est démoniaque et non pas divine] (*De divinat.*, c. II, p. 463) ; nous avouerons même qu'un Dieu, qui se serait avisé de se transformer en un pareil monde, devrait avoir été vraiment possédé du diable. — Je le sais, les soi-disant philosophes de ce siècle suivent l'exemple de Spinoza et se croient ainsi justifiés. Mais Spinoza avait des raisons toutes spéciales de donner ce nom à sa substance unique ; il devait au moins sauver le mot, sinon la chose. Le souvenir était tout frais encore des bûchers de Giordano Bruno et de Vanini, victimes immolées à un Dieu en l'honneur duquel, sans comparaison aucune, avait coulé le sang de plus d'hommes que sur les-autels de tous les dieux païens des deux hémisphères réunis. Quand donc Spinoza appelle le monde Dieu, c'est exactement, et rien de plus, comme Rousseau qui, dans le *Contrat social*, ne manque jamais de nommer le peuple « le souverain ». C'est encore la même manière de procéder que celle de ce prince qui, désireux d'abolir la noblesse dans ses États, imagina, pour ne dépouiller personne de son bien, d'anoblir d'un seul coup tous ses sujets. A la vérité, nos savants d'aujourd'hui ont un autre argument en faveur du terme qu'ils emploient ; mais il n'est en rien plus convaincant que les autres. Dans leurs spéculations philosophiques, ils partent tous, en effet, non pas du monde ou de la conscience que nous en avons, mais de Dieu, comme d'un principe donné et connu ; Dieu n'est pas leur *quœsitum*, mais leur *datum*. S'ils étaient des enfants, je leur montrerais que c'est faire là une pétition de principe, mais ils le savent aussi bien que moi. Seulement, depuis que Kant a démontré l'impuissance de l'ancien et honnête dogmatisme qui voulait aller du monde à Dieu et n'y aboutit pas, ces messieurs se figurent avoir découvert une adroite issue et faire preuve d'une grande finesse. Que le lecteur des temps futurs me pardonne de l'avoir entretenu de gens qu'il ne connaît pas.

Tout regard jeté sur ce monde, dont l'explication est la tâche du philosophe, nous atteste et nous confirme que la volonté de vivre, loin d'être une personnification arbitraire, ou même un mot vide de sens, est au contraire la seule expression véritable de l'essence intime de ce monde. Tout se presse et se pousse vers l'existence, autant que possible vers l'existence organique, c'est-à-dire vers la vie, pour en atteindre ensuite l'échelon le plus élevé : l*i nature animale nous témoigne donc manifestement que le vouloir-vivre est la note fondamentale de son être, sa seule propriété immuable et absolue. Contemplons cette ardeur de vie universelle, voyons l'empressement infini, cette facilité, cette exubérance avec laquelle, en tout lieu et à toute heure, le vouloir-vivre fait violemment effort vers l'existence, emprunte des formes innombrables, use des fécondations et des germes, et à leur défaut de la *generatio œquivoca*, sans perdre une seule occasion de tirer à soi avidement la moindre substance capable de vivre. Considérons ensuite ces inquiétudes horribles, ces révoltes sauvages de sa part, lorsqu'il doit, en quelqu'un de ses phénomènes isolés, se séparer de l'existence, là surtout où ce déchirement apparaît au grand jour de la conscience. Il semble que dans ce phénomène unique c'est le monde tout entier qui doive être à jamais anéanti, et tout l'être d'une créature vivante ainsi menacée se réduit aussitôt à une lutte, à une résistance désespérée contre la mort. Voyons par exemple l'angoisse incroyable d'un homme en danger de mort, l'intérêt immédiat et sérieux pris par tous les témoins à sa souffrance et leurs transports de joie sans fin quand il est sauvé. Rappelons-nous l'épouvante glaciale qui nous saisit à entendre prononcer un arrêt de mort, notre horreur profonde à la vue des préparatifs de l'exécution, la pitié qui nous arrache le cœur au spectacle de l'exécution elle-même. On croirait qu'il s'agit de tout autre chose que d'abréger simplement de quelques années une existence vide, triste, aigrie par mille tourments et toujours incertaine ; on penserait vraiment que c'est un événement d'une importance extraordinaire que de ,voir un individu arriver quelques années plus tôt là où, après une existence éphémère, il a des milliards de siècles à demeurer. — Tous ces phénomènes sont la preuve évidente que j'ai eu raison de poser comme principe inexplicable, mais propre à servir de fondement à toute explication, la volonté de vivre, et que ce vouloir-vivre, loin d'être un mot sonore, vide de sens, tel que l'absolu, l'infini, l'idée, ou autres expressions semblables, est la réalité suprême à nous connue, est même la substance et le noyau de toute réalité.

Faisons maintenant abstraction, pour quelque temps, de cette interprétation puisée au-dedans de notre être, et plaçons-nous en étrangers vis-à-vis de la nature, pour la saisir objectivement. Nous trouvons qu'à partir du degré de la, vie organique, elle n'a qu'un but : la conservation de toutes les espèces. C'est à cette fin qu'elle travaille par la surabondance démesurée des germes, par la violence impatiente de l'instinct sexuel, par l'empressement de cet instinct à se plier à toutes les situations et à toutes les circonstances, même à la nécessité d'une procréation hybride, enfin par l'instinct de l'amour maternel, dont la puissance va jusqu'à l'emporter, dans certaines espèces animales, sur l'amour de soi-même, et jusqu'à faire sacrifier à la mère sa vie pour le salut de ses petits. L'individu au contraire n'a pour la nature qu'une valeur indirecte, celle d'un simple moyen propre à maintenir l'espèce. Hors de là, son existence lui est indifférente, et elle le conduit elle-même à sa perte, dès qu'il cesse d'être capable de servir à son dessein. Pourquoi l'individu ? Nous le saurions donc clairement ; mais pourquoi l'espèce ? Voilà une question, à laquelle la nature considérée du côté purement objectif ne nous fournit aucune réponse. Car c'est en vain qu'on cherche, en les constatant, à découvrir une fin à cette agitation sans trêve, à cette impulsion fougueuse vers l'existence à ces soins anxieux pour la conservation des espèces. L'énergie et le temps des individus se dépensent tout entiers en efforts pour leur entretien et celui de leur progéniture, et y suffisent tout juste, sans même y parvenir toujours. Mais si même une fois par hasard il reste un excédent de force par suite de bien-être, et en outre, chez la seule espèce douée de raison, un excédent de connaissance, c'est un résultat trop peu important pour en faire le but de toute cette activité de la nature. — À considérer les choses objectivement et d'un œil étranger, il semblerait que le seul souci de la nature soit de ne laisser perdre aucune de toutes ses idées (platoniciennes), c'est-à-dire de ses formes permanentes : l'heureuse découverte et la disposition de ces idées (dont la succession des trois règnes animaux antérieurs à la surface de la terre n'a été que le prélude) l'auraient satisfaite à tel point que son unique crainte serait maintenant devoir disparaître quelqu'une de ces belles inventions, c'est- à-dire de voir quelqu'une de ses formes échapper au temps et à la causalité. Les individus en effet sont passagers, comme l'eau courante, les idées au contraire sont permanentes comme, les tourbillons de la rivière : elles ne doivent donc s'anéantir que si la source se tarif. — C'est à cette vue énigmatique qu'il faudrait nous arrêter

si la nature ne nous était donnée que du dehors, c'est-à-dire objectivement : nous devrions alors la croire issue de cette même connaissance qui la conçoit, c'est-à-dire née sur le domaine de la représentation, et c'est sur ce terrain que nous devrions nous main tenir, dans nos efforts pour éclaircir le problème. Mais il n'en est pas ainsi et nous pouvons, à coup sûr, pénétrer du regard dans l'intérieur de la nature : qu'est-ce, en effet, sinon notre propre intérieur, dans lequel justement la nature, parvenue au degré suprême où elle pouvait s'élever par son activité, reçoit, dans la conscience propre, la lumière directe de la connaissance ? Ici la volonté nous apparaît comme un principe différent *toto genere* de la représentation dans laquelle la nature existait, déployée en chacune de ses idées, et elle nous fournit d'un seul coup celte explication que nous ne pouvions jamais trouver par la voie purement objective de la représentation. Le subjectif nous donne donc ici la clef de l'interprétation de l'objectif.

Nous avons posé tout à l'heure, comme caractère de ce subjectif ou de cette volonté, un penchant démesuré de tous les animaux et de tous les hommes à conserver et à prolonger le plus possible leur vie : pour reconnaître dans ce penchant une force primitive et absolue, nous devons encore nous rendre exactement compte qu'il n'est en aucune façon le résultat d'une connaissance objective de la valeur de la vie, mais qu'il est indépendant de toute connaissance, ou en d'autres termes que ces êtres ne se présentent pas comme tendant à une fin qui les attire, mais comme poussés par une énergie invisible.

À cet effet, commençons par passer en revue l'innombrable série des animaux. Considérons l'infinie diversité de leurs formes, les modifications incessantes qu'elles subissent pour s'approprier au milieu, à la manière de vivre de chacun ; contemplons en même temps l'art inimitable et également parfait dans tous les individus qui préside à leur structure et à leur mécanisme, enfin la dépense incroyable de force, d'adresse, de prudence et d'activité que chaque animal, sa vie durant, est condamné à faire sans repos. Allons plus loin maintenant : représentons-nous le zèle infatigable des misérables petites fourmis, regardons ce fossoyeur (*Necrophorus Vespillo*) enterrer à lui seul en deux jours le cadavre d'une taupe quarante fois plus grosse que lui, pour y déposer ses œufs et assurer la nourriture de la future génération (*Gleditsch*, *Phys. Bot. Econ.*, dissertation III, 220) ; songeons qu'en générai la vie de la plupart des insectes n'est qu'un perpétuel travail, pour préparer les aliments et la demeure des larves qui naîtront plus tard de leurs œufs, et qu'ensuite ces larves, après avoir dévoré ces aliments et s'être transformées en chrysalides, entrent dans la vie, pour recommencer sur nouveaux frais la même besogne. Disons-nous que de même la vie des oiseaux se passe en grande partie à opérer leurs longues et pénibles migrations, puis à bâtir leur nid, à apporter la nourriture à leurs poussins, destinés eux-mêmes, l'année suivante, à jouer le même rôle ; qu'ainsi tout travaille toujours pour un avenir qui fait ensuite défaut, et pourrons-nous nous empêcher de chercher des yeux la récompense de tout cet art et de toute cette peine, le but dont l'image présente aux yeux des animaux les pousse à cette agitation incessante ; pouvons-nous en un mot nous empêcher de demander : Quel est le résultat de tout cela ? Quelle est la fin réalisée par l'existence animale qui demande toutes ces dispositions à perte de vue ? — On ne peut rien nous montrer que la satisfaction de la faim et de l'instinct sexuel, et peut-être encore un court moment de bien-être, comme il est donné à tout animal d'en obtenir en partage, au milieu de ses misères et de ses efforts infinis. Si l'on met en regard d'une part l'ingéniosité inexprimable de la mise en œuvre, la richesse indicible des moyens, et de l'autre, la pauvreté du résultat poursuivi et obtenu, on ne peut se refuser à admettre que la vie est une affaire, dont le revenu est loin de couvrir les frais. C'est ce qui est surtout évident chez certains animaux dont l'existence est particulièrement simple. Considérons par exemple la taupe, cette ouvrière infatigable. Creuser avec difficulté au moyen de ses pattes énormes en forme de palettes, telle est l'occupation de toute sa vie ; une nuit constante l'environne ; elle n'à ses yeux embryonnaires que pour fuir la lumière. Elle est le seul véritable *animal nocturnum*, bien plus que les chats, les hiboux, les chauves-souris qui y voient la nuit. Que lui vaut cette existence si riche en peines, si pauvre en joies ? La nourriture et l'accouplement, c'est-à-dire rien de plus que les moyens de poursuivre la même triste carrière et de la recommencer, dans un nouvel individu. De tels exemples sont la preuve frappante qu'entre les fatigues et les tourments de la vie et le produit ou le gain qu'on en retire, il n'y a aucune proportion. Chez les animaux qui possèdent la vue, la conscience du monde visible, toute subjective qu'elle est et bornée à l'influence des motifs, donne encore à la vie un semblant de valeur objective. Mais la taupe aveugle, avec son organisation si parfaite et son activité sans relâche, réduite tour à tour à se nourrir de larves

d'insectes ou à souffrir de la faim, fait éclater à nos yeux la disproportion entre les moyens et la fin. — A cet égard, l'étude du règne animal abandonné à lui-même dans les régions inhabitées est aussi très instructive. Nous en trouvons une belle peinture, ainsi que des souffrances que, sans la participation de l'homme, la nature prépare d'elle-même à ses créatures, dans les *Tableaux de la nature* de Humboldt (2e édit., pages 30 et suiv.) ; Humboldt ne manque pas non plus, page 44, de jeter un coup d'œil sur les souffrances analogues qu'endure la race humaine, toujours et partout divisée en deux camps et en lutte contre elle- même. C'est cependant encore dans l'existence simple des animaux, facile à embrasser du regard, qu'on peut saisir plus aisément le néant et la vanité des efforts de tout le phénomène. La variété des organisations, la perfection des moyens qui servent à conformer chacune d'entre elles en vue de son milieu et de sa proie, présentent ici un contraste nettement tranché avec l'absence de tout but final supposable ; à la place de cette fin, un instant de bien-être, une puissance passagère, dont la condition préalable est le besoin, de longues et nombreuses douleurs, un combat incessant, *bellum omnium*, l'obligation pour chacun d'être tour à tour chasseur et gibier, tumulte, privation, misère et angoisse, cris et hurlements, voilà tout ce qui nous apparaît ; et tout cela continuera ainsi, *in sccula seculorum*, ou jusqu'à ce que l'écorce de notre planète vienne encore une fois à éclater. Junghuhn raconte avoir aperçu à Java une plaine couverte d'ossements à perte de vue, et qu'il prenait pour un champ de bataille : ce n'étaient pourtant, et rien de plus, que les squelettes de grandes tortues, longues de cinq pieds, larges et hautes de trois, qui, au sortir de la mer, prennent ce chemin pour aller déposer leurs œufs ; elles sont alors assaillies par des chiens sauvages (*canis rutilans*), qui, réunis en troupes, les renversent sur !e dos, leur arrachent la carapace inférieure, les petites écailles du ventre, et les dévorent ainsi toutes vivantes. Mais souvent alors un tigre se précipite sur les chiens. Cette désolation se répète des milliers et des milliers de fois, d'année en année. Est-ce pour cela que naissent donc ces tortues ? Quel crime leur vaut un tel supplice ? Pourquoi toutes ces scènes d'horreur ? Il n'y a à cette question qu'une seule réponse : ainsi s'objective le vouloir-vivre[318]. Il faut l'étudier à, fond et le bien saisir pour arriver à comprendre son essence et le monde ; il ne suffit pas de forger des notions générales, pour élever ensuite sur ce fondement des châteaux de cartes. L'intelligence du grand spectacle fourni par l'objectivation du vouloir-vivre, ainsi que des caractères qui en composent l'essence, demande, il est vrai, un examen plus précis et une étude plus détaillée qu'il n'en faut pour se tirer d'affaire avec le monde en l'intitulant Dieu, ou pour venir, avec une niaiserie que seule la patrie allemande pouvait créer et goûter, déclarer qu'il est « l'idée dans son autrement être » ; car ce sont là les inepties qui, vingt ans durant, ont fait les délices des sots de mon temps. Pour le panthéisme ou le spinozisme, dont les systèmes actuels ne sont que des travestissements, la trame du monde se dévide en effet sans fin, et toujours de même pendant l'éternité. Car le monde est alors un Dieu, un *ens perfectissimum* ; il ne peut rien exister, rien se concevoir de meilleur. Il n'y a donc pas besoin de rédemption, et il n'y en a pas. Quant à saisir le but de toute cette tragi-comédie, il n'est pas nécessaire de le chercher bien loin, car elle n'a pas de spectateurs, et les acteurs eux-mêmes, à côté d'un maigre plaisir tout négatif, sont condamnés à endurer des tourments infinis.

Revenons maintenant à la considération de la race humaine. La complication est ici sans doute plus grande et le tableau prend une teinte plus sérieuse ; mais le caractère fondamental ne laisse pas d'être le même. Ici aussi la vie se présente à nous, non comme un présent dont nous puissions jouir, mais comme un devoir, comme un pensum dont nous devons nous acquitter. Nous n'y trouvons, par suite, et dans l'ensemble et dans le détail, que misère universelle, fatigues sans trêve, efforts constants, lutte sans lin, activité forcée et tension extrême de toutes les forces physiques et intellectuelles. Des millions d'hommes, réunis en nations, aspirent à leur bonheur commun et chaque individu aspire au sien propre ; mais cette œuvre demande des milliers de victimes. Tantôt les illusions insensées, tantôt les subtilités de la politique les poussent à des guerres acharnées les uns contre les autres : il faut alors que la sueur et le sang des masses coulent à flots pour réaliser les idées ou expier les fautes de quelques-uns. En temps de paix, l'industrie cl le commerce sont florissants, les inventions font merveille, les mers sont sillonnées de navires, de tous les coins du monde les friandises affluent, et les flots engloutissent des milliers d'hommes. Tout s'agite, les uns par la pensée, les autres par l'action, le tumulte est indescriptible. — Mais la fin dernière de tout cela, quelle est-elle ? Assurer pendant un court espace de temps l'existence d'individus éphémères et torturés ; dans le cas le plus heureux, une misère supportable, une absence de chagrins toute relative, mais sur laquelle s'abat aussitôt l'ennui qui la guette ; enfin la reproduction de cette race et de son activité. — A ce point de vue, et en raison de cette évidente disproportion entre la peine

et le gain, le vouloir-vivre nous apparaît, pris objectivement, comme une folie, et subjectivement comme une illusion qui s'empare de tout être vivant et lui fait appliquer tout l'effort de ses facultés à la poursuite d'une fin sans valeur. Mais un examen plus attentif nous montrera ici encore qu'il est bien plutôt une impulsion aveugle, un instinct sans fondement et sans motif.

La loi de motivation s'étend en effet, je l'ai déjà expliqué au § 29 du premier volume, aux seules actions isolées, et non pas à l'ensemble et à la totalité du vouloir. La raison en est que si nous embrassons du regard la race humaine avec ses agitations dans son ensemble et dans sa généralité, le spectacle qui s'offre à nous est celui de marionnettes tirées, non par des fils extérieurs, à la façon des marionnettes ordinaires, comme dans le cas d'actes isolés, mais bien plutôt mues par un mécanisme intérieur. Car la comparaison faite plus haut de l'activité incessante, grave et laborieuse des hommes avec le résultat réel ou possible qu'ils en retirent, met dans tout son jour la disproportion énoncée, en nous montrant l'insuffisance absolue de la fin à atteindre, prise comme force motrice, pour l'explication de ce mouvement et de ces agitations sans trêve. Qu'est-ce, en effet, qu'un court retard apporté à la mort, un léger soulagement du besoin, un éloignement de la douleur, une satisfaction momentanée du désir, à côté de leur victoire si fréquente et du triomphe certain de la mort ? Quelle serait la puissance de pareils avantages, pris pour véritables principes moteurs d'une race humaine innombrable et toujours renouvelée, qui ne cesse de courir, de se pousser, de se presser, de se tourmenter, de se débattre, pour représenter toute l'histoire tragi-comique du monde, qui, bien plus, supporte l'ironie d'une telle existence et tâche de la prolonger le plus possible ? — Évidemment tout cela est inexplicable, si nous cherchons les causes motrices au dehors des figures, si nous nous imaginons la race humaine poussée par les réflexions de la raison, ou par un ressort du même genre (sorte de fils directeurs), à faire effort vers ces biens qui l'attendent, et dont la con-j quête serait une récompense proportionnée à ses labeurs et à ses souffrances de tous les instants. S'il en était ainsi, il y aurait bien longtemps que chacun se serait écrié : « Le jeu ne vaut pas la chandelle »,et aurait quitté la partie. Mais chaque homme, au contraire, veille sur sa vie et la défend comme un gage précieux à lui confié sous une lourde responsabilité, et cela au milieu des soucis infinis et des besoins constants, parmi lesquels justement l'existence se passe. Le but et la raison, le gain final, il ne le voit pas, à la vérité ; mais il a cru, sans y regarder et sur parole, à la valeur de ce gage, tout en ignorant en quoi elle consiste. C'est pourquoi j'ai dit que ces marionnettes ne sont pas maniées du dehors, mais portent chacune en elles le rouage qui commande leurs mouvements. Ce rouage c'est le vouloir-vivre, manifesté sous forme d'un ressort infatigable, d'une impulsion aveugle, dont la raison suffisante ne se trouve pas dans le monde extérieur. C'est lui qui retient les individus attachés à cette scène, et qui est le *primum mobile* de leurs évolutions ; les objets extérieurs au contraire, les motifs n'en déterminent que la direction spéciale dans un cas isolé : sinon la cause serait loin de répondre à l'effet. Car, ainsi que toute manifestation d'une force naturelle a une cause, sans que la force naturelle en ait elle-même ; ainsi tout acte volontaire isolé suppose un motif, mais la volonté en général n'en a pas : bien plus, au fond ces deux cas n'en font qu'un seul et même. Partout la volonté, principe métaphysique, est la borne de tout examen, la limite que l'expérience n'a jamais franchie. Ce caractère primitif et inconditionnel de la volonté est l'explication de l'attachement démesuré de l'homme à une existence pleine de misère, de tourment, de douleur, d'angoisse ou encore d'ennui, qui, envisagée sous son aspect purement objectif, devrait lui inspirer une profonde horreur ; nous y trouvons encore la raison de ses craintes excessives à l'approche d'un terme qui est pourtant la seule chose dont il soit sûr[319]. — Aussi voyons-nous souvent un être misérable, déformé et courbé par l'âge, les privations et la maladie, implorer du fond du cœur notre aide pour prolonger une existence dont la fin devrait paraître digne des souhaits les plus ardents, si nous étions en cela déterminés par un jugement objectif. Mais au lieu de la raison, c'est ici la volonté qui agit, en tant qu'instinct de vivre, désir de vivre, courage de vivre : c'est la même force qui fait croître la plante. Ce courage de vivre peut se comparer à une corde qui serait tendue sur le théâtre de marionnettes constitué par le monde des hommes : les poupées y seraient attachées au moyen de fils invisibles, et ne seraient portées qu'en apparence par le plancher situé sous elles (la valeur objective de la vie). Si un jour la corde faiblit, le mannequin s'affaisse ; si elle se rompt, il doit tomber puisque le plancher ne le soutenait qu'en apparence ; c'est que la détente du plaisir de vivre engendre l'hypocondrie, le spleen, la mélancolie, et l'épuisement complet de ce plaisir provoque le penchant au suicide, auquel l'homme se porte alors pour la raison la plus futile, souvent même pour un motif imaginaire, poussé à se chercher querelle à lui-même pour se tuer, comme d'autres cherchent

querelle à un tiers dans un semblable dessein ; bien plus, au besoin il sera entraîné même sans motif particulier au suicide. (Cf., pour preuves à l'appui, Esquirol, *Des maladies mentales*, 1838.) Et l'agitation, le mouvement qui remplissent la vie s'expliquent comme la patience qui nous la fait supporter. Cette activité fiévreuse n'est pas le résultat d'un libre choix : mais tandis que chacun serait heureux de goûter le repos, les fouets du besoin et de l'ennui viennent entretenir le mouvement de la toupie. Aussi toute notre existence, dans l'ensemble et dans le détail, porte-t-elle la marque de la contrainte : chaque individu est paresseux au fond du cœur et aspire au repos ; mais il est force d'avancer, semblable à la planète qu'il habite, qu'une force qui la pousse en avant empêche seule de tomber sur le soleil. Tout est donc dans une tension continuelle, dans une agitation forcée, et la marche du monde s'effectue, selon une expression d'Aristote (*De cœlo*, II, 13), ου φυσει, αλλα βιᾳ [non pas naturellement, mais par violence]. C'est en apparence seulement que les hommes sont appelés en avant ; en réalité ils sont poussés par derrière ce n'est pas la vie qui les attire, mais c'est le besoin qui les presse et les fait marcher. La loi de motivation, comme toute causalité, est une pure forme du phénomène. —Pour le dire en passant, là est l'origine de ce côté comique, burlesque, grotesque et grimaçant de la vie : car un individu chassé en avant malgré lui se démène comme il le peut, et la confusion qui en résulte produit souvent un effet bouffon ; mais la souffrance cachée derrière ce voile n'en est pas moins sérieuse et réelle.

De toutes ces considérations il ressort donc clairement que le vouloir-vivre n'est pas une conséquence de la connaissance de la vie, ni en quelque façon une conclusion *ex prœmissis*, ni, d'une manière générale, rien de secondaire : tout au contraire, il est le principe premier et absolu, prémisse de toutes les prémisses, et il mérite par là de devenir le point de départ de la philosophie ; car ce n'est pas le vouloir-vivre qui apparaît comme une conséquence du monde, c'est le monde qui est produit comme une conséquence de la volonté de vivre.

J'ai à peine besoin de faire remarquer que les considérations sur lesquelles se ferme ce deuxième livre annoncent déjà fortement le grave sujet du quatrième livre ; elles m'auraient permis d'y passer aussitôt, si mon plan ne m'obligeait pas à commencer par intercaler une seconde étude du monde comme représentation, sujet plus riant de notre troisième livre, mais dont la conclusion nous conduira par une transition directe au quatrième.

SUPPLÉMENTS AU LIVRE TOISIÈME

Et si similis spectatori est, quod ab omni

separatus spectaculum videt.

[Et il est semblable à un spectateur,

puisque, séparé de tout, il regarde un spectacle.]

(Oupnekhat, vol. I, p.304)

CHAPITRE XXIX[320] : DE LA CONNAISSANCE DES IDÉES

Nous n'avions jusqu'ici examiné l'intellect que dans sa condition primitive et naturelle d'esclave au service de la volonté ; dans ce troisième livre, il apparaît délivré de cette servitude : mais hâtons-nous de le remarquer, il s'agit ici non pas d'un affranchissement durable, mais seulement d'un court instant de répit, d'une libération exceptionnelle et, à vrai dire, momentanée du service de la volonté.

— Comme j'ai traité ce sujet avec assez de détails dans le premier volume, je n'ai ici qu'à ajouter quelques considérations complémentaires en petit nombre.

Ainsi que je l'ai montré au § 33, l'intellect au service de la volonté c'est-à-dire dans sa fonction naturelle, ne connaît proprement que les rapports des choses ; tout d'abord les relations des choses avec la volonté, à laquelle il appartient, ce qui sert même à en faire des motifs ; et de plus ensuite, pour compléter cette connaissance, les relations des choses entre elles. Cette dernière connaissance n'acquiert quelque étendue et quelque signification que dans l'intellect humain ; dans l'intellect animal, même le plus développé, elle reste enfermée dans d'étroites limites. Il est évident que la compréhension des relations des choses entre elles ne rentre qu'indirectement dans le service de la volonté. Elle est donc la transition à la connaissance tout objective, entièrement indépendante de la volonté : elle est la connaissance scientifique, qui mène à la connaissance artistique. Supposons en effet un objet donné dont nous saisissions directement de nombreuses et diverses relations : l'essence propre de l'objet en ressort avec une netteté toujours plus grande et finit insensiblement par s'en dégager, composée de simples relations, dont elle ne cesse pas de différer totalement elle-même. Dans ce monde de compréhension, l'assujettissement de l'intellect à la volonté ne cesse en même temps de s'affaiblir et de devenir plus indirect. L'intellect a-t-il assez de force pour prendre le dessus, pour ne plus se soucier du rapport des choses à la volonté, pour y substituer l'intelligence de l'essence objective pur du phénomène qui s'exprime à travers toutes les relations ; il s'affranchit alors, en même temps que du service de la volonté, de la conception des simples relations, et par là aussi de celle de l'objet individuel en tant que tel. L'intelligence plane alors d'un libre essor, détachée de toute volonté : dans l'individu elle ne connaît plus que la partie essentielle, c'est-à-dire toute l'espèce ; elle n'a donc plus pour objet que les idées, au sens primitif où je prends, avec Platon, ce mot dont on a tant abusé, c'est-à-dire enfin les formes persistantes, immuables, indépendantes de l'existence temporelle des individus, les *species rerum,* qui constituent l'objectivité propre des phénomènes. Sans doute une idée ainsi conçue n'est pas encore l'essence même de la chose en soi, sortie qu'elle est de la connaissance de simples relations ; mais en tant que résultat de la somme de toutes les relations, elle est le caractère propre de l'objet ; elle est ainsi l'expression complète de l'être perçu comme objet saisi non par rapport à une volonté individuelle, mais tel qu'il se manifeste de lui-même et par là détermine l'ensemble de ses relations seules reconnues jusqu'alors. L'idée est la racine commune de toutes ces relations, et par suite le phénomène complet et parfait, ou encore, selon le terme que j'ai employé dans le corps de l'ouvrage, objectivation adéquate de la volonté à ce degré de sa manifestation. La forme même et la couleur, éléments immédiats cependant dans la perception intuitive de l'idée, n'en font pas au fond partie ; elles n'en sont qu'un moyen d'expression, car rigoureusement l'espace lui est aussi étranger que le temps. C'est en ce sens que, dans son commentaire sur *Alcibiade* de Platon, le néoplatonicien Olympiodore disait déjà (édition Creuzer de *Proclus et Olympiodore*, vol. II, p. 82) : το ειδος μεταδεδωκε μεν της μορφης τῃ ὑλῃ αμερες δε ον μετελαβεν εξ αυτης του δεαστατου, C'est-à-dire que l'idée, en soi inétendue, conféra sans doute à la matière la forme, mais commença par lui emprunter l'étendue. — Ainsi donc, je le répète, les idées ne manifestent pas encore l'essence propre, mais seulement le caractère objectif des choses, c'est-à-dire toujours jusqu'alors le phénomène, et même ce caractère, nous serions condamnés à ne le pas comprendre, si nous n'arrivions par une autre voie à une connaissance ou tout au moins à un sentiment confus de l'essence intime des choses. Ce ne sont en effet ni les idées, ni en général aucune connaissance simplement objective qui peuvent nous faire comprendre cette essence même ; elle demeurerait donc un mystère éternel pour nous, si nous ne pouvions y avoir accès par un tout autre côté. C'est seulement en tant que chaque être doué de connaissance est en même temps un individu, et par là partie intégrante de la nature, qu'il trouve un chemin pour pénétrer au fond de la nature, et cela dans sa propre conscience, où cette nature intime lui apparaît sous la forme la plus directe et, comme nous l'avons trouvé, sous la forme de la volonté.

Par suite, ce qui, envisagé comme pure image objective, comme pure forme, et détaché ainsi du temps, non moins que de toutes relations, est l'idée platonicienne, est, pris empiriquement et dans le temps, l'espèce ou le genre : l'espèce est donc le corrélatif empirique de l'idée. L'idée est proprement éternelle, l'espèce est d'une durée infinie, quoique le phénomène puisse en disparaître sur quelque planète. Leurs noms mêmes rentrent l'un dans l'autre : ιδεα, ειδος, *species*, *genre*. L'idée est espèce *(species),* mais non genre *(genus) :* aussi les espèces sont-elles l'œuvre de la nature, les genres sont-ils l'œuvre de l'homme ; ce ne sont en effet que de simples concepts. Il y

a des espèces naturelles *(species naturales),mais* il n'y a que des genres logiques (*génera logica).* Pour les produits de l'art, il n'en existe pas d'idées, mais seulement de simples concepts, c'est- à-dire des *genera logica*, subdivisés en genres secondaires ou *species logicœ.* A ce que j'ai dit, à cet égard, dans le premier volume, § 41, je dois ajouter qu'Aristote (*Mètaph.*, I, 9, et XIII, 5) déclaré aussi que les platoniciens n'avaient pas admis d'idées pour les produits de l'art : ὁιον οικια, και δακτυλιος, ὠν ου φασιν ειναι ειδη [par exemple une maison ou anneau, pour lesquels ils n'admettent pas l'existence d'idées]. Cf. le scoliaste, pages 562, 63 de l'édition in-4° de Berlin. — Aristote dit plus loin (*Mètaph.* ; XI, 3) : αλλ ειπερ (Supple., ειδη εστι) επι των φυσει (εστι) διο δη ου κακως ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστι ὁποσα φυσει [mais s'il existe des idées, alors on ne peut n'en admettre que pour les produits de la nature ; c'est pourquoi Platon a dit fort bien qu'il y a autant d'idées que d'espèces naturelles] (I070 *a* 17) ; sur quoi le scoliaste, page 800, observe : *και τουτο αρεσκει και αυτοις τοις τας ιδεας θεμενοις ; των γαρ ὑπο τεχνης γινομενων ιδεας ειναι ουκ ελεγον, αλλα των ὑπο φυσεως* [c'est ce qu'enseignent ceux-là même qui admettent les idées : car ils disaient qu'ils n'existaient pas d'idées pour les produits de l'art, mais seulement pour les produits de la nature]. D'ailleurs la théorie des idées dérive, à l'origine, de Pythagore, si toutefois nous ne voulons pas mettre en doute les renseignements fournis par Plutarque dans le livre *De placitis philosophorum,* I, c. III.

L'individu prend sa racine dans l'espèce, le temps dans l'éternité ; et de même que chaque individu n'est individu que pour renfermer en soi l'essence de son espèce, de même il n'a de durée .dans le temps que pour exister aussi dans l'éternité. J'ai consacré dans le livre suivant un chapitre spécial à la vie de l'espèce.

Au § 49 du premier volume, j'ai mis suffisamment en lumière la différence entre l'idée et le concept. Quant à leur ressemblance, en voici le principe. L'unité originelle et essentielle de l'Idée est fractionnée et disséminée dans la pluralité des choses individuelles par le sujet connaissant, en raison des conditions sensibles et cérébrales de la perception. Dans son travail de réflexion la raison vient ensuite rétablir cette unité, toutefois seulement *in abstracto*, à titre de concept, *d'universale,* égal, il est vrai, à l'idée en compréhension, mais revêtu d'une tout autre forme, et rendu ainsi incapable de devenir objet d'intuition et par là de détermination constante. C'est en ce sens (mais dans aucun autre) qu'on pourrait user du langage scolastique et appeler les idées *universalia ante rem*, les concepts *universalia post rem* : entre les deux se placent les choses individuelles, dont l'animal aussi a connaissance. — N'en doutons pas, le réalisme des scolastiques est né de la confusion des idées platoniciennes, auxquelles on peut attribuer une existence objective et réelle, puisqu'elles sont en même temps les espèces, avec les simples concepts, auxquels les réalistes voulaient à leur tour conférer la même existence ; et ce fut là l'origine de l'opposition victorieuse du nominalisme.

CHAPITRE XXX[321] : DU PUR SUJET DE LA CONNAISSANCE

La conception d'une idée, l'introduction de cette idée dans notre conscience demande en nous pour condition préalable un changement qu'on pourrait aussi regarder comme un acte de renoncement à soi-même. Ce changement consiste en effet dans une séparation momentanée et complète de la connaissance d'avec la volonté propre : la connaissance doit alors perdre totalement de vue le précieux gage qui lui est confié et considérer les choses comme si elles ne pouvaient jamais concerner en rien la volonté. Car c'est le seul moyen pour la connaissance de devenir le pur reflet de la nature objective des choses. Toute œuvre d'art véritable doit avoir pour principe et pour base une connaissance soumise à ces conditions. La modification ainsi réclamée dans le sujet, par cela même qu'elle consiste dans l'élimination de tout vouloir, ne peut dériver de la volonté ; elle n'est donc pas le fait de notre libre arbitre, c'est-à-dire que nous n'en sommes pas les maîtres. Tout au contraire, elle a pour unique origine une prédominance momentanée de l'intellect sur la volonté, ou, au point de vue physiologique, une forte excitation de l'activité cérébrale intuitive, sans aucune excitation des penchants ou des passions. Pour plus de clarté, je rappelle que notre

conscience a deux faces : elle est d'une part conscience du moi propre, c'est-à-dire volonté ; d'autre part, conscience des autres choses, et à ce titre tout d'abord connaissance intuitive du monde extérieur, aperception des objets. Plus l'un des côtés de la conscience totale se dessine nettement, plus l'autre s'efface. La conscience des autres choses, ou connaissance intuitive, sera donc d'autant' plus parfaite, c'est-à-dire d'autant plus objective, que nous aurons moins conscience de notre propre moi. Il se produit ici un véritable antagonisme. Plus nous avons conscience de l'objet, moins nous en avons du sujet ; plus au contraire le sujet occupe la conscience, plus faible et imparfaite est notre intuition du monde extérieur. L'état requis pour une objectivité pure de l'intuition comporté d'une part des conditions permanentes, la perfection du cerveau et en général tout ce qui dans sa constitution physiologique favorise son activité, d'autre part des conditions passagères, puisqu'il est soutenu par tout ce qui accroît la tension et la réceptivité du système nerveux cérébral, sans exciter pourtant la moindre passion. Qu'on n'entende pas par là les boissons spiritueuses ou l'opium, mais bien plutôt une nuit entière d'un sommeil tranquille, un bain froid, et tout ce qui, en calmant la circulation et la force des passions, donne à l'activité cérébrale une prédominance acquise sans effort. Ces stimulants naturels du travail des nerfs cérébraux exercent une action qui grandit avec le développement et l'énergie générale du cerveau ; ils détachent de plus en plus l'objet du sujet et finissent par produire cet état de pure objectivité de l'intuition, qui élimine de lui-même la volonté de la conscience, et dans lequel toutes choses apparaissent avec une clarté et une précision plus intenses : nous ne connaissons pour ainsi dire alors que les choses, sans presque plus rien savoir de nous ; et toute notre conscience n'est plus que l'intermédiaire qui sert à faire pénétrer l'objet de l'intuition dans le monde de la représentation. La connaissance pure, sans mélange de volonté, se produit donc, lorsque la conscience des autres choses s'élève à une telle puissance que la conscience du moi propre disparaît. Car, pour embrasser le monde d'une vue purement objective, il faut ne plus savoir qu'on y appartient : et les choses gagnent en beauté à nos yeux, à mesure que la conscience extérieure s'accroît et que ta conscience individuelle s'évanouit. — Mais toute souffrance procède de la volonté, fondement du moi propre ; par l'effacement de ce côté de la conscience, toute possibilité de souffrance se trouve donc supprimée, et l'état d'objectivité pure de l'intuition devient en même temps un état de félicité absolue : aussi ai-je montré qu'il était l'un des deux éléments de la jouissance esthétique. La conscience du moi propre, c'est-à-dire la subjectivité, la volonté, reprend-elle au contraire le dessus, aussitôt il se produit un degré correspondant de malaise et de trouble : de malaise, par le sentiment que nous retrouvons de notre matérialité, c'est-à-dire de l'organisme qui en soi est la volonté ; de trouble, par l'effet des désirs, des émotions, des passions, des soucis dont la volonté, aidée de l'intelligence, recommence à remplir notre conscience. Car partout la volonté, en tant que principe de subjectivité, est l'opposé, l'antagoniste de la connaissance. La plus grande concentration de la subjectivité se produit dans l'acte volontaire proprement dit, qui nous donne la conscience la plus nette de notre moi. Toutes les autres excitations de la volonté ne sont que des préparations à l'acte : l'acte même est à la subjectivité ce que le jaillissement de l'étincelle est à l'appareil électrique.— Toute sensation corporelle est en soi excitation de la volonté, et plus souvent, à vrai dire, de la *noluntas* que de la *voluntas.* L'excitation du vouloir par voie intellectuelle est celle qui est due aux motifs : c'est alors l'objectivité même qui éveille et met en jeu la subjectivité. Cet effet se réalise, dès qu'une chose n'est plus l'objet d'une perception purement objective, c'est-à-dire désintéressée, mais provoque, directement ou indirectement, du désir ou de la répugnance, ne serait-ce même que par le souvenir : car elle agit dès lors comme motif, au sens le plus étendu du mot.

Remarquons ici que la réflexion abstraite et la lecture, toutes deux liées aux mots, appartiennent aussi sans doute, dans un sens plus large, à la conscience des autres choses, c'est-à-dire à l'occupation objective de l'esprit. Mais ce n'est encore qu'indirectement, car elles réclament l'intermédiaire des concepts : or ceux-ci sont un produit artificiel de la raison, et par suite déjà une œuvre intentionnelle. De plus, tout travail abstrait de l'esprit est dirigé par la volonté qui donne à l'intelligence la direction conforme à ses vues et soutient l'attention : un tel travail est ainsi toujours mêlé de quelque effort, et l'effort suppose une activité de la volonté. Ce genre d'occupation intellectuelle ne comporte donc pas l'objectivité parfaite de la conscience, telle qu'elle accompagne, à titre de condition nécessaire, la conception esthétique, c'est-à-dire la connaissance des idées.

Il résulte de tout ce qui précède que la pure objectivité de l'intuition, moyen de reconnaître non plus l'objet isolé comme tel, mais l'idée de son espèce, demande qu'on ait conscience, non plus de

soi-même, mais des seuls objets perçus, et que la conscience propre ne subsiste qu'à titre de soutien de l'existence objective de ces objets. La difficulté pour cet état de se produire et par là sa rareté ont pour cause que l'accident (l'intellect) doit y dominer et annuler en quelque sorte la substance (la volonté), ne fût-ce qu'un instant. C'est là aussi le principe de l'analogie et même de la parenté de cet état avec la négation de la volonté exposée par moi à la fin du livre suivant. — La connaissance en effet, quoique issue de la volonté, ainsi que je l'ai montré dans le livre précédent, et fondée sur le phénomène de cette volonté, sur l'organisme, n'en est pas moins corrompue par cette même volonté, comme la flamme est obscurcie par la matière en combustion et la fumée qui s'en dégage. Aussi ne pouvons-nous concevoir l'essence purement objective des choses et les idées présentes en elles qu'en ne prenant aucun intérêt aux choses mêmes, parce qu'elles n'offrent aucun rapport avec notre volonté. De là vient aussi que les idées des êtres ressortent plus facilement pour nous de l'œuvre d'art que de la réalité. En effet, ce que nous apercevons seulement dans un tableau ou dans une poésie se trouve en dehors de toute relation possible avec notre volonté ; car cela n'existe déjà en soi même que pour la connaissance et ne s'adresse immédiatement qu'à elle seule. Au contraire, pour saisir l'idée du milieu de la réalité, il faut en quelque sorte faire abstraction de sa volonté propre, s'élever au-dessus de son intérêt, ce qui exige une énergie particulière de l'intelligence. Cette énergie n'appartient au plus haut degré et pour quelque durée qu'au seul génie ; le génie en effet consiste précisément dans la possession d'une force intellectuelle plus grande que n'en demande le service de la volonté individuelle, et dans l'emploi de l'excédent resté libre à la connaissance pure du monde sans souci de la volonté. Si l'œuvre d'art facilite la conception des idées, source de la puissance esthétique, ce n'est pas seulement pour donner aux choses plus de netteté et plus de relief par la mise en évidence de l'élément essentiel et par l'exclusion de l'accessoire ; c'est encore et tout au moins autant par ce mutisme complet, nécessaire a la conception purement objective de la nature des choses, auquel l'art réduit à coup sûr la volonté, en présentant à notre intuition un objet situé lui-même hors du domaine des choses capables d'intéresser la volonté, en nous présentant une simple image, et non une réalité. Cette vérité s'applique non seulement aux œuvres des arts plastiques, mais encore à la poésie : l'effet de la poésie suppose aussi pour condition une conception désintéressée, détachée du vouloir, et par là purement objective. C'est une conception de ce genre qui nous fait paraître pittoresque un objet aperçu, et poétique un événement de la vie réelle : car seule elle peut répandre sur la réalité cet éclat enchanteur que l'on nomme le pittoresque dans les objets de l'intuition sensible, et la couleur poétique pour les visions de l'imagination. Quand le poète célèbre la sérénité du matin, la beauté du soir, le calme du clair de lune, etc., l'objet véritable de ses chants, c'est, à son insu, le pur sujet de la connaissance, qu'évoquent ces beautés naturelles et devant lequel la volonté s'efface et disparaît de la conscience : ainsi naît cette tranquillité du cœur, qui hors de là ne se peut obtenir sur cette terre ; sinon d'où viendrait l'influence bienfaisante, l'action magique exercée sur nous par ces vers :

Nox erat, et cœlo fulgebat luna sereno,

Inter minora sidera.

[*C'était la nuit, et dans le ciel serein, la lune brillait au milieu d'astres plus petits*]

(Horace, *Epodes*, XV, v, i.)

La nouveauté complète d'objets inconnus pour nous en favorise la conception désintéressée et tout objective. Par là s'explique cet effet pittoresque ou poétique attribué par l'étranger ou par Je simple voyageur à des objets qui sont loin de produire la même impression sur les indigènes : ainsi la vue d'une ville étrangère laisse au touriste une impression des plus agréables, qu'elle est loin d'exercer sur l'habitant ; la raison en est que le voyageur, placé en dehors de tout rapport avec la ville et ses habitants, la contemple à un point de vue tout objectif. C'est là-dessus que repose en grande partie le charme des voyages. C'est pourquoi encore on cherche à accroître l'effet des œuvres narratives ou dramatiques, en en transportant la scène dans des temps et des pays éloignés, les Allemands en Italie et en Espagne, les Italiens en Allemagne, en Pologne, ou même en Hollande.— Si la conception intuitive, entièrement objective, purifiée de tout vouloir, est la condition de la jouissance esthétique, à plus forte raison est-elle indispensable à la création des œuvres esthétiques. Tout bon tableau, toute poésie véritable porte l'empreinte de cette situation d'esprit. Car seuls les

sentiments puisés dans la contemplation objective pure, ou directement excités par elle, contiennent le germe vivant d'où peuvent naître des productions vraies et originales, aussi bien en poésie et même en philosophie que dans les arts plastiques. Le *'punctum saliens* de toute œuvre belle, de toute pensée grande ou profonde est une intuition entièrement objective. Or la condition d'une telle intuition est lé silence complet de la volonté, qui ne laisse subsister dans l'homme que le pur sujet de la connaissance. Le génie n'est autre chose qu'une disposition à faire prévaloir cet état.

Avec cette disparition de la volonté hors de la conscience coïncide la suppression de l'individualité et des tristesses, des misères qui raccompagnent. Aussi ai-je décrit ce pur sujet de la connaissance, qui seul demeure alors, comme l'œil du monde : cet œil, quoique avec plus ou moins de clarté, regarde en toute créature vivante ; il est à l'abri de la naissance et de la mort, et ainsi, identique à lui-même, toujours un, toujours le même, il est le support du monde des idées permanentes, c'est-à-dire de l'objectivité adéquate de la volonté, tandis que le sujet individuel, troublé dans sa connaissance par cette individualité même sortie de là volonté, n'a pour objet que des choses isolées et est passager comme elles. — Au sens ici marqué on peut attribuer à tout homme deux existences. En tant que volonté, c'est-à-dire en tant qu'individu, il est une créature une, exclusivement une, et comme tel il a suffisamment à faire et à souffrir. Comme contemplateur purement objectif, il est le pur sujet de la connaissance, dans la conscience duquel seulement le monde objectif existe ; comme tel, il est toutes les choses, en tant qu'il les perçoit, et leur existence en lui ne comporte ni gêne ni fardeau. C'est en effet sa propre existence, puisqu'elle est tout entière contenue dans sa représentation : mais ici elle est dégagée de la volonté. En tant au contraire qu'elle est volonté, elle n'est pas en lui. Chacun est heureux, quand il est toutes choses ; et malheureux, quand il n'est plus qu'individu. — Il suffit à toute condition, à toute créature, à toute scène de la vie, d'être conçue objectivement, d'être décrite par le pinceau ou par la parole, pour sembler intéressante, délicieuse, enviable ; mais est-on soi-même mêlé dans l'affaire, est-on la chose même, alors on s'écrie plus d'une fois que le diable en personne ne pourrait y tenir. Aussi Gœthe dit-il : « Ce qui nous contrarie dans la vie, nous fait plaisir dans un tableau. »

Dans ma jeunesse, il y a eu une période pendant laquelle je m'efforçais sans cesse de me contempler, de me dépeindre du dehors, moi-même et mes actions : c'était sans doute pour me les rendre supportables.

Comme les considérations que j'expose ici n'ont jamais été discutées avant moi, je veux y joindre quelques explications psychologiques.

Dans l'intuition directe du monde et de la vie, nous ne considérons d'ordinaire les choses que dans leurs relations, c'est-à-dire dans leur essence, dans leur existence relative et non absolue. Nous regarderons par exemple des maisons, des vaisseaux, des machines, avec la pensée de leur destination et de leur appropriation à cette fin ; nous regarderons des hommes avec la pensée de leurs rapports avec nous, s'il en existe, puis de leurs rapports mutuels, dans leur conduite et dans leur activité, dans leur condition, et dans leur métier, ou encore dans les aptitudes qu'ils y montrent, etc. Nous pouvons pousser l'examen de ces relations plus ou moins loin, le poursuivre jusqu'aux anneaux les plus reculés de leur chaîne : la recherche gagnera ainsi en précision et en étendue ; mais l'espèce et la qualité en demeurera toujours la même. C'est toujours la considération des choses dans leurs relations, bien plus, parle moyen de ces relations, c'est-à-dire d'après le principe de raison. C'est à ce genre de considérations que nous nous adonnons le plus souvent et, en règle générale, je crois même les hommes incapables pour la plupart de se livrer à aucun autre.— Mais nous arrive-t-il par exception d'éprouver une élévation momentanée de l'intensité de notre intelligence intuitive ; aussitôt nous voyons les choses d'un tout autre œil : nous ne les concevons plus alors d'après leurs relations, mais selon ce qu'elles sont en soi et par soi, et soudain, avec leur existence relative, nous percevons encore leur existence absolue. Chaque individu représente aussitôt son espèce, et ce qui s'offre à notre esprit, c'est ce qu'il y a de général en chaque être. Ce que nous reconnaissons donc ainsi, ce sont les idées des choses, et la science qui s'exprime par ces idées est bien plus haute que la simple connaissance des relations. Notre être aussi se dégage en même temps des relations et nous sommes devenus du coup le pur sujet de la connaissance.— Quant aux causes de cet état exceptionnel, ce doivent être certains phénomènes psychologiques intérieurs, qui purifient et élèvent l'activité cérébrale au degré nécessaire pour provoquer ce flux soudain d'intelligence. La condition extérieure est que nous soyons entièrement étrangers à la scène

contemplée, que nous en demeurions complètement détachés, et que nous n'y soyons nullement impliqués pour une part active.

Pour nous convaincre qu'une conception purement objective et par là exacte des choses n'est possible que si nous les considérons sans aucun intérêt personnel, c'est-à-dire dans un complet silence de la volonté, représentons-nous combien la moindre émotion ou la moindre passion trouble et altère la connaissance, combien même tout penchant favorable ou contraire suffit à dénaturer, à colorer, à défigurer, non pas le seul jugement, mais encore et déjà la perception primitive des choses. Rappelons-nous quelles teintes sereines, quel aspect riant le monde entier revêt a nos yeux, quand un heureux résultat nous a satisfaits ; sous quel air triste et sombre il nous apparaît au contraire, lorsque le chagrin nous abat. Un objet même inanimé, destiné à être l'instrument d'une opération que nous redoutons, semble prendre alors une physionomie hideuse, par exempte l'échafaud, la forteresse où on nous transporte, la trousse du chirurgien, la voiture qui emmène loin de nous la femme aimée, etc. ; bien plus, de simples chiffres, des lettres, un cachet semblent nous narguer d'un ricanement horrible et produire sur nous l'effet de monstres affreux. En revanche, les instruments qui servent à l'accomplissement de nos désirs prennent aussitôt un air aimable et bienveillant : par exemple la vieille bossue qui nous apporte une lettre d'amour, le juif qui nous compte des louis d'or, l'échelle de corde qui va aider à notre évasion, etc. Dans ces cas d'aversion ou d'inclination bien marquée, on ne peut méconnaître que la représentation soit faussée parla volonté ; elle l'est encore, à un degré moindre, dans tout objet qui présente un rapport même éloigné avec notre volonté, c'est-à-dire avec notre penchant ou notre répugnance. C'est seulement une fois que la volonté, avec tout ce qui l'intéresse, a quitté la conscience et que l'intellect suit librement ses propres lois ; lorsque, devenu pur sujet de la connaissance, il reflète le monde objectif, arrivé de son propre mouvement et sans le stimulant d'aucune volonté à un état de tension et d'activité extrêmes ; c'est alors seulement que la couleur et la forme des choses ressortent à nos yeux dans leur véritable et pleine signification : seule, une telle conception peut donner naissance à de vraies œuvres d'art, dont la valeur durable et le succès toujours renouvelé tiennent à ce que seules elles représentent l'objectivité pure, le fondement invariable et commun des diverses intuitions subjectives et par là faussées, le thème commun qui perce à travers toutes ces variations subjectives. Car il est certain que la nature étalée devant nous s'offre à chaque cerveau différent sous un aspect très différent, et, soit par le pinceau, soit par le ciseau, par la parole ou par les gestes faits sur la scène, chacun ne peut la rendre que telle qu'il la voit. L'objectivité seule fait l'artiste ; mais elle n'est possible qu'à la condition que l'intellect, détaché de la volonté, sa racine, plané d'un libre essor, sans cesser d'agir avec la plus haute énergie.

Le jeune homme, dont intuition intellectuelle est encore dans toute sa fraîcheur et dans toute sa force, se représente bien souvent la nature dans une objectivité parfaite, et par suite dans toute sa beauté. Mais ce qui trouble parfois pour lui le plaisir d'un tel spectacle, c'est la réflexion que les belles choses ici présentes sont avec lui sans aucun rapport personnel, capable d'exciter son intérêt et sa joie : il voudrait que sa vie prît la forme d'un roman intéressant : « Derrière ce rocher en saillie devrait m'attendre une troupe d'amis bien montés ; — auprès de cette cascade devrait se reposer ma bien-aimée ; — cet édifice si bien illuminé devrait être sa demeure, et cette fenêtre garnie de verdure devrait être la sienne ; — mais ce monde si beau n'est que solitude pour moi, etc. » Ces billevesées mélancoliques de jeune homme reposent au fond sur une contradiction. Car la beauté avec laquelle ces objets lui apparaissent tient justement à la pure objectivité, c'est-à-dire au désintéressement de son intuition ; elle serait aussitôt annulée par cette relation avec sa volonté dont le jeune homme regrette douloureusement l'absence, et aussitôt disparaîtrait, le charme qui lui procure en ce moment une jouissance véritable, quoique mélangée d'une impression pénible. — Il en est du reste de même à tout âge et en toute circonstance : la beauté du paysage qui nous ravit à l'heure présente cesserait d'être, si nous avions avec lui quelque rapport personnel dont la conscience ne nous quitterait pas. Aucune chose n'est belle qu'aussi longtemps qu'elle ne nous concerne pas. (Il n'est pas question ici de passion amoureuse, mais de jouissance esthétique.) La vie n'est jamais belle, ses images seules le sont, une fois transfigurées parle miroir de l'art ou de la poésie ; et cela surtout pendant la jeunesse, alors que nous ne connaissons rien encore de l'existence. Plus d'un jeune homme s'apaiserait si on pouvait l'amener à cette idée.

Pourquoi la vue de la pleine lune exerce-t-elle une action si bienfaisante, si calmante, si propre à élever l'âme ? C'est que la lune est objet d'intuition, et non de volonté : « Les étoiles, on ne les désire

pas ; on ne peut que se réjouir de leur splendeur. » (Goethe)

Elle est grande, c'est-à-dire elle nous dispose à la grandeur, parce que, sans rapport avec nous, éternellement étrangère, à l'agitation terrestre, elle passe et voit tout sans prendre part à rien. Aussi, à son aspect, la volonté, avec ses misères incessantes, s'efface-t-elle de la conscience et laisse-t-elle sa place à la connaissance pure. Peut-être ici se mêle-t-il encore le sentiment que nous en partageons la vue avec des millions de créatures dont la différence individuelle s'évanouit alors, et qui dans cette contemplation ne forment plus qu'un être ; l'impression du sublime en est relevée encore. Ce qui contribue aussi à l'accroître, c'est que la lune éclaire sans échauffer : de là le nom de chaste qu'on lui a donné et le motif de son identification avec Diane. — Par l'effet de cette impression totale si salutaire qu'elle produit sur notre âme, la lune est devenue peu à peu l'amie de notre cœur, ce que le soleil ne devient jamais, en sa qualité de bienfaiteur infini que l'on n'ose pas regarder en face.

A ce que j'ai dit au §38 du premier volume sur le plaisir esthétique dû à la lumière, à la réflexion des images et aux couleurs, ajoutons ici encore la remarque suivante. L'impression des couleurs renforcée par l'éclat métallique et encore plus par la transparence, dans les vitraux colorés par exemple, et surtout la réflexion des rayons du soleil couchant par les nuages, éveille en nous une jouissance tout immédiate, irréfléchie, mais vraiment ineffable. La raison dernière en est que c'est là le moyen le plus facile, moyen physique et infaillible, de gagner toute notre attention à la connaissance, sans exciter la volonté. Nous sommes ainsi amenés à l'état de pure connaissance : sans doute, dans le cas présent, cette connaissance consiste en somme dans la simple sensation d'une impression rétinienne ; mais cette sensation, en tant qu'entièrement dégagée de tout plaisir et de toute douleur, ainsi que de toute excitation directe de la volonté, appartient par là même à la connaissance pure.

CHAPITRE XXXI[322] : DU GÉNIE

Une aptitude prédominante au genre de connaissance décrit dans les deux chapitres précédents, et d'où naissent les véritables productions des arts, de la poésie et même de la philosophie, voilà proprement ce qu'on désigne du nom de génie. Comme cette connaissance a pour objet les idées platoniciennes et que les idées se conçoivent non pas *in abstractor* mais par la seule intuition, l'essence du génie doit consister dans la perfection et l'énergie de la connaissance intuitive. Aussi entendons-nous nommer tout particulièrement œuvres de génie celles qui procèdent directement de l'intuition, et qui s'adressent à elle, c'est-à-dire celles des arts plastiques, et ensuite celles de la poésie qui transmet ses intuitions par l'intermédiaire de l'imagination. — On peut déjà voir en ceci la différence du génie d'avec le simple talent, supériorité constituée plutôt par une souplesse et une pénétration plus grandes de la connaissance discursive que de la connaissance intuitive. L'homme doué de talent possède plus de rapidité et plus de justesse dans la pensée que les autres ; le génie au contraire contemple un autre monde que le reste des hommes : il ne fait pourtant que pénétrer plus profondément dans ce monde offert aussi à la vue des autres, parce que la représentation en est plus objective, partant plus, pure et plus précise dans son cerveau.

L'intellect n'est par destination que l'intermédiaire des motifs : en conséquence il ne conçoit primitivement' des choses que leurs relations directes, indirectes ou possibles avec la volonté. Chez les animaux, bornés aux relations directes, le fait est des plus manifestes : tout ce qui n'a aucun rapport avec leur volonté n'existe pas pour eux. Aussi sommes-nous parfois étonnés de voir des animaux même intelligents rester insensibles à des choses frappantes en soi, par exemple, ne manifester aucune surprise à la suite de changements évidents survenus dans notre personne ou dans les objets qui les entourent. Chez l'homme normal viennent s'ajouter, il est vrai, les relations indirectes et même possibles avec la volonté, dont la somme constitue l'ensemble des notions utiles ; mais ici encore la connaissance demeure restreinte aux relations. Voilà pourquoi

dans un cerveau normal les images des choses ne parviennent pas à une objectivité pure et parfaite ; car sa force d'intuition s'épuise et devient inactive, dès que la volonté n'est plus là pour la stimuler et la mettre en mouvement ; elle n'a pas assez d'énergie pour concevoir le monde dans une pure objectivité en vertu de son élasticité propre et sans but. Là, au contraire, où il n'en est pas ainsi, là où la faculté représentative du cerveau possède un excédent de force suffisant à la production d'une image pure, nette, objective et désintéressée du monde extérieur, image inutile aux intentions de la volonté et qui, à un degré supérieur, peut être pour elles une cause de trouble et même un danger, — là commence à exister pour le moins une disposition à cette anomalie qu'on nomme génie pour indiquer qu'ici semble entrer en activité un principe étranger à la volonté, c'est-à-dire au moi propre, une sorte de « génie » véritable survenu du dehors. Mais, pour parler sans métaphore, le génie consiste dans un développement considérable de la faculté de connaissance, développement supérieur aux besoins du service de la volonté, pour lequel seul cette faculté est née à l'origine. Aussi la physiologie pourrait-elle à la rigueur ranger dans une certaine mesure un tel excédent d'activité et en même temps de substance cérébrale parmi les monstres *per excessum,* qu'elle classe, comme on sait, à côté des monstres *per defectum* et des monstres *per situm mutatum*. L'essence du génie est donc un excès anormal d'intelligence, dont le seul emploi possible est l'application à la connaissance de ce qu'il y a de général dans l'être ; il est donc consacré au service de l'humanité entière, comme l'intellect anormal l'est à celui de l'individu. Pour plus de clarté on pourrait dire : si l'homme normal est formé de 2/3 de volonté et de 1/3 d'intellect, l'homme de génie comprend 2/3 d'intellect et 1/3 de volonté. On en pourrait encore donner l'explication chimique par une comparaison : la base et l'acide d'un sel neutre se distinguent l'un de l'autre en ce que les rapports du radical à l'oxygène sont inverses dans les deux cas considérés. La base en effet ou alcali n'est base que par la prédominance du radical sur l'oxygène, et l'acide n'est tel que par la proportion plus grande d'oxygène. Tel est aussi le rapport de l'homme normal au génie au point de vue de la volonté et de l'intelligence. De là entre eux une différence décisive qui se manifeste déjà dans tout leur être, dans leur conduite et dans leurs actions, mais surtout dans leurs œuvres. Pour en marquer la différence, on pourrait dire qu'en chimie l'opposition totale engendre l'affinité et l'attraction la plus forte entre les corps, tandis que chez les hommes c'est le contraire qui a coutume de se produire.

La première manifestation que provoque un tel excès de la force de connaissance se montre presque toujours dans la connaissance la plus primitive et la plus essentielle, c'est-à-dire dans la connaissance intuitive, et pousse le sujet à la reproduire au moyen d'une image : ainsi naissent le peintre et le sculpteur. Chez eux donc la distance de la conception générale à la création artistique est la plus courte ; par suite, la forme sous laquelle s'exprime ici le génie et son activité est la plus simple et la plus aisée à décrire. Mais c'est précisément ici qu'il faut voir la source à laquelle tous les arts puisent leurs vraies productions ; et il n'y a pas exception pour la poésie, ni même pour la philosophie, bien qu'ici la marche des choses soit plus compliquée.

Rappelons-nous le résultat de nos recherches du premier livre à savoir que toute intuition tient à l'intelligence et non pas seulement aux sens. Joignons-y maintenant l'explication donnée ici et considérons en outre, comme de raison, que la philosophie du siècle dernier désignait la faculté de connaissance intuitive du nom de « pouvoirs inférieurs de l'âme » ; nous trouverons qu'Adelung, forcé de parler la langue de son temps, n'était pas si foncièrement absurde quand il plaçait le génie dans un « renforcement sensible des pouvoirs inférieurs de l'âme » ; nous trouverons qu'il ne méritait pas le mépris amer avec lequel Jean Paul le cite dans ses *Éléments esthétique.* Si grands que soient les mérites de l'ouvrage en question de cet homme admirable, remarquons que partout où il a pour but une démonstration théorique et quelque enseignement en général, il ne cesse d'employer une méthode d'exposition ironique et toute faite de comparaisons, souvent peu appropriée au sujet.

C'est à l'intuition que se dévoile et se révèle tout d'abord l'essence propre et véritable des choses, bien que d'une manière encore toute relative. Tous les concepts, toutes les idées ne sont que des abstractions, c'est-à-dire des représentations partielles d'intuition, dues à une simple élimination de pensée. Toute connaissance profonde, toute véritable sagesse même a sa racine dans la conception intuitive des choses, ainsi que nous l'avons longuement exposé dans les Compléments au premier livre. La conception intuitive a toujours été l'acte générateur par lequel toute vraie œuvre d'art, toute idée immortelle a reçu l'étincelle de vie. Toute pensée originale procède par images. Les concepts au contraire donnent naissance aux productions du simple talent, aux idées seulement

raisonnables, aux imitations, et en général à tout ce qui n’est calculé que sur les, besoins du présent et pour le temps actuel.

Mais si notre intuition était sans cesse liée à la présence réelle des choses, la matière en serait sous l’entière domination du hasard qui amène rarement les objets au moment opportun, qui rarement les dispose dans un ordre convenable et ne nous en offre presque toujours que des exemplaires très défectueux. De là vient le besoin de l’imagination pour compléter toutes les images expressives de la vie, pour les ordonner, les colorer, les fixer et les reproduire à volonté, selon que le demande l’objet d’une étude pénétrante et profonde et de l’œuvre d’art significative destinée à la répandre. La haute valeur de l’imagination tient à ce qu’elle est pour le génie un instrument indispensable. Car c’est seulement par son aide que le génie peut, selon les exigences d’enchaînement de son œuvre plastique, poétique ou philosophique, se représenter chaque objet et chaque incident par une image vivante et puiser ainsi un aliment toujours nouveau à la source première de toute connaissance, dans l’intuition. L’homme doué d’imagination peut en quelque sorte évoquer des esprits propres à lui révéler, au moment voulu, des vérités que la nue réalité des choses ne lui offre qu’affaiblies, que rares et presque toujours à contretemps. Il existe entre lui et l’homme dénué d’imagination le même rapport qu’entre l’animal libre dans ses mouvements ou même pourvu d’ailes et le coquillage soudé à son rocher et réduit à attendre ce que le hasard voudra bien lui apporter. Car l’homme sans imagination ne connaît d’autre intuition que l’intuition réelle des sens, et jusqu’au moment de la posséder, il doit ronger des concepts et des abstractions, qui ne sont pourtant que les écorces et les enveloppes, non le noyau de la connaissance. Il ne pourra jamais rien faire de grand, sauf peut-être dans le calcul et dans les mathématiques. — Les œuvres des arts plastiques et de la poésie, de même que les productions de la mimique, peuvent être aussi regardées comme des moyens de suppléer, dans la mesure du possible, l’imagination chez’ ceux qui en manquent et d’en faciliter l’usage à ceux qui la possèdent.

Si, d’après ce qui précède, le genre de connaissance particulier et essentiel au génie est l’intuition, l’objet propre néanmoins n’en est nullement constitué par les êtres individuels, mais par les idées platoniciennes qui s’expriment en eux, telles que nous en avons analysé la conception au chapitre XXIX. Dans le particulier voir toujours le général, voilà le trait caractéristique du génie ; l’homme ordinaire ne reconnaît au contraire jamais dans le particulier que le particulier même, puisque c’est â ce titre unique que le particulier appartient à la réalité, seule capable de l’intéresser par ses rapports avec la volonté. Le degré où chacun, non par la pensée, mais par l’intuition immédiate, aperçoit dans l’individu l’individu seul, ou bien déjà un caractère plus ou moins général, jusqu’au principe universel de l’espèce, voilà la mesure de sa distance au génie. Par conséquent, l’essence des choses, leur côté général, leur ensemble, tel est en somme l’objet propre du génie : le domaine du talent, c’est l’étude des phénomènes particuliers dans les sciences naturelles, qui n’ont toujours pour objet propre que les rapports mutuels des choses.

Retenons ici ce qui a été exposé en détail dans le précédent chapitre, à savoir que la condition de là conception des idées, c’est, pour l’individu connaissant, l’état de pur sujet de la connaissance, c’est-à-dire la disparition complète de la volonté du milieu de la conscience. — Si nous prenons tant de plaisir à mainte poésie de Goethe qui nous met sous les yeux un paysage, ou à certains tableaux de la nature de Jean Paul, c’est que nous partageons alors l’objectivité de ces esprits, c’est-à-dire la netteté avec laquelle chez eux le monde comme représentation s’est isolé et, pour ainsi dire, entièrement détaché du monde comme volonté. — De ce que le mode de connaissance du génie est essentiellement purifié de tout vouloir et de toute relation avec le vouloir, il suit aussi que ses œuvres ne résultent pas de l’intention ou du caprice, mais qu’il y est conduit par une nécessité instinctive.— Ce qu’on appelle l’éveil du génie, l’heure de la consécration, le moment de l’inspiration, n’est autre chose que l’affranchissement de l’intellect, qui, déchargé pour un instant du service de la volonté, au lieu de se détendre, de se plonger dans l’inaction, se met de lui-même, pendant ce court espace de temps, à travailler seul et libre, il est alors de la plus grande pureté et devient le clair miroir du monde, car, entièrement détaché de son principe premier, la volonté, il n’est plus maintenant que le monde même de la représentation concentré dans une seule et même conscience. C’est en de tels moments que se crée comme l’âme des œuvres immortelles. Au contraire, dans toute réflexion intentionnelle, l’intellect n’est pas indépendant, puisque c’est la volonté qui le dirige et lui prescrit son thème.

Le cachet de trivialité, l'expression de vulgarité empreinte sur la plupart des visages, tient â ce qu'on y voit marquée la rigoureuse subordination de la connaissance â la volonté, la connexion étroite qui les rattache, et l'impossibilité qui en résulte de concevoir les choses autrement que dans leur rapport à la volonté et à ses fins. Au contraire, l'expression du génie, qui constitue chez tous les hommes bien doués une frappante ressemblance de famille , vient de ce qu'on lit clairement sur leur physionomie l'affranchissement, l'émancipation de l'intellect du service de la volonté, la prédominance de la connaissance sur le vouloir ; et comme toute douleur dérive du vouloir, comme la connaissance au contraire est en soi exemple de souffrance et sereine, voilà ce qui donne à leurs fronts élevés, à leurs regards clairs et pénétrants, détachés du service de la volonté et de ses misères, cette teinte de sérénité supérieure, supra-terrestre en quelque sorte, qui perce de temps a autre sur leur figure, et s'unit si bien à la mélancolie des autres traits du visage, de la bouche en particulier, dans une alliance justement caractérisée par cette épigraphe de Giordano Bruno : *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis* [gai dans la tristesse, affligé dans la gaieté].

La volonté, racine de l'intellect, s'oppose à toute activité dirigée vers quelque fin différente des siennes. Aussi l'intellect n'est-il capable d'une conception purement objective et profonde du monde extérieur, qu'une fois détaché pour un moment au moins de sa racine. Jusque-là il n'est par ses propres ressources susceptible d'aucune activité, mais s'endort dans l'engourdissement toutes les fois que la volonté (l'intérêt) ne vient pas le réveiller et le mettre en mouvement. Cette intervention se produit-elle, il est alors très propre sans doute à reconnaître lès relations des choses, selon l'intérêt de la volonté, et c'est le cas de tout esprit intelligent, qui est toujours en même temps un esprit éveillé, c'est-à-dire vivement excité par la volonté ; mais par cela même l'intellect est incapable de saisir l'essence purement objective des choses. Car la volonté et ses fins le rendent si exclusif qu'il ne voit dans les choses que ce qui s'y rapporte ; le reste disparaît en partie et arrive en partie faussé à la conscience. Par exemple, un voyageur pressé et inquiet ne verra dans le Rhin et ses bords qu'un fossé qui coupe sa route, et dans le pont qu'un moyen de franchir le fossé. Dans le cerveau d'un homme tout absorbé par ses fins, le monde fait l'effet d'un beau paysage sur le plan d'un champ de bataille. Ce sont là sans doute des extrêmes, pris pour plus de clarté ; mais toute excitation même médiocre de la volonté aura toujours pour conséquence quelque altération dé ce genre. Le monde ne peut ressortir à nos yeux dans sa couleur et dans sa forme vraies, dans son entière et exacte signification, que si l'intellect, dégagé de la volonté, plane librement au-dessus des objets, sans le stimulant du vouloir, mais non sans une énergique activité. Un tel état est certainement contraire à l'essence et à la destination de l'intellect ; il est en quelque sorte contraire à la nature, et par là des plus rares ; mais c'est en cela que consiste justement le génie : chez le génie seul cet état se produit à un haut degré et d'une façon constante, pendant que chez les autres hommes il ne se réalise qu'approximativement et par exception. — C'est en ce sens que je prends le mot de Jean Paul *(Éléments d'esthétique,* § 12) : « L'essence du génie est la réflexion. » L'homme normal, en effet, est plongé dans le tourbillon et dans le tumulte de la vie, à laquelle il appartient par sa volonté ; son intellect est tout rempli des choses et des événements de la vie ; quant aux choses mêmes, quant à l'existence même, dans leur signification objective, il ne les remarque pas : son cas est celui du marchand qui, à la bourse d'Amsterdam, entend parfaitement les paroles de son voisin, mais non ce bourdonnement semblable au bruit de la mer qui s'élève de la bourse entière et étonne l'observateur placé à distance. Pour le génie au contraire, dont l'intellect est détaché de la volonté et par suite de la personne, rien de tout ce qui concerne l'individu ne lui voile le monde et les choses ; il les perçoit distinctement, il les voit, tels qu'ils sont en eux-mêmes, dans une intuition objective : c'est en ce sens qu'il est « réfléchi ».

Cette réflexion est ce qui rend capable le peintre de reproduire fidèlement sur la toile la nature qu'il a sous les yeux, et le poète d'évoquer sans erreur, au moyen de concepts abstraits, l'intuition actuelle, en l'énonçant et en la portant à la conscience expresse ; elle lui permet aussi d'exprimer par des mots ce que les autres se bornent à sentir. — L'animal vit sans réflexion. Il possède la conscience, c'est-à-dire qu'il se connaît lui-même, il connaît son bonheur et son mal, ainsi que les objets qui en sont la cause. Mais sa connaissance demeure toujours subjective, sans jamais devenir objective ; tout ce qui y rentre lui semble s'entendre de soi et ne peut jamais devenir pour lui ni un plan (objet de représentation), ni un problème (objet de méditation). Sa conscience est ainsi toute immanente. La conscience des hommes du vulgaire est de nature sinon semblable, du moins analogue, car leur perception des choses et du monde est par-dessus tout subjective et immanente.

Elle voit les choses dans le monde, mais non pas le monde ; elle voit ses propres actions et ses souffrances, sans se voir elle-même. A mesure maintenant que grandit, par degrés infinis, la clarté de la conscience, la réflexion prend une place de plus en plus grande, et ainsi peu à peu jusqu'à ce que parfois, quoique rarement encore et avec une netteté très différente selon les cas, le cerveau soit traversé comme par un éclair de cette question : « Qu'est-ce que tout cela ? » ou de celle-ci : « Comment tout cela est-il donc fait ? » Parvenue à une grande précision et posée avec persistance, la première question produira le philosophe, et la seconde l'artiste ou le poète. C'est ainsi que la haute mission de ces hommes a sa racine dans la réflexion, due tout d'abord à la netteté avec laquelle ils perçoivent ce monde et eux-mêmes, et qui les porte à méditer sur ce sujet. Mais l'opération dans son ensemble résulte de ce que l'intellect, par sa prédominance, se dégage parfois de la volonté, dont il est à l'origine l'esclave.

Les considérations exposées ici sur le génie complètent ce que j'ai dit au chapitre XXI de cette séparation toujours plus profonde entre la volonté et l'intellect qui se peut constater dans toute la série des êtres. Cette séparation atteint son degré suprême dans le génie, où l'intellect arrive à se détacher entièrement de la volonté, sa racine, de manière à devenir complètement libre et à assurer enfin la parfaite objectivation du monde comme représentation.

Qu'on me permette encore quelques observations sur l'individualité du génie. —Aristote déjà, selon Cicéron (*Tusc.*, I, 33), a remarqué *omnes ingeniosos melancholicos esse* [tous les hommes de génie sont mélancoliques] ; ce qui se rapporte sans doute au passage des *Problèmes* d'Aristote (I, 30). Goethe dit aussi :

« Mon ardeur poétique était peu de chose tant que je marchais à mon bonheur ; elle brûlait au contraire d'une flamme vive quand je fuyais sous la menace du malheur. La tendre poésie, comité l'arc-en-ciel, ne se dessine que sur un fond obscur ; c'est pourquoi la mélancolie est un élément si convenable au génie poétique. »

En voici l'explication : la volonté fait toujours valoir dans la, suite son empire premier sur l'intellect ; il est donc plus facile à l'intellect de s'y soustraire, dans des conditions personnelles défavorables, car il s'empresse de se détourner des circonstances fâcheuses, comme pour se distraire, et n'apporte alors que plus d'énergie à se diriger vers le monde extérieur et étranger, c'est-à-dire a une tendance plus grande à devenir purement objectif. Une situation personnelle favorable agit en sens inverse. Mais, d'une façon générale, la mélancolie attribuée au génie tient à ce que plus' est vive la lumière dont l'intellect est éclairé, plus il aperçoit nettement la misère de sa condition. — Cette humeur sombre si souvent observée chez les esprits éminents a son image sensible dans le mont Blanc : la cime en est presque toujours voilée par des nuages ; mais quand parfois, surtout à l'aube, le rideau se déchire et laisse voir la montagne, rougie des rayons du soleil, se dresser de toute sa hauteur au-dessus de Chamounix, la tête touchant au ciel par-delà les nuées, c'est un spectacle à la vue duquel le cœur de tout homme s'épanouit jusqu'au plus profond de son être. Ainsi le génie, mélancolique le plus souvent, montre par intervalles cette sérénité toute particulière déjà signalée par nous, cette sérénité due à l'objectivité parfaite de l'esprit, qui lui appartient en propre et plane comme un reflet de lumière sur son front élevé : *in trhlitia hilaris*, *in hilaritate tristis*.

La médiocrité tient au fond à ce que l'intellect, trop fortement attaché encore à la volonté, n'entre en activité que stimulé par elle et demeure par suite tout entier à son service. Les gens médiocres ne sont ainsi capables de travailler qu'à des fins personnelles. En vertu de ces fins ils font de mauvais tableaux, d'insipides poésies, des spéculations philosophiques plates, absurdes, souvent même déloyales, car le tout est pour eux de se recommander, par une mauvaise foi voilée de piété, à leurs supérieurs. Toute leur conduite, toute leur façon de penser est donc personnelle. Aussi parviennent-ils tout au plus à acquérir comme une manière, a s'approprier le côté extérieur, accidentel et arbitraire des vraies œuvres d'autrui ; ils ne saisissent que l'écorce au lieu du noyau, et ne laissent pas de s'imaginer avoir atteint la perfection, avoir même surpassé leurs modèles. L'insuccès est-il manifeste, il en est plus d'un encore qui espère réussira la fin par sa bonne volonté. Mais c'est précisément cette bonne volonté qui empêche la réussite, car elle ne court qu'à des fins personnelles, et celles-ci rendent impossible toute œuvre sérieuse, en fait d'art, de poésie ou de philosophie. C'est à eux que s'applique proprement le dicton : ils se bouchent le jour à eux-mêmes. Ils ne se doutent pas que, pour donner le vrai sérieux et permettre la création des œuvres véritables,

l'intelligence doit s'être arrachée à l'empire de la volonté et de ses intentions et agir en toute liberté ; et c'est un bonheur pour eux de ne le pas pressentir, sinon ils iraient se jeter dans la rivière. — La bonne volonté est tout en morale : dans l'art elle n'est rien ; ici, comme l'indique le nom même de l'art (*Kunst*), ce qui compte, c'est le pouvoir (*Können*). —Tout revient au fond à savoir où l'homme place le sérieux. Pour la plupart il réside exclusivement dans leur bien propre et dans celui des leurs ; aussi est-ce le seul but qu'ils soient en état de poursuivre, parce qu'il n'est pas de projet, d'effort volontaire et intentionnel capable de donner, de remplacer ou plus justement de déplacer le vrai et profond sérieux. Il demeure toujours là où l'a mis la nature, et sans lui rien ne peut être traité qu'à demi. C'est pour la même raison que des hommes de génie veillent souvent si mal à leur bien-être. De même qu'une masse de plomb attachée à un corps le ramène toujours dans la position que réclame le centre de gravité ainsi déterminé ; de même le sérieux véritable de l'homme attire toujours de son côté la force et l'attention de l'intellect ; quant au reste, l'homme ne s'en acquitte pas avec un sérieux réel. Aussi n'y a-t-il que ces individus d'espèce si rare et anormale, ces hommes dont le sérieux réside non dans les fins personnelles et pratiques, mais dans l'objectivité et dans la spéculation, qui soient capables de concevoir l'essence des choses et du monde, c'est-à-dire les vérités les plus hautes, et de les reproduire en quelque façon. Car le sérieux ainsi placé en dehors de l'individu, dans l'objectif, est chose étrangère, contraire à la nature, surnaturelle même ; c'est cependant pour l'homme le seul moyen d'être grand et de faire attribuer alors ses œuvres à un génie différent de lui, dont il serait possédé. Pour un tel homme, sculpture, poésie, pensée est une fin ; pour les autres ce n'est qu'un moyen. Ceux-ci n'y cherchent que leur affaire, et en général ils savent réussir, parce qu'ils se plient aux goûts de leurs contemporains, prêts à en servir les besoins et les caprices : aussi vivent-ils presque toujours dans une situation heureuse. La situation de l'homme de génie est souvent, au contraire, très misérable : c'est qu'il sacrifie son bien-être personnel à la fin objective, et il ne peut faire autrement, puisque c'est là qu'il place le sérieux. Les autres agissent en sens inverse : aussi sont-ils petits, tandis que le premier est grand. Son œuvre à lui est pour tous les temps, quoique plus d'une fois la postérité soit la première à en reconnaître seulement la valeur, les autres vivent et meurent avec leur temps. En général n'est grand que celui dont l'activité, soit pratique soit théorique, n'est pas la recherche d'un intérêt personnel, mais uniquement la poursuite d'une fin objective : et alors il reste grand encore quand dans l'application cette fin serait une méprise et quand même un crime en devrait résulter. Ne pas songer à sa personne ni à son intérêt, voilà toujours et partout ce qui le fait grand. Petite au contraire est toute activité dirigée vers des fins personnelles ; car celui qu'une pareille vue met en mouvement ne se reconnaît et ne se retrouve soi-même que dans sa propre personne, dans cet individu d'une petitesse imperceptible. Le grand homme, au contraire, se reconnaît en toutes choses, et par suite dans l'ensemble ; il ne vit pas, comme l'autre, uniquement dans le microcosme, mais plus encore dans le macrocosme. Aussi est-ce l'ensemble qui lui tient à cœur ; il cherche à le saisir pour le reproduire, pour l'expliquer ou pour exercer sur lui une action pratique. Car ce n'est pas là pour lui chose étrangère ; il sent que tout cela le concerne. C'est à cause de cette extension de sa sphère qu'on le nomme grand. Aussi ce noble attribut ne convient-il qu'au vrai héros, en quelque sens que ce soit, et au génie : il énonce que ces individus, contrairement à la nature humaine, n'ont pas cherché leur bien propre, qu'ils ont vécu non pour eux-mêmes, mais pour l'humanité entière. — S'il est évident que la plupart des hommes doivent être petits et ne peuvent jamais devenir grands, l'inverse, à savoir qu'un individu ne cesse jamais, à aucun instant, d'être grand et absolument grand, n'est pas plus possible :

« Car l'homme est fait de substance commune, et c'est l'habitude qu'il appelle sa nourrice. » (Schiller, *Mort de Wallenstein*, I, 4.)

Le grand homme, en effet, doit pourtant n'être en plus d'une occasion qu'un individu, ne voir que soi, c'est-à-dire être petit. De là cette observation très juste qu'un héros cesse d'être héros pour son valet de chambre ; ce qui ne signifie pas que le valet de chambre soit incapable d'apprécier le héros, comme Goethe en suggère l'idée à Ottilie dans les *Affinités électives* (vol. II, chap. v).

Le génie est à lui-même sa propre récompense ; car ce que chacun est de meilleur, il doit nécessairement l'être pour soi-même. « Qui est né avec un talent, et pour un talent, y trouve la plus belle partie de son existence, » a dit Gœthe. Quand notre regard se porte sur un des grands hommes des temps passés, nous ne pensons pas : « Qu'il est heureux d'être aujourd'hui encore admiré de tous » mais : « Combien il a dû être heureux dans la jouissance immédiate d'un esprit dont les vestiges délassent encore une suite de siècles ! » Le mérite ne réside pas dans la gloire,

mais dans les facultés qui la procurent, et la jouissance est dans la création d'œuvres immortelles. Aussi ceux qui croient prouver le néant de la renommée, en disant que ceux qui y parviennent après leur mort n'en savent rien, peuvent être rapprochés de celui qui veut faire l'entendu, et, pour détourner un homme de jeter des regards d'envie sur un amas d'écailles d'huîtres placées dans la cour du voisin, cherché à lui en démontrer très gravement l'entière inutilité.

De nos considérations sur l'essence du génie il résulte que le génie est une faculté contre nature, puisqu'il consiste en ce que l'intellect, destiné à servir la volonté, s'émancipe de cet esclavage pour travailler de son propre chef. Le génie est donc un intellect devenu infidèle à sa mission. Là-dessus reposent les inconvénients qui y sont attachés, et à l'examen desquels va nous mener la comparaison du génie avec les êtres où la prédominance de l'intellect n'est pas aussi marquée.

L'intellect de l'homme anormal, rigoureusement lié au service de la volonté, ne s'occupe par suite que de la réception des motifs et semble être comme l'ensemble des fils propres à mettre en mouvement chacune des marionnettes sur le théâtre du monde. De là, chez la plupart des hommes, cet air grave, sec, posé, que surpasse seul le sérieux des animaux, incapables de rire. Le génie, au contraire, avec son intellect dégagé de toute entrave, fait l'effet d'un acteur vivant placé au milieu des grandes poupées du fameux théâtre de marionnettes de Milan : seul à comprendre tout le mécanisme, il aurait plaisir à s'échapper un instant de la scène pour aller dans une loge jouir du spectacle : c'est la réflexion géniale. Mais l'homme même le plus intelligent et le plus raisonnable, celui qu'on peut presque appeler du nom de sage, est très différent du génie : son intellect conserve une tendance pratique, soucieux de choisir les fins les meilleures, les moyens plus convenables, et ne cesse pas de demeurer ainsi au service de la volonté, de suivre dans son activité l'impulsion naturelle. Le sérieux ferme et pratique dans la vie, que les Romains désignaient par le terme de *gravitas*, suppose que l'intellect n'abandonne pas le service de la volonté pour s'égarer à la recherche de ce qui ne s'y rapporte pas : aussi ne comporte-t-il pas cette séparation de l'intellect et de la volonté qui est la condition du génie. Si l'homme doué d'une intelligence même éminente est propre à rendre de grands services dans la pratique, c'est justement parce que les objets sont un vif stimulant pour sa volonté et l'excitent à poursuivre sans relâche l'étude de leurs relations et de leurs rapports. Son intellect est donc étroitement soudé à sa volonté. L'homme de génie, au contraire, voit flotter devant son esprit le phénomène du monde, dans la conception objective qu'il s'en fait, comme un objet de contemplation, comme une substance étrangère, qui élimine la volonté de la conscience. C'est là le point autour duquel roule la différence qui sépare la capacité d'agir de celle de produire. La dernière demande l'objectivité et la profondeur de la connaissance, dont la condition préalable est la rupture complète entre l'intellect et la volonté ; la première au contraire réclame l'application de la connaissance, la présence d'esprit et la résolution, c'est-à-dire pour l'intellect la nécessité de pourvoir sans relâche aux exigences de la volonté. Là où le lien entre l'intellect et la volonté est brisé, l'intellect, détourné de sa destination naturelle, négligera le service de la volonté ; même dans un moment de danger, par exemple, il se prévaudra de son affranchissement, et ne pourra s'empêcher de considérer le côté pittoresque des choses environnantes d'où vient le péril imminent qui menace sa personne. L'intellect de l'homme raisonnable et judicieux est au contraire toujours à son poste, fixé sur les événements et les dispositions qu'ils ' réclament : en toute circonstance, il décidera et exécutera les mesures les plus convenables ; jamais il ne se laissera aller à ces excentricités, à ces méprises personnelles, à ces sottises même auxquelles le génie est exposé par la condition de son intellect, qui, loin d'être exclusivement le guide et le gardien de sa volonté, appartient plus ou moins à l'objectivité pure. Le contraste des deux genres d'aptitude si différents que nous venons d'examiner ici sous une forme abstraite a été personnifié par Goethe dans l'opposition des caractères du Tasse et d'Antonio. La parenté souvent signalée du génie et de la folie repose avant tout sur cette séparation essentielle au génie, mais pourtant contraire à la nature, de l'intellect d'avec la volonté. Mais cette séparation même n'est nullement due à ce que le génie est accompagné d'une intensité moindre de la volonté, puisqu'au contraire il suppose un caractère violent et passionné. La vraie raison en est que l'homme remarquable dans la pratique, l'homme d'action, possède seulement la mesure entière et complète d'intellect exigée pour une volonté énergique, ce qui n'est pas même le cas pour la plupart des hommes ; tandis que le génie consiste dans une proportion véritablement excessive et anormale d'intellect, et telle qu'aucune volonté n'en a besoin pour son usage. Aussi les hommes capables de produire des œuvres réelles sont-ils mille fois plus rares que les hommes d'action. C'est cet excès même qui confère à l'intellect

cette prépondérance marquée, qui lui permet de se détacher de la volonté, et alors, sans souci de son origine, d'entrer librement en jeu par sa propre force en vertu de sa propre élasticité ; ainsi naissent les créations du génie.

De ce que le génie consiste dans le travail de l'intelligence libre, c'est-à-dire émancipée du service de la volonté, il résulte encore que ses productions ne servent à aucun but utile. Musique ou philosophie, peinture ou poésie, une œuvre de génie n'est pas un objet d'utilité. L'inutilité rentre dans le caractère des œuvres de génie c'en est la lettre de noblesse. Toutes les autres œuvres humaines ne sont faites que pour la conservation ou le soulagement de notre existence, sauf celles dont il est ici question : seules elles subsistent pour elles-mêmes, et sont, en ce sens, comme la fleur ou comme le revenu net de l'existence. Aussi notre cœur s'épanouit-il à les goûter, car elles nous tirent du sein de cette lourde atmosphère terrestre du besoin. — Un autre fait analogue au précédent est que nous voyons rarement le beau associé à l'utile. Les grands et beaux arbres ne portent pas de fruits ; les arbres fruitiers sont de petits troncs laids et rabougris. La rose pleine des jardins est stérile, mais la petite rose sauvage, presque sans odeur, donne un fruit. Les plus beaux édifices ne sont pas ceux qui sont utiles : un temple n'est pas une maison d'habitation. Un homme de hautes et rares facultés intellectuelles, obligé de se livrer à quelque occupation purement utile, à la hauteur de laquelle serait l'esprit le plus ordinaire, est comme un vase précieux, orné des plus belles peintures, qu'on emploierait pour le service de la cuisine ; et comparer les gens utiles aux hommes de génie, c'est placer sur la même ligne les pierres de taille et les diamants.

Ainsi l'homme simplement pratique applique son intellect à l'usage que la nature lui a marqué, c'est-à-dire à concevoir les relations des choses, soit entre elles, soit avec la volonté du sujet connaissant. Le génie l'applique au contraire, et sans souci de cette destination, à concevoir l'essence objective des choses. Son cerveau ne lui appartient donc pas, il appartient au monde, qu'il doit contribuer à éclairer en quelque façon. De là naîtront pour l'individu ainsi doué des inconvénients multiples ; car son intellect montrera d'une manière générale les défauts attachés à tout instrument qu'on emploie à un usage pour lequel il n'a pas été fait. Tout d'abord il sera en quelque sorte le serviteur de deux maîtres : à toute occasion, il s'affranchit du service conforme à sa destination, pour courir à ses propres fins ; il lui arrive souvent et mal à propos de laisser la volonté dans l'embarras, et cet individu si éminent devient aussi plus ou moins impropre à la vie ; bien plus, par sa conduite il semble toucher parfois à la folie. Puis, en vertu de sa haute faculté de connaissance, il apercevra dans les choses plutôt le général que le particulier, et c'est surtout la connaissance du particulier que demande le service de la volonté. Quand ensuite, à l'occasion, cette connaissance d'une élévation démesurée se tournera tout entière, de toute son énergie, vers les intérêts et les misères de la volonté, il lui arrivera facilement d'en prendre une idée trop vive, de voir tout sous des couleurs trop crues, dans un jour trop intense, sous un grossissement énorme, et l'individu ne pourra tomber que dans l'extrême. Ajoutez encore les explications suivantes. Toute grande œuvre théorique, de quelque genre quelle soit, demande pour être produite, de la part de son auteur, qu'il dirige toutes les forces de son énergie vers un seul point, qu'il les y fasse converger et les y concentre avec tant de force, de fermeté et de persistance, que tout le reste du monde disparaisse à ses yeux et que son sujet remplisse pour lui toute la réalité. Mais cette même grande et puissante concentration, l'un des privilèges du génie, se produit aussi parfois' pour les objets de la réalité, pour les intérêts de la vie quotidienne : portés alors sous un tel foyer, ils acquièrent un grossissement si monstrueux, qu'ils apparaissent, comme la puce vue au microscope solaire, avec les dimensions d'un éléphant. De là, parfois, chez les individus éminents, ces émotions violentes et diverses à propos de bagatelles : les autres ne conçoivent pas comment ils peuvent être jetés dans l'affliction, dans la joie, dans l'angoisse, la crainte ou la colère, etc., par des choses qui laisseraient parfaitement calme un homme du vulgaire. Aussi le génie manque-t-il de sang-froid, car le sang-froid consiste justement à ne rien voir de plus dans les choses que ce qui leur appartient, surtout par rapport à nos fins possibles : il en résulte qu'un homme de sang-froid ne peut pas être un génie. Aux inconvénients signalés s'ajoute encore l'excessive sensibilité, due à l'exaltation anormale de la vie nerveuse et cérébrale et jointe à cette autre condition du génie, la violence passionnée de la volonté, qui se traduit au physique par l'énergie des battements du cœur. De cet ensemble de causes résultent facilement cette tension excessive de l'âme, cette impétuosité des émotions, cette mobilité extrême d'humeur, avec cette disposition prédominante à la mélancolie, que Gœthe nous a mises sous les yeux dans le *Tasse*. Quelle sagesse, quelle fermeté tranquille, quelle sûreté de coup d'œil, quelle entière assurance

et quelle égalité de conduite chez l'homme normal bien doué, en comparaison de cet abattement rêveur ou de cette excitation passionnée de l'homme de génie, dont les souffrances intimes sont le germe d'œuvres immortelles ! — De plus, le génie est essentiellement solitaire. Il est trop rare pour rencontrer facilement des semblables et trop différent des autres pour se mêler à eux. Chez eux c'est la volonté, chez lui c'est la connaissance qui l'emporte ; aussi leurs joies ne sont pas les siennes, comme ses joies ne sont pas les leurs. Ils sont simplement des êtres moraux, bornés à des relations personnelles ; il est en même temps une intelligence pure, et appartient comme tel à l'humanité entière. Le cours des pensées d'un intellect détaché de son sol maternel, de la volonté, et qui n'y fait retour que par intervalles, ne tardera pas à se séparer entièrement de celui d'un intellect normal, encore adhérent à sa racine. Par là, et à cause de cette inégalité dans la marche de l'esprit, il sera impropre à penser en commun, c'est-à-dire à entrer en conversation avec les autres : les autres, écrasés par sa supériorité, trouveront aussi peu de plaisir dans sa société que lui dans la leur. Ils se sentiront plus à l'aise avec leurs semblables, et il préférera aussi s'entretenir avec ses pareils, bien qu'il ne le puisse en général qu'à travers les œuvres laissées par eux. Aussi Chamfort dit-il très justement : « Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités. » Le sort le plus heureux qui puisse échoir en partage au génie, c'est d'être dispensé de toutes les occupations pratiques qui ne sont pas son élément, et d'avoir tout loisir pour travailler et produire. — La conséquence générale de ce qui précède, c'est que, si le génie procure la félicité à celui qui le possède, à l'heure où, se livrant à lui sans entraves, il peut s'abandonner avec délices à l'inspiration, il n'est nullement propre à lui assurer une existence heureuse, bien au contraire. Les témoignages fournis parles biographies sont la confirmation de cette vérité. A tous ces inconvénients s'ajoute encore un désaccord extérieur, car le génie, dans tout ce qu'il fait, dans tout ce qu'il crée même, est d'ordinaire en opposition et en lutte avec son temps. Les simples hommes de talent arrivent toujours au moment voulu : car, pleins de l'esprit de leur époque, appelés par les besoins de leur temps, ils ne sont capables que d'y satisfaire. Ils interviennent donc dans le développement progressif de leurs contemporains ou dans l'avancement graduel d'une science particulière, et ils trouvent là récompense et approbation. Mais la génération suivante ne peut plus goûter leurs œuvres : celles-ci doivent céder la place à d'autres, qui ne font pas non plus défaut. Le génie, au contraire, traverse son temps, comme la comète croise les orbites des planètes, de sa course excentrique et étrangère à cette marche bien réglée qui se peut embrasser d'un seul coup d'œil. Aussi ne peut-il concourir au développement régulier de la civilisation déjà existante ; mais, semblable à l'*imperator* romain qui, se vouant à la mort, lançait son javelot dans les rangs ennemis, il jette ses œuvres bien loin en avant sur la route où le temps seul viendra plus tard les ramasser. Son rapport aux hommes de talent qui occupent jusque-là le faîte de la gloire se pourrait exprimer par ces paroles de l'Évangéliste :

« Ὁ καιρος ὁ εμος ουπω παρεστιν ; ὁ δε καιρος ὁ ὑμετερος παντοτε εστιν ἑτοιμος. »

[*Mon temps n'est pas encore venu, mais notre temps est toujours prêt*] (*Jean,* VII, 6.)

Le talent a la force de créer ce qui dépasse la faculté de production, mais non la faculté de perception des autres hommes ; aussi trouve-t-il dès le premier moment des gens pour l'apprécier. L'œuvre du génie dépasse au contraire non seulement la faculté de production, mais encore la faculté de perception des autres hommes ; aussi les autres ne le comprennent-ils pas tout, d'abord. Le talent, c'est le tireur qui atteint un but que les autres ne peuvent toucher ; le génie, c'est celui qui atteint un but que les autres ne peuvent même pas voir : ils n'apprennent donc à le connaître qu'indirectement, c'est-à-dire tard, et ils s'en rapportent alors même à la parole d'autrui. Aussi Gœthe dit-il dans son Épître didactique : « L'imitation est innée en nous ; mais nous ne reconnaissons, pas sans peine ce qu'il nous faut imiter. L'excellent se rencontre rarement ; il est apprécié plus rarement encore. » Et Chain fort : « Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamants qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs. » Bacon de Vérulam avait déjà énoncé ce principe : *Infimarum virtutum, apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum nullus sensus.* [Le peuple vente les vertus inférieures, admire les vertus moyennes, et ne comprend pas les vertus les plus grandes]*(De augm. sc.* liv. VI, chap. III.) Oui, pourrait-on m'objecter, *apud vulgus !* — Je m'appuierai alors sur cette affirmation de Machiavel ; *Nel mondo non è se non volgo*[323], et sur cette remarque de Thilo *(De la gloire)* que chacun appartient plus qu'on ne le croit à la grande masse du commun. — Une conséquence de cette reconnaissance tardive des œuvres de génie, c'est

qu’elles sont rarement goûtées par les contemporains, c’est-à-dire dans toute la fraîcheur de coloris que leur prêtent l’actualité et le moment présent : elles sont comme les figues et les dattes, qu’on aime mieux manger desséchées que fraîches.

Si nous considérons encore enfin le génie au point de vue corporel, nous le trouvons soumis à plusieurs conditions anatomiques et physiologiques, qui même séparées se rencontrent rarement parfaites, à plus forte raison réunies, et n’en sont pas moins indispensables ; aussi le génie n’apparaît-il que comme une exception tout à fait isolée et presque miraculeuse. La condition fondamentale est une prédominance anormale de la sensibilité sur l’irritabilité et la faculté de reproduction, et, cela, circonstance aggravante, dans un corps masculin. (Les femmes peuvent avoir un talent considérable, mais jamais de génie ; car elles demeurent toujours subjectives.) De même le système cérébral doit être séparé et entièrement isolé du système ganglionnaire, de manière à être en parfaite opposition avec lui et à mener franchement sur l’organisme sa vie de parasite, solitaire, énergique et indépendant. Sans doute il ne tardera pas à exercer ainsi une influence fâcheuse sur le reste de l’organsine, et il l’usera avant le temps par l’excès de son incessante activité, si cet organisme ne possède pas lui-même une puissante vitalité et une forte constitution ; ce qui fait une nouvelle condition à ajouter aux précédentes. Il faut encore un bon estomac, vu l’union étroite et toute spéciale de cet organe et du cerveau. Mais surtout le cerveau doit avoir un développement et des dimensions extraordinaires, principalement en largeur et en hauteur : la profondeur au contraire sera moindre et le grand cerveau devra l’emporter démesurément sur le cervelet. La disposition du cerveau dans son ensemble et dans ses parties a, sans aucun doute, une très grande importance ; mais nos connaissances actuelles ne nous permettent pas de la déterminer exactement, si facile qu’il nous soit de reconnaître une forme de crâne qui annonce une haute et noble intelligence. Le tissu de la masse cérébrale doit être de la perfection et de la finesse la plus grande, et se composer de la substance nerveuse la plus pure, la plus choisie, la plus tendre et la plus irritable : le rapport quantitatif de la substance blanche à la substance grise exerce certainement aussi une influence marquée, mais nous sommes encore incapables d’en préciser la nature. Cependant le compte rendu de l’autopsie du cadavre de Byron[324] affirme chez lui une proportion extraordinaire de la matière blanche à la matière grise ; de même il y est dit que son cerveau pesait 6 livres. Celui de Cuvier en pesait 5 ; le poids normal est de 3 livres. — Au développement du cerveau doit correspondre une extrême ténuité de la moelle épinière et des nerfs. Un crâne bien arqué, haut et large, d’une masse osseuse assez ténue, doit protéger le cerveau, sans le comprimer en aucune manière. Toute cette constitution du cerveau et du système nerveux est l’héritage venant de la mère ; nous reviendrons sur ce point au livre suivant. Mais elle est tout à fait insuffisante à produire le phénomène du génie, s’il ne vient pas s’y joindre, comme héritage du père, un tempérament vif et passionné, qui se traduit physiquement par une énergie peu ordinaire du cœur et par suite de la circulation, surtout vers la tête. En effet, cette énergie sert tout d’abord à accroître la turgescence propre au cerveau ; le cerveau presse ainsi contre ses parois et tend à s’échapper par toute ouverture due â une lésion. En outre cette force convenable du cœur communique au cerveau, avec ce mouvement constant de soulèvement et d’abaissement qui accompagne la respiration, un mouvement tout nouveau, mouvement intérieur, constitué par l’ébranlement de sa masse entière à chaque pulsation dès quatre artères cérébrales, et dont l’énergie doit être proportionnée à l’augmentation de volume du cerveau ; ce mouvement est d’ailleurs, en général, une condition indispensable de l’activité cérébrale. Cette activité est donc aussi favorisée par la petitesse de la stature, et surtout par le peu de longueur du cou, parce qu’alors le sang a moins de chemin à parcourir et arrive avec plus de force au cerveau ; aussi les grands esprits se trouvent rarement chez des hommes de haute taille. Cependant ce n’est pas là un élément indispensable ; Goethe, par exemple, était d’une taille supérieure à la moyenne. Mais si ces conditions de la circulation, héritées du père, viennent à faire défaut, l’heureuse constitution du cerveau transmise par la mère produira tout au plus un talent, un esprit fin, soutenu par un tempérament flegmatique ; mais un génie flegmatique est impossible. Cette condition venant du père explique nombre de vices de tempérament signalés plus haut chez l’homme de génie. Au contraire, cette condition existe-t-elle sans la première, c’est-à-dire avec un cerveau ordinaire et surtout avec un cerveau mal constitué, il naît alors une vivacité sans esprit, une chaleur sans lumière, des têtes folles, des hommes d’une agitation et d’une pétulance insupportables. Si de deux frères un seul a du génie, et si c’est presque toujours l’aîné, comme, cela a été le cas pour Kant, c’est d’abord qu’à l’époque seule où il a engendré le premier, le père était encore dans l’âge de la

vigueur et de la passion ; mais l'autre condition, due à la mère, peut aussi être combattue par des circonstances défavorables.

J'ai encore à ajouter ici une remarque spéciale sur le caractère enfantin du génie, c'est-à-dire sur une certaine ressemblance qui existe entre le génie et l'enfance. — Chez l'enfant, en effet, comme chez le génie, le système nerveux et cérébral a une prédominance marquée ; car son développement précède de beaucoup celui du reste de l'organisme, si bien que, dès la septième année, le cerveau a atteint tout son volume et toute sa masse. De là ces paroles de Bichat : « Dans l'enfance le système nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivants, tandis que, par la suite, la plupart des autres systèmes prédominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfants. » (*De la vie et de la mort*, art. 8, §6.) Le développement le plus tardif, au contraire, est celui du système génital ; c'est seulement au seuil de l'âge viril que l'irritabilité, la reproduction et la fonction génitale sont dans toute leur vigueur, et elles remportent alors, en règle générale, sur la fonction cérébrale. De là viennent l'intelligence, la sagesse, la curiosité et la facilité d'esprit de la plupart des enfants : ils ont en somme plus de disposition et d'aptitude que les adultes à toute occupation théorique ; par suite de la marche de développement indiquée, ils ont plus d'intellect que de volonté, c'est-à-dire que de penchant, de désir, de passion. Car intellect et cerveau ne sont qu'un, de même que le système génital ne fait qu'un avec le plus violent de tous les désirs : aussi l'ai-je nommé le foyer du vouloir. C'est justement parce que la fatale activité de ce système sommeille encore, alors que celle du cerveau est déjà tout éveillée, que l'enfance est le temps de l'innocence et du bonheur, le paradis de la vie, l'Éden perdu, vers lequel, durant tout le reste de notre vie, nous tournons les yeux avec regret. Ce qui fait ce bonheur, c'est que pendant l'enfance notre existence entière réside bien plus dans le connaître que dans le vouloir ; et cet état trouve encore un soutien extérieur dans la nouveauté dé toutes les choses pour nous. De là ces couleurs si fraîches, cet éclat magique et irrésistible dont le monde, à l'aurore de la vie, nous apparaît revêtu. Les faibles désirs, les penchants indécis et les minces soucis de l'enfance sont un bien léger contrepoids à cette prédominance de l'activité intellectuelle. Ainsi s'explique le regard des enfants, regard innocent et clair qui nous ranime et atteint parfois chez quelques-uns cette expression élevée et contemplative dont Raphaël a ennobli ces têtes d'anges. Les facultés intellectuelles se développent donc bien plus tôt que les besoins qu'elles sont destinées à servir ; et ici la nature procède, comme partout, avec une convenance parfaite. Car en ce temps où l'intelligence domine, l'homme amasse une grande provision de connaissances pour les besoins futurs, à lui encore inconnus. De là l'incessante activité de son intellect, son avidité à saisir tous les phénomènes, le soin qu'il apporte à y réfléchir et à les entasser en vue de l'avenir, semblable à l'abeille qui recueille bien plus de miel qu'elle n'en peut dépenser, en prévision des besoins futurs. Ce que l'homme acquiert en vues et en connaissances de toutes sortes jusqu'à l'entrée de l'adolescence dépasse, dans son ensemble, tout ce qu'il pourra apprendre plus tard, si savant qu'il devienne : car c'est là le fondement de toutes les connaissances humaines. —Jusqu'à la même époque la plasticité domine aussi dans le corps de l'enfant : plus tard, son œuvre une fois terminée, elle reporte ses forces par un déplacement sur le système génital ; avec la puberté paraît ainsi l'instinct sexuel et peu à peu s'affirme la prépondérance de la volonté. A l'enfance surtout, théorique et désireuse d'apprendre, succède alors l'inquiète jeunesse, tantôt orageuse, tantôt sombre ; puis plus tard l'âge viril à la fois violent et sérieux. C'est précisément parce que cet instinct, gros de malheurs, manque encore à l'enfant que sa volonté est si modérée, subordonnée à la connaissance d'où naît ce caractère d'innocence, d'intelligence et de raison, qui est le privilège de l'enfance.— Sur quoi repose cette ressemblance de l'enfance avec le génie, j'ai maintenant à peine besoin de le dire : c'est dans l'excès des facultés de connaissance sur les besoins de la volonté, et dans la prédominance de l'activité purement intellectuelle qui en résulte. En réalité, tout enfant est dans une certaine mesure un génie, et tout génie est en quelque façon un enfant. Leur parenté se montre tout d'abord dans la naïveté et la sublime simplicité qui est un trait essentiel du vrai génie ; elle se révèle encore par bien d'autres traits, de sorte que le génie ne laisse pas de toucher à l'enfant par quelques côtés de son caractère. Riemer, dans ses *Communications sur Gœthe*, rapporte (vol. I, p. 184) que Herder et d'autres disaient de Gœthe, par manière de reproche, qu'il était toujours un grand enfant : ils avaient certainement raison de le dire, mais tort de l'en blâmer. On a dit aussi de Mozart que durant toute sa vie il était demeuré un enfant. (Cf. Nissen, *Biographie de Mozart*, p. 2 et 529.) Schlichtegroll, dans son *Nécrologe* (1791, vol. II, p. 109), s'exprime ainsi à son sujet : « Il devint de bonne heure un homme dans son art ; mais pour tout le reste il demeura toujours un enfant. »

Tout homme de génie est déjà un grand enfant par là même qu'il regarde le monde comme une chose étrangère, comme un spectacle, c'est-à-dire avec un intérêt purement objectif. Aussi n'a-t-il pas plus que l'enfant cette gravité sèche des hommes du commun, qui, incapables de sentir d'autre intérêt que le leur propre, ne voient jamais dans les choses que des motifs pour leurs actions. Celui qui ne demeure pas, durant sa vie, en quelque mesure un grand enfant, mais devient un homme sérieux, froid, toujours posé et raisonnable, celui-là peut être en ce monde un citoyen très utile et capable, mais jamais il ne sera un génie. Ce qui constitue en effet le génie, c'est que chez lui cette prédominance, naturelle à l'enfant, du système sensible et de l'activité intellectuelle, se maintient, par anomalie, toute sa vie durant, et devient ainsi continue. Sans doute, chez quelques individus ordinaires, il s'en transmet encore quelques vestiges jusque dans la jeunesse ; de là viennent, par exemple, chez plus d'un étudiant une aspiration purement intellectuelle et une excentricité géniale qu'on ne peut méconnaître. Mais la nature rentre bientôt dans son ornière : ils se métamorphosent et sortent de leur chrysalide, à l'âge d'homme, sous la forme de philistins incarnés, devant lesquels on recule avec effroi, si on les rencontre dans les années suivantes. — C'est sur le phénomène ici exposé que repose cette belle remarque de Gœthe : « Les enfants ne tiennent pas ce qu'ils promettent ; les jeunes gens, très rarement, et s'ils tiennent parole, c'est le monde qui ne le leur tient pas. » (*Affinités électives*, part. I, chap. X.) C'est le monde, en effet, qui, après avoir proclamé bien haut les couronnes réservées au mérite, les pose sur le front de ceux qui se font les instruments de ses vues les plus basses ou qui s'entendent à le tromper.— De même donc qu'il y a une simple beauté de jeunesse, possédée un moment par chacun, la « beauté du diable » *(sic)*, de même il y a aussi une pure intellectualité de jeunesse, une certaine nature spirituelle, désireuse et capable de saisir, de comprendre, d'apprendre, possédée par tous pendant l'enfance, par quelques-uns encore pendant la jeunesse, et qui se perd ensuite comme cette beauté. C'est seulement chez quelques exceptions des plus rares, chez quelques élus, que l'une, comme l'autre, peut persévérer durant toute la vie, de manière que quelques traces en restent encore visibles même dans l'âge le plus avancé : ces exceptions, ce sont les hommes vraiment beaux, ce sont les vrais génies.

Ce que nous avons dit ici de la prédominance du système nerveux cérébral et de l'intelligence pendant l'enfance, et de leur décroissance dans l'âge mûr, trouve une explication et une confirmation importantes chez le genre animal le plus voisin de l'homme, chez le singe : le même rapport s'y manifeste à un degré frappant. On est arrivé peu à peu à se convaincre que l'orang-outang, ce singe si intelligent, est un jeune pongo qui, parvenu à l'âge adulte, perd a la fois sa grande ressemblance de visage avec l'homme et son intelligence surprenante : la partie inférieure et bestiale de la face grossit alors, le front devient plus fuyant, de grandes crêtes, nécessaires à l'attache des muscles, donnent au crâne une forme animale, l'activité du système nerveux s'affaiblit, et à sa place se développe une force musculaire extraordinaire, qui, suffisant à ses besoins, rend désormais superflue cette grande intelligence. Les remarques les plus importantes à cet égard sont celles de Frédéric Cuvier, commentées par Flourens dans un compte rendu de l'histoire naturelle de Cuvier qui se trouve dans le cahier de septembre du *Journal des savants* de 1839, et a été imprimé à part, avec quelques additions, sous ce titre : *Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, par Flourens, 1841. On y lit, page 50 : « L'intelligence de l'orang-outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroît avec l'âge. L'orang-outang, lorsqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse ; l'orang-outang devenu adulte, n'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitable. Et il en est de tous les singes comme de l'orang-outang. Dans tous, l'intelligence décroît à mesure que les forces s'accroissent. L'animal qui a le plus d'intelligence n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge. » — Plus loin, page 87 : « Les singes de tous les genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'Entelle (espèce de guenon du sous-genre des Semno-pithèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Brames) a, dans le jeune âge, le front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi, etc. Avec l'âge le front disparaît, recule, le museau proémine ; et le moral ne change pas moins que le physique : l'apathie, la violence, le besoin de solitude, remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. » « Ces différences sont si grandes, dit M. Fr. Cuvier, que dans l'habitude où nous sommes de juger des actions des animaux par les nôtres, nous prendrions le jeune animal pour un individu de l'âge où toutes les qualités morales de l'espèce sont acquises, et l'Entelle adulte pour un individu qui n'aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n'en agit pas ainsi avec ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphère étroite qui leur est fixée, et à qui il suffit en

quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l'intelligence était nécessaire, quand la force n'existait pas, et, quand celle-ci est acquise, toute autre puissance perd de son utilité. » Et page 118 : « La conservation des espèces ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques. » Cette dernière remarque confirme ma proposition que l'intellect, comme les serres et les dents, n'est autre chose qu'un instrument au service de la volonté.

CHAPITRE XXXII[325] : DE LA FOLIE

La vraie santé de l'esprit consiste dans la perfection de la réminiscence. Sans doute il ne faut pas entendre par la que notre mémoire doive tout conserver. Car le cours déjà écoulé de notre vie se confond et se réduit dans le temps, comme dans l'espace le chemin parcouru par le voyageur qui se retourne en arrière : il nous est parfois difficile de distinguer les années une à une ; quant aux jours, il est presque toujours impossible de les reconnaître. Mais les événements en tout semblables et qui reviennent un nombre infini de fois, ceux dont les images se recouvrent en quelque sorte les unes les autres, doivent être les seuls à se confondre dans le souvenir et à ne pouvoir plus être reconnus isolément : au contraire, tout événement caractéristique ou significatif par quelque côté doit se retrouver dans la mémoire, si l'intellect est normal, vigoureux et entièrement sain. — Dans le corps du premier volume j'ai représenté la folie comme l'interruption du fil des souvenirs, qui se suivent uniformément, quoique avec une abondance et une netteté sans cesse décroissantes. Voici quelques considérations à l'appui de mon opinion.

La mémoire d'un homme sain d'esprit fournit, sur un fait dont il a été le témoin, une certitude tenue pour aussi solide et aussi sûre que sa perception actuelle d'une chose ; aussi le fait dont il dépose sous serment devant un tribunal est-il établi. Par contre, le simple soupçon de folie suffit à infirmer la déclaration d'un témoin. Voilà donc le critérium entre la santé d'esprit et le trouble mental. Le simple, fait de douter de la réalité d'un événement que je me rappelle équivaut à un soupçon de folie que j'élève contre moi-même, à moins toutefois que je ne craigne d'avoir simplement rêvé. Un autre homme doute-t-il de la réalité d'un fait que je raconte à titre de témoin oculaire, s'il ne suspecte pas ma loyauté, il me tient pour fou. L'homme qui, à force de répéter un conte forgé à l'origine par lui, en arrive à y croire lui-même, est déjà, sur ce point, à vrai dire, un fou. Un fou est capable de traits d'esprit, de certaines idées sages, parfois même de jugements exacts ; mais on ne peut conférer aucune valeur à son témoignage sur les événements passés. Le *Lalitavistara*, qui est, comme on sait, l'histoire de la vie de Bouddha Shakya-Mouni, rapporte que, au moment de sa naissance, sur toute la terre la santé fut rendue aux malades, aux aveugles la vue, aux sourds l'ouïe, et que tous les fous « recouvrèrent le souvenir ». Ces derniers mots sont même répétés en deux passages[326].

Ma propre et longue expérience m'a amené à penser que la folie est relativement fréquente surtout chez les acteurs. Mais aussi quel abus ces gens-là ne font-ils pas de leur mémoire ! Chaque jour c'est un nouveau rôle à apprendre, ou un ancien rôle dont il faut se souvenir ; ces rôles sont sans rapport, et bien plutôt en contradiction, en opposition les uns avec les autres ; enfin, chaque soir l'acteur s'efforce de s'oublier entièrement lui-même, pour devenir un tout autre personnage. N'est-ce pas là le chemin direct vers la folie ?

Pour comprendre plus aisément l'exposé donné dans le texte de la naissance de la folie, rappelons-nous avec quelle répugnance nous pensons aux choses qui blessent fortement nos intérêts, notre orgueil ou nos désirs, avec quelle peine nous nous décidons à les soumettre à l'examen précis et sérieux de notre intellect, avec quelle facilité au contraire nous nous en écartons brusquement ou nous nous en détachons peu à peu sans en avoir conscience ; tandis que les choses agréables pénètrent si bien d'elles-mêmes dans notre esprit, s'y glissent à nouveau, si on les en chasse, et retiennent notre attention pendant des heures entières. C'est dans cette répugnance de la volonté à laisser arriver ce qui lui est contraire à la lumière de l'intellect qu'est la brèche par laquelle la folie

peut faire irruption dans l'esprit. Tout événement nouveau et désagréable doit en effet être assimilé par l'intellect, c'est-à-dire prendre place dans le système des vérités relatives à la volonté et à son intérêt, quelque objet plus satisfaisant qu'il ait d'ailleurs à supplanter. L'entrée de l'intellect une fois forcée, l'impression pénible commence à s'affaiblir ; mais l'opération en elle-même est souvent très douloureuse, et ne s'accomplit généralement qu'avec lenteur et non sans difficulté. Ce n'est cependant qu'à la condition qu'elle s'effectue heureusement chaque fois que la santé de l'esprit peut se maintenir. Mais si, même dans un seul cas, la répugnance et la résistance de la volonté à l'admission d'une vérité atteignent un degré où cette opération ne s'accomplit plus dans toute sa pureté ; si certains événements, certains détails sont ainsi entièrement soustraits à l'intellect, parce que la volonté n'en peut supporter l'aspect ; et si alors, par besoin d'un enchaînement nécessaire, on comble arbitrairement la lacune ainsi produite ; — alors la folie est là. Car l'intellect a renoncé à sa nature, par complaisance pour la volonté : l'homme s'imagine maintenant ce qui n'est pas. Et cependant la folie ainsi née devient le Léthé de souffrances intolérables : elle a été le dernier recours de la nature saisie d'angoisse, c'est-à-dire de la volonté.

Mentionnons en passant un témoignage remarquable à l'appui de mon opinion. Carlo Gozzi, dans le *Mostro turchino*, acte I[er], scène 2, nous présente un personnage qui a bu un philtre propre à faire perdre la mémoire : il a toutes les apparences d'un fou.

En conséquence de ce qui précède, on peut regarder comme l'origine de la folie la violente exclusion d'une chose hors de l'esprit, exclusion qui n'est possible que par l'introduction dans l'esprit de quelque autre chose. Le procédé inverse est plus rare, c'est-à-dire celui où l'on commence par se mettre une vérité dans la tête avant d'en arracher une autre. C'est pourtant le cas là où l'individu garde sans cesse présente à l'esprit la circonstance qui a provoqué la folie, par exemple dans certaines folies par amour, dans l'érotomanie, où le malade ne peut se détacher de l'objet de sa passion ; de même encore dans la folie due à une frayeur causée par un accident effroyable et soudain. Les malades de ce genre s'accrochent pour ainsi dire convulsivement à leur idée, si bien que nulle autre, surtout nulle autre pensée contraire, ne peut naître en eux. Dans les deux phénomènes l'élément essentiel de la folie reste le même : c'est l'impossibilité de cet enchaînement uniforme des souvenirs, qui est la base d'une réflexion saine et raisonnable. — Peut-être une explication judicieuse de ce contraste d'origine ici indiqué pourrait-elle fournir un principe de division net et profond des différentes espèces de la véritable folie.

Je n'ai du reste considéré jusqu'ici que l'origine psychique de la folie, c'est-à-dire celle qui est provoquée par des circonstances extérieures et objectives. Mais elle est due plus souvent à des causes purement somatiques, à une mauvaise conformation ou à une désorganisation partielle du cerveau ou de ses enveloppes ou encore à l'influence exercée sur le cerveau par d'autres parties malades. C'est surtout dans ce second genre de folie que peuvent se produire de fausses perceptions sensibles, des hallucinations. Cependant les deux genres de causes participent le plus souvent l'une de l'autre, la cause psychique surtout de la cause somatique. Il en est de la folie comme du suicide : le suicide est rarement dû aux seules causes extérieures, mais il suppose un certain malaise corporel, et du degré de ce malaise dépendra l'importance du motif extérieur nécessaire ; sauf au plus haut degré, où il n'y a plus besoin de cause extérieure. Aussi aucun malheur n'est-il assez grand pour pousser un homme au suicide, ni assez petit pour n'y avoir pas déjà conduit. J'ai montré la folie d'origine psychique, telle qu'un grand malheur par exemple peut, selon toute apparence du moins, la provoquer chez un homme bien portant. Chez l'homme qui y est physiquement disposé, la moindre contrariété suffira à lui donner naissance : je me rappelle par exemple avoir vu dans une maison d'aliénés un ancien soldat qui était devenu fou pour s'être entendu dire *il* (*Er*) au lieu de *tu* par son officier. La disposition physique est-elle bien marquée, il n'y a besoin d'aucune cause extérieure dès qu'elle a mûri. La folie due à des causes purement physiques peut aussi, à la suite du bouleversement violent dans le cours des pensées d'où elle est sortie, amener une sorte de paralysie ou une autre dépravation de quelque partie du cerveau, destinée à durer, à moins de remède immédiat ; aussi la folie n'est-elle guérissable qu'à son début, plus tard elle devient incurable.

Y a-t-il une *mania sine delirio,* une fureur sans folie ? Pinel le prétendait, Esquirol l'a contesté, et depuis on a longuement discuté le pour et le contre. La question ne peut être résolue que par l'expérience. Mais si un pareil état se produit réellement, la cause en est, du côté de la volonté, dans un affranchissement entier et périodique de l'empire et de la direction de l'intellect : la volonté

alors apparaît comme force naturelle aveugle, impétueuse, destructive, et se manifeste par la rage d'anéantir tout ce qu'elle rencontre sur son chemin. La volonté ainsi déchaînée ressemble alors au fleuve qui a rompu ses digues, au cheval qui a désarçonné son cavalier, à la montre dont on a enlevé les vis modératrices. Cependant, c'est la raison seule, c'est-à-dire la connaissance réfléchie qui se trouve frappée de suspension, mais non la connaissance intuitive ; sinon la volonté serait privée de toute direction et l'homme devrait demeurer immobile. Le forcené perçoit, au contraire, les objets, puisqu'il se précipite sur eux ; il a aussi la conscience de sa conduite actuelle et il en garde dans la suite le souvenir. Mais il est dépourvu de réflexion, et, n'ayant plus la raison pour le guider il devient totalement incapable de méditer sur toute chose absente, passée et future, ou d'en tenir compte. L'accès une fois terminé, la raison reprend son empire et elle fonctionne régulièrement, car son activité propre n'est ni altérée ni bouleversée : c'est seulement la volonté qui a trouvé moyen de se soustraire entièrement à sa domination pour un moment.

CHAPITRE XXXIII : REMARQUES DÉTACHÉES SUR LA BEAUTÉ NATURELLE[327]

L'impression si agréable que produit sur nous la vue d'un beau paysage tient, entre autres choses, à la constante vérité et à la conséquence de la nature. Sans doute la nature ne suit pas ici la méthode logique, qui consiste dans l'enchaînement des principes, de connaissance, des antécédents et des conséquents, des prémisses et des conclusions ; mais elle obéit à une loi analogue, à la loi de causalité constituée par l'enchaînement visible des causes et des effets. La moindre modification produite dans un objet par la position, le raccourci, l'éloignement, la perspective linéaire et aérienne, le plus ou moins de lumière ou d'ombre qu'il reçoit, se traduit infailliblement par son effet sur l'œil et entre aussitôt en ligne de compte ; c'est la confirmation du proverbe indien : « Le plus petit grain de riz projette aussi son ombre. » De là cette conséquence parfaite, cette régularité, cet enchaînement et cette scrupuleuse exactitude qui se montrent ici en tout : il n'y a pas ici de faux-fuyants. Considéré en tant que phénomène cérébral, l'aspect d'un beau point de vue est le seul, parmi les phénomènes cérébraux compliqués, qui soit tout à fait régulier, irréprochable et parfait : tous les autres, et surtout nos propres opérations intellectuelles, sont, soit dans leur matière, soit dans leur formé, plus ou moins entachés de défauts et d'inexactitudes. Ce privilège de l'aspect de la belle nature nous explique d'abord l'impression d'harmonie et d'entière satisfaction qu'elle produit, puis encore l'influence favorable qu'elle exerce sur l'ensemble de notre pensée : les formes en deviennent plus justement disposées et s'épurent en quelque sorte ; car ce phénomène cérébral, le seul irréprochable entre tous, imprime à tout le cerveau un mouvement parfaitement normal, et notre pensée, à son tour, par la conséquence, la liaison, la régularité et l'harmonie de toutes ses opérations, cherche à observer cette méthode de la nature , après en avoir reçu l'élan convenable. Un beau point de vue sert donc de catharsis à l'esprit, comme la musique à l'âme, selon Aristote, et c'est en face d'un beau site que l'on pensera le plus juste.

La vue des montagnes qui se découvrent soudain à nos yeux nous met facilement dans une disposition d'esprit sérieuse et même élevée ; peut-être cette impression tient-elle en partie à ce que la forme des montagnes et le dessin du massif qui en résulte sont la seule ligne permanente du paysage, car seules les montagnes bravent la ruine, qui ne tarde pas à emporter tout le reste, et surtout notre propre personne, notre individu éphémère. Non pas qu'à l'aspect des montagnes toutes ces idées arrivent à une conscience expresse, mais nous en avons un sentiment confus qui sert à fonder cette disposition d'esprit. Je voudrais savoir, puisque pour les formes et pour la figure humaines la lumière venant d'en haut est la plus avantageuse, et la lumière venant d'en bas la plus défavorable, pourquoi c'est le contraire qui est vrai pour les paysages naturels.

Combien la nature à le sens du beau ! Le moindre coin de terre demeuré inculte et devenu sauvage, c'est-à-dire abandonné en toute liberté à la nature, pourvu que l'homme ne vienne pas porter sur

lui sa lourde main, elle s'empresse de l'orner avec tout le goût possible, elle le revêt de plantes, de fleurs, d'arbrisseaux, dont la libre croissance, la grâce naturelle et la charmante disposition attestent qu'ils n'ont pas grandi sous la férule du grand égoïste, mais que la nature a conservé ici toute son indépendance d'action. La plus petite place négligée par l'homme devient aussitôt belle. C'est là le principe des jardins anglais, de cacher l'art le plus possible, pour faire croire à un libre travail de la nature. A ce seul prix elle est parfaitement belle, c'est-à-dire elle montre avec la plus grande netteté l'objectivation du vouloir-vivre encore inconscient, qui s'étale ici en toute naïveté ; car les formes ne sont pas ici, comme dans le monde animal, déterminées par des fins tout extérieures, mais elles dépendent uniquement et immédiatement du sol, du climat, et d'un troisième principe mystérieux, qui donne des aspects et des caractères si divers à tant de plantes, nées à l'origine du même sol et sous le même climat.

La grande différence entre les jardins anglais ou plus exactement chinois, et les anciens jardins français, de plus en plus rares aujourd'hui, mais encore représentés par quelques magnifiques spécimens, repose en dernière analyse sur ce que les premiers sont plantés dans un esprit objectif, les derniers dans un esprit subjectif. Dans les jardins anglais, on cherche à amener la volonté de la nature, telle qu'elle s'objective dans l'arbre, l'arbuste, la montagne et le ruisseau, à l'expression la plus pure de ses idées, c'est-à-dire de son essence propre. Dans les jardins français au contraire se reflète seulement la volonté du propriétaire, qui a soumis la nature à son caprice, et lui fait porter, en signe d'esclavage, au lieu de ses idées propres, des formes arbitraires et imposées : de là ces haies coupées à hauteur égale, ces arbres façonnés par toutes sortes de tailles, ces avenues droites, ces allées couvertes, etc.

CHAPITRE XXXIV[328] : DE L'ESSENCE INTIME DE L'ART

Ce n'est pas seulement la philosophie, ce sont encore les beaux-arts qui travaillent au fond à résoudre le problème de l'existence. Car dans tout esprit, une fois adonné à la contemplation véritable, purement objective du monde, il s'est éveillé une tendance, quelque cachée et inconsciente qu'elle puisse être, à saisir l'essence vraie des choses, de la vie, de l'existence. C'est en effet l'essence seule qui intéresse l'intellect en tant que tel, c'est-à-dire le pur sujet de la connaissance affranchi des fins de la volonté ; de même que, pour le sujet connaissant en qualité de simple individu, ce sont les fins de la volonté qui présentent seules quelque intérêt. — Aussi le résultat de toute conception purement objective, c'est-à-dire aussi de toute conception artistique des choses, est-il une nouvelle expression de la nature de la vie et de l'existence, une réponse de plus à cette question : « Qu'est-ce que la vie ? » — A cette question toute œuvre d'art véritable et réussie répond à sa manière et toujours bien. Mais les arts ne parlent jamais que la langue naïve et enfantine de l'intuition, et non le langage abstrait et sérieux de la réflexion : la réponse qu'ils donnent est toujours ainsi une image passagère, et non une idée générale et durable. C'est donc pour l'intuition que toute œuvre d'art, tableau ou statue, poème ou scène dramatique, répond à cette question ; la musique fournit aussi sa réponse, et plus profonde même que toutes les autres, car, dans une langue immédiatement intelligible, quoique intraduisible dans le langage de la raison, elle exprime l'essence intime de toute vie et toute existence. Les autres arts présentent tous ainsi, à qui les interroge, une image visible, et disent : « Regarde, voilà la vie ! » Leur réponse, si juste qu'elle puisse être, ne pourra cependant procurer toujours qu'une satisfaction provisoire, et non complète et définitive. Car ils ne nous donnent jamais qu'un fragment, un exemple au lieu de la règle ; ce n'est jamais cette réponse entière qui n'est fournie que par l'universalité du concept. Répondre en ce sens, c'est-à-dire pour la réflexion et *in abstracto,* apporter une solution durable et a jamais satisfaisante de la question posée, tel est le devoir de la philosophie. En attendant, nous voyons ici sur quoi repose la parenté de la philosophie et des beaux-arts, et nous pouvons en inférer jusqu'à quel point les deux aptitudes se rejoignent à leur racine, si éloignées qu'elles soient par la suite dans leur direction et leurs éléments secondaires.

Toute œuvre d'art tend donc, à vrai dire, à nous montrer la vie et les choses telles qu'elles sont dans leur réalité, mais telles aussi que chacun ne peut les saisir immédiatement a travers le voile des accidents objectifs et subjectifs. C'est ce voile que l'art déchire.

Les œuvres de la poésie, de la sculpture et des arts plastiques en général, contiennent, chacun le sait, des trésors de profonde sagesse ; c'est qu'en elles justement parle la sagesse de la nature même des choses, dont elles ne font que traduire les paroles sous une forme plus précise et plus pure. Mais aussi faut-il sans doute que tout lecteur d'un poème, ou tout spectateur qui contemple une œuvre d'art, contribue par ses propres ressources à mettre au jour cette sagesse : il ne peut donc jamais la saisir que dans la mesure de ses capacités et de son instruction, de même que la sonde du navigateur ne descend dans la mer qu'aussi bas que sa longueur le lui permet. On doit se placer en face d'un tableau comme en face d'un prince, attendre qu'il veuille bien vous parler et vous dire ce qui lui plaira ; il ne faut, dans aucun des deux cas, prendre soi-même tout d'abord la parole, car on risquerait alors de n'entendre que sa propre voix. — Il résulte de tout ce qui précède que les œuvres des arts plastiques contiennent à la vérité toute sagesse, mais seulement à l'état virtuel ou implicite ; la philosophie a pour tâche de nous en donner la forme actuelle et explicite, et en ce sens elle est aux arts ce que le vin est à la vigne. Ce qu'elle s'engage à fournir est en quelque sorte un gain déjà réalisé et net, un bien ferme et durable ; le profit qui résulte des créations et des travaux de l'art est au contraire une acquisition qu'il faut chaque fois renouveler. Mais en retour elle impose à celui qui doit goûter les œuvres philosophiques, non moins qu'à celui qui veut les produire, des conditions rebutantes et difficiles à remplir. Aussi son public demeure-t-il restreint, tandis que celui de l'art est nombreux.

Ce concours du spectateur, nécessaire à la jouissance esthétique repose en partie sur ce fait que toute œuvre d'art a besoin pour agir de l'intermédiaire de l'imagination, qu'elle doit par suite stimuler, sans jamais la négliger ni la laisser inactive. C'est une condition de l'impression esthétique, et par là une loi fondamentale de tous les beaux-arts. Il en résulte que l'œuvre d'art ne doit pas tout livrer directement aux sens, mais juste ce qu'il faut pour mettre l'imagination en bonne voie, l'imagination doit toujours avoir quelque chose à ajouter, c'est elle qui doit même dire le dernier mot. Il n'est pas jusqu'à l'écrivain pour qui ce ne soit une nécessité de laisser quelque chose à penser au lecteur ; car, Voltaire l'a dit très justement : « Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire. » Ajoutons que ce qu'il y a de meilleur dans l'art est trop spirituel pour être livré directement aux sens : c'est à l'imagination à le mettre au jour, quoique l'œuvre d'art doive l'engendrer. Voilà pourquoi souvent les esquisses des grands maîtres font plus d'effet que leurs tableaux achevés ; ce qui y contribue sans doute encore, c'est qu'elles naissent entières d'un seul jet, au moment de la conception, tandis que le tableau parfait, sorti d'une inspiration qui ne peut se maintenir jusqu'à son achèvement, ne peut être exécuté qu'au prix d'un effort soutenu, d'une réflexion toujours prudente et d'une constante tension de la volonté. — Cette loi esthétique ici en question nous explique encore pourquoi les figures de cire, imitation d'ailleurs parfaite de la nature, ne produisent jamais aucun effet esthétique et, par conséquent, ne sont pas des œuvres d'art véritables. C'est qu'elles ne laissent rien à faire à l'imagination. La sculpture, en effet, ne donne que la forme, mais non la couleur ; la peinture donne la couleur, mais la simple apparence de la forme : toutes deux ont ainsi recours à l'imagination du spectateur. La figure de cire au contraire donne tout, couleur et forme à la fois ; il en résulte l'apparence de la réalité, et l'imagination ne trouve plus ici place. — La poésie au contraire ne s'adresse qu'à la seule imagination, qu'elle met en activité par le moyen de simples mots.

Le caractère principal de la maladresse inintelligente en chaque art consiste à jouer arbitrairement avec les ressources de cet art, sans aucun but véritable et précis. On peut le constater dans ces supports qui ne soutiennent rien, dans ces volutes inutiles, dans ces renflements et dans ces saillies où se complaît la mauvaise architecture, dans ces roulades et ces fioritures, dans ce vacarme sans aucun sens de la mauvaise musique, dans ce cliquetis de rimes des poésies pauvres en idées, etc.

Il résulte des chapitres précédents et de toute ma théorie de l'art que l'art a pour but d'aider à la connaissance des Idées du monde (au sens platonicien, le seul que je reconnaisse au mot Idée). Or les Idées sont essentiellement un objet d'intuition, et par là inépuisables dans leurs déterminations plus intimes. Pour les communiquer, il faut prendre alors la voie intuitive, qui est celle de l'art. Tout homme qui est plein de la conception d'une idée et veut la communiquer est donc autorisé à choisir l'art comme intermédiaire. — Le simple concept au contraire est chose que la pensée

suffit pleinement à saisir, à déterminer, à épuiser, et dont tout le contenu se peut froidement et sèchement exprimer par des mots. Vouloir l'exprimer par une œuvre d'art, c'est faire un détour bien inutile, c'est tomber dans cette habitude, que nous blâmions tout à l'heure, de jouer sans aucun but avec les ressources de l'art. Aussi l'œuvre dont la conception est née de simples notions claires et précises ne mérite-t-elle pas le nom d'œuvre d'art. Si, à l'examen d'un tableau ou d'une statue, à la lecture d'un poème ou à l'audition d'une composition musicale (qui se propose de peindre un objet déterminé), nous voyons, à travers la richesse des procédés artistiques, percer peu à peu, apparaître enfin au grand jour l'idée précise, limitée, froide et sèche, qui a été le germe de l'œuvre ; si toute la conception semble n'avoir consisté qu'à penser nettement cette idée, et si l'expression semble en avoir épuisé entièrement le contenu, nous ressentons alors du dégoût et du dépit : nous nous voyons déçus et trompés dans notre intérêt et dans notre attention. L'impression produite par une œuvre d'art ne nous satisfait entièrement que s'il en reste une partie qu'aucune réflexion ne peut rabaisser à la précision d'un simple concept. La conception est d'origine hybride, c'est-à-dire née de pures notions, quand l'auteur d'une œuvre d'art, avant de passer à l'exécution, peut indiquer exactement en paroles ce qu'il se propose de représenter ; car alors il pourrait aussi bien atteindre son but par ces simples paroles. Aussi est-ce une entreprise à la fois indigne et sotte que de vouloir, comme on l'a tenté plusieurs fois de nos jours, ramener un poème de Shakespeare ou de Gœthe à une vérité abstraite, qu'ils auraient eu pour seul dessein d'énoncer. Sans doute le poète doit penser pour combiner l'ordonnance de son œuvre ; mais seule la pensée que l'intuition a saisie avant l'intelligence conserve, dans l'exécution, la force de nous émouvoir et acquiert ainsi l'immortalité. — Qu'on me permette une dernière remarque. Tout ce qui est produit d'un seul jet, par exemple l'esquisse que trace le poète dans le feu de la conception première et comme inconsciemment, la mélodie que nous suggère la seule inspiration, sans l'aide de la réflexion, enfin la poésie lyrique proprement dite, la simple chanson, dans laquelle la disposition présente profondément ressentie et l'impression du milieu s'épanchent presque involontairement en vers dont le rythme et les rimes se présentent d'eux-mêmes ; toutes ces productions, dis-je, ont assurément le grand avantage d'être l'œuvre pure de l'enthousiasme du moment, de l'inspiration, de la libre excitation du génie, sans mélange aucun de réflexion ni d'intention. De là vient leur saveur délicieuse de fruit sans écorce ni noyau ; de là vient que leur effet est bien plus infaillible que celui des œuvres d'art les plus parfaites, les plus étudiées, les plus lentement exécutées. Dans toutes celles-ci en effet, c'est-à-dire dans les grands tableaux historiques, dans les longues épopées, dans les grands opéras, etc., la réflexion, l'intention, le choix mûrement médité ont une part importante : l'intelligence, l'habileté technique et la routine doivent ici combler les lacunes laissées par la conception géniale et l'inspiration, et mille accessoires doivent relier entre elles comme par un ciment les seules parties vraiment éclatantes. Aussi les productions de ce genre, à l'exception seulement des chefs-d'œuvre les plus parfaits des plus grands maîtres, tels que *Hamlet*, *Faust,* l'opéra de *Don Juan*, contiennent-elles toujours quelque partie insipide et ennuyeuse qui en gâte quelque peu l'agrément. Nous en avons pour preuve la *Messiade,* la *Jérusalem délivrée,* même le *Paradis Perdu* et l'*Énéide,* Horace n'hésite pas déjà à dire : *Quandoque dormitat bonus Homerus* [il arrive parfois à l'excellent Homère de dormir]. C'est là une conséquence de la limitation générale des forces humaines.

Les arts utiles sont nés du besoin ; les beaux-arts, du superflu. Les premiers ont pour mère l'intelligence ; les seconds sont engendrés par le génie, qui est lui-même une sorte de superflu, car il est l'excès de la faculté de connaissance sur la proportion qu'en réclame le service de la volonté.

CHAPITRE XXXV[329] : L'ESTHÉTIQUE DE L'ARCHITECTURE

Nous avons établi, dans le corps du premier volume, que l'élément esthétique de l'architecture provenait des degrés les plus bas de l'objectivation de la volonté ou de la nature, dont elle veut reproduire par une image précise les idées. Il en résulte qu'elle a pour thème unique et constant le support et la charge, et pour loi fondamentale qu'aucune charge ne doit exister sans un support

suffisant, aucun support sans la charge voulue, et qu'ainsi il doit y avoir convenance dans le rapport de l'un à l'autre. La réalisation la plus pure de cet objet, c'est la colonne et l'entablement ; aussi l'emploi des colonnes est-il devenu comme la base générale de toute l'architecture. En effet, dans la colonne et l'entablement, le support et la charge sont parfaitement séparés, ce qui en fait ressortir manifestement l'action réciproque et le rapport. Sans doute le simple mur même contient déjà le support et la charge, mais ici il y a encore confusion des deux. Tout y est support et tout y est charge : de là absence complète d'effet esthétique. L'effet n'apparaît qu'avec la distinction des deux éléments et grandit avec elle. Car entre la colonnade et le simple mur il y a une foule de degrés intermédiaires. Déjà même, dans la muraille de maison percée de fenêtres et de portes, on cherche à indiquer tout au moins cette séparation par des pilastres légèrement saillants (antes) surmontés de chapiteaux, qu'on enchâsse dans les chambranles, ou qu'au besoin on se borne à représenter en peinture, pour dessiner de quelque manière un système de colonnes avec entablement. Les piliers réels, de même les consoles et les supports de tout genre, réalisent déjà mieux cette séparation distincte du support et de la charge à laquelle tend partout l'architecture. Sous ce rapport, à côté de la colonne avec entablement se place immédiatement la voûte avec pilier, construction d'ailleurs toute originale, et qui n'imite pas la première. L'effet esthétique qu'elle produit est bien loin cependant d'atteindre celui de la colonne, parce que le support et la charge, au lieu d'être entièrement séparés, s'y confondent encore en passant de l'un à l'autre. Dans la voûte même, chaque pierre est à la fois charge et support, et il n'est pas jusqu'aux piliers, surtout dans la voûte en arête, qui ne soient maintenus, du moins en apparence, dans leur position par la pression des arcs opposés. D'ailleurs, et en raison même de cette pression latérale, non seulement les voûtes, mais même les simples arcades doivent reposer non sur des colonnes, mais sur des piliers carrés et plus massifs. C'est dans la colonnade seule que la séparation est complète, car ici l'entablement n'est que charge pure, et la colonne n'est que pur support. La colonnade est donc, par rapport au simple mur, ce que serait une gamme s'élevant à intervalles égaux par rapport à un son qui, parti de la même gravité première, atteindrait la même hauteur insensiblement et sans gradations, et deviendrait un simple hurlement. Car dans les deux la matière est la même, et la grande différence ne résulte que de la distinction nette des degrés.

Pour que le support soit proportionné à la charge, il ne suffit pas qu'il puisse tout juste la porter ; il doit pouvoir le faire avec tant d'aisance et d'ampleur que, dès le premier coup d'œil, on soit entièrement rassuré à ce sujet. Cependant cet excès de soutien ne doit pas dépasser une certaine mesure ; sinon nous apercevons un support sans charge, ce qui est contraire à l'intention esthétique. Pour déterminer ce degré, les anciens ont imaginé comme règle la ligne de l'équilibre : on l'obtient en prolongeant la colonne, avec l'amincissement de calibre qu'elle subit de bas en haut, jusqu'au point où elle se terminé en angle aigu, c'est-à-dire où, elle devient un cône ; dès lors toute coupe transversale laissera la partie inférieure assez forte pour soutenir la partie supérieure ainsi retranchée. Mais on a coutume de lui donner une solidité vingt fois plus grande, c'est-à-dire de ne la charger que du vingtième de ce qu'elle pourrait supporter au maximum.— Un exemple frappant de charge sans support nous est offert par les tourelles bâties en saillie au coin de mainte de ces maisons construites dans le style plein de goût de notre époque : elles semblent flotter dans l'air et inquiètent l'esprit du passant.

En Italie, les édifices même les plus simples et les moins ornés produisent un effet esthétique, et en Allemagne il n'en est pas ainsi : la raison principale en est la forme plate des toits italiens. Un toit élevé n'est en effet ni charge ni support ; car ses deux moitiés se soutiennent réciproquement, et le tout n'a pas un poids correspondant à sa dimension. Il présente donc à l'œil une large masse, qui, sans rien de commun avec le beau, et d'usage purement pratique, contrarie l'intention esthétique, dont l'unique objet est toujours le rapport entre le soutien et la charge.

La forme de la colonne dépend de ce seul fait qu'elle fournit le support le plus simple et le plus convenable. La colonne torse offre, comme par un défi prémédité et avec impudence, une forme contraire à sa destination ; aussi le bon goût doit-il à première vue la condamner sans retour. Le pilier carré, où la diagonale est supérieure aux côtés, a des épaisseurs inégales qu'aucune fin ne justifie, et ducs seulement à la plus grande facilité d'exécution qui en peut résulter ; aussi est-il moins agréable à l'œil que la colonne. Le pilier hexagonal ou octogonal plaît davantage, parce qu'il se rapproche plus de la colonne cylindrique. Seule la forme de cette dernière est exclusivement déterminée par sa destination. Et il en est de même pour toutes ses autres proportions : tout

d’abord, pour le rapport de l’épaisseur à la hauteur, dans les limites que comporte la diversité des trois ordres de colonnes. Puis le rétrécissement à partir du premier tiers de la hauteur, ainsi que le léger renflement au même endroit (*entasis*. Vitr.), tiennent à ce que c’est là le centre de pression de la charge. On croyait jusqu’ici que ce renflement était propre aux colonnes ionique et corinthienne ; mais de nouvelles mesures en ont établi la présence dans la colonne dorique, même à Pæstum. Ainsi tout dans la colonne, sa forme entièrement déterminée, le rapport de sa hauteur à son épaisseur, le rapport de ces deux dimensions aux intervalles des colonnes, et celui de la rangée entière à l’entablement et à la charge qu’il supporte, est le résultat exactement calculé du rapport du soutien nécessaire à la charge donnée. Comme cette dernière est uniformément répartie, les supports doivent l’être également ; de là vient l’insipide monotonie des rangées de colonnes. D’autre part, dans les temples doriques les plus purs, la colonne d’angle est un peu plus rapprochée de sa voisine, parce que la rencontre des entablements à l’angle a pour conséquence un accroissement de charge : c’est l’expression évidente du principe de l’architecture, où les rapports de construction, c’est-à-dire ceux de soutien à charge, sont les lois essentielles, auxquelles doivent céder les rapports secondaires de symétrie. Selon le poids de la charge totale, on choisira l’ordre dorique, ou l’un des deux autres ordres plus légers ; la colonne dorique en effet, et par sa plus grande épaisseur, et par la moindre grandeur des intervalles qui est un de ses caractères essentiels, est calculée, en vue de charges plus lourdes, et c’est à cette fin aussi que convient la simplicité presque grossière de son chapiteau. Le chapiteau en général a pour but de montrer que les colonnes supportent l’entablement et ne s’y enfoncent pas comme des chevilles ; il sert en même temps à augmenter, par le moyen de son abaque, ta surface de soutien. Puisqu’ainsi c’est-de la notion bien comprise et logiquement développée d’un support largement proportionné à une charge donnée que dérivent toutes les lois de la disposition en colonnes, avec la orme et la proportion de la colonne, dans toutes ses parties, dans toutes ses dimensions, et jusque dans ses moindres détails ; puisqu’ainsi toutes ces conditions sont en ce sens déterminées *a priori*, on voit clairement l’absurdité de l’hypothèse, si souvent répétée, selon laquelle des troncs d’arbres, ou même (comme l’enseigne malheureusement Vitruve lui-même, IV, I) la forme humaine, auraient été le modèle premier de la colonne. Mais alors la forme de la colonne serait, pour l’architecture, tout à fait fortuite, reçue du dehors ; et comment la vue d’une colonne possédant les proportions convenables pourrait-elle produire sur nous une telle impression de calme et d’harmonie ? Comment, d’autre part, la moindre disproportion pourrait-elle affecter un sens exercé et délicat d’une sensation aussi désagréable et aussi irritante qu’une dissonance en musique ? Un tel résultat n’est bien plutôt possible que si, le but et les moyens une fois donnés, tout le reste se trouve déterminé *a priori,* comme l’est en musique la partie essentielle de l’harmonie, la mélodie et le ton fondamental une fois donnés. D’une façon générale, l’architecture et la musique ne sont pas des arts d’imitation, quoique bien souvent on les ait toutes deux tenues pour telles.

Ainsi que je l’ai longuement exposé dans le texte, la satisfaction esthétique repose toujours sur la conception d’une idée (platonicienne). L’architecture, considérée seulement à titre d’art et de source du beau, a pour thème propre les idées des degrés inférieurs de la nature, c’est à-dire la pesanteur, la rigidité, la cohésion, et non pas, comme on le croyait jusqu’ici, la simple régularité de forme, la proportion et la symétrie. Ces qualités, purement géométriques, sont des propriétés de l’espace, et non des idées ; elles ne peuvent donc être l’objet d’aucun des beaux-arts. Aussi, même dans l’architecture, sont-elles d’origine seulement secondaire, et n’ont-elles qu’une importance de second ordre, comme je vais le mettre tout à l’heure en évidence. Si elles étaient l’objet unique que l’architecture, comme art, eût pour tâche de représenter, le modèle devrait alors produire la même impression que l’œuvre achevée. Or ce n’est là nullement le cas : tout au contraire, les œuvres de l’architecture doivent, pour exercer quelque action esthétique, être d’une dimension très considérable ; elles ne peuvent jamais être trop grandes, elles risquent facilement d’être trop petites. L’effet esthétique, *ceteris partibus,* est même en relation directe avec la grandeur des édifices, car les grandes masses seules peuvent présenter une image évidente et frappante de la force de la pesanteur. C’est là une nouvelle confirmation de ma théorie que l’action et l’antagonisme de ces forces naturelles primitives constituent la matière esthétique propre de l’architecture, objet qui, par sa nature, a besoin de grandes masses pour devenir visible et même sensible. — Les formes architecturales, je l’ai montré plus haut pour la colonne, sont déterminées tout d’abord par la fin immédiate que doit remplir chaque partie dans la construction. Reste-t-il alors quelque chose d’indéterminé, on se réfère à l’essence de l’architecture qui consiste tout d’abord dans notre

intuition de l'espace et s'adresse sous ce rapport à notre faculté *a priori*, c'est-à-dire que la loi est de rechercher l'intuitivité la plus parfaite, et par suite les caractères les plus faciles à saisir. Le moyen infaillible d'y atteindre, c'est la régularité la plus grande des formes et le rapport rationnel des proportions. Aussi la belle architecture n'use-t-elle que des figures régulières, composées de lignes droites ou de courbes normales, ainsi que des corps qui en dérivent, tels que le cube, le parallélépipède, le cylindre, la sphère, la pyramide et le cône ; comme ouvertures elle emploie parfois le cercle ou l'ellipse, mais le plus souvent des carrés, et plus fréquemment encore des rectangles dont les côtés soient dans un rapport parfaitement rationnel et facile à saisir (par exemple dans le rapport de 1 : 2 ou de 2 : 3, et non de 6 : 7) ; enfin elle emploie aussi de fausses fenêtres ou des niches de proportions régulières et intelligibles. Pour la même raison, elle donnera volontiers aux édifices mêmes et à leurs grandes divisions une hauteur et une largeur dont le rapport soit rationnel et aisé à comprendre : par exemple, la hauteur d'une façade sera la moitié de la largeur, et les colonnes seront disposées de façon à mesurer à trois ou quatre, intervalles compris, une ligne égale à la hauteur, c'est-à-dire de façon à former un carré. Le même principe d'intuitivité et de clarté demande un ensemble qui se puisse facilement embrasser d'un coup d'œil ; de là découle la symétrie, nécessaire encore pour permettre de détacher l'édifice comme un tout, d'en distinguer les limites essentielles des limites accidentelles, de reconnaître ainsi parfois, sur ces seules indications, si nous avons devant nous un bâtiment unique ou trois bâtiments contigus. La symétrie est donc pour l'œuvre architectonique le seul moyen d'acquérir une unité individuelle et de se révéler comme le développement d'une même pensée maîtresse.

J'ai montré plus haut, en passant, que l'architecture n'a nullement à chercher ses modèles dans les formes de la nature, telles que les troncs d'arbres ou le corps humain. Mais elle n'en doit pas moins travailler dans l'esprit de la nature ; cette règle notamment : *natura nihil agit frustra*, *nihilque supervacanewn, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur*, elle doit la faire sienne, c'est-à-dire qu'elle doit éviter jusqu'à l'apparence de ce qui est sans but ; et ces intentions sont-elles purement architectoniques, c'est-à-dire relatives à la construction, ou se rapportent-elles à la fin d'utilité, elle doit toujours les réaliser par la Voie la plus courte et la plus naturelle, de façon les exprimer ouvertement par l'œuvre même. Elle acquiert ainsi une certaine grâce analogue à celle qui consiste, chez les êtres vivants, dans l'aisance et dans la convenance à sa fin de tout mouvement et de toute attitude. Aussi voyons-nous, dans le bon style antique, chaque partie, pilier, colonne, arcade, entablement ou porte, fenêtre, escalier, balcon, atteindre son but de la façon la plus directe et la plus simple, en le révélant avec une franche naïveté, comme fait dans ses œuvres la nature organique. Le manque de goût au contraire se traduit par la recherche constante de détours inutiles, de fantaisies capricieuses ; il prend plaisir par exemple à des entablements coupés sans raison, rentrants et saillants, à des groupements de colonnes, à des corniches morcelées aux arceaux des portes et aux frontons, à des volutes, à des enjolivements sans aucun sens, etc. ; il joue, ainsi que nous l'avons dit de tout mauvais travail artistique, avec les ressources de l'art, sans en comprendre les fins, comme les enfants jouent avec les outils des grandes personnes. Dans ce genre rentrent déjà toute rupture d'une ligne droite, tout changement dans la direction naturelle d'une courbe, quand aucune nécessité évidente ne les justifie. C'est au contraire cette naïve simplicité dans la manifestation et dans la réalisation de la fin, si conforme à l'esprit des œuvres et des créations de la nature, qui prête aux poteries antiques une beauté et une grâce dont nous ne cessons de nous étonner, tant elles contrastent par leur noblesse avec nos vases modernes à prétention originale, qui, faits de porcelaine ou d'argile grossière, portent tous le cachet de la vulgarité. A la vue des ustensiles et des vases des anciens nous, sentons que, si la nature avait voulu produire les mêmes objets, elle leur aurait donné les mêmes formes. — Puisque la principale beauté en architecture résulte pour moi de la franche exposition du but et de la réalisation des fins par la voie la plus courte et la plus naturelle, ma théorie est en contradiction directe avec celle de Kant, qui place l'essence du beau en général dans une apparenté finalité sans but.

Le thème unique de l'architecture, tel que nous l'avons indiqué, à savoir la charge et le support, est si simple que cet art, en tant que l'un des beaux-arts, non à titre d'art utile, a, dès la bonne époque grecque, atteint la perfection entière et absolue dans ses parties essentielles, ou du moins n'est plus capable d'aucun enrichissement considérable. L'architecte moderne au contraire ne peut pas s'éloigner sensiblement des préceptes et des modèles des anciens sans risquer de faire fausse route. Il ne lui reste donc qu'à suivre la tradition de l'art antique et à en observer les règles, dans

la mesure des restrictions inévitables imposées par la nécessité, le climat, le temps et le pays. Car en architecture, comme en sculpture, c'est tout un que d'aspirer à l'idéal et d'imiter les anciens.

J'ai à peine besoin de rappeler que, dans toutes ces considérations architectoniques, je n'ai eu en vue que le style antique et non le soi-disant style gothique, cette création des Sarrasins importée par les Goths d'Espagne dans le reste de l'Europe. Sans doute on ne saurait contester à l'architecture gothique une certaine beauté en son genre ; mais essayer de se poser en égale de l'art antique serait de sa part une présomption digne des barbares, et qui ne se peut nullement admettre. Quelle influence bienfaisante n'exerce pas sur notre esprit, après le spectacle de telles ou telles splendeurs gothiques, la vue d'un édifice régulier, construit dans le style des anciens ! Nous sentons aussitôt que là seulement réside le beau et le vrai. Que pourrait bien dire un Grec antique, si on l'amenait en face de nos plus célèbres cathédrales gothiques ? — Βαρβαροι ! Sans doute. Le plaisir que nous prenons aux œuvres gothiques repose à coup sûr pour la plus grande partie sur des associations d'idées et des souvenirs historiques, c'est-à-dire sur un sentiment étranger à l'art. Tout ce que j'ai dit de la fin esthétique propre, du sens et de l'objet de l'architecture, perd ici sa valeur. L'entablement librement appuyé a disparu et avec lui la colonne : il n'est plus ici question de support et de charge distribués et répartis de façon à rendre visible la lutte de la rigidité, et de la pesanteur. Nous ne, trouvons pas ici non plus ces rapports rationnels, constants et précis, qui rendent de tout un compte rigoureux, par lesquels tout s'explique de soi-même à l'esprit du spectateur, et qui font partie du caractère de l'architecture antique ; nous ne tarderons pas à nous apercevoir qu'ici c'est la fantaisie qui a dominé, guidée, par des notions toutes différentes : de là le grand nombre d'obscurités qui restent impénétrables pour nous. Car seul le style antique est conçu dans un esprit purement objectif ; le style gothique est bien plutôt subjectif.

Nous avons reconnu l'idée esthétique propre et maîtresse de l'architecture antique dans le développement de la lutte entre la rigidité et la pesanteur : si nous voulions chercher de même la pensée fondamentale de l'architecture gothique, nous la trouverions dans la représentation de la victoire complète, du triomphe absolu de la rigidité sur la pesanteur. En conséquence la ligne horizontale, qui est celle de la charge, a ici presque entièrement disparu, et l'action de la pesanteur n'apparaît plus qu'indirectement déguisée sous forme d'arcs et de voûtes ; tandis que la ligne verticale, la ligne du soutien, règne seule, et traduit aux sens l'action victorieuse de la rigidité par des piliers d'appui d'une hauteur démesurée, par des tours, des tourelles, des flèches innombrables qui s'élancent dans les airs sans rien supporter. Pendant que, dans l'architecture antique, la pression et la poussée exercée de haut en bas trouve aussi bien sa place et son image que la pression exercée de bas en haut, c'est ici la dernière qui prédomine nettement : de là vient aussi cette analogie souvent observée avec le cristal, dont la formation demande aussi l'affranchissement des lois de la pesanteur. Si l'on voulait s'autoriser de ce sens, de cette pensée fondamentale attribuée à l'architecture gothique, pour en faire un pendant de l'architecture antique, une création aussi légitime, il suffirait de rappeler que la lutte de la rigidité et de la pesanteur, dont l'architecture antique nous offre la représentation si naïve et si franche, est une réalité, une vérité fondée en nature, tandis que le triomphe de la rigidité sur la pesanteur demeure une simple apparence, une fiction à laquelle l'illusion seule peut nous faire croire.

Il est maintenant facile de comprendre comment de cette pensée maîtresse et des particularités de l'architecture gothique signalées plus haut résulte le caractère mystérieux et surnaturel qu'on lui reconnaît. La cause principale en est, nous l'avons déjà dit, la substitution de l'arbitraire au rationnel, c'est-à-dire de la fantaisie à l'appropriation constante du moyen à la fin. Tous ces détails sans raison et pourtant achevés avec tant de soin éveillent le soupçon de fins inconnues, impénétrables, secrètes, d'où naît l'apparence mystérieuse. En revanche, la partie brillante des églises gothiques, c'est leur intérieur : ici la vue de cette voûte en arête, soutenue à une hauteur énorme par des piliers élancés aux formes de cristal, et qui, en l'absence de toute charge, semble promettre une sécurité éternelle, pénètre vivement notre âme, tandis que la plupart des inconvénients signalés appartiennent à l'extérieur. Dans les édifices antiques, c'est le dehors qui se présente avec le plus d'avantages, car on y embrasse mieux d'un seul coup d'œil le support et la charge. Le toit plat donne à l'intérieur, au contraire, un air écrasé et prosaïque. Aussi, dans les temples antiques, l'intérieur proprement dit était-il petit par rapport aux nombreuses et grandes constructions du dehors. Le dôme d'une coupole faisait paraître parfois l'édifice plus élevé ; tel est le cas du Panthéon ; et les Italiens ont usé largement de la coupole, quand ils ont bâti dans ce

style. Rappelons encore que les anciens, tous peuples du Sud, vivaient plus au grand air que les peuples septentrionaux, qui ont préféré l'architecture gothique. Si l'on veut absolument trouver à l'architecture gothique un principe et une raison d'être, et qu'on aime en même temps les analogies, on peut l'appeler le pôle négatif ou le mode mineur de l'architecture.

Dans l'intérêt du bon goût, qu'on emploie les grosses sommes d'argent aux œuvres objectives, c'est-à-dire réellement bonnes et vraies, belles en soi, et non pas à celles dont la valeur ne repose que sur des associations d'idées. Quand je vois notre époque incrédule mettre tant de zèle à achever les églises gothiques qu'a laissées inachevées le moyen âge si croyant, il me semble la voir travailler à embaumer le cadavre du christianisme.

CHAPITRE XXXVI[330] : REMARQUES DÉTACHÉES SUR L'ESTHÉTIQUE DES ARTS PLASTIQUES

Dans la sculpture la beauté et la grâce sont le principal, mais en peinture la première place revient à l'expression, à la passion, au caractère ; c'est donc autant de moins que la beauté doit exiger. Car une beauté absolue de toutes les formes, telle que la réclame la sculpture, ferait tort à l'expression du caractère et fatiguerait par sa monotonie. Il s'ensuit que la peinture peut représenter aussi des visages laids et des corps amaigris ; la sculpture au contraire demande toujours, sinon la beauté parfaite, du moins la force et la plénitude des formes. Un Christ en croix maigre, un saint Jérôme mourant, épuisé par l'âge et la maladie, comme dans le chef-d'œuvre du Dominiquin, peuvent donc servir de sujets de tableaux ; mais le saint Jean-Baptiste réduit par le jeûne à n'avoir plus que la peau sur les os, tel que le représente le marbre de Donatello dans la galerie de Florence, produit un effet repoussant, malgré la supériorité de l'exécution. — A ce point de vue, la sculpture semble se rapporter plutôt à l'affirmation, la peinture à la négation du vouloir-vivre, et on s'expliquerait ainsi pourquoi la sculpture a été le grand art des anciens, et la peinture celui des temps chrétiens.

J'ai montré, au § 45 du premier volume, que le discernement, la reconnaissance et la fixation du type de la beauté humaine reposent sur une certaine anticipation de sa notion et ont par suite un certain fondement *a priori*. Je dois faire remarquer ici que cette anticipation ne laisse pas d'avoir besoin de l'expérience pour être stimulée par elle, analogue en cela à l'instinct des animaux, qui, tout en dirigeant leurs actes *a priori*, a pourtant besoin d'être déterminé par des motifs dans les détails. L'expérience, la réalité présente en effet à l'esprit de l'artiste des figures humaines plus ou moins bien réussies par la nature dans l'une ou dans l'autre de leurs parties ; elle lui demande pour ainsi dire son opinion à ce sujet, et fait ainsi sortir, selon la méthode socratique, de cette confuse anticipation la connaissance précise et déterminée de l'idéal. Aussi était-il d'un grand secours pour les sculpteurs grecs d'avoir, grâce au climat et aux mœurs de leur pays, des occasions journalières de contempler des formes à demi nues, entièrement nues même dans les gymnases. Leur sens plastique était ainsi invité à porter un jugement sur chaque membre qu'ils voyaient, et à le comparer à l'idéal non développé qu'ils portaient dans leur conscience. Ils ne cessaient ainsi d'exercer leur jugement des formes et des membres jusque dans les détails les plus délicats, et ainsi peu à peu leur anticipation d'abord vague de l'idéal de la beauté humaine s'élevait à une telle netteté de conscience expresse, qu'ils devenaient capables de l'objectiver dans l'œuvre d'art. — De même l'expérience propre est utile et nécessaire au poète pour la peinture des caractères. Sans doute il ne travaille pas d'après la seule expérience et sur des données tout empiriques, mais selon la conscience précise de l'essence de l'humanité, telle qu'il la trouve au-dedans de lui-même ; mais cependant l'expérience sert de modèle à cette conscience, ainsi que de stimulant et d'exercice. C'est donc seulement par l'expérience que la connaissance de la nature humaine et de ses diversités acquiert chez le poète la vie, la précision, l'étendue, quoique, dans le fond, elle procède *a priori* et par anticipation. — Ce sens admirable de la beauté qui a rendu les Grecs seuls capables, entre tous les peuples de la terre, de découvrir le type normal et vrai de la forme humaine et d'établir à jamais les modèles de beauté et de grâce à imiter, nous pouvons le pénétrer plus profondément encore, en nous appuyant sur notre

précédent livre et sur le chapitre XLIV du livre suivant. Nous pouvons dire : ce même élément, qui, toujours uni à la volonté, donne l'instinct sexuel avec son choix exclusif, c'est-à-dire l'amour sexuel (qui était, on le sait, chez les Grecs, sujet à de grands égarements), ce même élément, toujours actif, mais détaché de la volonté à la faveur d'une intelligence supérieure et anormale, devient le sens objectif de la beauté humaine : tout d'abord simple sentiment critique du beau, ce sens peut s'élever jusqu'à découvrir et à exprimer la règle de toutes les proportions du corps humain. Tel a été le cas de Phidias, de Praxitèle, de Scopas, etc. — Ainsi se réalisent ces paroles que Gœthe met dans la bouche de l'artiste :

« Qu'avec l'esprit divin et la main humaine je sois capable de figurer ce qu'auprès de ma femme je puis et je dois faire comme tout animal. »

Et ici encore il se produit un phénomène analogue pour le poète : ce qui, lié à la volonté, donnerait la simple expérience du monde, devient, une fois séparé de la volonté, grâce à un excès anormal d'intelligence, la faculté d'expression objective et dramatique.

La sculpture moderne, quoi qu'elle puisse produire, est semblable à la poésie latine moderne et est, comme cette poésie, une fille de l'imitation, née de la réminiscence. S'avise-t-elle de vouloir être originale, elle fait aussitôt fausse route ; elle tombe surtout dans la funeste erreur de vouloir copier la nature qu'elle a sous les yeux, au lieu de se régler sur les proportions des anciens. Canova, Thorwaldsen, etc., sont des Johannes Secundus et des Owenus. Il en est de même pour l'architecture : mais ici la raison se trouve dans la nature même de l'art, dont la partie purement esthétique, peu étendue, a été déjà épuisée par les anciens ; il en résulte que l'architecte moderne ne peut se signaler que par la sage application de leurs préceptes, et, qu'il se le dise bien, il s'éloignera toujours d'autant du bon goût qu'il s'écartera du style et de l'idéal des Grecs.

L'art du peintre, envisagé en tant qu'il veut produire l'apparence de la réalité, se réduit en dernière analyse à savoir séparer nettement ce qui, dans la vision, est simple sensation, c'est-à-dire affection de la rétine, donc l'effet seul donné immédiatement, de sa cause, c'est-à-dire des objets extérieurs dont la sensation fait seule naître la perception dans l'esprit. Avec l'aide des procédés techniques, l'artiste est aussi en état de produire le même effet sur l'œil par une tout autre cause, à savoir par l'application de taches colorées ; l'entendement du spectateur ne manque pas de rapporter l'impression à sa cause habituelle et la même intuition apparaît de nouveau.

Considérons la physionomie humaine. Elle possède une originalité toute primitive et révèle l'unité propre à un ensemble composé de parties toutes nécessaires. C'est ce caractère qui nous fait reconnaître, parmi des milliers d'individus, un visage connu, même après de longues années, et quoique les différences possibles de traits, surtout dans une seule et même race, soient renfermées dans des limites très étroites. Mais ne devons-nous pas penser qu'un ensemble d'une unité si essentielle et d'une originalité si absolue doit être sorti des profondeurs les plus mystérieuses et les plus intimes de la nature ? Il s'ensuivrait qu'aucun artiste ne serait capable d'inventer réellement la physionomie humaine dans son caractère original, ni même de la recomposer parle souvenir, sans altérer la nature. Ce qu'il réaliserait dans ce genre ne serait toujours qu'une combinaison à demi vraie, et peut-être même impossible : comment, en effet, lui faudrait-il procéder pour construire l'unité réelle d'une physionomie, sans connaître en rien le principe de cette unité ? On peut donc, en présence de tout visage inventé par le peintre, élever un doute ; on peut se demander si c'est là un visage réellement possible, et si la nature, ce maître des maîtres, ne le traiterait pas de mauvaise besogne, en y montrant des contradictions absolues. Nous serons ainsi conduits à ce principe que dans les tableaux historiques ne devraient figurer que des portraits choisis avec le soin le plus jaloux et légèrement idéalisés. Chacun sait que les grands artistes se sont toujours plu à peindre d'après des modèles vivants et ont fait grand usage des portraits.

J'ai montré dans le texte que le but propre de la peinture, ainsi que de l'art en général, est de nous faciliter la conception des idées (platoniciennes) des êtres de ce monde, ce qui nous transporte en même temps dans un état de connaissance pure, c'est-à-dire dégagée de la volonté. Mais à cette beauté vient s'en joindre une autre, indépendante de la première, et toute particulière, celle qui résulte de la simple harmonie des couleurs, du bonheur de la disposition, de la répartition favorable de l'ombre et de la lumière et du ton général du tableau. Ce nouveau genre de beauté, quoique secondaire, aide aussi à produire l'état de connaissance pure : c'est dans la peinture ce que sont

dans la poésie la diction, le mètre et la rime ; ce n'est pas l'essentiel, mais c'est ce qui agit tout d'abord et immédiatement.

Au § 50 du premier volume, j'ai dit que l'allégorie n'était pas à sa place dans la peinture ; j'ajoute ici quelques preuves à l'appui de ce jugement. Au palais Borghèse, à Rome, se trouve le tableau suivant de Michel-Ange Caravage. Jésus, sous la forme d'un enfant d'environ dix ans, marche sur la tête d'un serpent, sans la moindre peur et avec le plus grand calme ; auprès de lui, sa mère qui l'accompagne demeure aussi indifférente ; à côté se tient sainte Élisabeth, les yeux au ciel, dans une attitude imposante et tragique. Que pourrait bien s'imaginer, à la vue de cet hiéroglyphe kyriologique, un homme qui n'aurait jamais rien, entendu dire de la semence de la femme destinée à écraser la tête du serpent ? — A Florence, dans la salle de la bibliothèque du palais Ricardi, le plafond peint par Luca Giordano renferme l'allégorie suivante, dont le sens est que la science délivre l'intelligence des liens de l'ignorance : l'Esprit est un homme vigoureux, entouré de chaînes qui tombent justement ; une nymphe lui présente un miroir, une autre nymphe lui tend une grande aile détachée ; plus haut est la Science assise sur un globe, et à côté d'elle, une sphère à la main, se tient la Vérité nue. — A Ludwigsbourg près Stuttgart, un tableau nous montre le Temps, sous la figure de Saturne, armé de ciseaux dont il rogne les ailes de l'Amour : si l'artiste a voulu dire qu'avec l'âge diminue l'inconstance en amour, il est alors dans le vrai.

Les remarques suivantes viennent encore confirmer ma solution du problème du Laocoon. « Pourquoi Laocoon ne crie-t-il pas ? » Les œuvres des arts plastiques, arts essentiellement muets, manquent leur effet quand elles veulent représenter l'action de crier. Pour s'en convaincre par expérience, il suffit de regarder le *Massacre des enfants de Bethléem* de Guido Reni, à l'Académie des beaux-arts de Bologne, dans lequel ce grand artiste a commis la méprise de peindre six individus criant la bouche grande ouverte. — Pour plus de clarté, qu'on s'imagine, sur la scène, une pantomime où, dans une scène donnée, quelque circonstance pressante forcerait l'un des personnages à crier : si le danseur chargé du rôle s'avisait d'exprimer le cri en restant quelques moments bouche béante, les éclats de rire de la salle entière témoigneraient du mauvais goût de l'idée. — Puisque, pour des faisons fondées sur la nature non de l'objet à figurer, mais de l'art lui-même, l'artiste devait s'abstenir de faire crier Laocoon, il avait aussi l'obligation de justifier ce silence, pour nous rendre plausible cette circonstance qu'un homme restât muet dans une telle situation. Il s'est acquitté de ce devoir, en représentant la morsure du serpent non pas comme déjà accomplie ni comme imminente, mais au moment même où elle se produit, et cela au flanc de Laocoon : la partie inférieure se trouve ainsi comprimée et l'émission du cri rendue impossible. Gœthe a très justement reconnu cette raison immédiate, mais seulement accessoire et secondaire, et il l'a exposée à la fin du neuvième livre de son *Autobiographie*, ainsi que dans sa dissertation sur le Laocoon dans le premier cahier des *Propylées ;* mais la raison plus éloignée, la raison première, et qui détermine celle-là, c'est celle que j'ai donnée. Je ne puis pas m'empêcher de remarquer que je me trouve ici encore dans la même condition, par rapport à Goethe, qu'au sujet de la théorie des couleurs. — Dans la collection du duc d'Aremberg, à Bruxelles, se trouve une tête antique de Laocoon, découverte plus tard. Or, dans le célèbre groupe, la tête n'est pas une restauration : la table spéciale des restaurations du groupe, dressée par Gœthe et placée par lui à la fin du premier volume des *Propylées*, le prouve, et ce témoignage est encore confirmé par l'extrême ressemblance des deux têtes. Nous devons donc admettre qu'il a encore existé une autre répétition antique du groupe, à laquelle appartiendrait la tête de la collection d'Aremberg. Cette dernière tête surpasse, à mon sens, celle du groupe tant en beauté qu'en expression : la bouche y est beaucoup plus ouverte, mais sans aller pourtant jusqu'au cri proprement dit.

CHAPITRE XXXVII[331] : DE L'ESTHÉTIQUE DE LA POÉSIE

La plus simple et la plus juste définition que je puisse donner de la poésie, c'est de dire qu'elle est l'art de mettre en jeu l'imagination par le moyen des mots. Au § 51 du premier volume, j'ai indiqué

comment elle procède pour y arriver. Je trouve une confirmation toute particulière de ce que j'ai dit à ce sujet dans le passage suivant d'une lettre de Wieland à Merck publiée depuis : « J'ai passé deux jours et demi sur une seule strophe, et tout revenait au fond à un seul mot dont j'avais besoin et que je ne pouvais pas trouver. Je me creusais le cerveau, je tournais et retournais la chose en tous sens ; car, puisqu'il s'agissait d'un tableau, je tenais naturellement à évoquer dans l'esprit du lecteur la même vision déterminée qui flottait devant mes yeux, et en cela, *ut nosti,* tout dépend souvent d'un seul trait, saillie ou reflet. »(*Lettres à Merck*, édit. Wagner, 1835, page 193.) — Si la fantaisie du lecteur est la substance sur laquelle la poésie trace des images, il en résulte pour elle l'avantage que le détail de l'exécution, d'où naît le fini des traits, s'opère, dans l'imagination de chacun, de la manière la plus conforme à son individualité, à l'étendue de ses connaissances et à son humeur, et selon l'excitation plus ou moins vive qu'il a ressentie. Les arts plastiques, au contraire, ne peuvent se prêter à la même accommodation, mais ici une seule image, une même figure doit suffire à tous : or cette image portera toujours en quelque partie l'empreinte de l'individualité de l'artiste ou de son modèle, c'est-à-dire sera mélangée d'un élément subjectif ou accidentel et sans effet ; l'addition sera pourtant d'autant plus faible que l'artiste sera plus objectif, c'est-à-dire aura plus de génie. Cette raison nous explique en partie pourquoi les œuvres poétiques exercent une influence bien plus énergique, plus profonde et plus générale que les tableaux et les statues : ces derniers laissent presque toujours le gros du public entièrement froid, et en général les arts plastiques sont ceux dont l'impression est la plus faible. Nous en avons une preuve curieuse dans la découverte si fréquente de tableaux de grands maîtres qu'on retrouve dans des maisons particulières et dans des localités de tout genre, où, pendant nombre de générations, ils sont demeurés non pas cachés et enfouis, mais simplement pendus aux murs, sans exciter l'attention, c'est-à-dire sans produire le moindre effet. Lors de mon séjour à Florence (1823), on découvrit même une *Madone* de Raphaël, qui durant de longues années était restée accrochée au mur d'une chambre de domestiques dans un palais du *quartiere di San Spirito :* et le fait se produit en Italie, chez le peuple doué plus qu'aucun autre du sens de la beauté. C'est la preuve que les œuvres des arts plastiques exercent une action bien peu directe et immédiate et demandent plus que toutes les autres de l'éducation et des connaissances pour être appréciées. Une belle et touchante mélodie ne manque pas au contraire de faire le tour du monde, comme une belle poésie de voyager de peuple à peuple. Si cependant c'est aux arts plastiques que les grands et les riches prêtent tout leur appui, si c'est pour les productions de ces arts qu'ils dépensent des sommes considérables ; si de nos jours on professe un véritable culte des images, au sens propre du mot, et qu'on va jusqu'à abandonner la valeur de tout un domaine pour un tableau de maître ancien et fameux, la principale raison en est la rareté des chefs-d'œuvre, dont la possession flatte par suite l'orgueil de l'acquéreur ; une autre raison est que, pour en jouir, il suffit de peu de temps et d'efforts et que chaque moment peut nous donner ce plaisir d'un moment, tandis que la poésie et la musique même nous imposent des conditions bien plus lourdes. Il s'ensuit qu'on peut se passer des arts plastiques ; des peuples entiers, les Mahométans par exemple, en sont dépourvus ; mais il n'est pas de nation sans musique ni sans poésie.

L'intention du poète, quand il met en mouvement notre imagination, est de nous révéler les idées, c'est-à-dire de nous montrer sur un exemple ce qu'est la vie, ce qu'est le monde. La première condition pour atteindre ce résultat est de les connaître lui-même, et la valeur de sa poésie dépendra de celle de cette connaissance. Il y a donc dans le talent des poètes des degrés en nombre infini, comme il y en a dans la profondeur et dans la clarté de notre conception de la nature des choses. Tout poète doit se croire excellent, dès qu'il a exprimé exactement ce qu'il a reconnu, dès que son image correspond à son original ; il doit se tenir pour l'égal des meilleurs, parce que dans leur œuvre il ne retrouve rien du plus que dans la sienne, c'est-à-dire lien de plus que dans la nature même, et parce qu'une fois pour toutes son regard ne peut pénétrer plus avant. Le grand poète, de son côté, reconnaît sa valeur en voyant combien la vue des autres est superficielle, combien il se cache encore de choses qu'ils étaient incapables de rendre, faute de les apercevoir, et combien son regard et son œuvra s'étendent plus loin. S'il comprenait les poètes inférieurs aussi peu qu'il est compris d'eux, il devrait alors se désespérer ; car, par cela même qu'il faut déjà une capacité peu ordinaire pour lui rendre justice, et que les mauvais poètes peuvent aussi peu apprécier ses œuvres que lui les leurs, il a besoin de se nourrir longtemps de sa propre approbation, avant que celle du monde ne suive. — Et cependant on cherche à rabaisser même cette estime personnelle, en lui imposant la modestie. Mais il est tout aussi impossible à un homme plein de mérite et conscient de sa valeur de fermer les yeux sur son talent qu'à un homme de six pieds de haut de ne pas s'apercevoir qu'il

domine les autres. Si de ta base jusqu'au sommet la tour compte trois cents pieds, elle n'en mesure pas moins à coup sûr du sommet à la base. Horace, Lucrèce, Ovide et presque tous les anciens ont fièrement parlé de leur mérite, et de même Dante, Shakespeare, Bacon de Vérulam et bien d'autres. Qu'on puisse être un grand esprit sans le soupçonner est une absurdité que l'incapacité seule a pu se persuader à défaut de meilleure consolation, afin de prendre pour de la modestie le sentiment de sa nullité propre. Un Anglais a remarqué avec beaucoup d'esprit et de justesse que les mots *merit* et *modesty* n'avaient rien de commun que la lettre initiale[332]. Je suspecte toujours les célébrités modestes d'avoir quelque bonne raison pour l'être ; et Corneille dit ouvertement :

La fausse humilité ne met plus en crédit :

Je sais ce que je vaux, et crois ce qu'on m'en dit.

(Excuse à Ariste)

Goethe enfin l'a dit sans détour : « Il n'y a que les gueux qui soient modestes. » Mais on se tromperait moins encore en prétendant que ceux qui réclament des autres avec tant d'ardeur la modestie, qui insistent sur ce point, qui ne cessent de s'écrier : « Soyez donc modeste ! au nom du ciel, soyez seulement modeste ! », que ces gens-là sont à coup sûr des gueux, c'est-à-dire des drôles sans aucun mérite, la marchandise courante de la nature, des membres naturels de la canaille humaine. Car quiconque a du mérite admet aussi le mérite et la valeur chez les autres, la valeur réelle et véritable, bien entendu. L'homme dépourvu au contraire de tout avantage et de tout talent voudrait qu'il n'en existât nulle part : la vue du mérite chez les autres le met à la torture ; l'envie pâle, verte, jaune, ronge son cœur ; il désirerait anéantir et extirper de cette terre tous les hommes supérieurs ; mais s'il doit par malheur les laisser vivre, il n'y consentira qu'à la condition qu'ils cachent leurs qualités, qu'ils les désavouent entièrement, qu'ils les abjurent. Voilà le principe des panégyriques si fréquents de la modestie. Et quand ces prôneurs ont l'occasion d'étouffer le mérite dans son germe ou de l'empêcher du moins de se montrer, d'être connu, qui peut douter qu'ils ne le fassent ? C'est là la simple mise en pratique de leur théorie.

Quoique le poète, comme tout artiste, nous présente toujours le particulier, l'individuel, ce qu'il a reconnu et ce qu'il veut nous faire reconnaître à son tour, n'est pas moins toujours l'idée platonicienne, le genre tout entier : c'est donc en quelque sorte le type des caractères humains et des situations humaines qui est empreint sur ses tableaux. Le poète narratif ou dramatique extrait de la vie l'individu particulier et nous le dépeint dans son exacte personnalité, mais il nous révèle par là toute l'existence humaine, car, tout en ayant l'air de s'occuper du particulier, il ne songe en réalité qu'à ce qui existe de tout temps et en tout lieu. De là vient que les sentences, surtout celles des poètes dramatiques, même sans être des maximes générales, trouvent fréquemment leur application dans la vie réelle. — La poésie est à la philosophie ce que l'expérience est à la science empirique. L'expérience en effet nous met en rapport avec le phénomène dans le détail et procède par exemples ; la science en embrasse l'ensemble au moyen de concepts généraux. De même la poésie veut nous faire saisir les idées platoniciennes des êtres par le moyen du détail et par des exemples, tandis que la philosophie veut nous apprendre à y reconnaître, dans son ensemble et dans sa généralité, l'essence intime des choses, telle qu'elle s'y exprime. — On voit déjà par là que la poésie porte plutôt le caractère de la jeunesse, la philosophie celui de l'âge mur. En fait, le don poétique n'est véritablement dans sa fleur que pendant la jeunesse ; la sensibilité à la poésie va souvent même alors jusqu'à la passion ; le jeune homme prend plaisir aux vers pour eux-mêmes et se contente souvent à bon marché. Avec les années ce penchant décroît peu à peu, et dans la vieillesse on préfère la prose. Cette tendance poétique de la jeunesse corrompt facilement en elle le sens de la réalité, car la poésie en diffère parce qu'elle donne à la vie un cours à la fois intéressant et exempt de douleur ; dans la réalité au contraire, sans douleur il n'y a pas d'intérêt, et avec l'intérêt apparaît aussi la douleur. Le jeune homme, initié à la poésie plutôt qu'à la vie, demande alors à la réalité ce que la poésie peut seule lui donner ; telle est la source principale de ce malaisé dont les jeunes gens d'une nature supérieure sont accablés.

Le mètre et la rime sont une entrave, mais aussi une enveloppe que revêt le poète et sous laquelle

il lui est permis de parler comme il ne le pourrait pas autrement, et c'est ce qui nous charme en lui.— Il n'est en effet qu'à demi responsable de ce qu'il dit : l'autre part de responsabilité retombe sur le mètre et sur la rime. — Le mètre ou mesure, en tant que simple rythme, n'existe que dans le temps, qui est une intuition *a priori,* et n'appartient donc, selon l'expression de Kant, qu'à la sensibilité pure ; la rime au contraire est affaire de sensation de l'organe auditif et appartient à la sensibilité empirique. Aussi le rythme est-il une ressource bien plus noble et plus digne que la rime : les anciens dédaignaient la rime et elle n'a pris naissance que dans les langues imparfaites, formées par corruption des langues antérieures à l'époque des Barbares. La pauvreté de la poésie française tient surtout à ce que, privée du mètre, elle est réduite à la rime, et s'accroît de cette foule de préceptes pédantesques dont elle a chargé sa prosodie pour dissimuler son dénuement : par exemple, pour rimer deux syllabes doivent être de même orthographe, comme si la rime était faite pour les yeux, et non pour l'oreille ; l'hiatus est proscrit, un grand nombre de mots sont exclus des vers, etc., toutes règles dont l'école française moderne cherche à s'affranchir. — A mon sens du moins, il n'est pas de langue où la rime produise une impression aussi agréable et aussi forte qu'en latin : les poésies latines rimées du moyen Age ont un charme tout particulier. La raison en est que la langue latine est incomparablement plus parfaite, plus belle et plus noble qu'aucune des langues modernes, et qu'elle n'en apparaît qu'avec plus de grâce sous la parure et les ornements qu'elle leur emprunte, après les avoir dédaignés à l'origine.

A considérer sérieusement les choses, ce pourrait presque sembler un crime de lèse-majesté envers la raison que de faire la moindre violence à une pensée ou à l'expression exacte et parfaite d'une idée, pour ramener après quelques syllabes la même consonance ou imprimer à ces mêmes syllabes un mouvement de cadence sautillante. Cependant il est peu de vers qui sont produits sans une violence de ce genre et c'est à ce fait qu'il faut attribuer la difficulté plus grande à comprendre les vers que la prose d'une, langue étrangère. Si nous pouvions pénétrer du regard dans l'atelier secret des poètes, nous trouverions dix fois plus souvent la pensée cherchée pour la rime que la rime pour la pensée ; et même, dans le dernier cas, le succès final demande quelque complaisance de la part de la pensée. — Mais la versification subsiste en dépit de toutes ces considérations, et en cela elle a de son côté tous les temps et tous les peuples : tant est grand le pouvoir du mètre et de la rime sur notre âme, et tant est forte l'action du mystérieux *lenocinium* qui leur est propre. En voici pour moi la raison : une rime heureuse, grâce à une certaine emphase indéfinissable, éveille le sentiment que la pensée exprimée dans le vers était déjà prédestinée, existait préformée dans la langue et que le poète n'aurait eu qu'à l'en extraire. Des idées même triviales reçoivent de la rime et du rythme une teinte d'importance et font figure sous cet ajustement, comme une jeune fille de physionomie d'ailleurs commune captive les regards par ses atours. Il n'est pas jusqu'à des pensées boiteuses et fausses qui n'acquièrent par la versification une apparence de vérité. Par contre, des passages célèbres de poètes célèbres perdent leur ampleur et leur éclat quand on les rend fidèlement en prose. Si le vrai est seul beau, et si la nudité est la parure favorite de la beauté, une pensée qui paraît grande et belle aura en prose plus de valeur réelle qu'une pensée de même effet exprimée en vers. — Que des moyens aussi insignifiants, aussi puérils même, semble-t-il, que le mètre et la rime, exercent une action si puissante, c'est un fait bien surprenant et digne de recherche. Voici comment je l'explique. La donnée immédiate recueillie par l'oreille, c'est-à-dire la simple consonance, acquiert par le rythme et la rime une certaine perfection, une importance propre, puisqu'elle en devient une sorte de musique : elle semble donc désormais exister pour elle-même, et non plus comme simple moyen, comme simple signe représentatif d'un objet, à savoir du sens des mots. Le vers paraît n'avoir plus d'autre but que de charmer l'oreille par sa sonorité et, en l'atteignant, avoir satisfait à toutes les exigences. Mais le sens qu'il contient encore en même temps, la pensée qu'il exprime se présente, alors comme un surcroît inattendu, de même que les paroles dans la musique ; c'est un présent inespéré qui nous surprend agréablement et a d'autant moins de peine à nous contenter que nous n'élevions aucune prétention de ce genre ; et si, enfin, cette pensée est telle qu'en elle-même, c'est-à-dire exprimée en prose, elle posséderait une certaine valeur, nous sommes alors transportés d'enthousiasme. J'ai conservé ce souvenir de mon enfance que pendant un certain temps je me suis complu, à l'harmonie des vers bien avant de découvrir qu'ils renfermaient toujours un sens et une idée ; aussi y a-t-il, et cela sans doute dans toutes les langues, une poésie faite d'un cliquetis sonore, et dépourvue presque entièrement de sens. Le sinologue Davis, dans l'avant-propos à sa traduction du *Laousang-urh,* ou *An heir in old age* (*Le vieillard héritier* ; Londres, 1817), remarque que les drames chinois se composent en partie de vers chantés,

et il ajoute : « Le sens en est souvent obscur, et, au dire des Chinois eux-mêmes, le but principal de ces vers est de flatter l'oreille ; le sens y est donc négligé, et parfois même complètement sacrifié à l'harmonie. » Quel est celui qui, à ces mots, ne songe pas aux énigmes si difficiles à éclaircir des chœurs de mainte tragédie grecque ?

Le signe auquel on reconnaît immédiatement le vrai poète, dans les genres inférieurs ou supérieurs, c'est l'aisance de ses rimes : elles se sont rencontrées d'elles-mêmes, comme par une inspiration divine ; ses pensées lui sont venues toutes rimées. Le prosateur caché cherche au contraire la rime pour la pensée ; le vil versificateur cherche l'idée pour la rime. Il arrive souvent que, dans une couple de vers, on puisse deviner celui qui est né de la pensée et celui qui est dû à la rime. L'art consiste à dissimuler le second cas, pour éviter aux vers de ce genre l'apparence d'un simple remplissage de bouts-rimés.

A mon sentiment (la démonstration n'est pas ici possible), la rime de sa nature est seulement binaire : son effet se borne à un seul retour du même son et ne gagne pas en énergie à une nouvelle répétition. Dès qu'une syllabe finale a été une seconde fois perçue dans une syllabe de même consonance, l'action en est épuisée : un troisième retour, agit simplement comme une nouvelle rime, qui rencontre par hasard le même son, mais sans renforcer l'effet primitif ; elle se range à la suite de la rime précédente, mais sans s'y associer pour concourir à augmenter l'impression. Car le premier son ne se prolonge pas à travers le second jusqu'au troisième : celui-ci est donc un pléonasme esthétique, une double mais inutile audace. Ces accumulations de rimes sont donc loin de valoir les lourds sacrifices qu'elles coûtent dans les octaves, les tercets et les sonnets ; de là cette torture intellectuelle que nous ressentons souvent à la lecture de pareilles productions, et nous ne saurions trouver de plaisir à une œuvre qui est en même temps un casse-tête. Si un grand génie poétique a su parfois maîtriser même ces formes, surmonter les difficultés qu'elles présentent, et s'y mouvoir avec légèreté et avec grâce, ce n'en est pas pour elles une meilleure recommandation ; car en soi elles sont aussi inefficaces que pénibles. Et chez de bons poètes même, lorsqu'ils usent de ces formes, on voit souvent la lutte entre la rime et la pensée, et le triomphe alternatif de l'une ou de l'autre : tantôt c'est la pensée qui est amoindrie à cause de la rime, tantôt c'est la rime qui s'accommode d'un faible à peu près *(sic)*. Cela étant, je tiens chez Shakespeare pour une preuve de bon goût et non d'ignorance la diversité des rimes données à chaque quatrain des sonnets. En tout cas, l'effet acoustique n'en est nullement amoindri, et la pensée y paraît bien plus dans tous ses avantages qu'elle n'aurait pu le faire si elle avait dû être resserrée dans ses brodequins de torture traditionnels.

C'est un désavantage pour la poésie d'une langue d'avoir beaucoup de mots étrangers à la prose et de ne pouvoir emprunter d'autre part à la prose certains de ses mots. Le premier défaut est surtout celui du latin et de l'italien, le second celui du français, où on le définissait récemment avec beaucoup de justesse « la bégueulerie de la langue française ». Les deux cas sont plus rares en anglais, et plus encore en allemand. Ces mots exclusivement réservés à la poésie ne nous touchent jamais au cœur ; ils ne nous parlent pas directement et ne peuvent que nous laisser froids. C'est un vocabulaire poétique de convention, ce ne sont pour ainsi dire que les ombres des sentiments au lieu des sentiments eux-mêmes ; c'est aussi la suppression de toute intimité.

La différence si souvent discutée de nos jours entre la poésie classique et romantique me semble reposer au fond sur ce que la première ne fait jamais valoir que des motifs purement humains, réels et naturels, tandis que la seconde admet aussi l'action de mobiles artificiels, conventionnels et imaginaires : de ce genre sont les mobiles issus du mythe chrétien, puis ceux du principe extravagant et chimérique de l'honneur chevaleresque ; de même ceux que les races germano-chrétiennes tirent du culte insipide et ridicule de la femme ; enfin ceux qui tiennent au radotage de la passion lunatique et suprasensible. A quelle grotesque caricature des relations humaines et de la nature humaine nous conduisent de pareils motifs, c'est ce qu'on peut voir par les œuvres des poètes romantiques même les meilleurs, de Calderon par exemple. Pour ne rien dire des Autos, je me réfère seulement à des pièces telles que : *No sempre el peor es cierto* (le pire n'est pas toujours certain) ou *El postrero duelo en España* (le dernier duel en Espagne) et aux semblables comédies de cape et d'épée ; aux éléments signalés vient ici se joindre encore la subtilité scolastique si fréquente dans le dialogue, et qui faisait alors partie de la culture intellectuelle des classes supérieures. Quelle n'est pas en face de telles inventions la supériorité décisive de la poésie des

anciens ! Toujours fidèle à la nature, la poésie classique possède une vérité et une exactitude absolue ; celle dé la poésie romantique n'est jamais que relative ; il y a entre les deux le même rapport qu'entre l'architecture grecque et l'architecture gothique.

Remarquons d'autre part que tous les poèmes dramatiques ou narratifs qui transportent, le théâtre des événements dans la Grèce ancienne ou à Rome présentent un côté faible, parce que notre connaissance de l'antiquité et surtout du détail de la vie ancienne est insuffisante, fragmentaire, puisée à une source autre que celle de l'intuition. De là pour le poète l'obligation de tourner bien des obstacles, de recourir à des généralités, ce qui le fait tomber dans l'abstraction et enlève à son œuvre ce caractère d'intuitivité et d'individualisation essentiel à la poésie. C'est là ce qui répand sur toutes les œuvres de ce genre une teinte particulière de vide et d'ennui. Seul Shakespeare, dans, ses peintures de cette espèce, a su échapper à ce défaut, et cela pour avoir, sans hésiter, représenté sous les noms de Grecs et de Romains des Anglais de son temps.

On a reproché à maint chef-d'œuvre de la poésie lyrique, notamment à certaines odes d'Horace (cf., par ex., l'ode 2 du IIIe livre) et à plusieurs chansons de Goethe (par ex. *la Plainte dit Berger),* le manque de suite régulière et un continuel soubresaut de pensées. Mais ici l'enchaînement logique est négligé à dessein„ pour être remplacé par l'unité d'impression fondamentale et d'humeur qui s'y exprime ; cette unité n'en ressort que mieux ainsi, car c'est comme un fil qui traverse en les réunissant des perles séparées, et elle ménage la succession rapide des objets de la contemplation, comme le fait en musique, pour le passage d'un mode à un autre, l'accord de septième, dont la tonique se soutient jusqu'à devenir la dominante du mode nouveau. Ce caractère apparaît dans tout son jour, et poussé même jusqu'à l'excès, dans la chanson de Pétrarque qui commence ainsi : *Mai non vo' più cantar, com' io soleva*.[Je ne veux plus jamais chanter comme j'en avais coutume.]

Si, dans la poésie lyrique ; c'est l'élément subjectif qui domine, dans le drame au contraire l'élément objectif règne seul et à l'exclusion de tout autre. Entre les deux la poésie épique, sous toutes ses formes et avec-toutes ses modifications, depuis la romance narrative jusqu'à l'épopée proprement dite, occupe un large milieu ; car, bien, qu'objective dans sa partie essentielle, elle n'en renferme pas moins un élément subjectif tantôt plus, tantôt moins marqué et qui trouve son expression dans le ton, dans la forme du récit, ainsi que dans les réflexions semées çà et là. Nous n'y perdons pas de vue l'auteur aussi complètement que dans le drame.

Le but du drame en général est de nous montrer sur un exemple ce qu'est l'essence et l'existence de l'homme. On peut nous en montrer à cet effet le côté triste ou gai, ou encore la transition d'un état à l'autre. Mais déjà l'expression « essence et existence de l'homme » contient un germe de controverse : la partie principale est-elle l'essence, c'est-à-dire les caractères, ou l'existence, c'est-à-dire le sort, l'événement, l'action ? D'ailleurs les deux éléments sont si étroitement liés ensemble qu'on en peut bien séparer le concept, mais non la représentation. Car seules les circonstances, le sort, les événements portent les caractères à manifester leur essence, et c'est des caractères seuls que naît l'action d'où découlent les événements. Il est sûr que, dans la peinture qu'on en fait, on peut appuyer davantage sur l'un ou l'autre trait, et à cet égard la comédie de caractère et la comédie d'intrigue formeront les deux extrêmes.

Le drame se propose, comme l'épopée, étant donné des caractères importants dans des situations importantes, de nous montrer les actions extraordinaires qui résultent de ces deux facteurs. Pour atteindre ce but avec toute la perfection possible, le poète commencera par nous présenter les caractères à l'état de repos, par ne nous en laisser voir que la teinte générale pour faire intervenir ensuite un motif qui détermine une action ; cette action devient le mobile nouveau et plus énergique d'une nouvelle action plus importante, qui engendre à son tour de nouveaux motifs, toujours plus puissants : dans l'espace de temps le mieux approprié à la forme de l'ouvrage, le calme primitif cède ainsi la place à l'excitation la plus passionnée ; c'est dans ce mouvement que se produisent les actions significatives, où apparaissent en pleine lumière, avec le cours des choses de ce monde, les qualités jusqu'alors encore assoupies des caractères.

Les grands poètes entrent tout entiers dans l'âme des personnages à représenter et, comme des ventriloques, parlent par la bouche de chacun d'eux, par la voix du héros et l'instant d'après par celle de la jeune fille innocente, avec une égale vérité et lin égal naturel : tels Shakespeare et Gœthe. Les poètes de second rang font d'eux-mêmes leur personnage principal : tel Byron ; les personnages

accessoires manquent alors souvent de vie, et c'est le cas du personnage principal lui-même dans les ouvrages des poètes médiocres.

Le plaisir que nous prenons à la tragédie se rattache non pas au sentiment du beau, mais au sentiment du sublime, dont il est même le degré le plus élevé. Car, ainsi qu'à la vue d'un tableau sublime de la nature nous nous détournons de l'intérêt de la volonté pour nous comporter comme des intelligences pures, ainsi, au spectacle de la catastrophe tragique, nous nous détournons du vouloir-vivre lui-même ; Dans la tragédie, en effet, c'est le côté terrible de la vie qui nous est présenté, c'est la misère de l'humanité, le règne du hasard et de l'erreur, la chute du juste, le triomphe des méchants ; on nous met ainsi sous les yeux le caractère du monde qui heurte directement notre volonté. A cette vue nous nous sentons sollicités à détourner notre volonté de la vie, à ne plus vouloir ni aimer l'existence. Mais par là même nous sommes avertis qu'il reste encore en nous un autre élément dont nous ne pouvons absolument pas avoir une connaissance positive, mais seulement négative, en tant qu'il ne veut plus de la vie. L'accord de septième demande l'accord fondamental, le rouge appelle et produit même à l'œil la couleur verte ; de même chaque tragédie réclame une existence tout autre, un monde différent, dont nous ne pouvons jamais acquérir qu'une connaissance indirecte, par ce sentiment même qui est provoqué en nous. Au moment de la catastrophe tragique, notre esprit se convainc avec plus de clarté que jamais que la vie est un lourd cauchemar, dont il nous faut nous réveiller. En ce sens l'action de la tragédie est analogue à celle du sublime dynamique, puisqu'elle nous élève aussi au-dessus de la volonté et de ses intérêts, et transforme nos dispositions d'esprit au point de nous faire prendre plaisir à la vue de ce qui lui répugne le plus. Ce qui donne au tragique, quelle qu'en soit la forme, son élan particulier vers le sublime, c'est la révélation de cette idée que le monde, la vie, sont impuissants à nous procurer aucune satisfaction véritable et sont par suite indignes de notre attachement ; telle est l'essence de l'esprit tragique ; il est donc le chemin de la résignation.

Je le reconnais, il est rare de voir dans la tragédie antique cet esprit de résignation ressortir ou s'exprimer directement. Œdipe à Colone meurt sans doute résigné et soumis, mais il se console par l'idée de la vengeance exercée contre sa patrie. Iphigénie à Aulis est toute disposée à mourir ; mais c'est la pensée du bien de la Grèce qui la soutient, qui transforme ses sentiments et l'amène à accepter volontiers la mort qu'elle voulait tout d'abord fuir par tous les moyens. Cassandre, *dans* l'*Agamemnon* du grand Eschyle, consent à mourir, αρκειτω βιος [c'en est assez de la vie] (v.1306) ; mais c'est encore l'idée de la vengeance qui la console. Hercule, dans les *Trachiniennes,* cède à la nécessité : il meurt avec calme, mais sans résignation. Il en est de même de l'Hippolyte d'Euripide : nous sommes surpris de voir Artémise, apparue pour le consoler, lui promettre un temple et la renommée, mais ne pas faire la moindre allusion à une existence postérieure à la vie, et l'abandonner au moment de sa mort. Tous les dieux païens s'éloignent d'ailleurs des mourants : dans le christianisme ils s'approchent d'eux au contraire ; et de même les dieux du brahmanisme et du bouddhisme, tout exotiques que soient les derniers. Ainsi Hippolyte, comme presque tous les héros de la tragédie antique, se soumet à l'immuable destinée et à l'inflexible volonté des dieux, mais sans renoncer en rien au vouloir-vivre lui-même. La différence essentielle de l'ataraxie stoïcienne d'avec la résignation chrétienne consiste en ce qu'elle enseigne à supporter avec calme et à attendre avec tranquillité les maux irrévocablement nécessaires, tandis que le christianisme enseigne le renoncement et l'abdication du vouloir. De même, les héros tragiques de l'antiquité se soumettent avec constance aux coups inévitables du destin, tandis que la tragédie chrétienne nous offre le spectacle du renoncement entier du vouloir-vivre, de l'abandon joyeux du monde, dans la conscience de sa vanité et de son néant. — Mais aussi j'estime la tragédie moderne bien supérieure à celle des anciens. Shakespeare est bien plus grand que Sophocle : auprès de l'*Iphigénie* de Gœthe on pourrait trouver celle d'Euripide presque grossière et commune. Les *Bacchantes* d'Euripide sont un ouvrage médiocre et révoltant en faveur des prêtres païens. Nombre de pièces antiques n'ont même pas de tendance tragique : telles sont l'*Alceste* et l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide ; quelques-unes ont des motifs repoussants et même répugnants ; telles *Antigone* et *Philoctète.* Presque toutes nous présentent le genre humain sous l'effroyable domination du hasard et de l'erreur, mais sans nous montrer la résignation qu'elle provoque et qui nous en rachète. La raison en est que les anciens n'étaient pas encore parvenus à comprendre le but suprême de la tragédie, ni même à saisir la véritable conception de la vie en général.

Si donc les anciens nous montrent bien peu dans leurs héros tragiques et les sentiments qui les

animent l'esprit de résignation, le renoncement au vouloir-vivre, il n'en reste pas moins acquis que la tragédie a pour tendance propre et pour but d'éveiller cet esprit chez le spectateur et de provoquer cette disposition d'âme, ne fût-ce que pour un instant. Les horreurs étalées sur la scène lui représentent l'amertume et l'insignifiance de la vie, le néant de toutes ses aspirations ; l'effet de cette impression doit être pour lui le sentiment, vague encore peut-être, qu'il vaut mieux détacher son cœur de la vie, en détourner sa volonté, ne plus aimer le monde et l'existence ; d'où naît ainsi, au plus profond de son être, la conscience que pour une volonté de nature différente il doit y avoir aussi un autre genre d'existence. Car, s'il n'en était pas ainsi, si la tragédie ne tendait pas à nous élever au-dessus de toutes les fins et de tous les biens de la vie, à nous détourner de l'existence et de ses séductions, et à nous pousser par là même vers une existence différente, quoique entièrement inconcevable à notre esprit„ comment expliquer alors cette action bienfaisante, cette haute jouissance due au tableau du côté le plus affreux de la vie, mis en pleine lumière sous nos yeux ? La terreur et la pitié, ces deux sentiments qu'aux yeux d'Aristote la tragédie a pour fin dernière d'exciter, n'appartiennent véritablement pas en soi aux émotions agréables : elles ne peuvent donc pas être la fin, mais seulement le moyen. — Provoquer l'homme à renoncer au vouloir-vivre demeure ainsi la véritable intention de la tragédie, le but dernier de cette représentation voulue des souffrances de l'humanité, et cela quand même cette exaltation d'esprit résignée ne se montre pas chez le héros lui-même, mais n'est éveillée que chez le spectateur, par la vue d'une grande douleur non méritée ou même méritée. — Bien des modernes se contentent, à l'exemple des anciens, de jeter le spectateur dans cet état d'âme en question par la peinture objective et générale des infortunes humaines ; d'autres au contraire nous montrent la transformation de sentiments opérée dans l'esprit même du héros. Les premiers ne nous donnent pour ainsi dire que les prémisses et s'en remettent au spectateur pour la conclusion ; les autres y joignent la conclusion ou la morale de la fable, sous forme de revirement produit dans les sentiments du héros, ou de remarque placée dans la bouche du chœur, comme le fait Schiller dans la *Fiancée de Messine* **:** « La vie n'est pas le plus haut des biens. » Remarquons ici en passant que l'effet tragique véritable d'une catastrophe, c'est-à-dire la résignation et l'exaltation d'esprit qui doivent en résulter chez les héros du drame, se trouve rarement aussi bien motivé et aussi nettement exprimé que dans l'opéra de *Norma* : cette impression se produit dans le duo *Quai cor tradisti***,** *quoi cor perdesti,* où la conversion de la volonté est clairement indiquée par le calme soudain de la musique. D'ailleurs, abstraction faite de cette musique délicieuse, comme aussi du texte qui ne peut être que celui d'un livret d'opéra, cette pièce en général, à n'en considérer que les rouages et l'économie intérieure, est un drame des plus parfaits, un vrai modèle de combinaison tragique des motifs, de progression et de développement tragiques de l'action, ainsi que de l'élévation d'esprit surhumaine qui des héros passe dans le spectateur : bien plus, le résultat ici atteint est d'autant moins suspect et d'autant plus significatif pour l'essence véritable de la tragédie, qu'il n'y paraît ni chrétiens, ni sentiments chrétiens.

On reproche souvent aux modernes de négliger les unités de temps et de lieu ; cette négligence n'est coupable que dans le cas où elle va jusqu'à supprimer l'unité d'action et où il ne reste plus que l'unité du personnage principal, comme par exemple dans le *Henri VIII* de Shakespeare. D'autre part, il ne faut pas pousser l'unité d'action jusqu'à ne parler jamais que de la même chose : c'est là le défaut des tragédies françaises, qui observent en général cette règle avec tant de rigueur que la marche du drame y ressemble à une ligne géométrique sans largeur ; le seul mot d'ordre y est : « En avant ! Pensez à votre affaire (sic) ! » ; et en effet on expédie, on dépêche l'action comme une affaire, sans s'arrêter aux détails étrangers, sans détourner les yeux à droite ni à gauche. Le drame de Shakespeare ressemble au contraire à une ligne qui a quelque largeur ; il prend son temps, *exspatiatur ;* on y trouve des discours, et jusqu'à des scènes entières, inutiles au progrès de l'action, sans rapport même avec l'action, mais propres à nous faire connaître de plus près les personnages ou les circonstances du drame, et à nous faire ainsi pénétrer davantage au fond de l'action elle-même ; Sans doute l'action demeuré l'essentiel ; mais nous ne sommes pas exclusivement absorbés par elle, au point d'oublier que le but dernier est, en fin de compte, la peinture générale de la nature et de l'existence humaine.

Le poète dramatique ou épique doit savoir qu'il est le destin et se montrer par suite aussi inexorable que lui. Il est encore le miroir de l'humanité, il doit donc mettre en scène nombre de personnages méchants, parfois vicieux et pervers ; de même beaucoup de sots, de cerveaux déséquilibrés et de fous, puis de temps à autre un homme raisonnable, sage, honnête, un homme de bien, et seulement

à titre d'exception et de rareté, un caractère noble. Dans tout Homère, à ce qu'il me semble, il n'y a pas un seul caractère vraiment noble, s'il s'en trouve un assez grand nombre de bons et d'honnêtes. Dans tout Shakespeare on rencontrera peut-être deux caractères nobles, mais sans la moindre exagération, Cordelia et Coriolan ; il est difficile d'en découvrir plus ; au contraire les caractères de l'espèce indiquée plus haut y fourmillent. Les pièces d'Iffland et de Kotzebue abondent en personnages nobles ; Goldoni, par contre, s'en est tenu à la règle que je recommandais tout à l'heure et prouve ainsi sa supériorité. En revanche, la *Minna Barnhelm* de Lessing souffre bien réellement d'un excès de générosité universelle ; le marquis de Posa offre à lui seul plus de noblesse que n'en présentent toutes les œuvres réunies de Gœthe ; il existe enfin une petite pièce allemande : *Le devoir pour le devoir* (un titre, dirait-on, emprunté à la critique de la raison pratique), qui n'a que trois personnages, mais tous débordants de générosité.

Les Grecs prenaient toujours pour héros de tragédie des personnes royales ; les modernes ont fait presque toujours de même. Ce n'est certes pas parce que le rang donne plus de dignité à l'homme qui agit ou qui souffre ; et puisque le seul but est ici de mettre en jeu les passions humaines, la valeur relative des objets qui servent à cette fin est indifférente et la ferme ne le cède pas au royaume. Aussi ne faut-il-pas rejeter sans réserve le drame bourgeois. Les personnes puissantes et considérées n'en sont pas moins les plus convenables pour la tragédie, parce que le malheur, propre à nous enseigner la destinée de la vie humaine, doit avoir des proportions suffisantes pour paraître redoutable au spectateur quel qu'il soit. Euripide dit lui-même : φευ, φευ, τα μεγαλα, μεγαλα και πασχει κακα [Hélas ! hélas ! pourquoi la grandeur doit-elle souffrir aussi de grands maux ! — *Alcméon*.] (Stob., *Fior.*, vol. II, p. 299.) Or les circonstances qui jettent une famille bourgeoise dans la misère et le désespoir sont presque toujours, aux yeux des grands ou des riches, très insignifiantes et susceptibles d'être écartées par le secours des hommes, parfois même par une bagatelle ; de tels spectateurs n'en pourront donc pas recevoir l'émotion tragique. Au contraire, les infortunes des grands et des puissants inspirent une crainte absolue ; aucun remède extérieur, ne peut les guérir, car les rois doivent demander leur salut à leurs propres ressources ou succomber. En outre, de plus haut la chute est plus profonde. Ce qui manque aux personnages bourgeois, c'est donc encore la hauteur de chute.

Si la tendance, l'intention dernière de la tragédie, telle qu'elle s'est révélée à nous, est de nous porter à la résignation, à la négation du vouloir-vivre, nous n'aurons pas de peine à reconnaître dans la comédie, son contraire, une invitation à persister dans l'affirmation de cette volonté. Sans doute la comédie ne peut échapper à la condition de toute peinture de la vie humaine ; elle nous mettra aussi sous les yeux des contrariétés et des souffrances, mais elle nous les montrera comme passagères, se résolvant en joie, mêlées en général de succès, de triomphes et d'espérances qui finissent par l'emporter. De plus, elle met en lumière le côté comique inépuisable dont la vie et ses contrariétés mêmes sont remplies, et qui devrait en toute occasion nous maintenir en belle humeur. Elle énonce donc, en somme, que la vie dans son ensemble est bonne et surtout sans cesse amusante. Mais aussi doit-elle se hâter de baisser le rideau au moment de la joie générale, pour que nous ne voyions pas la suite ; tandis que d'ordinaire la fin de la tragédie ne comporte aucune suite. D'ailleurs examinez une seule fois un peu sérieusement ce côté burlesque de la vie, tel qu'il apparaît dans ces expressions naïves du visage, dans ces gestes que dessinent, sur des figures si différentes du type de la beauté et où la réalité se reflète, les mesquins embarras, les craintes personnelles, les colères d'un moment, l'envie cachée et toutes les émotions du même genre ; et même à la vue de cette face comique, c'est-à-dire d'une manière inattendue, l'observateur réfléchi se convaincra que l'existence et l'agitation de telles créatures ne peuvent pas être en elles-mêmes une fin ; que pour arriver à la vie, ces êtres ont dû au contraire se tromper de route, et que le tableau ainsi offert à ses regards est quelque chose qui ferait mieux de ne pas être.

CHAPITRE XXXVIII[333] : DE L'HISTOIRE

Dans le passage ci-dessous indiqué du premier volume j'ai longuement montré commenet pourquoi la poésie sert plus que l'histoire à la connaissance de la nature humaine : il y aurait en ce sens à attendre plus de leçons véritables de la première que de la seconde. C'est aussi l'opinion d'Aristote qui dit : και φιλοσοφωτερον και σπουδαιοτερον ποιησις ἱστοριας εστιν [Aussi la poésie est-elle plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire.] (*Poétique*, chap. IX, 1451 *b* 5)[334]. Mais, pour éviter tout malentendu sur la valeur de l'histoire, je veux exprimer ici ce que j'en pense.

Dans tout ordre de choses les faits sont innombrables, les individus en nombre infini, et la variété de leurs différences est inexprimable. Un coup d'œil jeté sur cette foule donne le vertige à l'esprit curieux de savoir : il se voit condamné à l'ignorance, si loin qu'il pousse ses recherches. — Mais vient alors la science ; elle classe cette multiplicité innombrable, elle la groupe sous les concepts d'espèce, qu'elle range à leur tour sous les notions de genre : elle fraye ainsi la voie à une connaissance du général et du particulier, qui embrasse aussi la multitude des individus, puisqu'elle vaut pour tout, sans exiger un examen spécial de chaque chose considérée en soi. La science promet ainsi le repos à l'esprit investigateur. Puis toutes les sciences viennent se placer les unes à côté des autres et au-dessus du monde réel des individus qu'elles se sont partagé entre elles. Mais au-dessus de toutes plane la philosophie, comme la science la plus générale et par là même la plus importante, qui énonce les solutions, auxquelles les autres ne font que préparer. — Seule l'histoire ne peut vraiment pas prendre rang au milieu des autres sciences, car elle ne peut pas se prévaloir du même avantage que les autres : ce qui lui manque en effet, c'est le caractère fondamental de la science, la subordination des faits connus dont elle ne peut nous offrir que la simple coordination. Il n'y a donc pas de système en histoire, comme dans toute autre science. L'histoire est une connaissance, sans être une science, car nulle part elle ne connaît le particulier par le moyen de l'universel, mais elle doit saisir immédiatement le fait individuel, et, pour ainsi dire, elle est condamnée à ramper sur le terrain de l'expérience. Les sciences réelles au contraire planent plus haut, grâce aux vastes notions qu'elles ont acquises, et qui leur permettent de dominer le particulier, d'apercevoir, du moins dans de certaines limites, la possibilité des choses comprises dans leur domaine, de se rassurer enfin aussi contre les surprises de l'avenir. Les sciences, systèmes de concepts, ne parlent jamais que des genres ; l'histoire ne traite que des individus. Elle serait donc une science des individus, ce qui implique contradiction. Il s'ensuit encore que les sciences parlent toutes de ce qui est toujours, tandis que l'histoire rapporte ce qui a été une seule fois et n'existe plus jamais ensuite. De plus, si l'histoire s'occupe exclusivement du particulier et de l'individuel, qui, de sa nature, est inépuisable, elle ne parviendra qu'à une demi-connaissance toujours imparfaite. Elle doit encore se résigner à ce que chaque jour nouveau, dans sa vulgaire monotonie, lui apprenne ce qu'elle ignorait entièrement. — Si l'on venait objecter qu'il y a aussi dans l'histoire subordination du particulier au général, par le moyen des périodes de temps, des règnes et autres changements de chefs et d'États, bref par le moyen de tous les grands événements qui trouvent place sur les tablettes de l'historien, l'objection reposerait sur une conception erronée de la notion du général. Car cette soi-disant généralité de l'histoire est purement subjective, c'est-à-dire ne tient qu'à l'insuffisance de notre connaissance individuelle des choses ; elle n'est pas objective, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une notion dans laquelle la pensée embrasse réellement une collection d'objets. Ce qu'il y a même de plus général dans l'histoire n'est toujours en soi qu'un fait individuel et isolé ; tel un long espace de temps, un événement capital ; le rapport du particulier à cette notion générale est ici celui de la partie au tout, et non celui du cas à la règle, comme dans toutes les sciences proprement dites, qui fournissent des concepts et non pas de simples faits. De là provient, dans ces dernières, la possibilité (le déterminer avec précision le cas particulier actuel, grâce à la connaissance exacte du principe général. Je connais par exemple les lois générales du triangle ; je pourrai énoncer aussi les propriétés d'un triangle donné ; et les caractères communs à tous les mammifères, par exemple la division du cœur en deux ventricules, la présence de sept vertèbres cervicales, des poumons, du diaphragme, de la vessie urinaire, des cinq sens, etc. ; je puis tous les affirmer de la chauve-souris étrange que je viens de saisir, même avant de la disséquer. Mais il n'en est pas de même dans l'histoire : il n'y a pas ici de généralité objective des concepts, il n'y a plus qu'une généralité subjective de ma connaissance, et celle-ci ne mérite le nom de générale que pour être superficielle. Je puis très bien savoir d'une manière générale que la guerre de Trente ans a été une guerre de religion du XVIIe siècle, mais cette connaissance toute générale ne me permet de rien dire de plus précis sur le cours même de cette guerre. — Le même contraste persiste en ce qui est de la certitude : dans les sciences véritables l'individuel et le particulier sont ce qu'il y a de plus certain, puisqu'ils

sont dus à une perception immédiate ; les vérités générales n'en sont tirées au contraire que par abstraction ; l'erreur peut donc s'y être glissée plus facilement. Dans l'histoire c'est l'inverse : ce qui est le plus général est aussi le plus certain, par exemple les périodes de temps, la succession des rois, les révolutions, les guerres, les conclusions de traités de paix ; au contraire, le détail des événements et de leur enchaînement est moins sûr, et l'est d'autant moins que l'on pénètre plus loin dans le particulier. Aussi l'histoire, plus intéressante à mesure qu'elle est plus spéciale, devient en même temps d'autant plus suspecte, et se rapproche alors à tous égards du roman. — On célèbre beaucoup le pragmatisme de l'histoire : pour en apprécier la juste valeur, il suffit de se rappeler qu'on ne comprend parfois les événements de sa propre vie, qu'on n'en saisit la connexion véritable que vingt ans plus tard, et cependant on possède toutes les données nécessaires : tant il est difficile de démêler l'action des motifs, compliquée sans cesse par l'intervention du hasard et dissimulée sous des intentions secrètes. — Si l'histoire n'a proprement pour objet que le particulier, le fait individuel, et le tient pour la seule réalité, elle est tout l'opposé et la contrepartie de la philosophie, qui considère les choses au point de vue le plus général et a pour matière expresse ces principes universels, toujours identiques dans tous les cas particuliers ; dans le particulier elle ne remarque que les principes, et n'attribue pas la moindre importance aux formes différentes qu'ils revêtent : φιλοκαθολου γαρ ὁ φιλοσοφος [car la philosophie aime les généralités]. L'histoire nous enseigne qu'à chaque moment il a existé autre chose ; la philosophie s'efforce au contraire de nous élever à cette idée que de tout temps la même chose a été, est et sera. En réalité l'essence de la vie humaine comme de la nature est tout entière présente en tout lieu, à tout moment, et n'a besoin, pour être reconnue jusque dans sa source, que d'une certaine profondeur d'esprit. Mais l'histoire espère suppléer à la profondeur par la largeur et par l'étendue : tout fait présent n'est pour elle qu'un fragment, que doit compléter un passé d'une longueur infinie et auquel se rattache un avenir non moins infini lui-même. Telle est l'origine de l'opposition entre les esprits philosophiques et historiques : ceux-là veulent sonder, ceux-ci veulent énumérer jusqu'au bout. L'histoire ne nous montre partout que la même chose, sous des formes diverses ; mais celui qui ne reconnaît pas cette identité dans une ou deux formes aura peine à y parvenir, même après les avoir passées toutes en revue. Les chapitres de l'histoire des peuples ne diffèrent au fond que par les noms et les millésimes : le contenu véritable et essentiel est partout le même.

L'art a pour matière l'idée, la science le concept ; tous deux s'occupent ainsi de ce qui est toujours et toujours identique, et non de ce qui tantôt est et tantôt n'est pas, de ce qui est tantôt d'une manière et tantôt d'une autre ; tous deux ont donc affaire à ce que Platon pose comme l'objet exclusif du véritable savoir. La matière de l'histoire au contraire, c'est le fait particulier dans sa particularité et sa contingence, c'est ce qui existe une fois et n'existe plus jamais ensuite, ce sont les combinaisons passagères d'un monde humain aussi mobile que les nuages au vent, et qu'en mainte occasion le moindre hasard suffit à bouleverser et à transformer. A ce point de vue la matière de l'histoire nous paraît être à peine un objet digne d'un examen grave et laborieux de la part de l'esprit humain, de cet esprit, qui, fini par nature, devrait choisir par là même l'infini pour sujet de ses méditations.

Enfin, pour cette tendance répandue surtout par cette pseudo philosophie hégélienne, si propre à corrompre et à abêtir les esprits, pour cette tendance à concevoir l'histoire du monde comme un tout méthodique, ou, selon leur expression, à « la construire organiquement », elle repose au fond sur un grossier et plat réalisme, qui prend le phénomène pour l'essence en soi du monde et ramène tout à ce phénomène, aux formes qu'il revêt, aux événements par lesquels il se manifeste. Elle s'appuie encore secrètement sur certaines doctrines mythologiques, qu'elle suppose tacitement ; sans quoi on se demanderait pour quel spectateur pourrait bien se jouer une telle comédie. — L'individu seul, en effet, et non l'espèce humaine, possède l'unité réelle et immédiate de conscience ; l'unité de marche dans l'existence de l'espèce humaine n'est donc, de même, qu'une pure fiction. En outre, de même que dans la nature l'espèce seule est réelle, et que les genres *(généra*) sont de simples abstractions, de même dans l'espèce humaine la réalité appartient aux individus seuls et à leur vie, les peuples et leur existence sont de simples abstractions. Enfin ces constructions historiques, guidées par un plat optimisme, aboutissent toujours en définitive à un état prospère, productif, fertile, pourvu d'une constitution bien réglée, d'une bonne justice et d'une bonne police, de nombreuses fabriques et d'une belle industrie. Tout au plus mènent-elles à un certain perfectionnement intellectuel : c'est en effet le seul possible, car le côté moral, dans sa partie principale, demeure invariable. Or cette moralité est, au témoignage de notre conscience la plus

intime, l'essentiel dans notre être, et elle n'existe dans l'individu que pour diriger sa volonté. En réalité la vie de l'individu possède seule de l'unité, de la liaison et une signification véritable ; nous devons y voir un enseignement dont l'esprit est moral. Seuls les faits intimes, en tant qu'ils concernent la volonté, ont une réalité véritable et sont de vrais événements, parce que seule la volonté est chose en soi. Tout microcosme renferme le macrocosme tout entier, et le second ne contient rien de plus que le premier. La multiplicité n'est que phénomène, et les faits extérieurs, simples formes du monde phénoménal, n'ont par là ni réalité ni signification immédiate ; ils n'en acquièrent qu'indirectement, par leur rapport avec la volonté des individus. Vouloir en donner une explication et une interprétation directes équivaut donc à vouloir distinguer dans les contours des images des groupes d'hommes et d'animaux. Ce que raconte l'histoire n'est en fait que le long rêve, le songe lourd et confus de l'humanité.

Les Hégéliens, pour qui la philosophie de l'histoire devient même le but principal de toute philosophie, doivent être renvoyés à Platon. Platon ne cesse de dire que l'objet de la philosophie est l'éternel et l'immuable, et non pas ce qui est tantôt d'une façon et tantôt d'une autre. Tous les rêveurs occupés à élever ces constructions de la marche du monde, ou, comme ils disent, de l'histoire, ont oublié de comprendre la vérité capitale de toute philosophie, à savoir que de tout temps la même chose existe, que le devenir et le naître, sont de pures apparences, que les idées seules demeurent et que le temps est idéal. C'est l'opinion de Platon, c'est l'opinion de Kant. Ce qu'il faut donc chercher à saisir, c'est ce qui existe, ce qui existe réellement, aujourd'hui comme toujours, c'est-à-dire les idées, au sens platonicien. Les sots pensent au contraire qu'il va seulement naître et survenir quelque chose de grand. De là l'importance qu'ils attribuent à l'histoire dans leur philosophie ; de là cette construction de l'histoire sur l'hypothèse d'un plan universel, d'après lequel tout est régi pour le mieux et qui doit aboutir au règne d'une félicité parfaite, à une vie de délices. Ils croient donc à l'entière réalité de ce monde et ils en placent le but dans ce misérable bonheur terrestre, qui, en dépit des efforts des hommes et des faveurs du sort, n'en est pas moins une illusion creuse, un présent caduc et triste, dont, ni constitutions ni législations, ni machines à vapeur ni télégraphes ne pourront jamais faire un bien véritable. Ces philosophes historiens et glorificateurs sont ainsi de naïfs réalistes, optimistes et eudémonistes, de plats compagnons d'existence et des philistins incarnés ; j'ajoute, même, de mauvais chrétiens, car le véritable esprit et la substance du christianisme comme du brahmanisme et du bouddhisme, consiste à reconnaître le néant des biens de ce monde, à les mépriser entièrement et à se tourner vers une existence tout autre et même contraire. Voilà, je le répète, l'esprit et le but du christianisme, la vraie « morale de la fable » ; et ce n'est pas le monothéisme, ainsi qu'ils se l'imaginent. Aussi le bouddhisme athée est-il plus parent du christianisme que le judaïsme optimiste et l'islamisme, simple variété du premier.

La vraie philosophie de l'histoire ne doit pas procéder ainsi. Elle ne doit pas considérer, pour parler la langue de Platon, ce qui devient toujours et n'est jamais, elle ne doit pas chercher là l'essence propre du monde, mais ce qu'elle ne doit pas perdre de vue, c'est ce qui est toujours et ne devient ni ne passe jamais. Elle ne consiste donc pas à élever les fins temporelles de l'homme à la hauteur de fins éternelles et absolues, à nous retracer la marche artificielle et imaginaire de l'humanité vers ces fins, au milieu de toutes tes confusions et de toutes les erreurs. Mais il lui faut comprendre que l'histoire, non seulement dans sa forme, mais déjà dans sa matière même, est un mensonge : sous prétexte qu'elle nous parle de simples individus et de faits isolés , elle prétend nous raconter chaque fois autre chose, tandis que du commencement à la fin c'est la répétition du même drame, avec d'autres personnages et sous des costumes différents. La vraie philosophie de l'histoire revient à voir que sous tous ces changements infinis, et au milieu de tout ce chaos, on n'a jamais devant soi que le même être, identique et immuable, occupé aujourd'hui des mêmes intrigues qu'hier et que de tout temps : elle doit donc reconnaître le fond identique de tous ces faits anciens ou modernes, survenus à l'Orient comme à l'Occident ; elle doit découvrir partout la même humanité, en dépit de la diversité des circonstances, des costumes et des mœurs. Cet élément identique, et qui persiste à travers tous les changements, est fourni par les qualités premières du cœur et de l'esprit humains, — beaucoup de mauvaises et peu de bonnes. La devise générale de l'histoire devrait être : *Eadem, sed aliter* [les mêmes choses, mais d'une autre manière]. Celui qui a lu Hérodote a étudié assez l'histoire pour en faire la philosophie ; car il y trouve déjà tout ce qui constitue l'histoire postérieure du monde : agitations, actions, souffrances et destinée de la race humaine, telles qu'elles ressortent

des qualités en question et du sort de toute vie sur terre.

Nous avons reconnu jusqu'ici que l'histoire, en tant que moyen d'étudier la nature humaine, est inférieure à la poésie ; puis, qu'elle n'est pas une science au sens propre du mot ; enfin que la tentative de la construire comme un tout, pourvu d'un commencement, d'un milieu et d'une fin, d'un, enchaînement et d'un sens profond, est une illusion qui repose sur un malentendu. Il semblerait que nous lui refusions toute valeur, si nous ne montrions pas en quoi cette valeur consiste. Même une fois vaincue par l'art et exclue de la science, l'histoire conserve un domaine tout différent, qui lui appartient en propre, et où elle se maintient avec grand honneur.

L'histoire est pour l'espèce humaine ce que la raison est pour l'individu. Grâce à sa raison, l'homme n'est pas renfermé comme l'animal dans les limites étroites du présent visible ; il connaît encore le passé infiniment plus étendu, source du présent qui s'y rattache : c'est cette connaissance seule qui lui procure une intelligence plus nette du présent et lui permet même de formuler des inductions pour l'avenir. L'animal, au contraire, dont la connaissance sans réflexion est bornée à l'intuition, et par suite au présent, erre parmi les hommes, même une fois apprivoisé, ignorant, engourdi, stupide, délaissé et esclave. — De même un peuple qui ne connaît pas sa propre histoire est borné au présent de la génération actuelle : il ne comprend ni sa nature, ni sa propre existence, dans l'impossibilité où il est de les rapporter à un passé qui les explique ; il peut moins encore anticiper sur l'avenir. Seule l'histoire donne à un peuple une entière conscience de lui-même. L'histoire peut donc être regardée comme la conscience raisonnée de l'espèce humaine ; elle est à l'humanité ce qu'est à l'individu la conscience soutenue par la raison, réfléchie et cohérente, dont le manque condamne l'animal à rester enfermé dans le champ étroit du présent intuitif. Toute lacune dans l'histoire ressemble ainsi à une lacune dans la conscience et la mémoire d'un homme ; et en présence d'un monument de l'antiquité primitive, qui a survécu à sa propre signification, par exemple en présence des pyramides, des temples et des palais du Yukatan, nous restons aussi déconcertés et aussi stupides que l'animal devant une action humaine, où il est impliqué à titre d'instrument, que l'homme qui considère une vieille page d'écriture chiffrée, dont il a perdu la clef, ou que le somnambule étonné de trouver le matin l'ouvrage fait par lui pendant son sommeil. L'histoire peut en ce sens être envisagée comme la raison ou la conscience réfléchie de l'humanité ; elle remplit le rôle d'une conscience de soi immédiate, commune à toute l'espèce et qui seule en fait un tout véritable, une humanité. Telle est la valeur réelle de l'histoire ; et l'intérêt général et supérieur qu'elle inspire tient en conséquence à ce qu'elle est une affaire personnelle du genre humain. — L'usage de la raison individuelle suppose à titre de condition indispensable le langage ; l'écriture n'est pas moins nécessaire à l'exercice de la raison de l'humanité : c'est avec elle seulement que commence l'existence réelle de cette raison, comme celle de la raison individuelle ne commence qu'avec la parole. L'écriture en effet, sert à rétablir l'unité dans cette conscience du genre humain brisée et morcelée sans cesse par la mort : elle permet à l'arrière-neveu de reprendre et d'épuiser la pensée conçue par l'aïeul ; elle remédie à la dissolution du genre humain et de sa conscience en un nombre infini d'individus éphémères, et elle brave ainsi le temps qui s'envole dans une fuite irrésistible avec l'oubli son compagnon. Les monuments de pierre ne servent pas moins à cette fin que les monuments écrits, et leur sont en partie antérieurs. Croira-t-on en effet que les hommes qui ont dépensé des sommes infinies, qui ont mis en mouvement les forces de milliers de bras, durant de longues années, pour construire ces pyramides, ces monolithes, ces tombeaux creusés dans le roc, ces temples et ces palais, debout depuis des siècles déjà, n'aient eu en vue que leur propre satisfaction, le court espace d'une vie, qui ne suffisait pas à leur faire voir la fin de ces travaux, ou encore le but ostensible que la grossièreté de la foule les obligeait à alléguer ? — Leur intention véritable, n'en doutons pas, était de parler à la postérité la plus reculée, d'entrer en rapport avec elle et de rétablir ainsi l'unité de la conscience humaine. Les Hindous, les Égyptiens, les Grecs même et les Romains calculaient leurs constructions pour des milliers d'années, parce qu'une culture supérieure avait élargi leur horizon ; le moyen Age et les temps modernes n'ont eu en vue dans leurs édifices que quelques siècles au plus ; la raison en est aussi pourtant qu'on s'en remettait plutôt à l'écriture, devenue d'un usage plus général, surtout depuis qu'elle avait donné naissance à l'imprimerie. Mais même ces monuments plus récents expriment l'ardent désir de communiquer avec la postérité, et il y a honte à les détruire ou à les défigurer pour les faire servir à des fins inférieures et utiles. Les monuments écrits ont à craindre moins des éléments, mais plus de la barbarie, que les monuments de pierre ; ils produisent aussi plus d'effet. Les Égyptiens, en couvrant leurs édifices d'hiéroglyphes, ont voulu réunir les deux sortes

d’avantages ; ils sont même allés jusqu’à y joindre des peintures, pour le cas où les hiéroglyphes viendraient à n’être plus compris.

CHAPITRE XXXIX[335] : DE LA MÉTAPHYSIQUE DE LA MUSIQUE

Dans le passage ci-dessous indiqué du premier volume et que le lecteur a encore présent à l’esprit, j’ai expliqué la signification véritable de cet art merveilleux. J’étais arrivé à ce résultat qu’entre les productions musicales et le monde comme représentation, c’est-à-dire la nature, il devait y avoir non pas une ressemblance, mais un parallélisme manifeste, et je l’avais ensuite démontré. J’ai à ajouter ici, à cet égard, quelques considérations plus précises et dignes de remarques. — Les quatre voix de toute harmonie, savoir la basse, le ténor, l’alto et le soprano, ou ton fondamental, tierce, quinte et octave, correspondent aux quatre degrés de l’échelle des êtres, c’est-à-dire au règne minéral, au règne végétal, au règne animal et à l’homme. Cette analogie reçoit une confirmation frappante de cette règle fondamentale de la musique, qu’un écart bien plus grand doit exister entre la basse et les trois voix supérieures qu’entre ces voix elles-mêmes ; la basse ne peut s’en rapprocher de plus d’une octave, mais presque toujours elle demeure encore bien au-dessous, ce qui place l’accord parfait de trois sons dans la troisième octave à partir du ton fondamental. Il s’ensuit que l’effet de l’harmonie large, ou la basse reste éloignée, est bien plus puissant et plus beau que celui de l’harmonie étroite, où elle est plus proche, et dont l’emploi n’est dû qu’au peu d’étendue des instruments. Toute cette règle, loin d’être arbitraire, a son principe dans l’origine naturelle du système musical, car les premiers harmoniques produits par les vibrations concomitantes sont l’octave et sa quinte. Or, dans cette règle nous reconnaissons l’analogue musical de cette propriété fondamentale de la nature en vertu de laquelle la parenté est plus intime entre les différents êtres organisés qu’entre ces êtres et l’ensemble inanimé, inorganique du règne minéral : l’organique et l’inorganique sont séparés par la limite la plus tranchée, par l’abîme le plus large qu’on rencontre dans toute la nature. — La voix haute, qui chante la mélodie, fait cependant partie intégrante de l’harmonie et se rattache ainsi à la basse fondamentale la plus profonde ; c’est là l’analogue musical du fait par lequel la même matière qui, dans un organisme humain, est le support de l’idée de l’homme, doit en même temps représenter et soutenir encore les idées de la pesanteur et des propriétés chimiques, c’est-à-dire des degrés les plus bas de l’objectivation du vouloir.

La musique n’est pas, comme tous les autres arts, une manifestation des idées ou degrés d’objectivation du vouloir, mais l’expression directe de la volonté elle-même. De là provient l’action immédiate exercée par elle sur la volonté, c’est-à-dire sur les sentiments, les passions et les émotions de l’auditeur, qu’elle n’a pas de peine à exalter ou à transformer.

S’il est établi que la musique, bien loin d’être un simple auxiliaire de la poésie, est un art indépendant, le plus puissant même de tous les arts, capable ainsi d’atteindre son but par ses propres ressources, il n’est pas moins certain qu’elle n’a pas besoin des paroles d’un poème ou de l’action d’un opéra. La musique en tant que musique ne connaît que les sons, et non les causes qui les provoquent. Pour elle la voix humaine n’est elle-même à l’origine et par essence qu’un son modifié, comme celui d’un instrument, et offre, comme tout autre son, les avantages et les inconvénients particuliers attachés à la nature de l’instrument qui le produit. Si, dans le cas actuel, ce même instrument sert d’autre part, en tant qu’organe de la parole, à la communication des idées, c’est là une circonstance fortuite ; la musique peut sans doute en profiter accessoirement, pour contracter alliance avec la poésie, mais jamais il ne lui est permis d’en faire la chose principale, jamais elle ne doit donner tous ses soins à rendre le sens des vers, presque toujours et toujours même, ainsi que Diderot le donne à entendre dans le *Neveu de Rameau*, insipides par nature. Les paroles ne sont et ne demeurent pour la musique qu’une addition étrangère d’une valeur secondaire, car l’effet des sons est incomparablement plus puissant, plus infaillible et plus rapide que celui des paroles : incorporées à la musique, celles-ci ne doivent y occuper jamais qu’une place très peu importante et se plier à toutes les exigences des sons. Le rapport est inverse quand

il s'agit d'une poésie donnée, c'est-à-dire d'un chant, d'un livret d'opéra, auquel on adapte une musique ; car l'art musical ne tarde pas à y montrer ses ressources et sa puissance supérieures : la musique nous fait aussitôt pénétrer jusqu'au fond dernier et caché du sentiment exprimé par les mots ou de l'action représentée dans l'opéra, elle en dévoile la nature propre et véritable, elle nous découvre l'âme même des événements et des faits dont la scène ne nous offre que l'enveloppe et le corps. En raison de cette prépondérance de la musique, et puisqu'elle est au texte et à l'action dans le rapport du général au particulier, de la règle à l'exemple, il pourrait sembler bien plus convenable de composer le texte pour la musique que la musique pour le texte. Cependant la méthode en usage conduit l'artiste, par le moyen des paroles et des incidents du livret, aux émotions qui en constituent le fond, qui provoquent en lui-même les sentiments à décrire et remplissent l'office de stimulants de sa fantaisie musicale. — Si, d'ailleurs, l'addition de la poésie à la musique est si bien venue de nous, si nous ressentons un plaisir aussi profond à entendre un chant accompagné de paroles intelligibles, c'est qu'alors nos deux modes de connaissance, le plus direct et le plus indirect, trouvent à la fois à s'exercer ; notre connaissance la plus directe est celle pour laquelle la musique exprime les émotions de la volonté même ; la plus indirecte est celle des idées marquées par les mots. La raison ne se plaît pas à rester entièrement inactive, même quand on parle la langue des sentiments. Sans doute, la musique est capable de rendre par ses propres moyens chaque mouvement de la volonté, chaque sentiment ; mais l'addition des paroles nous fournit en plus les objets mêmes de ces sentiments, les motifs d'où ils naissent. — La musique, la partition d'un opéra, possède une existence complètement indépendante, séparée, abstraite pour ainsi dire ; elle reste étrangère aux événements et aux personnages de la pièce, elle suit ses règles propres et immuables ; aussi, même sans le livret, ne manque-t-elle jamais tout son effet. Mais cette musique, composée en vue du drame, en est l'âme en quelque sorte : par son union avec les faits, les personnages, les paroles, elle devient l'expression de la signification intime de toute l'action et de la nécessité dernière et secrète qui s'y rattache. C'est sur le sentiment confus de cette vérité que repose proprement le plaisir du spectateur qui n'est pas un simple badaud. Mais en même temps la musique d'un opéra atteste l'hétérogénéité de sa nature et la supériorité de son essence par une indifférence parfaite à l'égard de toute la partie matérielle des événements ; aussi exprime-t-elle toujours de la même manière, en l'accompagnant des mêmes accents pompeux, l'orage des passions et le pathétique des sentiments, que la matière même du drame soit Agamemnon et Achille, ou la discorde d'une famille bourgeoise. Pour elle il n'existe rien en dehors des passions, des émotions de la volonté et, comme Dieu, elle ne voit que les cœurs. Elle ne s'assimile jamais à la matière : quand même elle est jointe aux bouffonneries les plus plaisantes et les plus extravagantes d'un opéra comique, elle n'en conserve pas moins la beauté, la pureté, la noblesse de son essence ; et son alliance avec de semblables éléments ne peut en rien rabaisser cette hauteur, d'où le ridicule est à jamais banni. De même, au-dessus de la farce grotesque et des misères sans fin de la vie humaine plane la profonde et sérieuse signification de notre existence, qu'aucun moment ne vient en détacher.

Jetons maintenant un regard sur la musique purement instrumentale. Une symphonie de Beethoven nous présente la plus grande confusion, fondée pourtant sur l'ordre le plus parfait, le combat le plus violent qui, l'instant d'après, se résout en la plus belle des harmonies : c'est la *rerum concordia discors* [l'harmonie dissonante des choses] (Horace, *Épîtres*, I, 12, v.19), image complète et fidèle de la nature du monde qui roule dans un chaos immense de formes sans nombre et se maintient par une incessante destruction. Nous entendons en même temps dans cette symphonie la voix de toutes les passions, de toutes les émotions humaines ; joie et tristesse, affection et haine, crainte et espérance, etc., y sont exprimées en nuances infinies, mais toujours en quelque sorte *in abstracto* et sans distinction aucune : c'en est la forme seule, sans la substance, comme un monde de purs esprits sans matière. Il est vrai, nous sommes toujours portés à donner une réalité à ce que nous entendons, à revêtir ces formes, par l'imagination, d'os et de chair, à y voir toutes sortes de scènes de la vie et de la nature. Mais, en somme, nous ne parvenons ainsi ni à les mieux comprendre, ni à les mieux goûter, et nous ne faisons que les surcharger d'un élément hétérogène et arbitraire : aussi vaut-il mieux saisir cette musique dans toute sa pureté immédiate.

Je n'ai jusqu'ici, comme dans le premier volume, envisagé la musique que par son côté métaphysique, c'est-à-dire par rapport à la signification intime de ses œuvres. Il convient aussi de soumettre à un examen général les moyens qui lui servent à les réaliser pour agir sur notre esprit, et de montrer

par suite l'union de cette partie métaphysique de la musique avec la partie physique que la science a suffisamment étudiée et connaît aujourd'hui. — Je pars de la théorie généralement admise et que de récentes objections n'ont pu ébranler en rien : l'harmonie des sons repose toujours sur la coïncidence des vibrations ; pour deux notes qui résonnent en même temps, cette coïncidence se produira à chaque deuxième, troisième ou quatrième vibration, et les notes deviennent alors octaves, quintes ou quartes l'une de l'autre, etc. Tant que les vibrations de deux noies offrent un rapport rationnel et exprimable en un petit nombre, leur coïncidence se répète à plusieurs reprises et nous permet de les embrasser dans notre aperception : les sons se fondent l'un dans l'autre et forment un accord. Le rapport est-il au contraire irrationnel, ne peut-il s'énoncer que par de gros chiffres, nous ne pouvons plus saisir de coïncidence, les vibrations *obstrepunt sibi perpetuo*[elles opposent constamment leur bruit], se refusent à être enveloppées dans notre appréhension, il y a dissonance.

Il résulte de cette théorie que la musique est un moyen de rendre perceptibles des rapports numériques rationnels et irrationnels, non pas, comme l'arithmétique, à l'aide de concepts abstraits, mais par une connaissance immédiate, simultanée et sensible. L'union du sens métaphysique de la musique avec cette base physique et arithmétique repose alors sur ce que l'élément rebelle à notre appréhension, l'irrationnel ou la dissonance devient l'image naturelle des résistances opposées à notre volonté ; et, à l'inverse, la consonance ou le rationnel, qui se prête sans peine à notre perception, représente la satisfaction de la volonté. De plus, ces rapports numériques de vibrations, rationnels et irrationnels, admettent une multitude de degrés, de nuances, de conséquences et de variations ; ils font ainsi de la musique la matière capable d'exprimer et de rendre fidèlement avec leurs teintes les plus fines, leurs différences les plus délicates, toutes les émotions du cœur humain, c'est-à-dire de la volonté, dont le résultat essentiel est toujours, quoique avec des degrés infinis, la satisfaction et le déplaisir ; et, pour atteindre son but, la musique invente la mélodie. Nous voyons donc ici les émotions de la volonté transportées dans le domaine de la pure représentation, théâtre exclusif des productions des beaux-arts, qui éliminent de leur jeu la volonté elle-même et nous demandent d'être sujets purement connaissants. Aussi la musique ne doit-elle pas exciter les affections mêmes de la volonté, c'est-à-dire une douleur réelle ou un bien-être réel ; elle doit se borner à leurs substituts : ce qui convient à notre intellect sera l'image de la satisfaction du vouloir, ce qui le heurte plus ou moins sera l'image de la douleur plus ou moins vive. C'est par ce seul moyen que la musique, sans jamais nous causer de souffrance réelle, ne cesse de nous charmer jusque dans ses accords les plus douloureux, et nous prenons plaisir à entendre les mélodies même les plus plaintives nous raconter dans leur langage l'histoire secrète de notre volonté, de toutes ses agitations, de toutes ses aspirations, avec les retards, les obstacles, les tourments qui les traversent. Là au contraire où, dans la réalité avec ses terreurs, c'est notre volonté même qui est excitée et torturée, il ne s'agit plus de sons ni de rapports numériques, mais nous sommes bien plutôt nous-mêmes alors la corde tendue et pincée qui vibre.

Il résulte de la théorie musicale prise par nous pour base que l'élément proprement musical des sons consiste dans les rapports de rapidité des vibrations, et non dans leur force relative. Il s'ensuit que l'oreille, à l'audition d'un morceau de musique, suivra toujours de préférence le son le plus élevé, et non le plus fort. De là vient que le soprano domine même l'accompagnement d'orchestre le plus puissant. Il acquiert ainsi à exécuter la mélodie un droit naturel, que vient fortifier encore sa grande mobilité due à cette même rapidité des vibrations, telle qu'elle apparaît dans les phrases figurées. Le soprano devient par là le véritable représentant d'une sensibilité exaltée, accessible à l'impression la plus légère, capable de se laisser déterminer par elle, c'est-à-dire le représentant de la conscience portée à son degré extrême, au sommet de l'échelle des êtres. Les raisons inverses lui donnent pour opposé la basse ; lente à se mouvoir, condamnée à ne monter et à ne descendre que par grands intervalles, tierces, quartes et quintes, guidée en outre dans chacun de ses pas par des règles invariables, la basse est le représentant naturel du règne inorganique, insensible, fermé aux impressions délicates, soumis seulement à des lois générales. La basse ne peut jamais même monter d'un seul ton, par exemple de la quarte à la quinte ; ce serait provoquer une suite fâcheuse de quintes et d'octaves dans les voix supérieures : aussi sa nature propre et son origine lui défendent-elles de se charger du chant. Si la mélodie lui est attribuée, on use du contrepoint ; c'est alors une basse transposée, on abaisse l'une des voix supérieures pour la déguiser en basse ; mais même alors il faut une seconde basse profonde pour l'accompagner. Cette étrangeté d'une mélodie

confiée à la basse fait que les airs de basse, avec plein accompagnement, ne nous procurent jamais le même plaisir pur et sans mélange qu'un air de soprano ; dans la suite de l'harmonie, le chant de soprano est seul naturel. Pour le dire en passant, une basse contrainte ainsi par transposition de chanter la mélodie pourrait être comparée, dans l'esprit de notre métaphysique de la musique, à un bloc de marbre auquel on a imposé la forme humaine : aussi rien ne pouvait-il mieux convenir à l'hôte de pierre du *Don Juan*.

Pour pénétrer maintenant plus avant encore dans la genèse de la mélodie, nous devons la décomposer en ses éléments. Nous y trouverons tout au moins le plaisir que l'on éprouve à acquérir une conscience abstraite et expresse des choses connues de tous *in concreto*, et à leur donner ainsi l'apparence de la nouveauté.

La mélodie est formée de deux éléments, l'un rythmique et l'autre harmonique ; on peut les appeler aussi l'élément quantitatif et l'élément qualitatif, puisque le premier concerne la durée et le second la hauteur et la gravité des sons. Dans la notation musicale, le premier se reconnaît aux lignes verticales, le second aux lignes horizontales. Tous deux reposent sur des rapports purement arithmétiques, c'est-à-dire sur des rapports de temps, l'un sur la durée des sons ; l'autre sur la rapidité relative de leurs vibrations. L'élément rythmique est le plus essentiel, car, à lui seul et sans le secours de l'autre, il suffit à figurer une sorte de mélodie : c'est le cas, par exemple, pour le tambour ; mais la mélodie parfaite a besoin des deux. Elle consiste en effet dans des alternatives de désaccord et de réconciliation entre les deux, je le démontrerai tout à l'heure ; mais, puisqu'il a été déjà question jusqu'ici de l'élément harmonique, je veux commencer par étudier le rythme de plus près.

Le rythme est dans le temps ce que la symétrie est dans l'espace, c'est-à-dire une division en parties égales et correspondantes qui, plus grandes d'abord, se résolvent ensuite en parties plus petites et secondaires. Dans la série des arts que j'ai établie, l'architecture et la musique forment les deux extrêmes. Aussi sont-elles les plus hétérogènes, véritables antipodes l'une de l'autre dans leur essence intime, leur puissance, l'étendue de leur sphère et leur signification ; leur opposition s'étend même jusqu'à la forme de leur manifestation. L'architecture n'existe que dans l'espace, sans aucun rapport avec le temps ; la musique n'existe que dans le temps, sans le moindre rapport avec l'espace[336]. Leur seule analogie consiste en ce que le rythme est dans la musique, comme la symétrie en architecture, le principe d'ordre et de cohésion ; nouvelle confirmation de l'adage que les extrêmes se touchent. Les éléments derniers d'un édifice sont des pierres toutes égales ; de même, ceux d'un morceau de musique sont les mesures toutes égales, subdivisées à leur tour par le levé et le frappé, ou en général par la fraction qui indique la mesure, en parties encore égales, que l'on peut comparer aux dimensions de la pierre. Plusieurs mesures forment la période musicale, répartie aussi en deux moitiés égales, l'une montante, qui aspire à s'élever jusqu'a la dominante et l'atteint presque toujours, l'autre descendante, qui apporte le calme et retombe sur le ton fondamental. Deux ou même plusieurs périodes composent une partie, d'ordinaire aussi redoublée symétriquement par le signe de reprise ; deux parties constituent un petit morceau de musique, ou seulement une phrase d'un morceau plus grand ; le concerto ou la sonate comprennent d'habitude trois phrases, la symphonie quatre et la messe cinq. Nous voyons ainsi ces divisions et subdivisions symétriques établir entre tous les membres d'un morceau de musique une subordination, une superposition, une coordination constante et en faire un tout cohérent et fermé, comme la symétrie le fait d'un édifice, sous cette réserve que ce qui dans l'un existe exclusivement dans l'espace existe chez l'autre exclusivement dans le temps. C'est du simple sentiment de cette analogie qu'est sorti ce mot hardi souvent répété dans ces trente dernières années : l'architecture est de la musique congelée. L'origine en remonte à Gœthe qui aurait dit, d'après Eckermann (*Conversations*, vol. II, p. 88) : « J'ai retrouvé dans mes papiers une page où j'appelle l'architecture une musique figée ; et en effet l'architecture a quelque chose de cela : la disposition d'esprit qu'elle éveille est parente de l'impression produite par la musique. » Selon toute vraisemblance, Gœthe avait laissé tomber bien auparavant cette saillie dans la conversation, et, nous le savons, il n'a jamais manqué de gens pour ramasser ce qu'il laissait tomber et en faire plus tard parade eux-mêmes. Du reste, quoi qu'ait pu dire Gœthe, cette analogie de la musique avec l'architecture que j'ai ramenée à son seul fondement véritable, c'est-à-dire à l'analogie du rythme et de la symétrie, ne s'étend qu'à la forme, extérieure, et nullement à l'essence intime des deux arts, que sépare un abîme ; il serait même ridicule de vouloir rapprocher, pour le fond, le plus limité et le plus faible du plus large et du plus

puissant de tous les arts. Comme amplification de l'analogie signalée, on pourrait ajouter encore que, lorsque la musique, prise d'une sorte d'accès d'indépendance, saisit l'occasion d'un point d'orgue pour s'arracher à la contrainte du rythme et s'abandonner au libre caprice d'une cadence figurée, ce morceau de musique sans rythme est analogue à une ruine privée de symétrie. Dans le langage hardi de la boutade précédente, on pourrait nommer cette ruine une cadence pétrifiée.

Le rythme une fois expliqué, j'ai maintenant à montrer comment l'essence de la mélodie consiste dans le désaccord et la réconciliation toujours renouvelés de l'élément rythmique, avec l'élément harmonique. L'élément rythmique suppose une mesure donnée ; de même l'élément harmonique suppose le ton fondamental : il consiste ensuite à s'en écarter, à parcourir tous les sons de la gamme, jusqu'à ce qu'il atteigne, après des évolutions plus ou moins longues, un degré harmonique, le plus souvent la dominante ou la sous-dominante, qui lui procure un demi-repos. Puis il revient par un chemin d'égale longueur, au ton fondamental, où il trouve le repos parfait. Mais ces deux circonstances, l'arrivée au susdit degré et le retour au ton fondamental, doivent encore coïncider avec certains moments du rythme privilégiés, sans quoi l'effet est manqué. Ainsi, de même que la suite harmonique des sons demande certaines notes, la tonique d'abord, puis la dominante, etc. ; de même le rythme exige de son côté certains temps, certaines mesures et parties de mesures en nombre fixe, que l'on appelle les temps forts, favorables ou accentués, par opposition aux temps faibles, contraires ou non accentués. Or, il y a désaccord entre les deux éléments lorsque les exigences d'un seul des deux sont satisfaites ; il y a réconciliation lorsque les exigences des deux sont satisfaites à la fois et du même coup. En d'autres termes, cette série de notes qui court à l'aventure avant d'atteindre un degré plus ou moins harmonique ne doit y parvenir qu'après un nombre déterminé de mesures, et de plus sur un temps fort, pour y trouver un certain repos ; et de même le retour à la tonique doit s'effectuer après un nombre égal de mesures et toujours sur un temps fort, pour qu'il y ait satisfaction complète. Aussi longtemps que la coïncidence nécessaire entre les satisfactions des deux éléments ne se produit pas, le rythme a beau suivre sa marche régulière, et de leur côté les notes convenables ont beau se présenter et se représenter, nous n'obtiendrons pas l'effet d'où naît la mélodie. Pour plus de clarté, voici un exemple très simple :



La succession harmonique des sons rencontre la tonique dès la fin de la première mesure ; mais elle n'y gagne aucune satisfaction, car le rythme se trouve sur le temps le plus faible. Aussitôt après, dans la deuxième mesure, le rythme est sur le temps voulu ; mais la série des sons est arrivée à la septième. Il y a donc là plein désaccord entre les deux éléments de la mélodie, et nous ressentons quelque inquiétude. Dans la seconde moitié de la période, c'est tout le contraire, et sur le dernier son se produit la réconciliation des deux éléments. Les mêmes phénomènes se passent dans toute mélodie, mais le plus souvent sur une bien plus grande échelle. Ce désaccord et ce rapprochement constants des deux éléments sont, au point de vue métaphysique, l'image de la naissance de nouveaux souhaits suivis de réalisation. De là ce charme par lequel la musique pénètre si bien dans notre cœur, en faisant briller sans cesse à nos yeux la satisfaction parfaite de nos désirs. A y regarder de plus près, nous découvrons dans ce processus de la mélodie une condition en quelque sorte intérieure, l'harmonie, qui se rencontre comme par hasard avec une condition extérieure, le rythme. Sans doute, ce hasard est provoqué par le compositeur et ressemble en ce sens à la rime de la poésie. Mais nous n'en trouvons pas moins là l'image du concours de nos vœux avec les circonstances extérieures, favorables et indépendantes de nos désirs, c'est-à-dire, l'image du bonheur. —La suspension mérite encore de nous arrêter un moment. C'est une dissonance qui veut tromper notre attente confiante et reculer la consonance finale ; nous ne l'en appelons qu'avec plus d'ardeur et son apparition ne nous en cause que plus de plaisir, analogue évident de la satisfaction du vouloir que les retards servent toujours à rendre plus vive. La cadence parfaite demande à être précédée de l'accord de septième sur la dominante, comme le désir le plus pressant peut seul être suivi de l'apaisement le plus profond et d'une pleine tranquillité. La musique consiste donc toujours dans la perpétuelle succession d'accords qui nous troublent plus ou moins, c'est-à-dire qui excitent nos désirs, et d'accords qui nous apportent plus ou moins de calme et de contentement ; de même que la vie du cœur, la volonté est un passage incessant de l'inquiétude plus

ou moins grande due à l'espérance ou à la crainte, à la satisfaction plus ou moins complète qui la suit. La marche de l'harmonie consiste donc dans une alternative de dissonances et de consonances conforme aux règles de l'art. Une série de purs accords serait fastidieuse, fatigante et vide, comme cette langueur qu'entraîne la réalisation de tous les vœux. Aussi les dissonances, malgré le trouble et la sorte de souffrance qu'elles nous causent, sont-elles nécessaires, mais à la condition d'être convenablement amenées et de se résoudre ensuite en consonances. A proprement parler, il n'y a dans toute la musique que deux accords fondamentaux : l'accord dissonant de septième et l'accord parfait harmonique ; tous les autres peuvent s'y ramener. De même, pour la volonté il n'existe au fond que le contentement et le déplaisir, quelques formes multiples qu'ils puissent revêtir. Et comme il n'y a que deux dispositions générales de notre cœur, la sérénité ou du moins l'enjouement et l'affliction ou du moins le malaise, de même la musique ne connaît que deux modes généraux, répondant à ces deux états, le majeur et le mineur, dont elle doit toujours suivre l'un ou l'autre. C'est une véritable merveille que cette aptitude du mode mineur à exprimer la douleur avec une rapidité aussi soudaine, par des traits aussi touchants et aussi peu méconnaissables, sans aucun mélange de souffrance physique, sans aucun recours à la convention. On peut juger par là jusqu'à quel point la musique touche, par sa racine, au plus profond de l'essence des choses et de l'homme. Chez les peuples du Nord, dont la vie est soumise à de dures conditions, notamment chez les Russes, le mode mineur prédomine, même dans la musique sacrée. — L'allégro en mineur est très fréquent dans la musique française et la caractérise : on dirait un homme qui danse, gêné par ses souliers.

J'ajoute encore quelques considérations accessoires. — Quand avec la tonique la valeur de tous les degrés vient à varier, et qu'alors la même note prend les formes de seconde, de tierce, de quarte, etc., les sons de la gamme ressemblent aux acteurs, chargés tantôt d'un rôle et tantôt d'un autre, tandis que leur personne demeure identique. L'individu ne répond pas toujours au rôle ; c'est l'analogue de cette impureté inévitable (rappelée au § 52 du premier volume) de tout système harmonique, d'où est sortie l'idée d'un tempérament également réparti.

Tel ou tel de mes lecteurs pourrait prendre ombrage de ce que la musique, dont l'effet est souvent d'élever si haut notre esprit que nous croyons l'entendre parler de mondes différents du nôtre et meilleurs, soit réduite, en vertu de la présente métaphysique, à flatter le vouloir-vivre, puisqu'elle en représente l'essence, puisqu'elle lui dépeint à l'avance le succès et qu'elle finit par en exprimer la satisfaction et l'apaisement. S'il s'agit de calmer de tels scrupules, le passage suivant des Védas peut y servir : « *Et* anandsroup*, quod forma gaudii est,* τον pram Atma *ex hoc dicunt***,** *quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio ejus est.* » [Et l'on appelle l'Atman suprême anandsroup (bienheureux), ce qui est une sorte de joie, parce que partout où il y a une joie, celle-ci est une partie de sa joie] *(Oupnehkat,* vol. I, p. 405, et aussi vol. II, p. 213.)

SUPPLEMENT AU LIVRE QUATRIEME

Tous les hommes désirent uniquement

se délivrer de la mort ; ils ne savent pas

se délivrer de la vie.

(Lao-tseu-Tao-te-king, éd. Stan. Julien, p. 184)

CHAPITRE XL : AVANT PROPOS

Les compléments à ce quatrième livre devraient être très considérables ; mais sur deux questions importantes qui ont surtout besoin d'éclaircissements, celles de la liberté de la volonté et du fondement de la morale, les sujets de concours proposés par deux académies Scandinaves m'ont déjà fourni l'occasion de m'expliquer dans deux monographies détaillées, publiées en 1841 sous ce titre : *les Deux Problèmes fondamentaux de l'éthique*. Je suppose par suite chez mes lecteurs la connaissance dudit ouvrage aussi expressément que dans les compléments au second livre j'ai supposé celle de l'écrit : *Sur la volonté dans la nature*. D'une façon générale, qui veut se familiariser avec ma philosophie doit lire jusqu'à la moindre ligne de moi. J'ai cette prétention. Car je ne suis pas un écrivailleur, un fabricant de manuels, un griffonneur à gages ; je ne suis pas un homme qui, par ses écrits, recherche l'approbation d'un ministre, un homme enfin dont la plume obéisse à des visées personnelles, je ne fais effort que vers la vérité, et j'écris, comme écrivaient les anciens, dans l'unique intention de transmettre mes pensées à la postérité, pour le profit futur de ceux qui sauront les méditer et les apprécier. De là le petit nombre de mes ouvrages, mais aussi la réflexion que j'y ai apportée, et les longs intervalles de temps qui les séparent ; de là encore le soin que j'ai mis à réduire au plus petit nombre possible les répétitions inévitables parfois, dans les écrits philosophiques, pour marquer l'enchaînement des idées, et auxquelles n'échappe vraiment aucun philosophe. Aussi la majeure partie de mes opinions ne se trouvent-elles exprimées qu'en un seul endroit de mes œuvres ; et pour me comprendre, pour apprendre quelque chose de moi, on ne peut rien négliger de ce que j'ai écrit. Quant à me juger et à me critiquer sans se soumettre à cette condition, rien de plus facile, l'expérience l'a prouvé ; et à qui sera tenté de le faire, je souhaite désormais encore bien du plaisir.

Cependant l'élimination ci-dessus annoncée de deux sujets importants nous laisse un certain espace dans ce quatrième livre de compléments. Nous n'en serons pas fâchés. Dans mon dernier livre, en effet, se pressent aussi les solutions de ces problèmes qui nous tiennent au cœur avant tout, ces résultats suprêmes qui, dans chaque système, forment comme la cime de la pyramide : aussi ne refusera-t-on pas une plus large place à toute étude destinée à les établir plus solidement ou à les développer avec plus d'exactitude. De plus, on a cru pouvoir ici soulever encore et rattacher à la doctrine de « l'affirmation de la volonté de vivre » une question laissée intacte par nous, dans le corps même de notre quatrième livre, à l'exemple de tous les philosophes, nos prédécesseurs : c'est la question du sens intime et de la nature propre de cet amour sexuel, qui s'exalte parfois jusqu'à la passion la plus violente. Il peut sembler paradoxal de faire rentrer une telle question dans la partie de la philosophie qui traite de la morale : il ne le semblerait pas si on avait reconnu la véritable importance du sujet.

CHAPITRE XLI[337] : DE LA MORT ET DE SES RAPPORTS AVEC L'INDESTRUCTIBILITÉ DE NOTRE ÊTRE EN SOI

La mort est proprement le génie inspirateur ou le « musagète » de la philosophie, et Socrate a pu définir aussi la philosophie « θανατου μελετη » [préparation à la mort]. Sans la mort, il serait même difficile de philosopher. Il sera donc tout naturel de donner place ici, en tête du dernier, du plus sérieux, du plus important de nos livres, à quelques considérations spéciales sur ce point.

L'animal, à vrai dire, vit sans connaître la mort : par là l'individu du genre animal jouit immédiatement de toute l'immutabilité de l'espèce, n'ayant conscience de soi que comme d'un être sans fin. Chez l'homme a paru, avec la raison, par une connexion nécessaire, la certitude effrayante de la mort. Mais, comme toujours dans la nature, à côté du mal a été placé le remède, ou du moins une compensation ; ainsi cette même réflexion, source de l'idée de la mort, nous élève à des opinions métaphysiques, à des vues consolantes, dont le besoin comme la possibilité sont également inconnus à l'animal. C'est vers ce but surtout que sont dirigés tous les systèmes religieux et philosophiques. Ils sont ainsi d'abord comme le contrepoison que la raison, par la force de ses seules méditations, fournit contre la certitude de la mort. Ce qui diffère, c'est la mesure

dans laquelle ils atteignent ce but, et sans doute telle religion ou telle philosophie rendra l'homme bien plus capable que telle autre de regarder la mort en face et d'un œil tranquille. En disant à l'homme de se tenir pour l'être primitif lui-même, pour le brahme, dont l'essence ne comporte ni apparition ni disparition, le brahmanisme et le bouddhisme pourront bien plus pour ce résultat que telles religions qui le considèrent comme formé de rien et ne font réellement commencer qu'avec la naissance l'existence qu'il a reçue d'un autre. Aussi trouvons-nous dans l'Inde une assurance, un mépris de la mort, dont on n'a aucune idée en Europe. C'est chose grave en effet que d'imprimer de bonne heure, sur un sujet aussi important, des notions faibles et sans consistance dans l'esprit de l'homme, et de le rendre ainsi incapable pour toujours d'en acquérir de plus justes et de plus solides. Lui enseigner, par exemple, que depuis un instant à peine il est sorti du néant, que, par suite, toute une éternité durant, il n'a rien été, et, malgré tout, qu'il doit être impérissable dans l'avenir, n'est-ce pas comme lui enseigner que, mécanisme mû toujours et toujours par une volonté étrangère, il doit être cependant responsable de sa conduite et de ses actes pour toute l'éternité ? Que plus tard, quand son esprit a mûri, quand la réflexion est née, il vienne à être frappé du peu de consistance de pareilles doctrines, il n'a rien de meilleur à y substituer ; bien plus, il n'est même plus capable de rien concevoir de mieux, et il poursuit alors sa route, privé de la consolation que la nature même lui avait ménagée, en retour de la certitude de la mort. C'est à la suite d'une évolution de ce genre que nous voyons aujourd'hui même (1844) en Angleterre, parmi des ouvriers de fabriques pervertis, les socialistes, et, parmi des étudiants corrompus, les nouveaux hégéliens en Allemagne, s'abaisser jusqu'à des doctrines, toutes matérielles, qui ont pour formule dernière : *edite, bibite, post mortem nulla voluptas* [mangez et buvez, après la mort il n'y a plus de plaisir], et se peuvent caractériser du nom de bestialité.

Cependant, d'après tout ce qui a été enseigné sur la mort, il est incontestable qu'en Europe du moins, la pensée des hommes, que dis-je ! souvent celle d'un même individu, se prend plus d'une fois à osciller entre la notion de la mort conçue comme anéantissement absolu et la croyance que nous sommes immortels, pour ainsi dire, en chair et en os. Les deux idées sont également fausses ; mais nous avons bien moins à rechercher un juste milieu entre elles qu'à nous élever au point de vue supérieur, d'où les opinions de ce genre s'évanouissent d'elles-mêmes.

Dans ces considérations, je veux prendre avant tout mon point de départ dans l'expérience pure. — Un premier fait incontestable se présente à nous : au témoignage de la conscience naturelle, ce n'est pas seulement pour sa personne que l'homme redoute la mort plus qu'aucun autre mal ; il déplore vivement encore la mort des siens, et cela non pas évidemment en égoïste affligé de sa propre perte, mais en homme pris de pitié pour le grand malheur d'autrui ; aussi blâme-t-il et traite-t-il de cœur dur et insensible celui qui en pareil cas ne pleure pas, celui qui ne montre aucun chagrin. Autre fait parallèle au premier : la passion de la vengeance, portée à son paroxysme, demande la mort de l'adversaire, comme la pire des sentences qui se puisse décréter contre lui. Les opinions changent selon le temps et le lieu ; mais la voix de la nature demeure toujours et partout semblable à elle-même ; c'est d'elle qu'il faut donc tenir compte avant tout. Or ici elle semble prononcer clairement que la mort est un grand mal. Dans la langue de la nature, mort signifie anéantissement. Et que la mort soit chose sérieuse, c'est ce qui se conclurait déjà de ce que la vie, comme chacun sait, n'est pas une plaisanterie. Sans doute nous ne sommes dignes d'aucun présent supérieur à ceux-là.

En fait, la crainte de la mort est indépendante de toute connaissance, car l'animal éprouve cette crainte, sans pourtant connaître la mort. Tout ce qui naît l'apporte au monde avec soi. Or cette crainte de la mort *a priori* n'est justement que le revers de la volonté de vivre, fond commun de notre être à tous. De là en chaque animal, à côté du souci inné de la conservation, la crainte innée d'un anéantissement absolu ; et c'est ainsi cette crainte, et non pas le simple désir d'éviter la douleur, qui se manifeste dans les précautions inquiètes de l'animal à se garantir lui-même, et ses petits plus encore que lui, contre tout ennemi capable de nuire à l'un d'eux. Pourquoi voyons-nous l'animal s'enfuir, trembler, chercher à se cacher ? Parce qu'il est pure volonté de vivre, mais qu'il est comme tel voué à la mort et voudrait gagner du temps. Par sa nature, l'homme n'est pas autre. Le pire des maux, le plus affreux des périls qui puissent jamais le menacer, c'est la mort ; sa plus grande terreur, celle de la mort. Il n'est rien qui nous entraîne d'une impulsion aussi irrésistible à la sympathie la plus vive que la vue d'un autre homme en danger de mort ; il n'est pas de spectacle plus effroyable que celui d'une exécution. Mais rattachement illimité à la vie qui se montre ici ne saurait provenir de la connaissance et de la réflexion ; tout au contraire, au regard de la réflexion, il paraît insensé ;

pour ce qui est de la valeur objective de la vie, il est bien peu sûr, il est du moins douteux qu'elle soit préférable au non-être, et même, si l'on consulte la réflexion et l'expérience, c'est le non-être qui doit de beaucoup l'emporter. Allez frapper aux portes des tombeaux et demandez aux morts s'ils veulent revenir au jour : ils secoueront la tête d'un mouvement de refus. Telle est aussi la conclusion de Socrate dans l'*Apologie de Platon* ; et l'aimable, l'enjoué Voltaire lui-même ne peut s'empêcher de dire : « On aime la vie, mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon ; » ou encore : « Je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie. » De plus, la vie doit en tout cas bientôt finir, et alors les quelques années qu'on a peut-être encore à exister disparaissent jusqu'à la dernière devant l'infinité du temps où on ne sera plus. Il semble donc même ridicule à la raison de tant s'inquiéter pour ce court espace de temps, de trembler si fort au moindre danger qui menace notre vie ou celle d'autrui, et de composer des drames dont le pathétique a pour seul ressort la crainte de la mort. Ainsi ce puissant attachement à la vie est un mouvement aveugle et déraisonnable ; ce qui peut l'expliquer, c'est seulement qu'en soi-même tout notre être est déjà pure volonté de vivre, qu'à son sens la vie doit par suite valoir comme le bien suprême, si amère, si brève, si incertaine même d'ailleurs qu'elle puisse être ; c'est enfin qu'en soi et à l'origine cette volonté est aveugle et dépourvue de connaissance. La connaissance, au contraire, bien loin d'être la source de cet attachement à la vie, agit en sens opposé ; elle dévoile le peu de valeur de cette vie et combat ainsi la crainte de la mort. Vient-elle à l'emporter et l'homme marche-t-il au devant de la mort le cœur ferme et tranquille, nous honorons sa conduite comme noble et grande ; nous célébrons alors le triomphe de la connaissance sur l'aveugle volonté de vivre, sur cette volonté qui n'en est pas moins le germe de notre propre existence. De même nous méprisons l'homme chez lequel la connaissance succombe dans cette lutte, l'homme qui s'attache sans réserve à la vie, qui se raidit de toutes ses forces à l'approche de la mort et se désespère en la recevant[338], et pourtant ce qui parle en lui, ce n'est autre chose que le fond originel de notre moi et de la nature. Et comment, peut-on se demander ici en passant, comment l'amour illimité de la vie et les efforts faits pour la conserver, pour la prolonger par tous les moyens, pourraient-ils être regardés comme bas et méprisables, comme indignes de leur foi par les adhérents de toute doctrine religieuse, si cette vie était vraiment un présent dont il nous fallût rendre grâces à la bienveillance de quelque dieu ? Et comment alors le mépris d'un semblable don pourrait-il sembler grand et noble ? — Ce qui cependant ressort avec certitude de ces considérations, c'est : 1° Que la volonté de vivre est l'essence intime de l'homme ; 2° Qu'en soi cette volonté est dépourvue de connaissance, est aveugle ; 3° Que la connaissance lui est un principe étranger a l'origine, qui vient plus tard se surajouter à elle ; 4° Qu'il y a lutte des deux principes et que notre jugement applaudit à la victoire de la connaissance sur la volonté.

Si l'aspect effrayant sous lequel nous apparaît la mort était dû à l'idée du non-être, nous devrions ressentir le même effroi à la pensée du temps où nous n'étions pas encore. Car, on ne saurait le contester, le non-être d'après la mort ne peut différer de celui d'avant la naissance ; il ne mérite donc pas plus d'exciter nos plaintes. Toute une infinité de temps s'est écoulée où nous n'étions pas encore, et il n'y a rien là qui nous afflige. Mais, au contraire, qu'après l'intermède momentané d'une existence éphémère une seconde infinité de temps doive suivre, où nous ne serons plus, voilà pour nous une dure condition, une nécessité même intolérable. Or cette soif d'existence proviendrait-elle peut-être de ce qu'après avoir maintenant goûté la vie, nous l'avons trouvée préférable à tous les biens ? Certes non ; nous l'avons déjà brièvement expliqué plus haut : l'expérience faite aurait pu bien plutôt éveiller en nous une aspiration infinie vers le paradis perdu du non-être. Ajoutons qu'à l'espérance de l'immortalité de l'âme se rattache toujours celle d'un monde meilleur, preuve que le monde actuel ne vaut pas grand-chose. — Malgré tout, dans les discussions orales et dans les livres, on a, à coup sûr, soulevé mille fois plus souvent la question de notre état après la mort que celle de notre état avant la naissance. En théorie pourtant la seconde est un problème aussi naturel, aussi légitime que l'autre, et y répondre serait un moyen de voir également clair dans la première. Que de belles déclamations ne possédons-nous pas sur tout ce qu'il y a de choquant dans l'idée que l'esprit de l'homme, cet esprit capable d'embrasser le monde, plein de hautes et excellentes pensées, devrait être plongé dans la tombe avec le corps ! Mais cet esprit a laissé se passer toute une infinité de temps avant de naître avec ses attributs ; le monde, durant tout ce temps, a dû se tirer d'affaire sans lui, et de tout cela nous n'entendons mot. Et pourtant est-il une question qui se pose à la connaissance non corrompue par la volonté plus naturellement que celle-ci : « Il s'est écoulé un temps infini avant ma naissance : qu'étais-je donc pendant tout ce temps ? » — La métaphysique pourrait fournir cette réponse : « J'étais toujours moi, c'est-à-dire que tous ceux qui disaient alors

moi, tous ceux-là étaient moi. » Mais détournons-nous des considérations de cette sorte, pour nous en tenir jusqu'à nouvel ordre à notre point de vue tout empirique, et admettons que je n'aie pas existé. Mais alors je puis me consoler de ce temps infini où je ne serai plus après ma mort, à l'idée de ce temps infini où je n'ai déjà pas été, comme d'un état bien connu de moi et non sans charmes. Car l'infinité *a parte post* où je ne serai pas ne peut pas plus m'effrayer que l'infinité *a parte ante* où je n'étais pas ; rien en effet ne les sépare que l'interposition du songe éphémère de la vie. De même, toutes les preuves amassées en faveur de la continuation de l'existence après la mort se peuvent aussi bien retourner *in partem ante*, pour démontrer alors l'existence avant la vie : hindous et bouddhistes l'admettent, conséquents ainsi avec eux-mêmes. Seule l'idéalité kantienne du temps résout toutes ces énigmes ; mais ce n'est pas encore le moment d'en parler. Une conclusion ressort de ce qui précède : c'est qu'il n'est pas moins absurde de déplorer le temps où on ne sera plus, qu'il le serait de regretter celui où on n'était pas encore ; car, entre le temps que ne remplit pas notre existence et celui qu'elle remplit, existe-t-il un rapport d'avenir ou un rapport de passé ? C'est ce qui importe bien peu.

Mais, même abstraction faite de ces considérations de temps, il est en soi et pour soi absurde de tenir le non-être pour un mal : tout mal, en effet, comme tout bien, présuppose l'existence, et même la conscience ; mais cette conscience cesse avec la vie, comme déjà aussi dans le sommeil et dans la syncope ; nous savons donc avec certitude et par une expérience familière que la disparition de la conscience ne comporte aucun mal, et en tout cas la production de ce phénomène est l'affaire d'un instant. C'est de ce point de vue qu'Épicure envisageait la mort, et il avait ainsi raison de proclamer : « .ὁ θανατος μηδεν προς ἡμας, [la mort ne nous concerne pas] ; » puisque, disait-il, tant que nous sommes, la mort n'est pas, et quand la mort est, c'est nous qui ne sommes plus. (Diog. Laert., X, 27.) La perte de ce dont on ne peut constater l'absence n'est pas un mal ; qui le nierait ? Aussi le fait de ne plus être ne peut-il pas plus nous atteindre que le fait de n'avoir pas été. Il en résulte qu'au point de vue de la connaissance la crainte de la mort paraît dénuée de fondement : or c'est dans la connaissance que consiste la conscience ; la mort, pour la conscience, n'est donc pas un mal. Aussi n'est-ce pas en réalité cette partie connaissante du moi qui redoute la mort ; c'est seulement de l'aveugle volonté, qui remplit tout être vivant, que procède la *fuga mortis.* Mais, nous l'avons déjà indiqué plus haut, elle en est un élément essentiel, parce que justement cette volonté est une volonté de vivre, sans autre raison d'être qu'un besoin impérieux d'existence et de durée, et qui, privée de connaissance à l'origine, ne voit la connaissance cohabiter avec elle qu'à la suite de sa propre objectivation dans des créatures individuelles. Vient-elle maintenant, après cette objectivation, à considérer la mort comme la fin du phénomène avec lequel elle s'est identifiée et auquel elle se trouve ainsi bornée, tout son être se débat alors avec fureur. Quant à savoir si elle a quelque mal réel à redouter de la mort, c'est ce que nous rechercherons plus loin ; et nous nous rappellerons à ce moment la véritable source assignée ici à la crainte de la mort, ainsi que la distinction nécessaire établie par nous entre l'élément connaissant et la partie voulante de notre être.

De ces mêmes considérations il résulte encore que l'horreur de la mort tient moins à ce qu'elle est la fin d'une vie indigne d'inspirer à personne des regrets exceptionnels, qu'à ce qu'elle marque bien plutôt la destruction de l'organisme, et cela parce que cet organisme est la volonté même se manifestant sous forme de corps. Mais cette désorganisation, nous ne la sentons réellement que dans les maux dus à la maladie ou à l'âge ; tout au contraire, la mort même ne consiste pour le sujet que dans le moment où la conscience disparaît, dans l'engourdissement de l'activité cérébrale. L'extension ultérieure de cet engourdissement à toutes les autres parties de l'organisme est proprement déjà un phénomène postérieur à la mort. La mort, au point de vue subjectif, ne concerne ainsi que la seule conscience. Quant à la nature de cette disparition de la conscience, chacun peut s'en faire une certaine idée d'après l'assoupissement précurseur du sommeil ; mais, pour la connaître mieux encore, il suffit d'avoir eu une vraie syncope. : ici le passage d'un état à l'autre n'a pas lieu par degrés successifs, ménagé par une série de rêves, mais c'est la vue qu'on commence par perdre en pleine connaissance encore, puis, sans transition, la plus profonde inconscience survient ; la sensation éprouvée, tant qu'elle se poursuit, n'est rien moins que désagréable, et, si le sommeil est frère de la mort, la syncope en est à coup sûr la sœur jumelle. Bien plus, la mort violente elle-même ne saurait causer de souffrance ; car les blessures, même graves, ne se sentent pas en général au premier moment, on ne les remarque qu'un instant

après, et, en bien des cas, seulement à leurs signes extérieurs ; sont-elles mortelles à bref délai, la conscience aura disparu avant qu'on s'en aperçoive ; doivent-elles amener la mort plus tard, il en est d'elles alors comme des autres maladies. De même, tous ceux qui ont perdu connaissance soit dans l'eau, soit par l'effet des vapeurs du charbon, soit par strangulation, s'accordent à dire, comme on sait, que la disparition de la conscience s'est accomplie chez eux sans douleur. Et si maintenant, enfin, nous en venons à la mort proprement naturelle, à la mort causée par l'âge, à l'euthanasie, elle est une disparition successive, une dispersion insensible de notre être hors de l'existence. Peu à peu avec l'âge s'éteignent les passions et les désirs, en même temps que s'émousse la faculté de subir l'action des objets ; il n'est plus de stimulant pour les émotions, car la force représentative ne cesse pas de s'affaiblir, ni les images de devenir plus ternes ; les impressions n'ont plus de prise sur nous, elles passent sans laisser de trace, les jours précipitent leur course, les événements perdent leur sens et tout revêt une teinte plus pâle. Le vieillard chargé d'années porte çà et là ses pas vacillants, ou repose dans un coin, pure ombre, pur fantôme de ce qu'il était jadis. Que reste-t-il encore là à détruire pour la mort ? Un jour vient où il s'endort d'un sommeil qui est le dernier, et ses rêves sont... Ils sont ce dont s'inquiétait déjà Hamlet, dans le monologue bien connu. À mon sens, nous les rêvons dès maintenant.

Ici trouve encore place cette remarque, que l'entretien des fonctions vitales, tout en reposant sur un fondement métaphysique, s'accomplit non sans résistance, et par suite non sans effort. C'est à cet effort que chaque soir l'organisme succombe, obligé de suspendre l'activité cérébrale et de réduire certaines sécrétions, la respiration, le battement du pouls, le déploiement de chaleur. On en peut conclure que l'arrêt complet des fonctions vitales doit procurer un singulier soulagement à la force motrice qui y préside, et peut-être ce soulagement contribue-t-il pour une certaine part à l'expression de douce satisfaction répandue sur le visage de la majorité des morts. D'une façon générale, l'instant même du passage de la vie à la mort est comparable au réveil d'un lourd sommeil, chargé de visions et de cauchemars.

Un point est acquis jusqu'ici : quelque crainte qu'elle inspire, la mort ne peut être, à proprement parler, un mal. Mais souvent même elle apparaît comme un bien, comme un bonheur appelé de tous nos vœux, elle est une véritable amie. Pour tous les êtres qui, entravés dans leur existence ou dans leurs efforts, se sont heurtés à des obstacles insurmontables, pour tous ceux qui souffrent de maladies incurables ou d'un inconsolable chagrin, il est un dernier refuge, une retraite qui presque toujours s'offre d'elle-même à eux : ils peuvent rentrer dans le sein de la nature, d'où ils étaient sortis pour un instant, comme toute chose, alléchés par l'espérance de conditions d'existence plus favorables que celles qu'ils ont rencontrées ; ils peuvent reprendre cette même route, restée, toujours ouverte devant eux. Ce retour, c'est la *cessio bonorum* [donation totale des biens] du vivant. Cependant, même alors, ce retour ne s'opère qu'après une lutte physique ou morale : tant est vive la répugnance de chaque être à rentrer dans l'état qu'il a quitté avec tant de facilité et d'empressement pour une existence si riche en souffrances et si pauvre en joies ! — Les Hindous donnent au Dieu de la mort, Yama, deux visages : l'un horrible et effroyable, l'autre aimable et bienveillant. Les considérations qui précèdent nous fournissent déjà en partie l'explication de cette coutume.

Sur le terrain de l'expérience, où nous ne cessons pas de nous maintenir, s'offre encore d'elle-même la considération suivante, bien digne d'être précisée par quelques éclaircissements et d'être par là ramenée à sa juste mesure. La vue d'un cadavre m'apprend que la sensibilité, l'irritabilité, la circulation du sang, la reproduction, etc., y ont pris fin. Le principe actif qui présidait aux fonctions, tout en me restant toujours inconnu, a donc cessé d'agir dans ce corps et s'en est séparé ; je le puis conclure avec certitude. — Irai-je maintenant ajouter que ce principe doit avoir été justement ce que j'ai connu comme simple conscience, par suite comme intelligence (l'âme)? Ce serait là une conclusion non seulement illégitime, mais encore d'une fausseté évidente. Toujours, en effet, la conscience s'est révélée à moi non comme cause, mais comme produit et résultat de la vie organique ; toujours elle en à suivi la marche ascendante ou descendante aux différents âges de l'existence, dans l'état de santé comme dans celui de maladie, dans le sommeil, la syncope et le réveil, etc. ; toujours effet et jamais cause de la vie organique, elle s'est toujours manifestée comme une chose qui naît, puis disparaît, pour renaître ensuite, tant qu'elle trouve les conditions nécessaires à son existence, mais jamais en dehors de ces conditions. Autre remarque que je puis encore avoir faite : bien loin d'émousser, de déprimer les autres forces, ou de mettre la vie

en danger, le bouleversement complet de la conscience, la démence, excite à un haut degré ces forces, l'irritabilité et l'énergie musculaire notamment, et elle augmente, bien plus qu'elle ne l'abrège, la durée de l'existence, sauf intervention d'autres causes concomitantes. — Ce n'est pas tout : je connaissais l'individualité en tant qu'attribut de tout organisme, et par suite de la conscience, s'il s'agit d'un organisme conscient. Mais quant à conclure maintenant que cette même individualité soit inhérente à ce principe dispensateur de la vie aujourd'hui disparu, et dont j'ignore complètement la nature, je n'ai aucun sujet de le faire , et cela d'autant moins que partout je vois dans la nature chaque phénomène isolé être l'œuvre d'une force universelle, dont l'activité éclate dans mille phénomènes identiques. —Mais, d'autre part, conclure de la cessation présente de la vie organique à l'anéantissement de cette force qui en était jusque-là le ressort m'est aussi peu permis que conclure de l'arrêt du rouet à la mort de la fileuse. Qu'un pendule, en retrouvant son centre de gravité, finisse par revenir au repos et perde ainsi l'apparence de vie individuelle qui l'animait, personne n'ira penser que la pesanteur soit réduite à rien ; mais chacun concevra qu'après comme avant elle s'exprime dans d'innombrables phénomènes. Sans doute on pourrait objecter à cette comparaison qu'ici encore, dans ce pendule, la pesanteur a cessé non pas d'agir, mais de révéler aux yeux son activité. Libre alors, pour qui se tient à l'objection, de se figurer au lieu du pendule un corps électrique, où l'électricité, après la décharge, a réellement cessé d'agir. J'ai voulu seulement montrer par là que nous attribuons une éternité et une ubiquité immédiates aux forces naturelles les plus inférieures, sans nous laisser un seul instant induire en erreur par la durée éphémère de leurs fugitives manifestations. Aussi peut-il d'autant moins nous venir à l'esprit de considérer la cessation de la vie comme l'anéantissement du principe vital, de tenir la mort pour la disparition complète de l'homme. Il n'est plus, le bras puissant qui bandait, il y a trois mille ans, l'arc d'Ulysse ; mais un esprit bien réglé et qui sait réfléchir ira-t-il croire pour cela à la destruction totale de la force qui agissait avec tant d'énergie dans ce bras ? Et, en poursuivant ses réflexions, admettra-t-il davantage que la force aujourd'hui capable de tendre un arc n'ait commencé à exister qu'avec le bras qui la contient ? Il est bien plus naturel de croire à l'identité de la force qui animait alors une vie maintenant éteinte, et de celle qui préside à une existence aujourd'hui florissante ; on ne peut le contester. Mais, nous le savons, il n'y a de périssable, comme je l'ai montré au deuxième livre, que ce qui est compris dans la chaîne causale, ce qui est donc état ou forme. Ce qui reste au contraire à l'abri du changement provoqué par les causes, c'est d'une part la matière, de l'autre l'ensemble des forces naturelles, éléments qui tous deux sont la condition préalable de tous les changements en question. Or, pour le principe qui nous anime, il faut commencer par y voir tout au moins une force naturelle, jusqu'à ce que des recherches plus approfondies nous permettent d'en reconnaître la nature intime et véritable. Ainsi, déjà même en tant que force naturelle, l'énergie vitale reste entière à l'abri de l'évolution des états et des formes apportés et emportés dans la série continue des effets et des causes, et seuls sujets, comme l'atteste l'expérience, à la naissance et à la mort. A ce seul titre déjà on pourrait donner une preuve certaine de l'éternité de notre être propre. C'est là sans doute bien mal satisfaire les prétentions qu'on a coutume d'émettre en fait de preuves de la durée de notre existence après la mort, et de là ne sort pas la consolation qu'on en attend. Cependant c'est toujours quelque chose, et l'homme qui dans la mort redoute un anéantissement absolu ne peut dédaigner la pleine certitude que le principe intime de sa vie n'a rien à en craindre. — Il y a plus, et c'est un paradoxe qui se pourrait soutenir, ce second élément, invariable, comme l'ensemble des forces naturelles, au milieu du changement d'états qui se poursuit le long de la chaîne de la causalité, la matière en un mot, nous assure à son tour par sa persistance absolue une indestructibilité susceptible déjà de faire espérer une certaine éternité à l'homme incapable d'en concevoir une autre. « Eh quoi ! dira-t-on, la persistance d'une simple poussière, de la matière brute, voilà ce qu'il nous faudrait regarder comme la continuité promise à notre être ! » — Tout doux ! Connaissez-vous donc cette poussière ? En savez-vous et la nature et le pouvoir ? Apprenez à la connaître, avant de la mépriser. Cette matière, en ce moment cendre et poussière répandue sur le sol, ne tardera pas, une fois dissoute dans l'eau, à devenir cristal ; elle brillera comme métal, puis elle projettera des étincelles électriques, et sa tension galvanique lui permettra de fournir une force assez puissante pour décomposer les combinaisons les plus résistantes, pour réduire les terres en métaux ; elle se métamorphosera d'elle-même en plante et en animal, et de son sein mystérieux se développera cette vie dont la perte trouble de tant d'inquiétudes votre nature bornée. N'est-ce donc rien que persévérer dans l'être sous la forme d'une telle matière ? Oui, je le prétends sérieusement, cette persistance même de la matière

témoigne de l'indestructibilité de notre être véritable, et, pour n'être faite que par image et figure, pour ne consister que comme en une simple esquisse, cette déposition n'en est pas moins réelle. Veut-on s'en convaincre, il suffit de se rappeler l'explication donnée de la matière au chapitre XXIV : elle menait à cette conclusion que la pure matière, la matière informe, cette base du monde de l'expérience en soi insaisissable à toute perception, mais supposée toujours existante, est le reflet immédiat et d'une manière générale l'apparence visible de la chose en soi, donc de la volonté ; pour elle par suite, sous les conditions de l'expérience, vaut tout ce qui appartient simplement à la volonté en soi, et elle en exprime la vraie éternité sous l'image de l'immutabilité dans le temps. La nature, nous l'avons déjà dit, ne ment jamais ; aucune opinion née d'une conception purement objective de la nature et déduite avec logique ne peut être d'une fausseté absolue, mais elle aura pour plus grave défaut, en mettant les choses au pire, d'être très exclusive et incomplète. Tel est aussi sans contredit le caractère du matérialisme conséquent, celui d'Épicure, tout autant que de la doctrine opposée, l'idéalisme absolu, celui de Berkeley, par exemple, et en général de toute théorie fondamentale d'une philosophie sortie d'un juste « aperçu » et développée de bonne foi. Seulement ce ne sont là que conceptions exclusives au plus haut degré, et par suite vraies toutes à la fois, malgré leur opposition, puisque chacune d'elles l'est à un point de vue déterminé ; mais s'élève-t-on au-dessus de ce point de vue, elles n'apparaissent plus aussitôt qu'empreintes d'une vérité relative et conditionnelle. Le point de vue suprême d'où on les embrasse toutes d'un coup d'œil, d où on les reconnaît dans leur vérité seulement relative et au-delà d'une certaine limite dans leur fausseté, ce point de vue seul peut être celui de l'absolue vérité, autant qu'elle est en général accessible à notre esprit. En conséquence, et comme je l'ai montré précédemment, même dans la thèse, à vrai dire, très grossière et très ancienne aussi du matérialisme, nous voyons l'indestructibilité de notre être véritable représentée comme par l'ombre d'elle-même, par la persistance de la matière, et de même, dans la théorie déjà plus élevée du naturalisme physique absolu, par l'ubiquité et l'éternité des forces naturelles, au nombre desquelles il nous faut tout au moins compter la force vitale. Ainsi ces doctrines primitives elles-mêmes contiennent l'affirmation que, loin de subir par le fait de la mort un anéantissement absolu, l'être vivant continue à exister avec et dans l'ensemble de la nature.

Les considérations développées par nous jusqu'ici, avec les explications ultérieures qui s'y rattachaient, avaient pour point de départ la crainte frappante de la mort, dont tous les êtres vivants sont pleins. Nous voulons maintenant changer de point de vue et considérer une fois, pour l'opposer à l'attitude des individus, l'attitude de l'ensemble de la nature vis-à-vis de la mort ; en quoi nous ne cesserons pas de demeurer sur le terrain solide de l'expérience.

Nous ne connaissons assurément pas de partie plus sérieuse que celle dont la vie et la mort sont les enjeux : tout arrêt du sort sur ce point est attendu par nous avec la plus extrême tension d'esprit, le plus grand intérêt, la plus grande crainte ; car, à nos yeux, il y va alors de tout notre être. — La nature, au contraire, qui, sans jamais mentir, est toujours franche et sincère, tient sur cette question un langage tout autre, semblable à celui de Krischna dans *Bhagavad-Gîtâ*. La mort comme la vie de l'individu n'importe en rien : tel est son témoignage. Et elle l'exprime en livrant la vie de chaque animal et de l'homme lui-même à la merci des hasards les plus insignifiants, sans intervenir pour la sauver. — Considérez l'insecte placé sur votre chemin : la moindre déviation, le mouvement le plus involontaire de votre pied décide de sa vie ou de sa mort. Voyez la limace des bois, dépourvue de tout moyen de fuir, de résister, de donner le change à son adversaire, de se cacher, véritable proie pour le premier venu. Voyez le poisson se jouer insouciant dans le filet prêt à se fermer, la grenouille trouver dans sa propre paresse un obstacle à la fuite où elle trouverait le salut ; voyez l'oiseau qui ne sent pas le faucon planer sur lui, les brebis que du fond du buisson le loup dénombre et couve du regard. Armés d'une courte prévoyance, tous ces êtres promènent sans malice leur existence au milieu des dangers qui la menacent à tout moment. Abandonner ainsi sans retour ces organismes construits avec un art inexprimable non seulement à l'instinct de pillage des plus forts, mais encore au hasard le plus aveugle, à la fantaisie du premier fou ou à l'espièglerie de l'enfant, n'est-ce pas, de la part de la nature, déclarer que l'anéantissement de ces individus lui est chose indifférente, sans conséquences nuisibles pour elle, et sans réelle portée, qu'en tous ces cas l'effet a aussi peu de valeur que la cause ? C'est, ce qu'elle énonce très clairement, et elle ne ment jamais ; seulement elle ne commente pas ses sentences, elle parle bien plutôt le langage laconique des oracles. Eh bien, si la mère de toutes choses s'inquiète aussi peu de jeter ses enfants sans protection entre mille

dangers toujours menaçants, ce ne peut être que par l'assurance que, s'ils tombent, ils retombent dans son propre sein, où ils sont à l'abri, et qu'ainsi leur chute n'est qu'une plaisanterie. A l'égard de l'homme, elle ne pense pas autrement qu'à l'égard des animaux. Son témoignage s'étend donc aussi à l'homme : la vie et la mort de l'individu lui sont indifférentes. Aussi devraient-elles nous l'être à nous-mêmes, en un certain sens, car ne sommes-nous pas nous-mêmes la nature ? Il est sûr que, si notre regard pénétrait assez loin au fond des choses, nous nous rangerions à l'avis de la nature, et nous considérerions la mort ou la vie avec autant d'indifférence qu'elle-même. Cependant, aidés de la réflexion, nous devons expliquer cette sécurité absolue, cette indifférence de la nature en face de la mort des individus, par ce fait que la destruction d'un tel phénomène n'en atteint pas le moins du monde l'essence propre et véritable.

Poursuivons maintenant nos considérations : non seulement comme nous venons de le voir, la vie et la mort dépendent des moindres accidents, mais encore l'existence de tous les êtres organisés est en général éphémère, animaux et plantes naissent aujourd'hui et meurent demain, la naissance et la mort se suivent dans une rapide succession ; l'être inorganique, au contraire, quoique placé à un degré bien plus bas dans l'échelle des êtres, se voit assurer une durée incomparablement plus longue ; et seule la nature absolument informe en possède une infinie, que nous allons même jusqu'à lui attribuer *a priori.* Mais alors, semble-t-il, à la conception purement empirique, mais objective et impartiale d'un pareil ordre de choses doit venir s'ajouter d'elle-même la pensée que cette disposition n'est qu'un phénomène superficiel, que ces naissances, ces morts incessantes n'atteignent en aucune façon la racine des choses ; qu'elles ne sont qu'une manière d'être relative, une apparence faite pour l'œil, dont la ruine n'entraîne pas celle du principe propre, partout d'ailleurs caché à nos regards, de l'existence intime et toujours mystérieuse de chaque chose ; que cette existence enfin se maintient, au contraire, à l'abri de toute atteinte : voilà ce qu'il nous faut admettre, et cela malgré notre incapacité et d'observer et de concevoir comment tout se passe ainsi, malgré l'obligation qui s'ensuit pour nous de ne voir là en général que l'accomplissement d'une sorte de « tour de passe-passe » perpétuel. Car que la substance la plus imparfaite, la plus vile, la substance inorganique poursuive tranquille son existence, et que ce soient précisément les êtres les plus parfaits, les êtres vivants avec leurs organismes d'une complication infinie et d'un art inconcevable, qui, dans un renouvellement radical et incessant, doivent naître, puis, après un court espace de temps, retomber dans le néant absolu, pour faire place à leur tour à de nouveaux êtres, leurs semblables, venus du fond du néant à l'existence, c'est là une conception si évidemment absurde, qu'on doit y voir non pas la véritable disposition des choses, mais bien plutôt seulement un voile épais répandu sur elle, ou, plus justement, un phénomène dépendant de la constitution de notre intellect. Oui, tout cet être et ce non-être même des individus, par rapport auxquels la mort et la vie sont des contraires, ne peuvent être qu'un phénomène relatif : le langage de la nature qui les donne pour des absolus ne peut être ainsi la vraie, la dernière expression de l'essence des choses et de l'ordonnance du monde ; il n'est véritablement *qu'un patois du pays,* c'est-à-dire une image d'une fidélité seulement relative, un à-peu-près, qu'il ne faut entendre que *cum grano salis*, ou, à proprement parler, un phénomène qui dérive de notre intellect.— Je le répète, une conviction immédiate et intuitive, du genre de celle que j'ai essayé de développer ici par circonlocutions, s'imposera à tout homme, c'est-à-dire sans doute à celui-là seul dont l'esprit n'est pas de l'espèce tout à fait commune, de cette espèce incapable de rien connaître hors du particulier, conçu absolument comme tel, et par suite rigoureusement réduite à la connaissance des individus, ni plus ni moins que l'intellect animal. Celui qui, au contraire, par une capacité d'esprit quelque peu plus haute et plus puissante, commence aussi seulement à apercevoir dans les individus leur principe général et leur idée, celui-là ne manquera pas de partager à un certain degré cette conviction et de s'en pénétrer comme d'une vérité immédiate et par suite certaine. En fait aussi n'y a-t-il que les têtes étroites et bornées pour redouter bien sérieusement dans la mort la destruction totale de l'être : quant aux esprits vraiment privilégiés, de telles craintes sont bien loin d'eux. Platon avait raison de fonder toute la philosophie sur la connaissance de la théorie des idées, c'est-à-dire sur l'aperception de l'universel dans le particulier. Mais cette conviction présentée ici, conséquence directe de la conception de la nature, c'est surtout chez ces sublimes fondateurs de l'*Upanischad* des *Védas*, chez ces hommes qu'on a peine à s'imaginer comme de simples hommes, qu'elle doit avoir existé au plus haut degré : elle ressort en effet de mille passages de leurs sentences, et nous y parle avec une chaleur si pénétrante qu'il nous faut attribuer cette illumination immédiate de leur esprit au fait que, plus rapprochés par le temps de l'origine de notre race, ils pouvaient saisir

l’essence des choses avec plus de clarté et de profondeur que ne le peut notre race déjà affaiblie, ὁιοι νυν βροτοι εισιν [comme les mortels sont maintenant] (Homère, *Iliade*, V, v. 304). Mais sans doute une place revient dans leur conception à la nature même de l’Inde, animée d’une vie bien plus intense que celle de notre Nord.— Cependant la réflexion soutenue, comme le grand esprit de Kant savait la poursuivre, nous mène aussi au même point, par une autre route : elle nous enseigne que notre intellect, où se reflète ce monde des phénomènes sujet à de si rapides changements, embrasse non pas l’essence dernière et véritable des choses, mais la simple manifestation de cette essence, et cela, comme je l’ajoute, pour n’être destiné par son origine qu’à présenter des motifs à la volonté, c’est-à-dire à la servir dans la réalisation de ses fins les plus mesquines.

Mais continuons notre contemplation objective et impartiale de la nature. — Je tue un animal, chien, oiseau, grenouille ou insecte même seulement : n’est-il pas proprement inconcevable que cet être ou plutôt la force originelle, en vertu de laquelle un phénomène si merveilleux apparaissait encore l’instant d’auparavant dans toute son énergie et toute sa vitalité, doive être anéantie par le fait de ma méchanceté ou de mon étourderie ? Et d’autre part ces millions d’animaux de toute sorte, nouveaux venus dans la vie où ils entrent à tout moment en une infinie variété, tous pleins d’activité et de vigueur, est-il possible qu’avant l’acte même de leur procréation ils n’aient jamais rien été, et, sortis du néant, soient parvenus à un commencement absolu ? Si je vois maintenant l’un de ces êtres se dérober ainsi à mes regards, sans jamais apprendre où il va, et l’autre se montrer à mes yeux sans jamais savoir davantage d’où il vient ; si tous deux, de plus, ont même forme, même nature, même caractère, s’ils ne diffèrent que par la matière, qu’ils ne cessent d’ailleurs de rejeter et de renouveler durant toute leur existence, alors l’idée que l’être qui disparaît et celui qui le remplace ne sont qu’un seul et même être, qui a seulement subi une petite transformation, un renouvellement de la forme de son existence, et qu’ainsi la mort pour l’espèce répond au sommeil dans l’individu, cette idée, dis-je, ne se présente-t-elle pas à nous si naturellement, qu’il est impossible de n’y être pas amené, à moins d’avoir l’esprit faussé, dès la plus tendre jeunesse, par l’empreinte de théories erronées et de fuir de loin la vérité avec une crainte superstitieuse ? Soutenir au contraire que la naissance de l’animal est une apparition hors du sein du néant, que sa mort par conséquent est son anéantissement absolu, et ajouter ensuite que l’homme, sorti lui aussi du néant, doit pourtant conserver, et cela sans perdre la conscience, une existence individuelle et indéfinie, tandis que le chien, le singe et l’éléphant seraient réduits à rien par la mort,—c’est émettre une hypothèse contre laquelle le bon sens doit se révolter et qu’il doit déclarer absurde. Si, Comme on le répète à satiété, la comparaison des conclusions d’un système avec les décisions du sens commun est une pierre de touche pour la vérité d’une doctrine, je désire alors là voir appliquer une fois ici par les partisans de cette théorie qui, transmise comme un héritage depuis Descartes jusqu’aux éclectiques prédécesseurs de Kant, règne aujourd’hui même encore dans l’esprit d’un grand nombre d’hommes cultivés en Europe.

Partout et toujours le vrai symbole de la nature est le cercle, parce qu’il est le schème du retour : c’est en effet la forme la plus universelle dans la nature, forme réalisée en toute chose, dans le cours des astres comme dans la mort et dans la naissance des êtres organisés, et par là seule capable, au milieu du flux incessant du temps et de son contenu, de servir de fondement à une existence durable, c’est-à-dire à une nature.

Contemplez en automne le petit monde des insectes : vous verrez l’un se disposer un lit pour y dormir le long et engourdissant sommeil de l’hiver ; l’autre tisser sa coque pour y passer l’hiver sous forme de chrysalide et se réveiller un jour, au printemps, plus parfait et plus jeune ; la plupart enfin, prêts à prendre leur repos dans les bras de la mort, ne s’inquiéter que d’aménager un abri convenable à l’œuf d’où ils renaîtront un jour sous une forme nouvelle. Qu’est-ce là, sinon la grande doctrine de l’immortalité de la nature, bien faite pour nous suggérer l’idée qu’entre le sommeil et la mort il n’y a pas de différence radicale, mais que l’une n’est pas pour l’existence un plus grand danger que l’autre ? Le soin de l’insecte à préparer une cellule, une petite fosse ou un nid, à y déposer son œuf avec des aliments pour la larve destinée à en sortir à la venue du printemps, puis à mourir ensuite tranquille, ce soin, dis-je, ressemble trait pour trait à celui d’un homme qui prépare dès le soir ses vêtements et son déjeuner du lendemain, et va ensuite dormir sans souci ; et les deux choses seraient également impossibles et dénuées de fondement, si en soi et dans sa véritable essence l’insecte qui meurt à l’automne n’était pas identique à celui qui se glisse hors de l’œuf au printemps, comme l’homme qui se met au lit est identique à celui qui se lève le lendemain.

Ces considérations achevées, revenons maintenant à nous-mêmes et à notre espèce, et, jetant alors nos regards en avant, bien loin dans l'avenir, cherchons à nous représenter les générations futures et les millions d'individus qu'elles comprennent, avec leurs coutumes, avec leurs modes si étrangères aux nôtres. Puis supposons qu'au milieu de nos réflexions surgisse cette question : « Mais d'où viendront tous ces hommes ? Où sont-ils maintenant ? Où est le vaste sein du néant gros de mondes qui les renferme encore, les races à venir ? » La vraie réponse, celle qu'il faudrait faire en souriant à une telle demande, ne serait-elle pas celle-ci ? « Et où seraient-elles autre part que là seulement où toujours le réel a été et sera, dans le présent et dans son contenu, par suite en toi, questionneur dupe de l'apparence, et bien semblable, dans cette ignorance de ton être propre, à cette feuille d'arbre qui, jaunie à l'automne et déjà presque tombée, pleure sa disparition, sans vouloir se consoler par la perspective de la verdure nouvelle dont l'arbre se revêtira au printemps, et qui dit en gémissant : « Non, ce n'est plus moi ! Ce sont de tout autres feuilles ! — O feuille insensée ! Où prétends-tu donc aller ? Et d'où, les autres pourraient-elles bien venir ? Où est-il, ce néant, dont tu redoutes le gouffre ? — Reconnais donc ton être propre, ce qui justement en toi a une telle soif d'existence, reconnais-le dans la force intime, mystérieuse, dans la force active de l'arbre, qui, toujours une, toujours la même dans toutes les générations de feuilles, reste à l'abri de la naissance et de la mort. Or maintenant

οἰη περ φυλλων γενεη, τοιηδε και ανδρων.

[*Comme naissent les feuilles, ainsi naissent les hommes.*]

(Homère, *Iliade*, VI, v. 146)

Que la mouche qui bourdonne maintenant à mon oreille s'endorme le soir et recommence à bourdonner le lendemain, ou que le soir elle meure et qu'au printemps son œuf donne naissance à une nouvelle mouche qui bourdonne, c'est en soi une seule et même chose, et la connaissance qui voit là deux choses radicalement distinctes n'est pas absolue, mais relative, c'est la connaissance du phénomène, et non celle de la chose en soi. La mouche existe encore le lendemain matin ; c'est elle aussi qui existe au printemps. Quelle différence y a-t-il pour elle entre l'hiver et la mort ? — Nous lisons au volume I, § 275, de la *Physiologie* de Burdach : « Jusqu'à dix heures du matin on ne peut voir encore aucune cercaire *(cercaria ephemara*, infusoire) dans l'infusion ; à midi toute l'eau en fourmille. Le soir elles meurent, et le lendemain il en renaît de nouvelles. Nitzsch a observé le fait pendant six jours de suite. »

Ainsi tout ne séjourne qu'un moment sur terre et court à la mort. La plante et l'insecte meurent à la fin de l'été ; l'animal, l'homme, au bout de peu d'années : la mort fauche toujours sans relâche. Et cependant, comme s'il n'en était nullement ainsi, tout existe toujours en son lieu, à sa place ; c'est à en croire que tout est impérissable. Toujours la plante verdit et fleurit, l'insecte bourdonne, l'animal et l'homme subsistent dans une indestructible jeunesse, et les cerises que nous avons déjà goûtées mille fois, nous les retrouvons chaque été à notre portée. Les peuples mêmes demeurent, comme des individus immortels, tout en changeant parfois de nom. Bien plus, leur conduite, leurs actions, leurs souffrances sont les mêmes en tout temps ; l'histoire a beau prétendre nous raconter toujours du nouveau, elle est comme le kaléidoscope : chaque tour nous présente une configuration nouvelle, et cependant ce sont, à dire vrai, les mêmes éléments qui passent toujours sous nos yeux. L'esprit n'est-il pas ainsi invinciblement sollicité à penser que cette naissance et cette mort n'atteignent en rien l'essence véritable des choses, mais que celle-ci n'en subit pas les atteintes, qu'elle est impérissable et que par là tout être qui veut exister existe réellement en effet et persévère sans fin dans l'être. Aussi, à tout moment donné du temps, toutes les races d'animaux, depuis la mouche jusqu'à l'éléphant, coexistent-elles toutes ensemble. Renouvelées déjà plusieurs milliers de fois, elles sont cependant demeurées les mêmes. Elles ne savent rien de leurs semblables qui ont vécu avant elles ou vivront après elles : l'espèce, voilà ce qui vit toujours, et, dans la conscience de l'immutabilité de l'espèce et de leur identité avec elle, les individus existent confiants et joyeux. La volonté de vivre se manifeste dans un présent sans fin, parce que le présent est la forme de la vie de l'espèce. Par là l'espèce ne vieillit pas, mais reste toujours jeune : la mort est pour elle ce que le sommeil est pour l'individu ou ce qu'est pour l'œil le clignement des paupières, à l'absence duquel on reconnaît les dieux indiens lorsqu'ils paraissent sous forme humaine. Comme, à l'entrée de la nuit, le monde s'évanouit, sans pour cela cesser d'être cependant une seule minute ; de même, dans la mort, l'homme et l'animal disparaissent pour les yeux, sans pour cela cesser de poursuivre en

paix leur véritable existence. Qu'on se représente maintenant cette succession rapide de la mort et de la naissance par des vibrations d'une vitesse infinie, et on aura l'image de l'objectivation constante de la volonté, des idées permanentes des êtres, toujours immobiles et présentes, comme l'arc-en-ciel qui surmonte une chute d'eau. Telle est l'immortalité dans le temps. C'est par suite de cette immortalité que, malgré des milliers d'années de mort et de corruption, il ne s'est encore rien perdu, il n'a encore pas disparu un atome de matière, et moins encore une seule parcelle de l'existence intime qui se présente à nous sous l'aspect de la nature. Aussi pouvons-nous nous écrier à tout moment d'un cœur joyeux : « Malgré le temps, malgré la mort et la corruption, nous voici tous encore réunis ! »

Peut-être faudrait-il faire une exception pour celui qui, à ce jeu, aurait dit une fois du fond du cœur : « Je ne puis plus. » Mais ce n'est pas encore ici le lieu d'en parler.

Mais par contre remarquons bien que les douleurs de l'enfantement et l'amère nécessité de la mort sont les deux conditions constantes imposées à la volonté de vivre pour qu'elle se maintienne dans son objectivation, c'est-à-dire sous lesquelles notre être en soi, sans rien craindre du cours du temps et de l'extinction des générations successives, peut persister dans un présent perpétuel et goûter le fruit de l'affirmation de la volonté de vivre. Ce sont des conditions analogues à celle qui nous oblige à dormir chaque nuit[339], pour nous trouver éveillés au matin ; ce dernier fait même est le commentaire que la nature nous fournit pour l'intelligence de ce passage difficile de son livre.

En-effet, le *substratum* ou contenu, πληρωμα, ou matière du présent, est toujours proprement le même. L'impossibilité d'une connaissance immédiate de cette identité est précisément constituée par le temps, à la fois forme et borne de notre intellect. Qu'en vertu du temps, l'avenir, par exemple, ne soit pas encore, c'est la conséquence d'une illusion dont nous pénétrerons le sens quand l'avenir aura été réalisé. Et qu'une forme essentielle de notre intellect provoque une pareille illusion, c'est ce qui s'explique et se légitime par ce fait que l'intellect n'est nullement sorti des mains de la nature pour saisir l'essence des choses, mais seulement pour concevoir les motifs, et pour servir ainsi à une manifestation individuelle et temporelle de la volonté[340].

L'ensemble des considérations présentes nous permet de comprendre le véritable sens de cette doctrine paradoxale des Éléates qu'il n'y a ni naissance ni mort, mais que la totalité des choses reste assise dans une immobilité constante : Παρμενιδης και Μελισσος ανῃρουν γενεσιν και φθοραν, δια το νομιξειν το παν ακινητον. [Parménide et Mélissos niaient la naissance et la mort, parce qu'ils croyaient que le tout était immobile.] (Stob., *Ecl.*, I, 21.) De même ces réflexions jettent de la lumière sur le beau passage d'Empédocle, que nous a conservé Plutarque dans le livre *Adversus Coloten*, c. 12 :

Νηπιοι ; ου γαρ σφιν δολιχοφρονες εισι μεριμναι,

Οἱ δη γινεσθαι παρος ουκ εον ελπιζουσι,

Η τι καταθνησκειν και εξολλυσθαι ἁπαντη.

Ουκ αν ανηρ τοιαυτα σοφος φρεσι μαντευσαιτο,

Ὡς οφρα μεν τε βιωσι (το δη βιοτον καλεουσι),

Τοφρα μεν ουν εισιν, και σφιν παρα δεινα και ἐσθλα

Πριν τε παγεν τε βροτοι, και επει λυθεν, ουδεν αρ᾽ ἐισιν

[*Ce sont des fous, et leur esprit est d'une bien petite envergure, ceux qui s'imaginent que quelque chose puisse naître sans avoir existé auparavant, ou que quelque chose puisse mourir et être totalement anéanti. Jamais le sage n'en viendra à penser que c'est seulement durant la vie (c'est-à-dire ce que nous appelons la vie) que nous existons et que le bien et le mal nous affectent, alors que, avant la naissance et après la mort, nous ne serions rien.*]

Il ne convient pas moins de citer le passage si curieux et surprenant par la place qu'il occupe de *Jacques le Fataliste* de Diderot : « Un château immense, au frontispice duquel on lisait : « Je

n’appartiens à personne, et j’appartiens à tout le monde : vous y étiez avant que d’y entrer, vous y serez encore quand vous en sortirez. » »

Sans doute, au sens où l’homme, par la naissance, sort du néant, il est ramené au néant par la mort. Mais apprendre à connaître dans sa nature propre ce néant, voilà qui serait intéressant : car il suffit d’une perspicacité même médiocre pour reconnaître que ce néant empirique n’est nullement un néant absolu, c’est-à-dire un néant dans tous les sens. Nous sommes déjà amenés à cette manière de voir par l’observation empirique que toutes les qualités distinctives des parents se retrouvent dans l’enfant, et ont ainsi survécu à la mort. Mais c’est un sujet auquel je consacrerai un chapitre spécial.

Il n’est pas de plus frappant contraste qu’entre la fuite irrésistible du temps avec tout son contenu qu’il emporte et la raide immobilité de la réalité existante, toujours une, toujours la même en tout temps. Et si, de ce point de vue, on envisage bien objectivement les accidents immédiats de la vie, le *Nunc stans* nous apparaîtra visible et clair au centre de la roue du temps. — Pour un œil doué d’une vie incomparablement plus longue et capable d’embrasser d’un seul regard la race humaine, dans toute sa durée, la succession incessante de la naissance et de la mort ne se manifesterait que comme une vibration continue : il ne lui viendrait donc pas à l’idée de voir là un devenir perpétuel allant du néant au néant ; mais, de même qu’à notre regard la lueur qui tourne d’un mouvement de rotation précipité fait l’effet d’un cercle immobile, de même que le ressort animé de vibrations rapides paraît un triangle fixe, et la corde qui oscille, un fuseau, de même l’espèce lui apparaîtrait comme la réalité existante et durable, la mort et la naissance comme de simples vibrations.

Nous ne cesserons pas d’avoir ces notions fausses sur l’indestructibilité de notre être véritable, par la mort, tant qu’au lieu de nous résoudre à commencer par étudier cette persistance chez les animaux nous nous en arrogerons à nous seuls une toute spéciale, sous le nom ambitieux d’immortalité. Or cette prétention et l’étroitesse de vue d’où elle procède suffisent à expliquer l’opiniâtreté avec laquelle la plupart des hommes se refusent à admettre cette vérité manifeste qu’en substance et dans nos éléments essentiels nous sommes identiques aux animaux ; de là même vient ce mouvement de recul et d’effroi de leur part à la moindre allusion faite à notre parenté avec l’animal. Mais ce démenti donné à la vérité est la véritable barrière qui leur ferme la route d’une véritable connaissance de l’indestructibilité de notre être. Car si dans ses recherches on suit une fausse voie, c’est qu’alors justement on a quitté la bonne, et cette mauvaise route ne peut nous mener en fin de compte qu’à une tardive désillusion. Aussi, courage, et, sans vous régler sûr des chimères préconçues, laissez-vous guider par la main de la nature dans la poursuite de la vérité ! Et tout d’abord apprenez à reconnaître dans tout jeune animal qui s’offre à vos yeux l’existence de l’espèce à jamais exempte de vieillesse : c’est l’espèce qui prête à tout individu naissant une jeunesse temporelle, sorte de reflet de son éternelle jeunesse ; c’est elle qui le fait paraître avec la même nouveauté et la même fraîcheur que si le monde datait d’aujourd’hui. Demandez-vous sincèrement si l’hirondelle de ce printemps-ci diffère tout à fait de celle du premier printemps, et si réellement entre les deux le miracle d’une création sortie du néant s’est renouvelé un million de fois pour travailler et aboutir autant de fois à un anéantissement absolu. —Je le sais, si j’allais gravement affirmer à quelqu’un l’identité absolue du chat occupé en ce moment même à jouer dans la cour et de celui qui, trois cents ans auparavant, a fait les mêmes bonds et les mêmes tours, je passerais pour un fou ; mais je sais aussi qu’il est bien plus insensé encore de croire à une différence absolue et radicale entre le chat d’aujourd’hui et celui d’il y a trois cents ans.— Il suffit de s’absorber sérieusement et de bonne foi dans l’examen d’un de ces vertébrés supérieurs pour s’apercevoir clairement que cette existence, insondable telle qu’elle se présente, prise dans son ensemble, ne saurait être anéantie ; et pourtant on en connaît d’autre part la fragilité. La raison de cette opposition est que chez cet animal l’éternité de son idée (l’espèce) est imprimée dans la nature finie de l’individu. Car sans doute dans l’individu nous avons sans cesse sous les veux un autre être : rien de plus vrai en un certain sens, au sens fondé sur le principe de raison, qui embrasse encore le temps et l’espace, éléments du *principium individuationis.* Mais rien de moins vrai aussi en un autre sens, à savoir au sens où la réalité n’appartient qu’aux seules formes durables des choses, aux idées, au sens qui avait brillé d’une clarté si vive à l’esprit de Platon, que Platon en avait fait la pensée fondamentale, le fond de sa philosophie, le principe dont l’intelligence était pour lui le critérium universel de la capacité de philosopher.

Les gouttes d'eau de la cataracte mugissante se dissipent en poussière et se succèdent avec la rapidité de l'éclair ; mais l'arc-en-ciel, dont elles sont comme les supports, demeure dans une inébranlable tranquillité, intact au milieu de ce changement ininterrompu ; de même chaque idée, c'est-à-dire chaque espèce d'êtres vivants, persiste, garantie contre la succession continuelle des individus qu'elle renferme. Or l'idée ou l'espèce, c'est la racine propre, le lieu d'apparition de la volonté de vivre ; c'est aussi le seul élément dont la durée importe vraiment à la volonté. Les lions, par exemple, naissent et meurent ; ils sont comme les gouttes de la cascade ; mais la léonité (*leonitas*), l'idée ou la forme du lion, est l'équivalent de l'arc-en-ciel immuable qui couronne la chute d'eau. Aussi pour Platon les idées seules, c'est-à-dire les espèces (*species*), avaient-elles comme attribut une existence véritable ; quant aux individus, il devait leur suffire de naître et de passer sans relâche. De cette conscience intime et profonde de sa nature impérissable dérive encore l'assurance et la tranquillité d'âme avec laquelle tout individu, animal ou même homme, marche sans crainte entre mille dangers capables de l'anéantir à tout moment et va jusqu'à affronter la mort. Dans son regard brille cependant le calme de l'espèce, de ce principe que la disparition de son être ne touche pas et n'atteint pas. Et ce calme, ce ne seraient pas non plus les dogmes incertains et changeants qui pourraient le conférer à l'homme. Mais, je l'ai dit, la vue de chaque animal nous enseigne que la mort n'est pas un obstacle au développement de la substance de la vie, de la volonté. Quel mystère impénétrable est donc renfermé dans chaque animal ! Regardez la première bête venue, regardez votre chien : avec quelle joie, avec quelle confiance il se laisse vivre ! Bien des milliers de chiens ont dû mourir, avant que son tour vînt d'exister. Mais la disparition de ces milliers de chiens n'a nullement entamé l'idée du chien ; toutes ces morts ne l'ont pas obscurcie du moindre nuage. Et ainsi le chien existe aussi frais, aussi neuf, aussi fort, que si c'était aujourd'hui son premier jour, que si son dernier jour pouvait ne jamais venir, et dans ses yeux luit le principe indestructible, la force primitive qui l'anime. Qu'est-ce donc qui a péri pendant ces milliers d'années ? — Ce n'est pas le chien, il se dresse intact devant nous ; ce n'en est que l'ombre, que l'image reproduite dans notre mode de connaissance lié au temps. Et comment peut-on seulement croire à la disparition de ce qui existe toujours et toujours, de ce qui remplit le temps tout entier ?— Sans doute, empiriquement, la chose s'explique bien : la génération a produit des individus nouveaux dans la même proportion où la mort en a anéanti d'anciens. Mais cette explication empirique n'est qu'une explication apparente ; elle substitue une énigme à une autre. L'intelligence métaphysique du phénomène s'acquiert peut-être à moins bon compte ; ce n'en est pas moins la seule vraie, la seule suffisante.

Kant, par sa méthode subjective, a mis en lumière cette vérité précieuse, quoique négative, que le temps ne saurait appartenir à la chose en soi, parce qu'il existe préformé dans notre faculté de comprendre. Or la mort est la fin temporelle du phénomène temporel ; mais le temps une fois supprimé, il n'y aura plus de fin, et ce mot perdra toute signification. Pour moi, je m'efforce maintenant, par la voie objective, de montrer le côté positif de la question, de montrer que la chose en soi demeure garantie contre les atteintes du temps, contre ce qui n'est possible que par le temps, contre la naissance et la mort, et que les phénomènes temporels ne pourraient même pas posséder cette existence sans cesse fugitive et si voisine du néant, sans renfermer en soi un germe d'éternité. L'éternité est, à vrai dire, une notion qui n'a aucune intuition pour fondement : le contenu de ce concept est, par là, purement négatif ; la signification en est l'indépendance à l'égard du temps. Le temps, néanmoins, n'est que la simple image de l'éternité, ὁ χρονος εἰκων τον αἰωνος [le temps est une image de l'éternité], comme l'a dit Plotin ; et de même notre existence temporelle n'est que la simple image de notre être en soi. Celui-ci doit être situé dans l'éternité, justement parce que le temps n'est que la forme de notre connaissance ; et c'est au temps seul que nous devons de connaître notre existence et celle de toutes choses comme périssable, finie et vouée à l'anéantissement.

Dans le second livre, j'ai développé cette opinion que l'objectivité adéquate de la volonté en tant que chose en soi est, à chacun de ses degrés, l'idée platonicienne ; de même, au troisième livre, que les idées des êtres ont pour corrélatif le sujet pur de la connaissance et qu'en conséquence la connaissance de ces idées ne s'acquiert que par exception, dans des conditions favorables toutes particulières et pour un moment. Au contraire, pour la connaissance individuelle et par suite temporelle, l'idée se présente sous la forme de l'espèce *(species),* qui n'est que l'idée déployée et étendue par son introduction dans le temps. Par là l'espèce est l'objectivation la plus immédiate de

la chose en soi, c'est-à-dire de la volonté de vivre. L'essence intime de tout animal et de l'homme même a donc pour siège l'espèce : c'est dans l'espèce, et non pas certes dans l'individu, que prend racine, pour croître avec tant d'énergie et d'ardeur, la volonté de vivre. L'individu au contraire ne contient que la conscience immédiate : de là l'illusion par laquelle il se croit différent de l'espèce, et de là aussi sa crainte de la mort. Par rapport à l'individu, la volonté de vivre se manifeste dans la faim et la crainte de la mort ; par rapport à l'espèce, dans l'instinct sexuel et les soins passionnés pour la progéniture. En conformité de quoi nous voyons la nature, en tant qu'exempte de cette illusion de l'individu, aussi soucieuse de la conservation de l'espèce qu'indifférente à la disparition des individus ; ceux-ci ne sont jamais pour elle que des moyens, celle-là est une fin. De là un contraste frappant entre son avarice à pourvoir l'individu et sa prodigalité là où il y va de l'espèce. Pour celle-ci, en effet, d'un seul individu, arbre, poisson, écrevisse, termite, peuvent souvent sortir chaque année cent mille germes et plus. Chaque individu, au contraire, reçoit tout juste en partage assez de forces et d'organes pour soutenir son existence dans un effort ininterrompu : aussi la mutilation ou la perte de ses forces entraîne-t-elle, en règle générale, pour l'animal, la mort par inanition. Et partout où s'offrait l'occasion d'une économie possible, partout où quelque organe pouvait au besoin se supprimer, partout, même aux dépens de l'ordonnance générale, la nature s'en est dispensée. De la vient que beaucoup de chenilles sont privées d'yeux : plongées dans l'obscurité, ces pauvres bêtes se traînent en tâtonnant de feuille en feuille, et le défaut d'antennes les oblige à se soulever, à se balancer de droite à gauche des trois quarts de leur corps, jusqu'à ce qu'elles heurtent quelque objet ; plus d'une fois il leur arrive de passer tout à côté de leurs aliments sans les rencontrer. Mais c'est là une conséquence de la *lex parsimoniæ naturæ* [la loi de l'économie de la nature], dont l'énoncé : *natura nihil facit supervacaneum* [la nature ne fait rien de superflu], peut se compléter par ces mots : *et nihil largitur* [et elle ne fait pas de largesses]. — Autre fait où l'on peut saisir la même tendance de la nature : plus l'individu, par son âge, est apte à se reproduire, plus puissamment se manifeste en lui la *vis naturæ medicatrix* [la force curative de la nature], plus facilement ses blessures se cicatrisent et il guérit de ses maladies. Ce pouvoir réparateur décroît en même temps que la capacité de reproduction, et il tombe au plus bas quand cette capacité s'est éteinte, car alors, aux yeux de la nature, l'individu a perdu toute valeur.

Jetons maintenant encore un regard sur l'échelle successive des êtres, avec la gradation de conscience qui en est inséparable, depuis le polype jusqu'à l'homme ; que voyons-nous ? Cette merveilleuse pyramide est sans doute maintenue dans un mouvement constant d'oscillation par la mort incessante des individus, et cependant la chaîne de la génération, dans les espèces, lui fournit le moyen de persister à travers l'infinité du temps. Aussi, comme nous l'avons expliqué plus haut, tandis que l'objectif, l'espèce apparaît comme indestructible, le subjectif, constitué par la simple conscience de soi chez ces individus, semble être de la plus brève durée et voué à une destruction incessante, pour ressortir autant de fois du néant, par un procédé incompréhensible. Mais, en vérité, il faut avoir la vue bien courte pour se laisser abuser par cette apparence, et pour ne pas comprendre que, si même la forme de la durée temporelle ne convient qu'à l'objectif, le subjectif, c'est-à-dire la volonté, vivante et présente en tout, et avec elle le sujet de la connaissance, où se répète le subjectif, ne doivent pas moins être indestructibles. En effet, la persistance de l'élément objectif ou externe ne peut être que le phénomène extérieur de la permanence de l'élément subjectif ou interne, parce que l'objectif ne peut rien posséder dont le subjectif ne l'ait investi, et qu'il ne saurait être au contraire, par essence et à l'origine, un objectif, un phénomène, pour devenir ensuite en second lieu et par accident un principe subjectif, une chose en soi, une conscience de soi. Car, en tant que manifestation, il présuppose évidemment une force qui se manifeste, en tant qu'être existant pour d'autres, un être en soi, en tant qu'objet, un sujet ; mais l'inverse n'est pas concevable : partout la racine des choses doit être située dans ce qu'elles sont pour elles-mêmes, par suite dans le subjectif, et non dans l'objectif, c'est-à-dire dans ce qu'elles sont d'abord pour d'autres, dans une conscience étrangère. Aussi estimions-nous dans notre premier livre que le vrai point de départ d'une philosophie est nécessairement et par essence le point de départ subjectif, c'est-à-dire idéaliste, comme aussi que le point de départ opposé, le point de départ objectif, mène tout droit au matérialisme. — Au fond, nous ne faisons qu'un avec la nature, et cela bien plus que nous n'avons coutume de le penser : son essence intime est notre volonté ; son phénomène, notre représentation. Pour l'homme capable d'arriver à une conscience nette de cette unité d'essence, il n'y aurait plus de différence entre la persistance du monde extérieur, une fois qu'il est mort lui-même, et la continuation de sa propre existence après

la mort : les deux phénomènes se présenteraient à son esprit comme une seule et même chose, et il rirait de l'illusion qui pouvait les séparer. Car se rendre compte de l'immortalité de notre être et de l'identité du macrocosme et du microcosme, c'est tout un. En attendant on peut s'expliquer la doctrine ici soutenue par une expérience caractéristique dont l'imagination serait l'agent, et qui se pourrait appeler une expérience métaphysique. Qu'on essaye en effet de se représenter avec force le temps, en tout cas assez peu éloigné, où on ne sera plus. On se figure soi-même disparu et on laisse le monde continuer son existence ; mais on ne tardera pas à découvrir, à son grand étonnement personnel, qu'on ne cessait pas d'y exister ; car on croyait se représenter le monde sans soi ; mais dans la conscience la donnée immédiate, c'est le moi, le moi au travers duquel seul le monde se réfléchit, le moi pour lequel seul le monde existe. Vouloir supprimer ce centre de toute existence, ce germe de toute réalité, en laissant subsister le monde, c'est former une pensée peut-être bien concevable *in abstracto*, mais en fait, irréalisable. L'effort pour arriver à ce résultat, la tentative de penser le secondaire sans le primaire, le conditionné sans la condition, l'objet porté sans le support, cette tentative échoue chaque fois, à peu près comme celle qui consiste à vouloir se figurer un triangle rectangle équilatéral, l'apparition ou la disparition de la matière, et autres impossibilités du même genre. Au lieu de l'objet qu'on a en vue, ce qui s'impose alors à nous c'est le sentiment que le monde n'est pas moins en nous que nous ne sommes en lui et que la source de toute réalité gît en nous-mêmes. Le résultat obtenu est proprement celui-ci : le temps où je ne serai pas arrivera objectivement ; mais subjectivement il ne viendra jamais. — Une question se poserait alors : Jusqu'à quel point chacun croit-il réellement, en son cœur, à une chose qu'il ne peut, à vrai dire, se représenter en aucune façon ? Ou bien, puisque cette expérience, purement intellectuelle sans doute, mais déjà faite plus ou moins expressément par chacun, s'accompagne encore de la conscience intime et profonde de l'indestructibilité de notre être en soi, la mort elle-même ne serait-elle peut-être pas au fond pour nous la chose la plus fabuleuse du monde ?

La profonde conviction de l'impossibilité pour la mort de nous anéantir, cette conviction que chacun porte au fond de son cœur, à en juger par les scrupules de conscience toujours inévitables à l'approche du dernier moment, cette conviction, dis-je, tient fortement à la conscience de notre nature primitive et éternelle ; de là les termes par lesquels l'exprime Spinoza : *sentimus experimurque nos æternos esse* [nous sentons et nous éprouvons que nous sommes éternels]. En effet, pour se croire impérissable, l'homme doué de raison doit se croire sans commencement, éternel, en un mot indépendant du temps. Se tient-il au contraire pour un être sorti du néant, il doit penser aussi qu'il retournera au néant ; .car imaginer qu'une infinité de temps ait dû s'écouler avant qu'il ait lui-même été, puis qu'alors une seconde infinité ait commencé, durant laquelle il ne cessera jamais d'être, c'est là une idée monstrueuse. En réalité, le fondement le plus solide de notre éternité est le vieux dicton : *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti* [rien ne naît de rien, et rien ne peut redevenir rien]. Et par là Théophraste Paracelse (*Œuvres,* Strasbourg, 1603, vol. II, p. 6) dit avec beaucoup d'à propos : « Mon âme est née de quelque chose ; elle ne tombera donc pas dans le néant, puisqu'elle vient de quelque chose. » C'est donner la véritable raison. Mais pour qui regarde la naissance comme le commencement absolu de l'homme, la mort doit en être aussi la fin absolue ; car toutes deux sont ce qu'elles sont au même sens : par suite, on ne peut se croire immortel qu'autant qu'on se croit incréé et au même sens. Telle la naissance, telle aussi la mort dans sa nature et dans sa signification ; c'est la même ligne décrite dans deux directions. La première est-elle une réelle apparition hors du néant, la seconde sera aussi un véritable anéantissement. Mais, en vérité, l'éternité de notre être propre est le seul moyen d'en supposer par la pensée l'immutabilité ; cette immutabilité n'est donc pas temporelle. L'opinion que l'homme est créé du néant conduit nécessairement à celle que la mort est sa fin absolue. En cela l'Ancien Testament est donc tout à fait conséquent, car une création tirée du néant n'admet pas de doctrine de l'immortalité. Le christianisme et le Nouveau Testament en contiennent une : c'est qu'ils sont d'esprit tout hindou, et par là aussi (la chose est plus que probable) d'origine hindoue, quoique n'étant dérivés de l'Inde que par l'intermédiaire de l'Égypte. Mais pour la race juive, sur laquelle cette sagesse de l'Inde a dû se greffer dans la terre promise, une telle doctrine lui convient aussi peu que la liberté de la volonté s'accorde avec la théorie de la création de la volonté, ou aussi peu encore que

Humano capiti cervicem pictor equinam

Jungero si velit.

[*Si un peintre voulait ajuster sous une tête humaine le cou d'un cheval*]

(Horace, Art poétique, v. I.)

Il est toujours mauvais de n'être pas original de toutes pièces et de ne pouvoir tailler en plein bois. Le brahmanisme et le bouddhisme, au contraire, très conséquents avec eux-mêmes, admettent à côté de la continuation de l'existence après la mort une existence avant la naissance, dont cette vie présente est destinée à expier les fautes. Et ils ont eu une conscience très nette du rapport nécessaire de ces deux idées ; la preuve en est fournie par le passage suivant de *l'Histoire de la philosophie hindoue* de Colebrooke, dans les *Transact. of the Asiatic London Society*, vol. I, p. 577: « Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a beginning[341]. » Nous lions encore dans Upham, *Doctrine of Buddhism*, p. 110 : « The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe : these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death[342]. »

Celui qui conçoit son existence comme un pur effet du hasard doit craindre, sans doute, de la perdre par la mort ; celui qui reconnaît, au contraire, et cela seulement même d'une façon toute générale, que cette existence repose sur une nécessité originelle, n'ira pas borner à un court espace de temps, mais étendra à tous les moments de la durée l'action de cette loi nécessaire qui a produit une œuvre aussi merveilleuse. Or, pour connaître son existence comme nécessaire, l'homme doit considérer que jusqu'à ce moment précis où il existe, il s'est déjà écoulé un temps infini rempli d'une infinité de changements, et que malgré tout il existe : la série entière de tous les états possibles a déjà été épuisée, sans que son existence ait pu être supprimée. Si jamais il pouvait ne pas être, il ne serait déjà plus maintenant. Car l'infinité du temps déjà écoulé, avec tous les phénomènes possibles déjà produits, nous garantit la nécessité d'existence de ce qui existe. Chacun a donc à se concevoir soi-même comme un être nécessaire, c'est-à-dire comme un être dont la vraie définition, dont la définition adéquate, pour peu qu'on parvînt à la formuler, devrait entraîner déjà l'existence. C'est dans cette suite de pensées que se trouve réellement la seule preuve immanente, c'est-à-dire renfermée dans le domaine des données de l'expérience, qu'on puisse fournir de l'immutabilité de notre être véritable. L'existence, en effet, doit lui être inhérente, parce qu'elle se montre indépendante de tous les états possibles, amenés par la chaîne des causes : car ces états ont déjà trouvé leur réalisation, et notre existence n'en est pas moins demeurée aussi peu ébranlée par leur choc que le rayon de lumière l'est par le vent d'orage qu'il traverse. Si, par ses propres forces, le temps pouvait nous conduire à un état bienheureux, nous l'aurions déjà atteint depuis longtemps, car un nombre infini de siècles s'étend derrière nous. Mais de même, s'il pouvait nous mener à la destruction, il y a bien longtemps que nous ne serions déjà plus. De ce que nous sommes maintenant, il s'ensuit, tout bien pesé, que nous devons être en tout temps. Car nous sommes l'être même que le temps a recueilli en soi pour combler son propre vide : aussi cet être remplit-il la totalité du temps, présent, passé, comme avenir, et il nous est aussi impossible de tomber hors de l'existence que hors de l'espace. — A bien considérer les choses, il est inconcevable que ce qui existe une fois dans toute la force de la réalité doive jamais être réduit à rien, et ne soit plus ensuite pendant un temps infini. De là, chez les chrétiens, la doctrine de la résurrection universelle ; chez les Hindous, celle de la création sans cesse renouvelée du monde par Brahma, sans compter les dogmes semblables des philosophes grecs. —Le grand mystère de notre être et de notre non-être, dont l'explication a suscité ces dogmes et tous ceux du même genre, a pour fondement dernier que la même chose qui, objectivement, constitue une suite de temps infinie, n'est, subjectivement, qu'an point, un présent indivisible et toujours existant ; mais qui peut le comprendre ? Kant a exposé cette vérité avec toute la clarté désirable dans son immortelle théorie de l'idéalité du temps et de l'unique réalité de la chose en soi ; car il en résulte que l'essence propre des choses de l'homme, du monde, réside durable et permanente dans le *Nunc stans* toujours solide, toujours immobile, et que la succession des phénomènes et des événements est une pure conséquence de la conception que nous nous faisons de cette essence à travers la forme de nos intuitions, au travers du temps. Par conséquent, au lieu de dire aux hommes : « Vous avez commencé avec la naissance, mais vous êtes immortels, » on devrait leur dire : « Non, vous n'êtes pas néant, »

et leur enseigner à entendre cette parole au sens de la maxime attribuée à l'Hermès Trismégiste : Το γαρ ὀν ἀει ἐσται [car ce qui est sera éternellement]. (Stob., *Ecl*., I, 43, 6.) Et si même alors on n'y réussit pas, si le cœur angoissé fait retentir sa vieille complainte : « Je vois tous les êtres sortir du néant par la naissance et y retomber après un court répit ; de même mon existence, aujourd'hui située dans le présent, ne sera bientôt plus que dans un passé lointain, et je ne serai plus rien », alors la vraie réponse à faire est celle-ci : « N'existes-tu pas ? Ne le possèdes-tu pas, ce présent inestimable, après lequel vous tous, fils du temps, vous aspirez avec tant d'ardeur, ne l'occupes-tu pas maintenant et réellement ? Et comprends-tu comment tu y es parvenu ? Sais-tu si bien les chemins qui t'y ont conduit que tu puisses reconnaître qu'ils doivent t'être fermés par la mort ? L'existence de ton être, après la destruction, de ton corps, te semble impossible et inconcevable : mais peut-elle l'être plus pour toi que ton existence actuelle et la route qui t'y a mené ? Pourquoi douter que les voies secrètes qui étaient ouvertes pour toi vers le présent actuel ne le demeurent pas encore vers tout présent à venir ? ».

Si des considérations de ce genre sont certainement propres à éveiller la conviction qu'il est en nous quelque chose que la mort ne peut pas détruire, le seul moyen, d'obtenir ce résultat est de nous élever à ce point de vue d'où la naissance n'apparaît pas comme le commencement de notre existence. De là découle la conséquence suivante : cette partie de nous qui est prouvée résister aux atteintes de la mort n'est pas proprement l'individu ; créé par la génération, portant en soi les caractères du père et de la mère, l'individu se présente, du reste, comme une pure différenciation de l'espèce, et, comme tel, il ne peut être que fini. De même, par conséquent, que l'individu ne garde aucun souvenir de son existence d'avant la naissance, de même il ne peut, après la mort, en conserver aucun de son existence présente. Or c'est dans la conscience que chaque homme place son moi, ce moi lui apparaît donc comme lié à l'individualité, dont la perte entraîne celle de tous les attributs propres à l'individu, en tant que tel, et destinés à le distinguer des autres. Sa permanence sans l'individualité devient par suite, pour lui, indiscernable de la persistance des autres êtres, et il voit son moi disparaître. Avant d'attacher ainsi son existence à l'identité de la conscience et, par là, de désirer pour elle une durée sans fin après la mort, il faudrait réfléchir qu'on ne peut obtenir en tout cas un pareil bien qu'au prix d'un passé aussi infini avant la naissance. Comme il n'a pas, en effet, souvenir d'une existence avant la naissance, et qu'ainsi la conscience ne commence qu'avec la naissance, celle-ci doit passer à ses yeux pour une apparition de son être hors du néant. Mais alors il achète le temps infini de son existence après la mort pour un temps aussi long avant la naissance, et le compte finit par se balancer sans profit pour lui. Au contraire l'existence, que la mort laisse intacte, est-elle autre que celle de la conscience individuelle, elle doit être alors aussi indépendante de la naissance que de la mort, et par suite il doit être également vrai de dire par rapport à elle : « Je serai toujours » et « J'ai toujours été » : le résultat nous donne deux infinités pour une. Mais c'est proprement dans le mot *moi* que réside la plus grande équivoque, et, sans aller plus loin, on s'en rendra compte, pour peu qu'on ait présent à l'esprit le contenu de notre second livre et la distinction longuement établie alors par nous entre la partie voulante et la partie connaissante de notre être. Selon la manière dont je comprends ce mot « moi », je puis dire : « La mort est ma fin absolue, » ou encore : « Je ne suis qu'une partie infiniment petite du monde ; de même ma forme personnelle n'est qu'une parcelle de mon être véritable. » Mais le moi, voilà le point noir de la conscience, tout ainsi que dans le tissu de la rétine c'est précisément le point d'insertion du nerf optique qui est aveugle, que la substance même du cerveau est d'une complète insensibilité, que le corps du soleil est sombre, et que l'œil enfin, qui voit tout, est incapable de se voir lui-même. Notre faculté de connaître est tout entière dirigée au dehors, parce qu'elle est le résultat d'une énergie cérébrale produite pour servir à la seule conservation de nous-mêmes, et aussi à la recherche de nos aliments et à la prise de possession de notre proie. Par là chacun ne connaît de soi que l'individu, tel qu'il se présente dans la perception externe. Si l'homme pouvait au contraire prendre conscience de tout ce qui complète encore sa nature, il se résignerait alors sans peine à la disparition de son individualité, il sourirait de la ténacité de son attachement à cette forme, et dirait : « Pourquoi m'inquiéter de la perte de cette individualité, moi qui porte en moi-même la possibilité d'individualités sans nombre ? » Il verrait que, si même 1a permanence de son individualité ne lui était pas assurée, tout est aussi bien que s'il la possédait, parce qu'il porte en lui-même une parfaite compensation à cette perte. — Et d'ailleurs ne pourrait-on faire encore entrer en ligne de compte la condition misérable, la valeur absolument nulle de l'individualité de la plupart des hommes ? En vérité, ils n'y perdent rien, et tout ce qui en eux peut avoir encore quelque

valeur, c'est l'élément humain universel ; et à celui-ci on peut promettre une éternelle durée. Oui, l'immobilité finie et la limitation essentielle de toute individualité, en tant que telle, finiraient déjà d'elles-mêmes, en se poursuivant sans terme, par engendrer dans leur monotonie un si profond dégoût, qu'on préférerait retomber dans le néant, ne fût-ce que pour en être débarrassé ! Désirer l'immortalité de l'individualité, c'est, à vrai dire, vouloir perpétuer une erreur à l'infini ; car au fond chaque individualité n'est qu'une erreur particulière, un faux pas, une illusion qui ferait mieux de ne pas être, et d'où le but propre de cette existence est de nous ramener. Et ce qui confirme cette idée, c'est que la plupart des hommes et tous les hommes même sont, à vrai dire, ainsi faits, qu'ils ne sauraient être heureux, dans quelque monde qu'ils pussent être transportés. Tel monde en effet exclurait-il le besoin et la peine, les hommes deviendraient la proie de l'ennui, et autant l'ennui serait-il prévenu, autant ils retomberaient dans le besoin, les tourments et les souffrances. Pour placer l'homme dans un état bienheureux, il ne suffirait en aucune façon de le transporter dans un meilleur monde ; ce qui serait encore nécessaire, c'est la production en lui-même d'un changement radical qui le ferait ne plus être ce qu'il est, et devenir au contraire ce qu'il n'est pas. Mais pour cela il lui faut commencer par cesser d'être ce qu'il est : cette condition préalable est remplie par la mort, dont la nécessité morale se fait déjà comprendre à ce seul point de vue. Être transplanté dans un autre monde et transformer tout son être est au fond une seule et même chose. C'est là-dessus aussi que repose en dernière analyse cette dépendance de l'objectif à l'égard du subjectif, marquée par l'idéalisme de notre premier livre ; c'est là, par suite, le point d'attache de la philosophie transcendantale avec la morale. A ce compte, on ne trouvera moyen d'expliquer le réveil du songe de la vie que par la rupture simultanée de tout son tissu fondamental ; or ce tissu, c'est son organe même, l'intellect, avec ses formes, par lequel la trame du songe continuerait à se dérouler à l'infini, tant le songe est lié intimement et ne fait qu'un avec l'intellect même. Quant au sujet même qui fait le songe, il en diffère encore et seul il demeure. Par contre, la crainte de voir tout finir avec la mort est comparable à l'illusion de l'homme qui, dans un rêve, croirait à la seule existence des songes, et non à celle du rêveur. — Or maintenant, une fois que la mort a mis fin à une conscience individuelle, serait-il à souhaiter seulement que cette lueur éteinte se rallumât pour continuer à briller à l'infini ? Le contenu de cette conscience n'est en grande partie et même presque toujours qu'un flot de pensées mesquines, terrestres, misérables et d'interminables soucis : puissent-ils donc une bonne fois s'apaiser ! Aussi est-ce avec raison que les anciens gravaient sur leurs pierres tumulaires ces mots : *securitati perpetuæ* ou *bonæ quieti* [paix éternelle— bon repos]. Et si là même, comme le cas s'est souvent présenté, on voulait désirer la persistance de la conscience individuelle, pour y attacher des récompenses ou des peines ultérieures, c'est qu'on ne se serait au fond proposé autre chose que de concilier la vertu avec l'égoïsme. Or ces deux choses sont à jamais inconciliables ; elles sont radicalement opposées. Elle est, au contraire, bien fondée la conviction immédiate, éveillée en nous à la vue de nobles actions, que l'esprit d'amour qui pousse l'un à épargner ses ennemis, l'autre à prendre au péril même de sa vie les intérêts d'un inconnu, que cet esprit de charité ne s'évanouira jamais et jamais ne sera réduit à néant.

La réponse la plus forte à la question de la permanence de l'individu après la mort se trouve dans la grande théorie kantienne de l'idéalité du temps : c'est là surtout qu'elle se montre justement féconde et riche en conséquences ; elle substitue une démonstration toute théorique, mais rigoureuse, à des dogmes qui, dans un sens ou dans l'autre, mènent à l'absurde, et elle résout ainsi d'un seul coup la plus irritante de toutes les questions métaphysiques. Commencement, fin et durée sont des notions qui n'empruntent leur signification qu'au temps seul et n'ont, par conséquent, de valeur que sous la supposition du temps. Mais le temps n'a pas une existence absolue, il n'est pas l'expression de la manière d'être en soi des choses ; il n'est, au contraire, que la forme de la connaissance que nous avons de notre existence, de notre nature, de celle de toutes les choses, et de là même vient la très grande imperfection de cette connaissance et sa limitation aux simples phénomènes. C'est donc à eux seuls que les idées de fin et de persistance peuvent s'appliquer, et non pas à ce qui se manifeste en eux, à l'essence-véritable des choses, par rapport à laquelle de telles notions n'ont plus aucun sens. J'en vois encore une autre preuve dans l'impossibilité de répondre catégoriquement à ce problème qui a pour point de départ ces notions temporelles, et dans les objections frappantes auxquelles prête le flanc et succombe toute assertion faite à ce sujet dans un sens ou dans l'autre. Sans doute on pourrait soutenir que notre être en soi persiste après la mort, parce qu'il est faux qu'il meure ; mais on peut aussi bien prétendre qu'il meurt, parce qu'il est faux qu'il continue de durer : au fond, l'un est aussi vrai que l'autre. Ainsi, en ce cas, on pourrait instituer quelque chose comme

une antinomie, j'en conviens ; mais cette antinomie reposerait sur de pures négations. On y dénierait au sujet du jugement deux prédicats contradictoirement opposés, et cela seulement parce que toute la catégorie de ces prédicats ne serait pas applicable au sujet. Or maintenant, si au lieu de les dénier tous deux à la fois, on les nie l'un après l'autre, il semble alors que l'attribut contradictoire à celui qu'on nie chaque fois soit du même coup affirmé par lui. Mais cette apparence n'a d'autre fondement que le rapprochement établi entre des grandeurs incommensurables : le problème, en effet, nous place sur un terrain qui supprime le temps, et l'on ne recherche pourtant que des déterminations temporelles, qu'il est, par suite, également faux d'attribuer ou de dénier au sujet ; en un mot, le problème est transcendant. En ce sens la mort reste un mystère.

Le maintien de la distinction entre le phénomène et la chose en soi permet d'affirmer, au contraire, que si l'homme, en tant que phénomène, est éphémère, il n'est pourtant pas atteint du même coup dans son être véritable, et qu'ainsi son essence est en soi indestructible, malgré l'élimination de toute notion temporelle qu'elle comporte et qui empêche de lui attribuer aucune permanence. Nous voici donc amenés à l'idée d'une indestructibilité qui ne serait pourtant pas une permanence. Or c'est là une idée qui, acquise par voie d'abstraction, se laisse aussi peut-être concevoir *in abstracto* ; mais qui, faute de l'appui de l'intuition, manquera toujours aussi d'une clarté parfaite. Gardons-nous cependant d'oublier ici que nous n'avons pas, comme Kant, renoncé absolument à la possibilité de connaître la chose en soi, mais qu'à notre sens il faut la chercher dans la volonté. Loin de nous, sans doute, la pensée d'affirmer une connaissance absolue et adéquate de la chose en soi ; nous avons bien plutôt reconnu qu'il était impossible de connaître une chose dans son essence intime et absolue. Car aussitôt que je connais, aussitôt j'ai une représentation : or cette représentation, précisément pour être mienne, ne peut être identique à l'objet connu ; en faisant de l'être en soi qu'il était un être existant pour d'autres, elle le rend au contraire sous une tout autre forme ; il ne faut donc en voir toujours en elle que l'apparence phénoménale. Pour une conscience connaissante, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature, il ne peut donc y avoir jamais que des phénomènes. Et la difficulté n'est pas supprimée si l'objet de ma connaissance est mon être propre : car, en tant qu'il tombe sous la conscience connaissante, il n'est déjà plus d'un reflet de mon être, un élément différent de lui-même, et par suite, à un certain degré, déjà un phénomène. Ainsi, en tant que je suis un sujet connaissant, je ne trouve moi-même, en mon être propre, qu'un pur phénomène ; en tant que je suis, au contraire, moi-même et immédiatement cet être, je ne suis plus un sujet connaissant. Car la connaissance n'est qu'une propriété secondaire de notre être, un effet de la nature animale de notre moi : je l'ai suffisamment démontré dans le second livre. Rigoureusement parlant, nous ne connaissons toujours ainsi notre volonté elle-même que comme phénomène, et non dans sa nature intime et absolue, quelle qu'elle puisse être. Mais (je l'ai amplement montré et démontré dans ce même second livre, comme dans l'écrit *Sur la volonté dans la nature*), si, afin de pénétrer dans l'intérieur des choses, nous laissons de côté les seules données purement indirectes et extérieures, pour nous en tenir à l'unique phénomène dans l'essence duquel il nous soit permis de voir sans intermédiaire et du dedans, nous y trouvons la volonté comme principe dernier et incontestable, comme centre et noyau de la réalité : nous y reconnaissons donc la chose en soi, parce qu'elle n'a plus l'espace pour forme ; mais elle emprunte la forme du temps, et par là nous ne la saisissons, à vrai dire, que dans la plus immédiate de ses manifestations, et par suite sous cette réserve que la connaissance que nous en avons n'est pas absolue, complète et adéquate. C'est donc aussi en ce sens que nous maintenons ici cette notion de la volonté comme celle de la chose en soi.

A l'homme, en tant que phénomène temporel, la notion de fin est sans doute applicable, et la connaissance empirique nous représente ouvertement la mort comme fin de cette existence temporelle. La fin de la personne est aussi réelle que l'a été son commencement, et dans le même sens exactement où nous n'étions pas avant la naissance, nous ne serons plus après la mort. La mort cependant ne peut rien supprimer de plus que ce que la naissance avait établi ; elle n'enlève donc pas ce qui, dès le principe, a rendu la naissance possible avant tout. En ce sens *natus* et *denatus* est une belle expression. Or maintenant, l'ensemble de la connaissance empirique ne fournit que de simples phénomènes : ceux-là seuls sont donc atteints par les accidents temporels de la naissance et de la mort, et non pas la substance qui se manifeste en eux, l'être en soi. Pour celui-ci l'opposition créée par le cerveau entre la naissance et la mort n'existe pas ; elle n'a plus aucun sens, aucune signification. La chose en soi reste ainsi à l'abri de la fin temporelle du phénomène temporel et elle ne cesse de conserver une même existence, à laquelle ne peuvent pas s'appliquer

les notions de commencement, de durée et de fin. Mais cette essence, aussi loin qu'on peut la poursuivre, n'est dans tout être créé que sa volonté ; et de même pour l'homme. La conscience, au contraire, consiste dans la connaissance ; or la connaissance, comme nous l'avons suffisamment montré, en tant qu'activité cérébrale, et par suite en tant que fonction organique, appartient au simple phénomène, elle finit donc avec lui ; seule la volonté, dont le corps était l'œuvre ou bien plutôt l'image, est indestructible. Distinction rigoureuse de la volonté et de la connaissance, et avec cela suprématie de la première, voilà les caractères essentiels de ma philosophie ; voilà aussi où est la clef de cette contradiction qui s'offre à nous sous des formes diverses, de cette contradiction qui se présente à toute conscience, même à la plus grossière, entre l'idée que la mort est notre fin, et le sentiment que nous devons être pourtant éternels et indestructibles , selon le mot de Spinoza : *sentimus experimurque nos œternos esse.* Ç'a été l'erreur de tous les philosophes de placer dans l'intellect le principe métaphysique, indestructible et éternel de l'homme : il réside exclusivement dans la volonté, complètement différente de l'intellect et seule primitive. L'intellect est, comme je l'ai établi aussi solidement que possible dans le second livre, un phénomène secondaire qui a ses conditions premières dans le cerveau, et par suite a même commencement, même fin que lui. La volonté seule est un siège de conditions déterminantes, le noyau central du monde des phénomènes ; elle est indépendante, par suite, des formes de ce monde, au nombre desquelles est le temps, et ainsi indestructible. Aussi avec la mort la conscience se perd-elle, mais non pas ce qui produisait et maintenait la conscience : la vie s'éteint, mais sans qu'avec elle s'éteigne le principe de vie, qui se manifestait en elle. Ce n'est donc pas un sentiment trompeur que celui qui affirme à chacun qu'il y a en lui un principe absolument impérissable et indestructible. La fraîcheur même et la vivacité des souvenirs du temps le plus lointain, de notre première enfance, est une preuve de l'existence en nous d'un principe qui ne suit pas le temps dans ses révolutions, mais qui, sans vieillir, subsiste à l'abri du changement. Mais ce qu'est en soi ce principe impérissable, c'est ce qu'on ne pourrait s'expliquer clairement. Ce n'est pas la conscience, pas plus que le corps sur lequel repose évidemment la conscience. C'est bien plutôt le fond sur lequel repose le corps, et la conscience avec lui. Mais qu'est-ce là, sinon précisément ce qui se manifeste comme volonté, en tombant sous la conscience ? Hors de cette manifestation la plus immédiate, nous ne saisissons rien, à vrai dire, car notre connaissance ne dépasse pas la conscience ; aussi, quant à savoir ce que peut bien être ce principe, en tant qu'il ne tombe pas sous la conscience, c'est-à-dire dans son essence intime et absolue, c'est là une question qui doit rester sans réponse.

Dans le monde des phénomènes et grâce à ses formes, le temps et l'espace, envisagés comme principe d'individualité, le lot de l'individu humain semble être la mort ; celui de la race, une durée, une vie infinies. Mais dans le monde des choses en soi, dans ce monde indépendant des formes susdites, tombe aussi toute la différence de l'individu et de la race, et tous deux ne sont, sans intermédiaire, qu'une seule et même chose. La volonté de vivre existe tout entière dans l'individu, comme elle existe dans l'espèce, et ainsi la permanence de l'espèce est la simple image de l'indestructibilité de l'individu.

Il est d'une importance extrême de bien comprendre que notre être véritable est hors des atteintes de la mort ; mais, comme l'intelligence de cette vérité repose tout entière sur la distinction du phénomène et de la chose en soi, je veux ici même mettre cette différence dans tout son jour, en l'éclairant par le fait opposé à la mort, celui de la naissance des êtres animés, par le fait de la génération. Car cet acte, qui s'enveloppe du même mystère que la mort, présente à nos yeux aussi immédiatement que possible l'opposition fondamentale qui existe entre le phénomène et la chose en soi, c'est-à-dire entre le monde comme représentation et le monde comme volonté, ainsi que l'hétérogénéité complète des lois qui régissent les deux mondes. L'acte de la génération, en effet, nous apparaît sous un double aspect : en premier lieu, au regard de la conscience interne, dont le seul objet, comme je l'ai plus d'une fois indiqué, est la volonté avec toutes ses affections ; puis, au regard de la conscience externe, c'est-à-dire de la conscience du monde de la représentation ou de la réalité empirique des choses. Or maintenant, du point de vue de la volonté, c'est-à-dire du point de vue intime et subjectif, pour la conscience interne, cet acte se présente à nous comme la satisfaction la plus immédiate et la plus parfaite de la volonté, c'est-à-dire comme la volupté. Du point de vue de la représentation au contraire, et par suite du point de vue extérieur, objectif, pour la conscience externe, cet acte n'est justement pas autre chose que la première trame du plus artistique des tissus, que le fondement de cet organisme animal d'une complication presque inexprimable que

le développement ultérieur suffira à rendre visible pour nos yeux étonnés. Cet organisme, dont l'infinie complication et la perfection exigent, pour être appréciées, la connaissance de l'anatomie, on ne peut le comprendre, on ne peut l'imaginer, du point de vue de la représentation, que comme un système conçu au moyen des combinaisons les plus ingénieuses, exécuté avec un art et une précision extrêmes, comme l'œuvre la plus pénible issue des méditations les plus profondes ; et cependant, du point de vue de la volonté, notre conscience intime nous montre dans la création de cet organisme le résultat d'un acte qui est justement l'opposé de toute réflexion, l'effet d'une impulsion aveugle et impétueuse, d'une sensation d'infinie volupté. Cette opposition rappelle de près le contraste frappant signalé plus haut, d'une part, entre l'absolue facilité de la nature à produire ses œuvres, et l'insouciance sans bornes qui y répond, avec laquelle elle les livre à la destruction, et, d'autre part, l'ingéniosité et les méditations incalculables dépensées dans la construction de ces mêmes œuvres, qui nous feraient croire à une énorme difficulté pour la nature de les mener à bonne fin, et à des soins jaloux de sa part pour veiller à leur conservation, tandis que c'est le contraire qui s'offre à nos yeux. Ces considérations, à la vérité peu ordinaires, nous ont permis de rapprocher par le plus brusque des contrastes les deux faces hétérogènes du monde et de les embrasser en quelque sorte d'un seul tour de main : il faut maintenant nous y tenir, pour nous persuader de la complète impossibilité d'appliquer les lois des phénomènes ou du monde comme représentation au monde de la volonté ou des choses en soi. Nous comprendrons mieux alors que, du côté de la représentation, c'est-à-dire dans le monde des phénomènes, nous assistions tantôt à une apparition hors du sein du néant, tantôt à un anéantissement absolu de l'être une fois né, et que de l'autre côté au contraire, du côté de la chose en soi, nous ayons devant nous une existence, à laquelle on ne peut appliquer, sans leur ôter tout leur sens, les notions de naissance et de mort. Car, en remontant au point initial, où, par le moyen de la conscience intime, le phénomène et la chose en soi venaient à se rencontrer, nous avons tout à l'heure comme touché du doigt cette vérité que ce sont là deux grandeurs absolument incommensurables et que toute la manière d'être de l'une, avec toutes les lois fondamentales qui la régissent, transportée à l'autre ne signifie rien, signifie même moins que rien. Cette dernière considération, je le crois, ne sera bien comprise que de peu de gens, et tous ceux qui ne l'entendront pas la trouveront déplaisante et même choquante ; mais ce ne sera jamais là pour moi une raison de négliger ce qui peut servir à éclaircir ma pensée maîtresse.

Au début de ce chapitre j'ai expliqué l'origine de notre grand attachement à la vie ou bien plutôt de notre crainte de la mort ; cette crainte ne dérive nullement de la connaissance, car elle proviendrait alors de la valeur bien reconnue de la vie ; mais elle prend directement sa source dans la volonté, elle procède de la nature primitive de la volonté, de l'état où, dépourvue de toute connaissance, cette volonté n'est qu'un aveugle désir de vivre. C'est le penchant tout illusoire vers la volupté qui nous attire dans la vie ; c'est de même la crainte à coup sûr tout aussi illusoire de la mort qui nous y retient. Les deux tendances naissent directement de la volonté, en soi dénuée de tonte connaissance. L'homme ne serait-il, au contraire, qu'un être connaissant, la mort devrait alors ne pas lui être seulement indifférente, mais être encore pour lui la bienvenue. Or maintenant (les considérations auxquelles nous sommes parvenus nous l'apprennent) l'élément atteint par la mort est seulement la conscience connaissante ; la volonté au contraire, en tant que chose en soi, en tant que fondement de tout phénomène individuel, est indépendante de tout ce qui repose sur des déterminations temporelles, et par suite est impérissable. Ses efforts pour exister, pour se manifester et produire ainsi le monde ne cessent jamais d'aboutir : le phénomène l'accompagne comme l'ombre suit le corps, et n'est que la forme visible de son être. Et si en nous-mêmes elle redoute pourtant la mort, c'est parce que la connaissance ne lui présente ici sa propre existence que dans le phénomène individuel, d'ou naît pour elle l'illusion qu'elle meurt en effet avec lui, à peu près comme mon image semble s'anéantir avec le miroir où elle se reflète, si on vient à le briser ; contraire à cette aspiration aveugle vers l'existence qui constitue sa nature originelle, le fait de la mort la remplit d'horreur. De là suit maintenant que l'élément de notre être seul capable de craindre la mort et seul aussi pénétré de cette crainte, la volonté, n'est pas atteint par la mort ; l'élément qu'elle atteint, au contraire, et qui disparaît réellement, est celui que sa nature rend incapable de crainte, comme en général de volition ou d'émotion, et par là même indifférent à l'être et au non-être : c'est le pur sujet de la connaissance, l'intellect, qui existe tout entier dans ses rapports avec le monde de la représentation, c'est-à-dire avec le monde objectif, dont il est le corrélatif, et dont l'existence ne fait qu'un au fond avec la sienne. Aussi quand même la conscience individuelle ne survit pas à la mort, ce qui y survit, c'est cette partie de nous qui seule se débat

contre elle, la volonté. Par là s'explique encore cette contradiction que les philosophes, du point de vue de la connaissance, ont trouvé de tout temps les raisons les plus justes pour démontrer le caractère inoffensif de la mort, et que la crainte de la mort n'est ébranlée néanmoins par aucune de ces raisons ; c'est qu'elle a précisément sa racine non pas dans la connaissance, mais dans la seule volonté. C'est aussi parce que la seule volonté, et non pas l'intellect, est l'élément indestructible de notre être, que toutes les religions et toutes les philosophies décernent pour l'éternité des prix aux seules vertus de la volonté ou du cœur, et non à celles de l'intellect ou de l'esprit.

Encore une remarque qui peut servir à éclairer ces recherches. La volonté, qui constitue notre être en soi, est de nature simple : elle se borne à vouloir et ne connaît pas. Le sujet de la connaissance, au contraire, est un phénomène secondaire, né de l'objectivation de la volonté ; c'est le centre de la sensibilité du système nerveux, c'est comme le foyer où convergent les rayons d'activité de toutes les parties du cerveau. Il doit donc disparaître avec le cerveau. C'est dans la conscience qu'il réside, seul élément capable de connaître ; placé vis-à-vis de la volonté, comme le spectateur qui l'observe, il ne la connaît, quoique né d'elle, que comme une chose différente de lui-même et étrangère ; il n'en a ainsi qu'une connaissance empirique, temporelle, fragmentaire, la connaissance de ses émotions et de ses actes successifs, il n'en apprend encore les résolutions qu'*a posteriori,* et par une voie souvent très indirecte. Par là s'explique que notre être propre soit pour nous, c'est-à-dire justement pour notre intellect, une énigme véritable, et que l'individu se regarde comme né depuis peu et périssable, quoique son essence véritable soit indépendante du temps et par là éternelle. Or, si la volonté ne connaît pas, inversement l'intellect, ou sujet de la connaissance, seule et unique partie connaissante de nous, est à jamais incapable de vouloir. On peut donner même de ce fait des preuves toutes physiques ; comme nous l'avons indiqué au second livre, d'après Bichat, les diverses émotions ébranlent directement toutes les parties de l'organisme, et en troublent les fonctions ; seul le cerveau n'en est affecté que très indirectement, c'est-à-dire justement à la suite de ces perturbations premières. *(De la vie et de la mort*, art. 6, § 2.) Or il suit de là que le sujet de la connaissance, considéré en soi et comme tel, ne peut prendre part et intérêt à rien, mais regarde avec indifférence l'être ou le non-être de chaque chose et de son propre individu même. Incapable d'intérêt, pourquoi serait-il donc immortel ? Il finit avec la manifestation temporelle de la volonté, c'est-à-dire avec l'individu, comme il était né avec elle. C'est la lanterne qu'on éteint une fois qu'elle a rempli son office. L'intellect, comme le monde de l'intuition qui n'existe qu'en lui seul, est pur phénomène ; mais que tous deux soient de nature finie, c'est ce qui n'atteint en rien la réalité dont ils sont le phénomène. L'intellect est une fonction du système nerveux cérébral ; or ce système, comme le reste du corps, est la volonté objectivée. Par là, l'intellect repose sur la vie corporelle de l'organisme, et cet organisme lui-même repose à son tour sur la volonté. Le corps organique peut donc, en un certain sens, être regardé comme le chaînon intermédiaire entre la volonté et l'intellect ; et pourtant il n'est, à vrai dire, que la volonté s'offrant dans l'espace à la contemplation de l'intellect. La naissance et la mort sont le renouvellement constant de la conscience de cette volonté dont la nature ne comporte ni commencement ni fin, et qui seule est comme la substance de l'existence (mais chaque renouvellement de ce genre apporte avec soi une nouvelle possibilité de négation du vouloir-vivre). La conscience est la vie du sujet de la connaissance, ou du cerveau, et la mort est le terme de cette vie. De là suit que la conscience est susceptible de fin, toujours nouvelle, toujours prête à recommencer et à renaître. La volonté seule persiste ; mais c'est aussi que seule elle a intérêt à persister, car elle est la volonté de vivre. Le sujet connaissant n'a en soi intérêt à rien ; dans le moi pourtant les deux tendances viennent à s'unir. — Dans tout individu animé la volonté s'est acquis un intellect dont la lumière l'éclaire dans la poursuite de ses fins. Et, pour le dire en passant, peut-être la crainte de la mort vient-elle en partie de la peine que la volonté individuelle éprouve à se séparer de cet intellect qui lui est échu dans le cours naturel des choses, de ce guide et de ce gardien sans lequel elle se sait aveugle et désarmée.

Enfin à cette explication se rattache encore cette expérience morale de tous les jours qui nous apprend à voir dans la volonté l'unique réalité, dans les objets de la volonté au contraire des formes dépendantes de la connaissance, de purs phénomènes, simple écume, simple fumée, semblable au vin que verse Méphistophélès dans la taverne d'Auerbach ; à chaque jouissance sensible nous pouvons dire nous aussi : « Il me semblait pourtant que je buvais du vin. »

Les affres de la mort reposent en grande partie sur cette apparence illusoire que c'est le moi qui va disparaître, tandis que le monde demeure. C'est bien plutôt le contraire qui est vrai : le monde

s'évanouit ; mais elle persiste, la substance intime du moi, le support et le créateur de ce sujet dont la représentation constituait toute l'existence du monde. Avec le cerveau disparaît l'intellect, et avec l'intellect le monde objectif qui n'en est que la simple représentation. Que dans d'autres cerveaux continue, après comme avant, à vivre et à flotter un monde semblable, c'est chose indifférente par rapport à l'intellect qui s'en va,— Si donc la véritable réalité n'était pas dans la volonté, si l'existence morale n'était pas celle qui s'étendait jusqu'au-delà de la mort, alors, puisque l'intellect s'éteint emportant avec lui le monde qu'il avait créé, l'existence des choses ne serait jamais rien de plus qu'une suite infinie de rêves sombres et courts, sans lien l'un avec l'autre : car la persistance de la nature privée de connaissance consiste uniquement dans la représentation temporelle de la nature connaissante. Quelle serait donc alors la seule réalité dans tout cet univers ? Un esprit du monde qui, sans dessein et sans but, ne rêverait guère que des rêves sombres et accablants.

L'individu en proie aux angoisses de la mort nous offre un spectacle vraiment étrange et qui prêterait même à rire : le maître des mondes, celui qui remplit tout de son être, celui qui confère seul l'existence à tout ce qui est, perd courage et redoute de périr, de s'abîmer dans le gouffre du néant éternel— et en réalité tout est plein de lui, et il n'y a pas de lieu où il ne soit pas, pas d'être dans lequel il ne vive pas ; car ce n'est pas l'existence qui le porte, c'est lui qui est le support de l'existence. C'est lui cependant qui, dans l'individu saisi de la crainte de la mort, se désespère, sous le poids de cette illusion due au *principium individuationis* que son existence est bornée à celle de l'être qui meurt en ce moment : cette illusion fait partie du rêve accablant où il est plongé en tant que volonté de vivre. Mais on pourrait dire au mourant : « Tu cesses d'être quelque chose que tu aurais mieux fait de ne jamais être. »

Tant que ne survient aucune négation de cette volonté, la partie de nous-mêmes épargnée par la mort est le noyau, le germe d'une tout autre existence, où se retrouve un nouvel individu si frais, si primitif, que, frappé d'admiration, il se prend à méditer sur lui-même. De là le penchant des jeunes gens généreux à l'enthousiasme et à la rêverie, au temps même où cette conscience nouvelle vient d'atteindre son entier développement. Ce que le sommeil est pour l'individu, la mort l'est pour la volonté en tant que chose en soi. Elle ne se résignerait pas à poursuivre, toute une éternité durant, les mêmes tribulations et les mêmes souffrances sans un avantage véritable, si elle conservait le souvenir et l'individualité. Elle les dépouille ; c'est le Léthé, et, ravivée par le sommeil de la mort, pourvue d'un autre intellect, elle apparaît sous la forme d'un être nouveau, « un nouveau jour l'appelle vers de nouveaux rivages ! »

En tant que volonté de vivre qui s'affirme, l'homme trouve dans l'espèce la racine de son existence. La mort est ainsi la perte d'une individualité et l'acquisition d'une individualité nouvelle ; c'est donc pour l'homme un changement d'individualité opéré sous la direction exclusive de sa propre volonté. Car c'est dans cette volonté seule que réside la force éternelle capable de produire son existence et son moi, mais incapable pourtant, vu la nature de ce moi, de le maintenir dans cette existence. La mort est en effet le démenti que l'essence (*essentia*) de chaque être reçoit dans ses prétentions à l'existence (*existentia),* c'est la mise au grand jour d'une contradiction renfermée dans toute existence individuelle :

Car tout être qui naît est digne de périr.

(Goethe, *Faust*, I, v. 1339 sq.)

Cependant la même force, c'est-à-dire la volonté, domine un nombre infini d'existences semblables avec leur moi, toutes destinées à leur tour à être aussi vaines et aussi passagères. Or, puisque chaque moi a sa conscience séparée, par rapport à une telle conscience, un nombre infini de moi ne diffèrent pas d'un seul. De ce point de vue la signification des mots *ævum*, αἰων**,** s'appliquant à la fois à la durée de la vie individuelle et à l'infinité du temps, ne paraît pas être un pur fait de hasard ; elle nous laisse entrevoir, quoique à travers un brouillard encore confus, l'identité dernière et absolue des deux choses ; et alors, quelle différence y a-t-il vraiment à ce que je n'existe que pendant la durée de ma vie, ou à ce que je vive un temps infini ?

Il est vrai, nous ne pouvons nous représenter tout ce qui précède sans recourir à des notions de temps, et pourtant de telles notions devraient être à jamais exclues là où il s'agit de choses en soi. Mais c'est un effet des bornes immuables de notre intellect qu'il ne puisse dépouiller cette forme, la première, la plus immédiate de toutes ses représentations, pour opérer ensuite sans elle. Nous

voilà ainsi amenés, à vrai dire, à une sorte de métempsycose, mais avec cette différence importante que notre métempsycose atteint non pas l'âme (ψυχη) tout entière, c'est-à-dire l'être connaissant, mais la volonté seule, ce qui supprime tant de sottises attachées à la doctrine de la transmigration des âmes. A cette réserve s'ajoute la conscience que la forme du temps n'intervient ici que comme accommodation inévitable à la nature limitée de notre intellect. Si nous nous appuyons maintenant sur le fait (en voir l'explication, chap. XLIII) que le caractère, c'est-à-dire la volonté, est un héritage du père, l'intellect au contraire un héritage de la mère, il entre alors très bien dans la suite de notre théorie qu'au moment de la mort la volonté humaine, individuellement et en soi, se séparerait de l'intellect reçu de sa mère lors de la naissance ; conforme alors à sa nature et aux modifications que celle-ci vient de subir, guidée par le cours nécessaire des choses, toujours en harmonie avec sa nature, elle recevrait alors par une nouvelle naissance un nouvel intellect, et formerait avec cet intellect un être qui n'aurait aucun souvenir d'une existence antérieure, puisque l'intellect, seul capable de mémoire, est la partie mortelle ou la forme, la volonté, l'élément éternel ou la substance de notre moi : d'où il résulte que le nom de régénération (palingénésie) convient mieux à cette doctrine que celui de métempsycose. Ces renaissances perpétuelles constitueraient alors la série des rêves de vie d'une volonté en soi indestructible jusqu'au moment où, instruite et perfectionnée par des connaissances si étendues, si diverses, et successivement acquises par elle sous des formes nouvelles, elle en viendrait enfin à se supprimer elle-même.

Avec cette théorie concorde aussi la doctrine propre et, pour ainsi dire, ésotérique du bouddhisme, telle que nous l'ont fait connaître les dernières recherches. Le bouddhisme enseigne, en effet, non pas la métempsycose, mais une régénération toute particulière, fondée sur une base morale, qu'il développe et qu'il présente avec une grande profondeur. On peut s'en convaincre par l'exposition très digne d'attention et d'estime qu'en donne Spence Hardy, dans le *Manual of Buddhism,* p. 394-396.(cf. p. 429, 440 et 445 du même livre), et par les confirmations qu'en fournissent Taylor, dans le *Prabodh Chandro Daya,* Londres, 1812, p. 35, Sangermano dans le *Burmese empire*, p. 6, comme aussi les *Asiat. Besearches,* vol. VI, p. 179, et vol. IX, p. 256. Le très utile *Manuel du Bouddhisme* de l'Allemand Köppen contient encore des notions exactes sur ce sujet. Cependant, pour la grande masse des bouddhistes, cette doctrine est trop subtile ; aussi leur prêche-t-on justement la métempsycose, comme un équivalent plus facile à saisir.

Du reste, nous ne pouvons pas négliger de noter que des raisons même empiriques parlent en faveur d'une régénération de ce genre. En fait il existe une connexion entre la naissance des nouveaux venus dans la vie et la mort de ceux qui la quittent ; cette connexion se manifeste par la grande fécondité de la race humaine qui survient à la suite d'épidémies destructrices. Lorsque, au XIVe siècle, la peste noire eut dépeuplé la plus grande partie du vieux monde, il se produisit ensuite une fécondité tout extraordinaire parmi la race humaine, et les naissances de jumeaux furent très nombreuses ; en outre, fait des plus étranges, aucun des enfants nés alors n'eut sa dentition complète : la nature, obligée de se dépenser en grands efforts, lésinait ainsi sur le détail. Le fait est rapporté dans F. Schnurrer, *Chronique des Épidémies,* 1825. De même, Casper *(De la durée probable de la vie humaine*, 1835) confirme le principe que, dans une population donnée, l'influence la plus décisive sur la durée de la vie et la mortalité tient au nombre des naissances, qui marche toujours de pair avec la mortalité ; aussi, en tout temps et en tout lieu, les cas de décès et les naissances augmentent et diminuent dans la même proportion, ce qu'il met hors de doute par une foule de preuves tirées des différents pays et de leurs différentes provinces. Et pourtant il n'est pas possible qu'il existe un lien causal physique entre une mort prématurée pour moi et la fécondité d'un lit nuptial étranger, ou inversement. Ici donc, sans aucun doute et avec toute l'évidence possible, l'idée métaphysique apparaît comme principe immédiat d'explication du fait purement physique. Chaque individu nouveau-né entre, il est vrai, tout frais et tout joyeux dans sa nouvelle existence et en jouit comme d'un présent, mais il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de présent gracieux. Sa fraîche existence est payée par la vieillesse et par la mort d'un être usé qui a péri, mais qui renfermait le germe indestructible d'où est sorti l'être nouveau : les deux existences n'en font qu'une. Montrer le pont qui mène de l'un à l'autre serait certes donner la solution d'une grande énigme.

La vérité ici exprimée n'a jamais non plus été tout à fait méconnue, sans jamais pourtant être ramenée à son sens réel et exact, comme le permettait seule notre théorie de l'essence supérieure et métaphysique de la volonté, de la nature secondaire et purement organique de l'intellect. Nous

trouvons en effet la doctrine de la métempsycose, dès les temps les plus antiques et les plus nobles de l'humanité, toujours répandue sur la terre, comme croyance de la grande majorité des hommes, et même, à dire vrai, comme théorie de toutes les religions, à l'exception du judaïsme et des deux religions qui en sont sorties ; c'est dans le bouddhisme cependant, comme je l'ai déjà dit, qu'on en rencontre l'expression la plus subtile et la plus voisine de la vérité. Ainsi les chrétiens se consolent par l'espérance de se revoir dans un autre monde, où on se retrouve dans une complète individualité, où on se reconnaît aussitôt ; pour les autres religions, au contraire, cette reconnaissance commence à s'opérer dès maintenant, quoique incognito : c'est-à-dire que, dans le cycle des naissances et en vertu de la métempsycose ou de la régénération, les personnes aujourd'hui en relation intime ou en contact avec nous renaîtront en même temps que nous « lors de la prochaine naissance » et seront à notre égard dans des rapports identiques ou du moins analogues et dans des sentiments pareils à ceux d'aujourd'hui, que la nature en soit d'ailleurs amicale ou hostile. (Voyez par exemple Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 162.) Sans doute la reconnaissance se borne ici à un obscur pressentiment, à un souvenir qui, incapable de devenir l'objet d'une conscience expresse, nous reporte à un temps infiniment éloigné — exceptons-en pourtant Bouddha lui-même qui a le privilège de connaître avec précision ses propres naissances antérieures et celles des autres, comme il est écrit dans les *Iatakas.* — Mais, en fait, à des moments particulièrement favorables, vient-on à saisir d'un coup d'œil purement objectif les actions et les menées des hommes dans la réalité, alors s'impose à nous la conviction intuitive que non seulement au sens des idées (platoniciennes) notre conduite ne cesse jamais d'être et de demeurer la même, mais encore que la génération présente, dans sa véritable essence, est complètement et substantiellement identique à celle qui l'a précédée dans l'existence. En quoi consiste donc cette essence ? C'est la question qui se pose, et la réponse qu'y fait ma théorie est connue. On peut s'expliquer l'apparition dans notre esprit de la susdite conviction intuitive par une intermittence momentanée qui serait survenue dans l'activité de ces deux verres grossissants, le temps et l'espace. — Sur l'universalité de la croyance à la métempsycose, Obry nous dit avec raison, dans son livre excellent *Du Nirvana indien*, page 13 : « Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère et sans généalogie. » (Ths. Burnet, dans Beausobre, *Hist. du Manichéisme*, II, p. 391.) Déjà enseignée dans les Védas, comme dans tous les livres sacrés de l'Inde, la métempsycose est, chacun le sait, le centre du brahmanisme et du bouddhisme, et elle règne ainsi aujourd'hui encore dans toute la partie de l'Asie non conquise à l'islamisme, c'est-à-dire chez plus de la moitié de la race humaine, comme la croyance la plus solide, et dont l'influence pratique est d'une puissance inimaginable. Elle était de même un élément de la foi égyptienne (Hérodote, II, 123) ; Orphée, Pythagore et Platon l'empruntèrent aux Égyptiens avec enthousiasme, et les pythagoriciens plus que les autres s'y tinrent avec fermeté. Qu'elle ait été aussi enseignée dans les mystères des Grecs, c'est ce qui ressort sans conteste du neuvième livre des *Lois* de Platon (p. 38 et 42, éd. Bip.). Némésius *(De nat. hom.,* c. II) dit même : Κοινη μεν οὐν παντες Ἑλληνες, οἱ την ψυχην αθανατον αποφηναμενοι, την μετενσωματωσιν δογματιζουσι [Tous les Grecs qui ont déclaré que l'âme était immortelle ont la croyance commune dans le passage de l'âme d'un corps dans un autre]. L'*Edda* aussi, notamment dans la *Voluspa*, professe la métempsycose. Elle n'était pas moins le fondement de la religion des druides. *(Cæs. De bello Gall,* VI ; A. Pictet, *le Mystère des Bardes de l'île de Bretagne*, 1856.) Bien plus, une secte mahométane de l'Hindoustan, les Bohrahs, sur lesquels Colebrooke, dans les *Asiat. Res.,* vol. VII, p. 336 et suiv., nous donne une relation détaillée, admet la métempsycose et s'abstient par conséquent de toute viande comme aliment. Même chez les Américains et chez les peuplades nègres, chez les Australiens même, il s'en trouve des traces, à en croire la description précise donnée par le journal anglais le *Times* (29 janvier 1841) de l'exécution de deux sauvages australiens condamnés pour incendie et pour meurtre. Voici le passage : « Le plus jeune des deux marchait à son sort d'un cœur endurci et résolu, tout plein, à ce qu'il paraissait, de l'idée de la vengeance : car de la seule expression intelligible qu'il employait il ressortait qu'il renaîtrait sous la forme d'un « gaillard blanc », et c'est cette conviction qui lui inspirait tant de fermeté. » De même, dans un livre d'Ungewitter, *L'Australie,* 1853, il est raconté que les Papous de la Nouvelle-Hollande tenaient les blancs pour leurs propres parents, déjà revenus sur la terre. De tout ce qui précède il résulte que la croyance à la métempsycose se présente comme la conviction naturelle de l'homme, dès que, sans opinion préconçue, il se prend quelque peu à réfléchir. C'est donc cette croyance, et non pas les trois prétendues idées kantiennes de la raison, qui serait un principe philosophique naturel à la raison humaine et issu de ses propres formes ; et

là où elle ne se trouve pas, c'est seulement que des doctrines religieuses différentes et positives l'auraient supplantée. J'ai remarqué aussi de quelle évidence immédiate elle brille à l'esprit de celui qui en entend parler pour la première fois. Il suffit de voir avec quel sérieux Lessing lui-même en prend la défense dans les sept derniers paragraphes de son *Éducation de l'humanité*. Lichtenberg dit aussi dans son *Autobiographie* : « Je ne puis m'affranchir de l'idée que j'étais mort avant de naître. » Hume lui-même, cet empiriste outré, dit dans son traité sceptique sur l'immortalité, p. 23 : « The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to[343]. » Cette doctrine répandue dans toute la race humaine et aussi évidente pour le sage que pour la foule, rencontre un obstacle dans le judaïsme et dans les deux religions qui en sont sorties, avec leur théorie de la création absolue, à laquelle elles laissent ensuite à l'homme la rude tâche de rattacher la croyance en une permanence éternelle de son être *a parte post.* Il est vrai, par le fer et le feu, elles ont réussi à expulser de l'Europe et d'une partie de l'Asie cette croyance primitive et consolatrice de l'humanité : reste à savoir encore pour combien de temps ! Toujours est-il que ce succès n'a pas été obtenu sans peine : l'histoire des premiers temps de l'Église l'atteste ; la plupart des hérétiques, par exemple les Simonistes, les Basilidiens, les Valentiniens, les Marcionites, les Gnostiques et les Manichéens, étaient justement attachés à cette vieille croyance. Les Juifs même y ont accédé en partie, au témoignage de Tertullien et de Justin (dans ses *Dialogues).* Le *Talmud* raconte que l'âme d'Abel avait passé dans le corps de Seth, puis dans celui de Moïse. Bien plus, le passage de la Bible, *Matth.*, XVI, 13-15, ne reçoit un sens raisonnable que dans l'hypothèse du dogme de la métempsycose. Sans doute *Luc*, qui le contient aussi (IX, 18-20), ajoute ὁτι προφητης τις των αρχαιων ανεστη [qu'un des anciens prophètes étaient ressuscité], insinuant aux Juifs la supposition qu'un ancien prophète pouvait bien encore renaître en chair et en os : mais puisqu'ils le savaient déjà enseveli dans le tombeau depuis six à sept cents ans, et depuis longtemps tombé en poussière, ce serait là une absurdité manifeste. A la transmigration des âmes et à l'expiation qu'elle entraîne de toutes les fautes commises dans une vie antérieure, le christianisme a substitué le dogme du péché originel, c'est-à-dire de l'expiation encourue pour la faute d'un autre individu. Les deux doctrines identifient, et cela dans une intention morale, l'homme d'aujourd'hui, avec celui qui a existé auparavant : la transmigration des âmes par une assimilation immédiate, le dogme du péché originel par un rapprochement indirect.

La mort est la grande leçon infligée par le cours des choses à la volonté de vivre, et plus intimement encore à l'égoïsme qui en est un élément essentiel ; on peut la concevoir comme un châtiment de notre existence[344]. C'est la rupture douloureuse du nœud que la génération avait formé avec volupté, c'est la destruction violente, due à la pénétration d'une force externe, de l'erreur fondamentale de notre être : c'est la grande désillusion. Nous sommes au fond quelque chose qui ne devrait pas être ; aussi cessons-nous d'exister. Le propre de l'égoïsme consiste, pour l'homme, à borner toute réalité à sa propre personne en s'imaginant n'exister que dans cette seule personne et non dans les autres. La mort le désabuse, en supprimant cette personne : alors l'essence de l'homme, sa volonté, n'existera désormais que dans d'autres individus , son intellect, au contraire, lui-même jusque-là pur phénomène, c'est-à-dire partie intégrante du monde comme représentation, et simple forme du monde extérieur, continuera à subsister justement aussi dans l'être représentatif, c'est-à-dire dans l'être objectif des choses considéré comme tel, et ainsi dans la seule existence du monde extérieur d'auparavant. Tout son moi ne vit donc plus désormais que dans ce qu'il avait jusqu'ici regardé comme le non-moi, car toute différence cesse entre l'externe et l'interne. Nous nous rappelons ici que l'homme le meilleur est celui qui établit le moins de différence entre lui-même et les autres, qui ne les regarde pas comme le non-moi absolu, tandis que pour le méchant cette différence est grande et même absolue, — toutes choses que j'ai développées dans non mémoire sur le *Fondement de la morale.* C'est d'après cette différence que se détermine, en vertu de ce qui précède, le degré auquel la mort peut être regardée comme l'anéantissement de l'homme. — Mais si nous partons de ce principe que la différence est toute extérieure à moi, qu'en moi elle n'existe que par l'espace, qu'elle ne repose que sur le phénomène, sans être fondée dans la chose en soi, qu'ainsi elle n'est pas absolument réelle, nous ne verrons plus alors dans la perte de l'individualité propre que la perte d'un phénomène, et par suite qu'une perte apparente. Quelque réalité que puisse avoir cette différence dans la conscience empirique, du point de vue métaphysique, les deux phrases : « Je péris, mais le monde demeure, » et « Le monde périt, mais je demeure, » ne sont pas au fond véritablement distinctes.

Et par-dessus tout la mort est la grande occasion de n'être plus le moi : heureux alors qui sait en profiter ! Pendant la vie la volonté de l'homme est sans liberté : sa conduite est toujours fondée sur son caractère invariable, attachée à la chaîne des motifs, régie par la nécessité. Or maintenant chacun porte en soi le souvenir de bien des actions qui le rendent mécontent de lui-même. Que son existence vienne à se prolonger a l'infini, en vertu de l'invariabilité de son caractère, il ne cesserait jamais d'agir de la même façon. Aussi doit-il cesser d'être ce qu'il est, pour pouvoir sortir du germe de son être sous une forme nouvelle et différente. La mort dénoue donc ces liens, la volonté redevient libre ; car c'est dans l'*esse,* non dans l'*operari*, que réside la liberté : *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes*, *ejusque opera evanescunt* [Le nœud du cœur est fendu, tous les doutes sont dissipés, et ses œuvres s'épanouissent], est une maxime très célèbre des *Védas*, que répètent à satiété tous les védistes[345]. La mort est le moment de l'affranchissement d'une individualité étroite et uniforme, qui, loin de constituer la substance intime de notre être, en représente bien plutôt comme une sorte d'aberration : la liberté véritable et primitive reparaît à ce moment qui, au sens indiqué, peut être regardé comme une *restitutio in integrum* [rétablissement dans l'ancien état]. De là, semble-t-il, cette expression de paix et de calme qui se peint sur le visage de la plupart des morts. En général, la mort de tout homme de bien est douce et tranquille ; mais mourir sans répugnance, mourir volontiers, mourir avec joie est le privilège de l'homme résigné, de celui qui renonce à la volonté de vivre et la renie : car seul il veut une mort réelle, et non plus seulement apparente ; par suite il ne sent ni le besoin ni le désir d'aucune permanence de sa personne. L'existence que nous connaissons, il la quitte sans peine ; ce qui la remplace est *néant* à nos yeux, parce que justement notre existence, comparée à celle-là, n'est qu'un *néant.* La foi bouddhiste nomme cette existence *nirwana*, c'est-à-dire extinction[346].

CHAPITRE XLII : VIE DE L'ESPÈCE

Dans le chapitre précédent j'ai rappelé que les idées (platoniciennes) des différents degrés d'êtres, objectivation adéquate de la volonté de vivre, se présentent dans la connaissance individuelle, liée à la forme du temps, comme les espèces, c'est-à-dire comme la série des individus successifs et identiques unis par la chaîne de la génération, et qu'ainsi l'espèce est l'*idée* (εἰδος, *species*) étendue et délayée dans le temps. Par conséquent, l'essence intime de tout être vivant réside tout d'abord dans son espèce, et celle-ci pourtant n'existe à son tour que dans les individus. Sans doute c'est dans l'individu seul que la volonté parvient à la conscience de soi, et ainsi elle n'a de connaissance immédiate d'elle-même que celle de l'individu ; néanmoins la conscience, présente au fond de nous-mêmes, que l'espèce est l'objectivation réelle de son être, apparaît dans ce fait que les intérêts de l'espèce, en tant qu'espèce, c'est-à-dire les rapports sexuels, la procréation et l'entretien de sa progéniture, prennent, aux yeux de l'individu, une importance et un intérêt supérieurs à tout. De là chez les animaux le rut, avec sa véhémence si bien décrite par Burdach (*Physiologie*, vol. I, §§ 247, 237), de là le soin et les caprices de l'homme dans le choix du second individu qui doit lui servir à satisfaire l'instinct sexuel ; de là parfois l'exaltation de cet instinct jusqu'à l'amour passionné, à l'examen approfondi duquel je consacrerai un chapitre spécial ; de là aussi, enfin, l'affection sans bornes des parents pour leur progéniture.

Dans les Compléments au second livre, j'ai comparé la volonté à la racine, l'intellect à la cime de l'arbre : rien de mieux au point de vue interne ou psychologique. Mais au point de vue externe ou physiologique, les parties génitales sont la racine ; la tête, le sommet. Sans doute les organes de nutrition sont, non pas les organes génitaux, mais les villosités intestinales : ce ne sont cependant pas ces villosités, mais les parties génitales qui sont la racine ;car c'est par elles que l'individu se rattache à l'espèce, où il puise sa racine. Physiquement, il est en effet un produit de l'espèce ; métaphysiquement, une image plus ou moins parfaite de l'idée qui, dans la forme du temps, se manifeste comme espèce. En conséquence du rapport ici noté, la plus grande vitalité, comme aussi l'affaiblissement du cerveau et des organes génitaux, sont des faits simultanés et connexes. L'instinct sexuel peut être regardé comme le jeu intérieur de l'arbre (l'espèce) sur lequel germe la vie de l'individu, semblable à une feuille qui est nourrie par l'arbre et contribue à le nourrir : de là vient la force de cet instinct et les racines profondes qu'il a dans notre nature. Châtrer un individu, c'est comme le retrancher de l'arbre de l'espèce, sur lequel il bourgeonne, et le laisser se dessécher une

fois séparé ; c'est condamner son esprit à la décrépitude et ses forces physiques au dépérissement. — D'autres faits confirment ces vues. A la suite du travail accompli en vue de l'espèce, c'est-à-dire de la fécondation, il se produit chez tout animal un épuisement, un relâchement momentané de toutes les forces, et même, chez la plupart des insectes, une mort presque immédiate, ce qui faisait dire à Celse : *seminis emissio est partis animæ jactara* [l'émission du sperme est la perte d'une partie de l'âme]. Chez l'homme, l'extinction de la force génératrice annonce que l'individu marche désormais vers la mort ; l'usage immodéré de cette force abrège la vie à tout âge : la continence, au contraire, accroît toutes les forces, et surtout la force musculaire, ce qui en faisait une partie intégrante de la préparation des athlètes grecs ; cette continence prolonge même la vie de l'insecte jusqu'au printemps suivant : voilà autant de preuves de ce que la vie de l'individu n'est au fond qu'un emprunt fait à l'espèce et que toute force vitale n'est, pour ainsi dire, qu'une force spécifique endiguée entre les formes de l'individu. Et toute l'explication consiste en ce que le substratum métaphysique de la vie se manifeste immédiatement dans l'espèce, et seulement par l'intermédiaire de l'espèce dans l'individu. Aussi les Hindous, qui, dans le Lingam et l'Ioni, honorent le symbole de l'espèce et de l'immortalité attachée à l'espèce, y voient-ils aussi comme une contrepartie de la mort et en font-ils justement les attributs de la divinité préposée à la mort, les attributs de Schiwa.

Mais tout mythe, tout symbole une fois écartés, la violence de l'instinct sexuel, la vive ardeur et le sérieux profond que tout animal et l'homme aussi apportent à en servir les intérêts, attestent que, par la fonction destinée à le satisfaire, l'animal appartient à ce qui est le siège propre et supérieur de son être véritable, c'est-à-dire à l'espèce ; toutes les autres fonctions et organes, au contraire, ne servent immédiatement qu'à l'individu, dont l'existence, en dernière analyse, n'est que secondaire. Cet instinct, sorte de résumé de l'être animal tout entier, est encore par sa violence l'expression en nous de la conscience que l'individu n'est pas fait pour durer, et par là qu'il doit mettre toutes ses espérances dans la conservation de l'espèce, siège et séjour de son existence véritable.

Représentons-nous maintenant, pour plus de clarté, un animal dans son rut et dans l'acte de la génération. Il témoigne d'une gravité et d'une ardeur que nous ne lui avons jamais connues autrement. Que se passe-t-il donc en lui ? — Sait-il qu'il doit mourir et que de l'acte accompli par lui en ce moment doit naître un individu nouveau, mais complètement semblable à lui et destiné à le remplacer lui-même ? — De tout cela il ne sait rien, incapable qu'il est de réflexion ; mais il a pour la perpétuité de son espèce les mêmes soins passionnés que s'il savait tout ; car il a conscience de vouloir vivre et exister, et c'est le plus haut degré de ce vouloir qu'il exprime par l'acte de la génération. Voilà tout ce qui se produit alors dans sa conscience. C'est qu'aussi il n'en faut pas plus pour assurer la permanence des êtres, et cela justement parce que la volonté est la racine, la connaissance un simple rameau adventice. De là vient justement aussi que la volonté peut se passer à l'occasion des lumières de la connaissance, et dès que dans son originalité primitive elle s'est déterminée, dès lors ce vouloir s'objectivera de lui-même dans le monde de la représentation. Or si cette forme animale déterminée, telle que nous nous la sommes représentée, est bien ce qui aspire à la vie et à l'existence ; cette vie et cette existence, elle les veut, non pas d'une façon toute générale, mais réalisée dans cette forme précise. Aussi est-ce la vue de sa forme dans un individu femelle de son espèce qui excite la Volonté de l'animal à l'acte de la génération. Considéré du dehors et sous l'apparence du temps, ce sien vouloir apparaît comme une de ces formes animales maintenues durant un temps infini par la substitution sans cesse répétée d'un individu à un autre, c'est-à-dire par le jeu alternatif de la génération et de la mort qui ne semblent être encore, à ce point de vue, que les pulsations de cette forme (ιδεα, εἰδος, *species*) d'une éternelle durée. On peut les comparer à ces forces d'attraction et de répulsion, dont l'antagonisme constitue la matière. — Ce qu'on vient dé signaler chez l'animal vaut aussi pour l'homme : car si, chez lui, l'acte de la génération s'accompagne d'une connaissance absolue de sa cause finale, loin pourtant d'être guidé par cette connaissance, il procède immédiatement de la volonté de vivre, dont il est la concentration. Il faut, en conséquence, le mettre au nombre des actions instinctives. Car, aussi peu que dans la génération, l'animal dans l'exercice de ses instincts ouvriers est dirigé par la connaissance du but à atteindre : ici encore c'est la volonté qui se manifeste dans la partie principale saris recourir à l'intervention de la connaissance, sur laquelle, dans les deux cas, elle ne s'en remet que pour le détail. La génération est en quelque sorte le plus merveilleux des instincts artistiques, et celui dont l'œuvre est la plus surprenante.

Ces considérations nous expliquent pourquoi l'appétit sexuel est empreint d'un caractère bien

différent de tous les autres : il n'en est pas seulement le plus fort, il est même spécifiquement de nature plus puissante qu'aucun autre. Il est partout tacitement supposé, comme inévitable et nécessaire, et n'est pas, à l'exemple des autres désirs, affaire de goût et d'humeur : car il est le désir qui forme l'essence même de l'homme. En conflit avec lui, aucun motif n'est assez solide pour se flatter d'une victoire certaine. Il est tellement pour nous l'affaire principale que, forcés de renoncer à le satisfaire, nous ne trouvons de dédommagement dans aucune autre jouissance, et, pour l'assouvir, l'animal et l'homme affrontent aussi tous les dangers, toutes les luttes. Une expression naïve de ce sentiment naturel est, sur la porte ornée d'un phallus du lupanar de Pompéi, l'épigraphe connue : *Hic habitat felicitas*, naïveté à l'égard de celui qui entrait, sarcasme ironique à l'adresse de celui qui sortait, trait en soi-même plaisant et humoristique. — Nous trouvons, au contraire, une expression grave et digne du pouvoir infini de l'instinct générateur dans l'inscription gravée par Osiris (selon Théon de Smyrne, *De musica*, chap. XLVII) sur une colonne qu'il consacrait aux dieux éternels : « A l'esprit, au ciel, au soleil, à la lune, à la terre, à la nuit, au jour, et au père de tout ce qui est et ce qui sera, à Eros » ; et de même dans la belle apostrophe par laquelle Lucrèce ouvre son poème :

Æneadum genetrix, hominum divumque voluptas,

Aima Venus, etc.

[*Mère des Enéades, plaisir des hommes et des dieux, Vénus nourricière*.]

A tout cela répond le rôle important que jouent les rapports sexuels dans le monde humain, où ils sont, à vrai dire, le centre invisible de tous les actes et de tous les faits, qui ressort de toutes parts sous les voiles dont on essaie de le couvrir. L'instinct sexuel est cause de la guerre et but de la paix ; il est le fondement de toute action sérieuse, l'objet de toute plaisanterie, la source inépuisable des mots d'esprits, la clef de toutes les allusions, l'explication de tout signe muet, de toute proposition non formulée, de tout regard furtif, la pensée et l'aspiration quotidienne du jeune homme et souvent aussi du vieillard, l'idée fixe qui occupe toutes les heures de l'impudique et la vision qui s'impose sans cesse à l'esprit de l'homme chaste ; il est toujours une matière à raillerie toute prête, justement parce qu'il est au fond la chose du monde la plus sérieuse. Le côté piquant et plaisant du monde, c'est que l'affaire principale de tous les hommes se traite en secret et s'enveloppe ostensiblement de la plus grande ignorance possible. Mais en fait on voit à tout moment cet instinct se placer de lui-même, en maître véritable et héréditaire du monde, par la seule plénitude de son pouvoir, sur son trône séculaire et jeter de là des regards méprisants, mêlés de rire, sur les dispositions prises pour l'enchaîner, pour l'emprisonner, pour le borner tout au moins, et, là où il est possible, pour l'étouffer tout à fait, ou le maîtriser en tout cas de façon à ne le laisser paraître au jour que comme une affaire secondaire et toute subalterne. — Tous ces faits s'accordent avec l'idée que l'instinct sexuel est la substance de la volonté de vivre, qu'il en représente ainsi la concentration ; aussi avais-je justement appelé dans mon texte les parties génitales le foyer de la volonté. Oui, on peut le dire, l'homme est un instinct sexuel qui a pris corps ; sa naissance est un acte de copulation, le désir de ses désirs est un acte de copulation, et seul cet instinct rattache et perpétue l'ensemble de ses phénomènes. Sans doute la volonté de vivre se manifeste d'abord en tant qu'effort pour la conservation de l'individu ; mais ce n'est là pourtant qu'un échelon vers l'effort pour la conservation de l'espèce, effort d'autant plus violent que la vie de l'espèce surpasse celle de l'individu en durée, en étendue et en valeur. Par là l'instinct sexuel est la manifestation la plus parfaite de la volonté de vivre ; il en est le type le plus nettement exprimé, et cette idée concorde avec celle qu'il est le germe des individus, comme le plus puissant de tous les souhaits de l'homme naturel.

Il y a place encore ici pour une observation physiologique bien faite pour jeter quelque lumière sur la théorie fondamentale exposée par moi au second livre. L'instinct sexuel, nous venons de le voir, est la plus violente des passions, l'appétit des appétits, la concentration de tout notre vouloir, et, par suite, toute satisfaction de cet instinct qui répond exactement au désir de l'individu, c'est-à-dire aussi au désir dirigé vers un individu déterminé, est comme le comble et le faîte de son bonheur, le but dernier de ses efforts naturels : en y atteignant il croit avoir tout atteint, en le manquant il croit avoir tout manqué. De même, en corrélation physiologique avec ce qui précède, nous trouvons

dans la volonté objective, c'est-à-dire dans l'organisme humain, le sperme comme la sécrétion des sécrétions, la quintessence de tous les sucs, le produit dernier de toutes les fonctions organiques, et nous avons là une nouvelle preuve de ce que le corps n'est autre chose que l'objectivation de la volonté, c'est-à-dire la volonté même sous la forme de la représentation.

A la procréation se rattache la conservation de la progéniture, et à l'instinct sexuel l'amour paternel, éléments qui perpétuent la vie de l'espèce. En conséquence, l'affection de l'animal pour sa progéniture a, comme, l'instinct sexuel, une puissance de beaucoup supérieure à celle des efforts tournés vers la simple conservation de l'individu lui-même. La preuve en est que les animaux même les plus paisibles sont tout prêts à affronter pour leur progéniture, au péril de leur vie, le combat même le plus inégal, et que, chez presque toutes les espèces animales, la femelle, pour protéger ses petits, va au-devant de tous les dangers, et dans bien des cas même au-devant d'une mort assurée. Chez l'homme cet amour instinctif des parents trouve un guide et une règle dans la raison, c'est-à-dire dans la réflexion ; parfois aussi il y trouve un obstacle, qui, pour les mauvaises natures, peut aller jusqu'à la méconnaissance complète de cet instinct : aussi est-ce chez les animaux que nous pouvons en observer les effets dans leur état le plus pur. En soi-même il n'est pourtant pas moins fort chez l'homme, et, là aussi, nous le voyons, dans certains cas, surmonter l'amour de soi et s'élever jusqu'au sacrifice de la vie individuelle. Par exemple, les journaux français nous rapportaient naguère encore qu'à Chabars, dans le département du Lot, un père s'était enlevé la vie, pour faire de son fils, atteint par le sort et astreint au service militaire, un fils aîné de veuve et lui assurer ainsi un cas de dispense (*Galignani's Messenger* du 22 juin 1843.) Cependant chez les animaux, incapables de réflexion, l'instinct de l'amour maternel se manifeste sans intermédiaire et sans altération, par suite dans une pleine clarté et dans toute sa force. Au fond il est chez l'animal l'expression de la conscience que son être véritable réside plus directement dans l'espèce que dans l'individu, et qu'alors il lui faut sacrifier sa vie pour maintenir l'espèce dans ses petits. Ici donc, comme aussi dans l'instinct sexuel, la volonté de vivre devient dans une certaine mesure transcendante, puisqu'elle étend sa conscience, inhérente à l'individu, par-delà cet individu même, jusqu'à l'espèce. Pour ne pas donner seulement une idée abstraite de cette seconde manifestation de la vie de l'espèce, mais la rendre présente à l'esprit du lecteur dans toute sa grandeur et toute sa réalité, je vais produire quelques exemples de la puissance infinie de l'instinct d'amour maternel.

Poursuivie, la loutre marine saisit son petit et plonge avec lui : revient-elle, pour respirer, à la surface de l'eau, elle le couvre de son corps et, pendant qu'il se sauve, reçoit les traits du chasseur. — On ne tue une jeune baleine que pour attirer la mère, qui accourt à son aide et l'abandonne rarement, tant qu'elle vit encore, même atteinte par plusieurs harpons. (Scoreby, *Journal d'un voyage de pêche à la baleine,* traduit de l'anglais par Kries, p. 196.) — Au large de l'île des Trois-Rois, près de la Nouvelle-Zélande, vivent des phoques de grandeur colossale, appelés éléphants de mer *(phoca proboscidea).* Ils nagent en troupe bien ordonnée tout autour de l'île, et se nourrissent de poisson ; mais ils trouvent sous les eaux certains ennemis, à nous inconnus et terribles, dont ils reçoivent souvent de cruelles blessures ; aussi leurs courses en commun exigent-elles une tactique toute spéciale. Les femelles mettent bas sur le rivage ; pendant le temps de l'allaitement qui suit, durant environ sept à huit semaines, tous les mâles forment autour d'elles un cercle fermé, pour les empêcher de céder à la faim et de descendre à la mer ; si elles tentent de le faire, ils s'y opposent en les mordant. Ainsi ils jeûnent tous ensemble de sept à huit semaines durant et maigrissent tous beaucoup, et tout cela pour ne pas laisser leurs petits se risquer dans la mer, avant d'être en état de bien nager et d'observer la tactique requise, qu'on leur apprend dans la suite en les poussant et en les mordant. (Freycinet, *Voy. aux terres australes*, 1826.) Nous voyons de plus ici comment l'affection des parents, semblable en cela à tout effort énergique de la volonté (Voy. chap. XIX, 6), développe et accroît l'intelligence. — Les oies sauvages, les fauvettes et beaucoup d'autres oiseaux s'échappent à grands cris sous les pieds mêmes du chasseur, quand il approche du nid, et voltigent tout autour de lui, comme si leurs ailes étaient paralysées, pour détourner son attention de leur progéniture sur elles-mêmes. L'alouette cherche à écarter le chien de son nid, en s'offrant elle-même à ses coups. De même les biches et les chevrettes l'excitent à les poursuivre elles-mêmes, pour l'empêcher d'atteindre leurs faons. — On a vu des hirondelles pénétrer dans des maisons en flammes, pour sauver leurs petits, ou périr avec eux. A Delft, dans un violent incendie, une cigogne se lit brûler dans son nid, pour ne pas abandonner ses petits trop faibles et encore incapables de

voler. (Hadr. Junius, *Descriptio Hollandiæ.)* Le coq de bruyère et la bécasse se laissent prendre sur leur nid, occupés à couver. Le gobe-mouche (*Muscicapa tyrannus*) défend son nid avec un courage singulier et lutte même contre l'aigle. Une fourmi qu'on avait coupée en deux s'occupait encore, par sa moitié antérieure, de mettre ses œufs en sûreté. — Une chienne, à laquelle on avait ouvert le ventre pour en extraire les petits, se traînait mourante auprès d'eux en rampant, les caressait et ne commença à gémir avec violence que quand on les lui eut enlevés. (Burdach, *la Physiologie comme science expérimentale*, vol. II et III.).

CHAPITRE XLIII : HÉRÉDITÉ DES QUALITÉS

En se combinant dans l'acte de la génération, les germes apportés par les parents reproduisent non seulement les particularités de l'espèce, mais encore celles des individus ; c'est ce que, pour les qualités corporelles (objectives, externes), l'expérience journalière nous enseigne, et ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on a dit en le reconnaissant :

Naturæ sequitur semina quisque suæ.

[*Chacun suit sa nature*]

(Properce[347], *Elégies*, III, 9, v. 20)

Ce principe vaut-il aussi pour les qualités spirituelles (subjectives, internes), et celles-ci sont-elles à leur tour un héritage légué aux enfants par les parents ? C'est là une question bien souvent posée et presque toujours, en général, résolue par l'affirmative. Mais il est un problème plus difficile : est-il possible de distinguer ce qui dans ce mélange revient au père et à la mère, et ainsi quelle part d'héritage intellectuel nous tenons de chacun de nos parents ? Considérons maintenant ce problème à la lumière de notre principe fondamental, que la volonté est l'être en soi, l'essence et la racine de l'homme ; l'intellect au contraire, l'élément secondaire et adventice, l'accident de cette substance : avant d'avoir consulté l'expérience , nous tiendrons alors au moins pour vraisemblable que, dans la génération, le père, en qualité de *sexus potior* et de principe créateur, fournit la base, la racine de la nouvelle vie, c'est-à-dire la volonté, et la mère, en tant que *sexus sequior* et principe purement destiné à concevoir, l'élément secondaire, l'intellect. L'homme ainsi hériterait de son père ses qualités morales, son caractère, ses penchants, son cœur, et de sa mère au contraire son intelligence, avec le degré, la nature, la direction qu'elle comporte. Cette hypothèse trouve une confirmation réelle dans la pratique, sauf qu'au lieu de se déterminer sur une table d'expériences comme en physique, cette vérification résulte en partie d'observations longues et nombreuses, faites avec un soin délicat, et en partie aussi de témoignages historiques.

L'expérience personnelle a la supériorité de la certitude complète et de la spécialité la plus grande, ce qui compense, et au-delà, le désavantage attaché au peu d'étendue de sa sphère et au caractère individuel des exemples qu'elle fournit. C'est à elle tout d'abord que je renvoie donc chacun. Que chacun commence par se considérer soi-même, qu'il s'avoue ses penchants et ses passions, ses défauts de caractère et ses faiblesses, ses vices, comme aussi ses mérites et ses vertus, s'il en a ; que par la pensée il se reporte ensuite à son père, et il ne manquera guère d'apercevoir en lui ces traits de caractère dans leur ensemble. La mère, au contraire, se trouvera souvent d'un caractère tout différent, et une concordance morale avec elle sera un fait des plus rares, c'est-à-dire qui ne se produira que dans le cas tout particulier d'une conformité de caractère entre les parents. Qu'il institue par exemple cet examen pour l'irascibilité ou la patience, l'avarice ou la prodigalité, le penchant à la débauche, à l'ivrognerie, au jeu, l'insensibilité ou la bonté, la franchise ou l'hypocrisie, l'orgueil ou la bienveillance, le courage ou la lâcheté, l'amour de la paix ou la manie des querelles, l'esprit de conciliation ou de rancune, etc. ; qu'il poursuive alors les mêmes recherches sur tous ceux dont le caractère et les parents lui ont été bien connus : s'il procède avec attention, avec bon sens

et avec sincérité, la confirmation de notre principe ne fera jamais défaut. Par exemple, il trouvera le penchant spécial au mensonge, commun à tant d'hommes, au même degré chez deux frères, parce qu'ils l'ont hérité de leur père ; aussi la comédie du *Menteur et son fils* est-elle psychologiquement vraie. — Il faut cependant tenir compte ici de deux restrictions nécessaires, où seule une injustice évidente pourrait voir des échappatoires. C'est en premier lieu : *pater semper incertus.* Seule une ressemblance corporelle absolue avec le père lève cette restriction ; une ressemblance superficielle, au contraire, ne peut y suffire : car il y a un effet tardif possible d'une fécondation antérieure qui donne parfois encore aux enfants d'un second lit une légère ressemblance avec le premier mari, et aux enfants adultérins avec le père légitime. Cette action ultérieure s'observe plus nettement encore chez les animaux. La seconde restriction est que dans le fils le caractère moral du père reparaît sans doute, mais avec les modifications qu'il a subies par l'effet d'un autre intellect, souvent très différent, héritage de la mère ; d'où suit la nécessité d'apporter une correction à l'observation faite. En raison de la différence des deux intellects, celle modification peut être importante ou médiocre, sans jamais être cependant assez grande pour ne pas laisser voir et reconnaître même au-dessous d'elle les traits principaux du caractère paternel ; c'est à peu près le cas d'un individu qui se serait défiguré en revêtant un costume tout à fait étrange, une perruque et une barbe. Un homme tient-il de sa mère, par exemple, une raison supérieure, et ainsi la faculté de réfléchir et de méditer ; les passions héritées du père sont alors moitié tenues en bride, moitié refoulées et ramenées par là à une expression régulière et méthodique, ou même cachée, d'où suit une apparence bien différente de celle qu'elles présentaient chez le père, doué peut-être d'un cerveau très borné ; et de même le cas inverse peut se produire. — Les penchants et les passions de la mère ne se retrouvent jamais au contraire dans les enfants, et ce qu'on y observe souvent ce sont les passions opposées.

Les exemples historiques ont sur les exemples privés l'avantage d'être généralement connus, mais par contre, il est vrai, le désavantage des incertitudes, des altérations fréquentes de toute tradition, sans compter le défaut général de ne comprendre que la vie publique et non privée, et ainsi les actions politiques seules, et non les traits plus intimes du caractère. Je veux cependant appuyer la vérité ici en question de quelques exemples historiques. Les gens qui ont fait de l'histoire une étude spéciale pourront sans doute y ajouter encore un nombre bien plus grand de témoignages tout aussi frappants.

On sait que P. Decius Mus, poussé par une générosité héroïque à sacrifier sa vie pour son pays, se précipita, la tête voilée, au milieu de l'armée des Latins, en se vouant lui et les ennemis, par une prière solennelle, aux dieux infernaux. Quarante ans plus tard environ, son fils, du même nom. tint exactement la même conduite, dans la guerre contre les Gaulois (Tite-Liv, VIII, 6 ; X, 28), vraie justification du mot d'Horace : *fortes creantur fortibus et bonis* [les vaillants sont engendrés par les vaillants et les braves] (Odes, IV, 4, v. 29), dont Shakespeare exprime ainsi le revers :

Cowards father cowards, and base things sire base[348].

(*Cymb.*, IV, 2.)

L'ancienne histoire romaine nous offre des familles entières dont les membres, pendant une longue suite de temps, se sont distingués par un patriotisme et un courage plein d'abnégation : telles furent la *gens Fabia* et la *gens Fabricia*. — Dans un genre différent, Alexandre le Grand, était amoureux de pouvoir et de conquête, comme son père Philippe. — Il est très digne d'attention, l'arbre généalogique de Néron, que Suétone (ch. IV et V), dans une intention morale, a mis en tête du portrait de ce monstre. Il nous décrit la *gens Claudia*, cette famille qui, six siècles durant, a fleuri à Rome et n'a cessé de produire des hommes actifs mais orgueilleux et cruels. Tibère, Caligula et enfin Néron en sont sortis. Déjà dans son grand-père, et plus marquées encore chez son père, se montrent toutes les effroyables qualités, qui ne pouvaient atteindre leur complet développement que dans Néron, à la fois à cause de son haut rang qui lui donnait plus libre carrière et de la ménade insensée qu'il avait pour mère, cette Agrippine privée de raison et incapable de lui léguer un intellect qui servit à réprimer ses passions. C'est donc tout à fait notre sens que Suétone a en vue, en racontant qu'à sa naissance *prœsagio fuit etiam Domitti patris vox intergralulationes amicorum, negantis, quidqnam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse* [On vit même un présage dans les paroles de son père Domitius qui, en réponse aux félicitations de ses amis, disait qu'il n'avait pu naître de lui et d'Agrippine rien que de détestable et de funeste à l'État] (*Vie de Néron*, chap. VI). — Cimon, au contraire, était fils de Miltiade, Hannibal était fils d'Hamilcar, et

les Scipions forment toute une famille de héros et de nobles défenseurs de leur patrie : — Mais le pape Alexandre VI eut pour fils César Borgia, dans lequel on retrouvait sa hideuse image. Le fils du fameux duc d'Albe a été un homme aussi méchant et aussi cruel que son père. — Le rusé et injuste Philippe IV, ce roi de France connu surtout par la terrible persécution et l'exécution des Templiers, eut pour fille Isabelle, femme d'Édouard II d'Angleterre : celle-ci prit les armes contre son mari, s'empara de sa personne, et comme, après lui avoir arraché un acte d'abdication, elle ne pouvait réussir à provoquer sa mort par des mauvais traitements répétés, elle le fit mourir dans sa prison par des moyens trop atroces pour que je puisse les rapporter à mon tour. — Henri VIII d'Angleterre, tyran altéré de sang et défenseur de la foi (*defensor fidei*), eut pour fille d'un premier mariage cette reine Marie aussi remarquable par sa bigoterie que par sa cruauté, à laquelle les nombreuses exécutions d'hérétiques condamnés par elle au bûcher valurent le nom de « Marie la sanglante » *(bloody Mary).* Sa fille d'un second lit, Élisabeth, avait reçu de sa mère, Anne de Boleyn, une raison supérieure, qui n'admettait pas la bigoterie, et réfréna en elle le caractère paternel, mais sans l'étouffer ; de sorte qu'il continuait toujours à briller par éclairs à l'occasion et apparut au grand jour dans sa conduite cruelle à l'égard de Marie d'Écosse. — Van Geuns[349] nous parle, d'après Marcus Donatus, d'une jeune fille écossaise dont le père avait été brûlé comme voleur de grands chemins et anthropophage, alors qu'elle était à peine âgée d'un an : quoique élevée dans la suite au milieu de gens tout différents, elle ne put empêcher de se développer en elle avec l'âge le même appétit de la chair humaine, et, prise sur le fait pendant qu'elle satisfaisait cet appétit, elle fut enterrée vivante.— Dans le *Libéral* du 13 juillet 1821 nous lisons que, dans le département de l'Aube, la police poursuivait une jeune fille coupable d'avoir assassiné deux enfants, qu'elle devait porter à l'hospice des Enfants trouvés, pour s'approprier le peu d'argent à eux destiné. La police finit par la trouver sur la route de Paris, près de Romilly, noyée, et c'est son propre père qui se livra comme son meurtrier. — Mentionnons enfin ici encore quelques cas de date plus récente, et qui n'ont, en conséquence, d'autres garants que les journaux. Au mois d'octobre 1836, en Hongrie, le comte Belecznai fut condamné à mort, pour avoir tué un fonctionnaire et grièvement blessé ses propres parents ; son frère aîné avait été antérieurement exécuté pour crime de parricide, et son père s'était aussi rendu coupable de meurtre. (Journal *la Poste* de Francfort, 26. octobre 1836.) Un an plus tard, sur la même route où le comte avait tué le fonctionnaire, son plus jeune frère déchargea, toutefois sans succès, un pistolet sur l'agent du fisc chargé du contrôle de ses biens. (*Journal de Francfort*, 16 septembre 1837.) Dans la *Poste* de Francfort du 19 novembre 1857, une lettre de Paris annonce la condamnation d'un brigand très dangereux, nommé Lemaire, et de ses compagnons, et ajoute : « Le penchant au crime semble être héréditaire dans sa famille et celle de ses complices, puisque plusieurs membres de leur race sont morts sur l'échafaud. » —Les annales de la criminalité ne peuvent manquer de présenter mainte généalogie du même genre. C'est surtout le penchant au suicide qui est héréditaire.

Voyons-nous maintenant d'autre part l'excellent Marc-Aurèle avoir pour fils le détestable Commode : le fait ne nous induit pas en erreur, puisque nous savons que la *diva Faustina* était une *uxor infamis.* Au contraire, nous notons le cas, pour conjecturer une raison analogue dans des cas du même genre : que, par exemple, Domitien ait été le vrai frère de Titus, c'est ce que je ne puis jamais croire, et j'incline à mettre Vaspasien au rang des maris trompés.

Passons maintenant à la seconde partie du principe posé par nous, c'est-à-dire à l'hérédité de l'intellect maternel. Ce second principe est plus généralement reconnu que le premier, qui en soi-même a contre lui le *liberum arbitriun indifferentiœ,* et dont la conception séparée rencontre un obstacle dans la simplicité et l'indivisibilité de l'âme. Déjà la vieille expression populaire « esprit naturel, esprit de la mère » *(Mutterwitz)* atteste que l'adhésion donnée à cette seconde vérité date de loin : elle repose sur l'expérience faite que les avantages intellectuels, grands ou petits, sont le don de ceux dont les mères se distinguaient relativement par leur intelligence. Au contraire, les qualités intellectuelles du père ne passent pas au fils ; la preuve en est que les pères comme les fils des hommes remarquables par les talents les plus éminents sont en général des esprits très ordinaires, et qui ne présentent pas la moindre trace des capacités intellectuelles du père. Contre cette expérience confirmée par des exemples multiples, une exception isolée vient-elle une fois à se produire, telle que le cas de Pitt et de son père lord Chatham, nous avons alors le droit et même l'obligation de la rapporter au hasard, si extraordinaire sans doute qu'il paraisse, vu la rareté singulière des talents supérieurs. Mais c'est ici que vaut la règle : il est invraisemblable que

l'invraisemblable n'arrive jamais. En outre, ce qui fait les grands hommes d'État (voir déjà ch. XXII), ce sont tout autant les qualités du caractère, héritage paternel, que les avantages de l'esprit. Au contraire, les artistes, les poètes et les philosophes, dont les œuvres seules sont attribuées au génie proprement dit, n'offrent, à ma connaissance, aucun cas analogue. Sans doute le père de Raphaël était peintre, mais médiocre ; le père et le fils de Mozart étaient musiciens, mais peu distingués. Ce qu'il nous faut cependant admirer, c'est la prévoyance du sort à compenser en quelque sorte la vie très courte qu'il avait réservée à ces deux hommes, les deux plus grands en leur genre, en leur épargnant cette perte de temps si fréquente dans la jeunesse chez les autres hommes de génie, en leur faisant recevoir dès l'enfance, par l'exemple et l'enseignement paternel, l'initiation nécessaire à l'art auquel ils étaient exclusivement destinés, en les plaçant enfin dès leur naissance dans l'atelier où ils devaient travailler. Ce pouvoir secret et énigmatique, qui semble régir la vie individuelle, a été de ma part l'objet de considérations spéciales, que j'ai communiquées dans mon mémoire *Sur l'apparente finalité dans la destinée de l'individu* (*Parerga*, vol. I). — Remarquons encore ici que certaines occupations scientifiques supposent, il est vrai, des qualités naturelles excellentes, mais non pas des capacités proprement rares et infinies ; ce qu'elles réclament avant tout, c'est un zèle soutenu, de l'application, de la patience, une instruction reçue de bonne heure, une étude persistante et des exercices répétés. Là, et non dans l'hérédité de l'intellect paternel, est l'explication de cette tendance générale des fils à suivre la voie frayée par les pères, à faire de certains métiers l'apanage héréditaire de certaines familles ; de là vient aussi que, dans quelques sciences qui demandent avant tout de l'attention et de la persévérance, quelques familles puissent présenter toute une succession d'hommes de mérite : tels sont les Scaligers, les Bernouillis, les Cassinis, les Herschels.

Pour ce qui est de l'hérédité réelle de l'intellect maternel, nous posséderions un nombre bien plus grand de témoignages si le caractère et la vocation du sexe féminin n'avaient pas pour conséquence de ne laisser aux femmes que de rares occasions de fournir des preuves publiques de leurs capacités intellectuelles ; par suite, leurs mérites ne sont pas retenus par l'histoire et ne parviennent pas à la connaissance de la postérité. De plus, en raison de la constitution toujours plus faible du sexe féminin, ces facultés mêmes n'atteignent jamais chez les femmes le degré où elles s'élèvent ensuite chez leurs fils, à la faveur de circonstances favorables ; mais ce n'est là même pour nous qu'un motif de rehausser dans la même proportion le mérite des œuvres quelles produisent. Pour l'instant je ne retrouve, à l'appui de la vérité énoncée par nous, que les seuls exemples suivants. Joseph II était fils de Marie-Thérèse. — Cardan nous dit, dans le troisième chapitre du *De vita propria* ; « Mater mea fuit memoria et ingenio pollens. » [Ma mère excellait par la mémoire et l'esprit] — J.-J. Rousseau dit, au premier livre des *Confessions* : « La beauté de ma mère, son esprit, ses talents… ; elle en avait de trop brillants pour son état, etc., » et il continue en citant un couplet des plus gracieux dont elle était l'auteur. — D'Alembert était le fils naturel de Claudine de Tencin, femme d'un esprit supérieur, auteur de plusieurs romans et écrits analogues très applaudis de son temps et dignes aussi d'être goûtés aujourd'hui. (Voir sa biographie dans les *Feuilles de conversation littéraire* [*Blätter für litterarische Unterhaltung,* mars 1845, n°s 71-73].) —La mère de Buffon fut une femme distinguée, à en croire le passage suivant du *Voyage à Montbard* par Hérault de Séchelles, que Flourens rapporte, dans son *Histoire des travaux de Buffon*, page 288 : « Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales ; et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet beaucoup d'esprit, des connaissances étendues et une tête très bien organisée. » Joindre aux qualités intellectuelles les qualités morales, c'est une erreur commise par le narrateur ou fondée sur ce que le hasard avait donné à sa mère un caractère identique au sien et à celui de son père. Nous avons du contraire d'innombrables exemples, où la mère et le fils ont un caractère opposé ; aussi, dans Oreste et dans Hamlet, les plus grands poètes dramatiques nous montrent-ils la mère et le fils dans un état d'hostilité et de lutte, où le fils apparaît comme représentant moral et vengeur du père. Le cas inverse, celui du fils représentant moral et vengeur de la mère contre son père, serait au contraire révoltant et en même temps presque ridicule. La raison en est qu'entre le père, et le fils il y a identité réelle de l'être par la volonté, et seulement, entre la mère et le fils, pure identité d'intellect, et cela même encore sous condition. Entre la mère et le fils il peut exister le plus grand contraste moral ; entre le père et le fils une opposition intellectuelle est seule possible : C'est à ce point de vue aussi qu'il faut reconnaître la nécessité de la loi salique : la femme ne peut pas continuer la race. — Hume dit, dans sa courte

autobiographie : « Our mother was a woman of singular merit[350]. » Sur la mère de Kant la dernière biographie de F.W. Schubert s'exprime ainsi : « D'après le propre jugement de son fils, c'était une femme d'un grand bon sens naturel. Pour l'époque d'alors, et vu la rareté des occasions de former l'esprit des jeunes filles, elle avait une instruction exceptionnelle qu'elle ne cessa jamais dans la suite d'agrandir encore par elle-même… A la promenade elle attirait l'attention de son fils sur toute sorte de phénomènes naturels et cherchait à les expliquer par la puissance divine. » — Quelle femme d'une raison peu commune, pleine d'esprit et supérieure que la mère de Gœtbe ! C'est un fait connu de tout le monde. Combien n'a-t-on pas parlé d'elle dans la littérature ! Et de son père on n'a dit mot : lui-même nous le dépeint comme un homme de facultés médiocres. — La mère de Schiller était accessible à la poésie et faisait même des vers ; on en peut voir un fragment dans sa biographie de Schwab,. — Bürger, ce vrai génie poétique, digne peut-être de la première place après Gœthe parmi les poètes allemands, celui dont les ballades, mises en regard de celles de Schiller, les font paraître froides et factices, nous a laissé sur ses parents une relation significative, que son ami et médecin Althof, dans sa biographie publiée en 1798, nous rapporte en ces termes : « Le père de Bürger était sans doute doué de connaissances nombreuses, vu l'étendue des études d'alors, et il était en outre un homme excellent et honnête ; mais il aimait tant une douce commodité et sa pipe de tabac, qu'au dire de mon ami, il lui fallait commencer par prendre son élan pour se décider à consacrer parfois un quart d'heure à l'instruction de son fils. Son épouse était une femme pleine des qualités d'esprit les plus extraordinaires, mais qu'on avait si peu cultivées qu'elle avait à peine appris à écrire lisiblement. Aux yeux de Bürger, sa mère, avec une instruction convenable, serait devenue le plus célèbre représentant de son sexe ; et plus d'une fois pourtant il manifesta une vive désapprobation contre différents traits de son caractère moral. Cependant il croyait avoir hérité de sa mère quelques-unes de ses aptitudes intellectuelles, et être le portrait de son père pour ce qui était du caractère moral. » — La mère de Walter Scott était poète et en relation avec les beaux esprits de son temps, à ce que nous apprend l'auteur de l'article nécrologique sur W. Scott, dans le journal anglais *le Globe* du 24 septembre 1832. Des poésies d'elle ont paru en 1789 ; c'est ce qu'atteste un article intitulé *Mutterwitz*, d'un numéro de la publication de Brockhaus, les *Feuilles de conversation littéraire (Blätter für literarische Unterhaltung*), du 4 octobre 1841 ; cet article contient toute une longue liste de mères d'hommes célèbres distinguées par l'esprit, à laquelle je ne veux emprunter que deux exemples : « La mère de Bacon était une linguiste de premier ordre ; elle écrivit et traduisit plusieurs ouvrages et fit preuve dans chacun d'eux d'érudition, de pénétration et de goût. — La mère de Boerhave se faisait remarquer par ses connaissances en médecine. » — D'autre part, Haller nous a conservé un témoignage frappant de l'hérédité de la faiblesse intellectuelle des mères, dans ce fait qu'il nous cite : « E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, cum tamen fatuis essent proximæ, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse semina, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint. » [Deux sœurs, de familles patricienne, avaient trouvé maris en raison de leur richesse, bien qu'elles fussent presque complètement idiotes ; or nous savons que, depuis un siècle, les germes de cette maladie ont pénétré dans les familles les plus illustres, si bien que, jusque dans la quatrième ou cinquième génération, quelques-uns de leur descendants sont idiots] *(Elementa physiol.,* lib. XXIX, § 8.)— Selon Esquirol, la folie aussi s'hérite plus souvent de la mère que du père ; si cependant on la tient du père, il faut rapporter le fait aux dispositions morales, dont l'influence l'a produite.

De notre principe il semble résulter que des fils de la même mère doivent avoir mêmes capacités intellectuelles, et que si l'un était très bien doué, l'autre devrait l'être aussi. Il en est parfois ainsi : les Carraches, Joseph et Michel Haydn, Bernard et André Romberg, Georges et Frédéric Cuvier en sont des exemples ; j'y joindrais encore les frères Schlegel, si le second, Frédéric, par l'odieux obscurantisme qu'il pratiqua dans le dernier quart de sa vie conjointement avec Adam Muller, ne s'était rendu indigne de l'honneur d'être nommé à côté de son excellent frère, Auguste Guillaume, homme irréprochable et d'esprit si supérieur. Car l'obscurantisme est un péché, non pas peut-être envers l'esprit saint, mais envers l'esprit humain, c'est-à-dire un péché dont, loin d'accorder jamais le pardon, on doit garder toujours et partout une rancune implacable à celui qui s'en est rendu coupable, pour lui en témoigner son mépris en toute occasion, tout le temps qu'il vit, et même jusqu'après la mort. — Mais c'est un cas tout aussi fréquent que la conséquence précédente ne se réalise pas : le frère de Kant, par exemple, a été un homme des plus ordinaires. Pour l'expliquer, je me reporte à ce que j'ai dit au chapitre XXXI sur les conditions physiologiques du génie. Le génie ne demande pas seulement un cerveau d'un développement extraordinaire et d'une organisation

tout à fait conforme à l'objet à remplir, apport de la mère ; il exige encore un mouvement du cœur très énergique pour animer ce cerveau, c'est-à-dire subjectivement une volonté passionnée, un tempérament plein de vie : c'est l'héritage du père. Mais c'est là justement ce qui ne se rencontre au plus haut degré que dans les années les plus vigoureuses du père, et la mère vieillit plus vite encore. Aussi les fils bien doués seront-ils en général les aînés, ceux qui auront été procréés dans la force de l'âge des parents : ainsi le frère de Kant était de onze ans plus jeune que lui. Même de deux frères distingués l'aîné sera en général supérieur. Et ce n'est pas l'âge seul, mais chaque affaissement passager de la force vitale, ou tout autre désordre survenu dans la santé des parents, lors de la génération, qui peut gâter l'apport de l'un ou de l'autre, et entraver l'apparition par là même si rare d'un talent de premier ordre.— Soit dit en passant, c'est l'absence de toutes les différences signalées tout à l'heure qui, chez les jumeaux, est la cause de la quasi-identité de leur être.

Viendrait-il à se présenter quelques cas isolés où un fils heureusement doué n'aurait pas eu une mère d'esprit distingué, il faudrait en chercher l'explication dans le fait que la mère elle-même aurait eu un père flegmatique : alors, malgré un développement peu ordinaire, son cerveau n'aurait pas reçu l'excitation nécessaire de l'énergie correspondante de la circulation, — condition que j'ai expliquée plus haut, au chapitre XXXI. Son système nerveux et cérébral des plus parfaits n'en aurait pas moins passé à son fils, qui, par l'influence ultérieure d'un père vif et passionné, à la circulation énergique, aurait alors seulement acquis la seconde condition corporelle nécessaire à la production d'une grande force intellectuelle. Ce cas a peut-être été celui de Byron, car nous ne trouvons nulle part mention des talents intellectuels de sa mère. — La même explication vaut encore pour le cas où la mère d'un homme de génie, douée de qualités d'esprit, aurait eu elle-même une mère qui en aurait été dépourvue : c'est que le père de celle-ci aurait été un homme flegmatique.

Les discordances, les inégalités, les fluctuations de caractère de la plupart des hommes pourraient provenir peut-être de ce que l'individu, au lieu d'avoir une origine simple, reçoit la volonté du père et l'intellect de la mère. Plus étaient grandes l'hétérogénéité et la disconvenance des natures des parents l'une avec l'autre, plus grand aussi sera ce désaccord, ce dissentiment intime. Quelques-uns excellent par le cœur, d'autres au contraire par l'esprit ; il en est encore d'autres dont toute la supériorité réside dans une certaine harmonie et une certaine unité de tout leur être, dues toutes deux à une telle appropriation en eux du cœur avec la tête que chacun de ces éléments est pour l'autre un appui et comme un repoussoir qui le met en relief : d'où l'on peut conjecturer qu'il existait entre leurs père et mère une harmonie et une convenance singulières.

Pour la partie physiologique de la théorie ici exposée, je veux citer seulement Burdach ; malgré cette opinion erronée que la même qualité psychique peut venir tantôt du père et tantôt de la mère, il ajoute (*Physiologie expérimentale*, vol. I, § 306) : « En somme, l'élément masculin a plus d'influence sur la détermination de l'irritabilité ; l'élément féminin, au contraire, en a plus sur la sensibilité. » On peut rattacher encore à tout ceci ce que dit Linné, dans son *Systema natures*, tome I, p. 8 : « Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium *medullare* novi animalis, suique simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium : hoc ex genitura *cor* adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla : corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premetique bulla aerea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit *gemma medullaris matris* a primordio viva, licet non sua ante proprium *cor paternum.* » [Une mère féconde produit, avant la génération, un vivant schéma médullaire du nouvel animal qui lui ressemble entièrement et qu'on appelle « carène de Malpighi », semblable au duvet des plantes ; le cœur, issu de la génération, s'annexe cette forme pour la ramifier dans le corps. En effet, le point vital dans l'œuf couvé par un oiseau montre au début un cœur palpitant et le cerveau avec la moelle ; ce petit cœur s'arrête sous l'action du froid, est stimulé par le souffle chaud, et exerce au moyen d'une bulle d'air, progressivement dilatée, une pression sur les liquides, en suivant les canaux qui les contiennent. Ainsi le point de vitalité dans les êtres vivants est en quelque sorte une ramification médullaire de la vie, poursuivie à partir de la génération, puisque l'œuf est un bourgeon médullaire de la mère, bourgeon qui vit dès le début, bien que sa vie propre ne commence qu'avec le cœur qui vient du père.]

Nous venons de nous convaincre de l'hérédité du caractère paternel et de l'intellect maternel ; rapprochons maintenant cette certitude de nos considérations antérieures sur l'énorme distance mise par la nature, tant au point de vue moral qu'intellectuel, entre un homme et un autre ; rapprochons-la aussi de ce que nous savons sur l'entière invariabilité tant du caractère que des facultés intellectuelles ; ne sommes-nous pas conduits à cette opinion, qu'il y aurait pour la race humaine possibilité d'un ennoblissement réel et fondamental, produit moins du dehors que du dedans, c'est-à-dire bien moins par le moyen de l'enseignement et de la culture que par la voie de la génération ? Platon en a déjà eu quelque idée, quand, au cinquième livre de sa *République,* il exposait son étrange plan de multiplication et d'amélioration de sa caste guerrière. Si l'on pouvait châtrer tous les scélérats, jeter dans un cloître toutes les sottes, donner aux hommes de noble caractère tout un harem, et fournir à toutes les filles de bon sens et d'esprit des hommes, et des hommes tout à fait hommes, on verrait naître bientôt une génération qui nous rendrait, et au-delà, le siècle de Périclès. — Sans souscrire à des utopies de ce genre, on peut prendre en considération qu'établir, comme on l'a réellement fait, si je ne me trompe, chez quelques peuples anciens, pour peine la plus dure après la peine de mort, celle de la castration, serait faire grâce au monde de races entières de coquins ; résultat d'autant plus sûr même que la plupart des crimes, ainsi qu'on le sait, se commettent déjà entre vingt et trente ans[351]. Une autre question se poserait encore : ne vaudrait-il pas mieux, eu égard aux conséquences futures, attribuer, non pas selon la coutume présente, aux filles prétendues les plus vertueuses, mais aux plus intelligentes et aux plus spirituelles ces dots publiques qu'on a à répartir en certaines circonstances ? Et cela surtout que juger de la vertu est chose bien difficile : car Dieu seul, à ce qu'on dit voit les cœurs. Les occasions de produire au grand jour un noble caractère sont rares et subordonnées au hasard ; en outre, la vertu de mainte fille a son appui le plus fort dans la laideur de la personne. Quant à l'intelligence, au contraire, il suffit d'un court examen à ceux qui en sont eux-mêmes doués pour en juger avec une entière certitude. — Une autre application pratique est la suivante. Dans bien des pays, et dans l'Allemagne méridionale entre autres, règne la mauvaise habitude pour les femmes de porter sur la tête des fardeaux, souvent même très considérables. Il n'en peut résulter qu'une action fâcheuse exercée sur le cerveau ; ainsi, chez les femmes du peuple, le cerveau se détériore peu à peu, et, comme c'est d'elles que les hommes reçoivent le leur, il arrive que le peuple tout entier s'hébète chaque jour davantage, ce qui pour beaucoup n'est déjà plus nécessaire. La suppression de cette coutume servirait à accroître la quotité d'intelligence dans la masse du peuple, ce qui serait le meilleur et le plus sûr moyen d'agrandir la richesse nationale.

Mais laissons maintenant à d'autres des observations pratiques de ce genre, pour en revenir à notre point de vue particulier, c'est-à-dire au point de vue moral et métaphysique : le rapprochement du contenu du chapitre XLI avec celui du présent chapitre nous fournira le résultat suivant, qui, malgré toute sa transcendance, ne laisse pas de trouver un appui direct dans l'expérience. C'est le même caractère, et par suite la même volonté individuellement déterminée, qui vit dans tous les descendants d'une race, depuis l'aïeul qui l'a fondée jusqu'au chef de famille actuel. Mais, dans chacun d'eux, à cette volonté a été associé un autre intellect, et ainsi un degré différent et un genre différent de connaissance. Il s'ensuit que la volonté, en chacun d'eux, voit la vie se présenter à elle sous une autre face et dans un jour différent : et elle en tire une nouvelle conception, un nouvel enseignement. Sans doute, puisque l'intellect s'éteint avec l'individu, cette volonté ne peut pas compléter directement la connaissance attachée à telle vie par celle d'une autre. Mais à la suite de chaque nouvelle conception de la vie, telle que peut seule la lui fournir le renouvellement de la personnalité, son vouloir même reçoit une direction différente, éprouve par là une modification, et, ce qui est l'important, elle est obligée, à cette occasion, de se prononcer encore une fois pour l'affirmation ou la négation de la vie. Ainsi, cette loi naturelle dérivée de la combinaison nécessaire de deux sexes dans l'acte de la génération, cette loi qui associe, dans un alliage toujours changeant, une volonté à un intellect, devient la base d'un ordre de salut. Car, par l'effet de cette loi, la vie ne cesse de présenter à la volonté (dont elle est l'image et le miroir) de nouvelles faces ; elle semble tournoyer sans relâche devant ses yeux ; elle laisse des manières de voir toujours et toujours autres s'essayer sur elle, pour que la volonté à chaque fois se décide à l'affirmation ou à la négation : les deux voies lui restent toujours ouvertes, sauf que, si une fois elle vient à embrasser la négation, le phénomène tout entier cesse d'exister pour elle avec la mort. C'est donc ce renouvellement incessant et ce complet changement de l'intellect qui maintient la voie du salut ouverte à la même volonté, par la nouvelle conception du monde qu'elle en reçoit ; mais l'intellect lui-même vient de

la mère : et c'est là peut-être que se trouverait le fondement véritable de cet éloignement, de cette horreur de tous les peuples (à peu d'exceptions près, et ces exceptions mêmes sont incertaines) pour les mariages entre frère et sœur ; par là s'expliquerait aussi qu'il ne naisse pas d'amour sexuel entre les frère et sœur, sauf dans des cas très rares, dus à une perversion contre nature des instincts, sinon à l'illégitimité de l'un des deux enfants. Car d'un mariage entre frère et sœur il ne pourrait sortir rien d'autre qu'une volonté toujours la même unie au même intellect, comme elle l'était déjà dans les parents, et ainsi qu'une répétition sans issue du phénomène déjà existant.

Si maintenant, de près et dans le détail, nous contemplons la diversité incroyable et pourtant frappante des caractères ; si nous voyons celui-ci bon et affable, celui-là méchant et cruel, l'un juste, honnête et sincère, l'autre, gredin incorrigible, plein d'hypocrisie intrigante, d'astuce et de perfidie, il s'ouvre alors devant nous un abîme de considérations, et nous perdons notre temps en vaines réflexions sur l'origine d'une telle diversité. Les Hindous et les Bouddhistes résolvent le problème en disant : « C'est la conséquence des actions de la vie antérieure. » Cette solution est la plus ancienne sans doute, la plus intelligible aussi, et elle est proposée par les plus sages représentants de l'humanité : elle ne fait pourtant que reculer la question. Et cependant on aura peine à en trouver une plus satisfaisante. A mon point de vue, il reste à dire qu'ici, où la volonté vient en discussion comme chose en soi, le principe de raison, en tant que pure forme du phénomène, ne trouve plus aucune application, et qu'avec lui disparaît tout « pourquoi » et tout « comment ». La liberté absolue consiste justement en ce qu'il y a quelque chose qui échappe au principe de raison, envisagé comme principe de toute nécessité : une telle liberté ne convient ainsi qu'à la chose en soi, et la chose en soi c'est précisément la volonté. En conséquence, la volonté, dans sa manifestation, c'est-à-dire dans son *operari*, est soumise à la nécessité ; mais dans son *Esse*, où elle s'est déterminée comme chose en soi, elle est libre. Ainsi arrivons-nous, comme c'est ici le cas, à cette chose en soi, aussitôt toute explication au moyen de principes et de conséquences cesse d'être possible, et il ne nous reste plus qu'à dire : ici apparaît la vraie liberté de la volonté, celle qui lui convient en tant qu'elle est la chose en soi ; mais justement, comme chose en soi, elle est sans raison, c'est-à-dire qu'elle ne connaît aucun « pourquoi ». C'est là ce qui fait cesser ici pour nous toute compréhension, car toute notre intelligence des choses repose sur le principe de raison et ne consiste que dans la pure et simple application de ce principe.

CHPATITRE XLIV : MÉTAPHYSIQUE DE L'AMOUR

Vous, doctes à la haute et profonde science,

Vous qui devinez et qui savez

Comment, où et quand tout s'unit,

Pourquoi tout s'aime et se caresse ;

Vous, grands savants, instruisez-moi !

Découvrez-moi ce que j'ai là,

Découvrez-moi où, comment, quand

Et pourquoi pareille chose m'arriva.

BÜRGER.

Ce chapitre est le dernier de quatre qui, par leurs rapports divers et réciproques, forment comme un tout secondaire : le lecteur attentif s'en apercevra, sans que je sois forcé, par des références et des renvois aux autres chapitres, d'interrompre mon exposé. On a coutume de voir les poètes

occupés surtout de la peinture de l'amour. C'est là d'ordinaire le thème principal de toutes les œuvres dramatiques, tragiques ou comiques, romantiques ou classiques, hindoues ou européennes ; de même l'amour fournit la matière de presque toute la poésie lyrique et épique, surtout si nous voulons inclure dans la poésie épique ces montagnes de romans que chaque année fait naître dans tous les pays civilisés de l'Europe avec la même régularité que les fruits de la terre, et cela depuis des siècles. Toutes ces œuvres, en substance, ne sont autre chose que des descriptions variées, brèves ou étendues, de la passion dont il s'agit. Les peintures les plus réussies qu'on en a faites, par exemple *Roméo et Juliette*, la *Nouvelle Héloïse*, *Werther*, ont conquis une gloire impérissable. La Rochefoucauld cependant estime qu'il en est d'un amour passionné comme des revenants, dont tous parlent, mais que personne n'a vus ; de même Lichtenberg, dans un écrit *Sur le pouvoir de l'amour*, conteste et nie la réalité et la vérité de cette passion. C'est là une grande erreur. En effet il est impossible qu'un sentiment étranger et contradictoire à la nature humaine, fiction puérile imaginée à plaisir, ait pu, en tout temps, être décrit sans relâche par le génie des poètes et exciter chez tous les hommes une inaltérable sympathie ; sans vérité, pas de chef-d'œuvre dans l'art :

Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable

BOILEAU.

En réalité, l'expérience nous prouve aussi, bien que ce ne soit pas quotidien, que ce qui ne nous paraît d'ordinaire qu'un penchant assez vif, mais encore facile à maîtriser, peut, dans certaines circonstances, prendre les proportions d'une passion supérieure en violence à toutes les autres et qui, écartant toute considération, surmonte tous les obstacles avec une force et une ténacité incroyables : alors, pour l'assouvir, on n'hésite pas à risquer sa vie, et, en cas d'échec, à la sacrifier. Les Werther et les Jacques Ortis n'existent pas seulement dans les romans : chaque année n'en produit pas moins d'une demi douzaine en Europe ; *sed ignotis perierunt mortibus illi* [mais ils ont péri d'une mort ignorée] (Horace, Satires, I, 3, v. 108), car ils n'ont d'autres historiens de leurs souffrances qu'un rédacteur de procès-verbaux officiels ou un correspondant de journal. Cependant il suffit de lire les rapports de police dans les feuilles anglaises ou françaises pour constater la vérité de mon assertion. Plus grand encore est le nombre de ceux que cette même passion conduit aux maisons d'aliénés. Enfin chaque année nous présente quelque cas de suicide simultané de deux amants, dont la passion s'est vue contrariée par les circonstances extérieures ; mais il y a là une chose que je ne puis m'expliquer : comment deux êtres qui, sûrs de leur amour mutuel, s'attendent à trouver dans la jouissance de cet amour la suprême félicité, ne préfèrent-ils pas se soustraire à toutes les relations sociales par des décisions extrêmes et supporter n'importe quel désagrément plutôt que de renoncer, en même temps qu'à la vie, à un bonheur au-dessus duquel ils n'en imaginent pas de plus grand ? — Quant aux degrés inférieurs et aux simples amorces de cette passion, chaque homme les a journellement devant les yeux et aussi, tant qu'il reste jeune, presque toujours dans le cœur.

On ne peut donc douter, d'après les faits que je viens de rappeler, ni de la réalité ni de l'importance de l'amour ; aussi, au lieu de s'étonner qu'un philosophe n'ait pas craint, pour une fois, de faire sien ce thème éternel des poètes, devrait-on s'étonner plutôt qu'une passion qui joue dans toute la vie humaine un rôle de premier ordre n'ait pas encore été prise en considération par les philosophes et soit restée jusqu'ici comme une terre inexplorée. Celui qui s'est le plus occupé de la question, c'est Platon, surtout dans le *Banquet* et le *Phèdre* : mais tout ce qu'il avance à ce sujet reste dans le domaine des mythes, des fables et de la fantaisie, et ne se rapporte guère qu'à la pédérastie grecque. Le peu que dit Rousseau sur ce point dans le *Discours sur l'inégalité* est faux et insuffisant. Kant traite la question, dans la troisième section de son écrit *Sur le sentiment du beau et du sublime* ; mais son analyse est superficielle, faute de connaissance du sujet, et se trouve ainsi en partie inexacte. Quant à l'examen qu'en fait Platner dans son *Anthropologie* (§§ 1347 et suiv.), chacun le trouvera faible et sans profondeur. La définition de Spinoza mérite d'être rapportée pour son extrême naïveté, ne serait-ce que par plaisir : « *Amor est titillatio, concomitante idea causæ externæ.* » [L'amour est un chatouillement, accompagné de la représentation d'une cause extérieure] (*Éthique*, IV, proposit. XLIV, dem.) On voit que je n'ai ni à me servir de mes prédécesseurs, ni à les combattre. Le sujet s'est

de lui-même imposé à moi et est venu prendre place dans l'ensemble de ma conception du monde. Je ne peux guère compter d'ailleurs sur l'approbation de ceux mêmes que cette passion domine et qui cherchent à exprimer la violence de leurs sentiments par les images les plus sublimes et les plus éthérées : ma conception de l'amour leur paraîtra trop physique, trop matérielle, si métaphysique et si transcendante qu'elle soit au fond. Qu'ils veuillent bien considérer au préalable que l'objet chéri qui leur inspire aujourd'hui des madrigaux et des sonnets, s'il était né dix-huit ans plus tôt, aurait à peine obtenu d'eux un regard.

Toute passion, en effet, quelque apparence éthérée qu'elle se donne, a sa racine dans l'instinct sexuel, ou même n'est pas autre chose qu'un instinct sexuel plus nettement déterminé, spécialisé ou, au sens exact du mot, individualisé. Considérons maintenant, sans perdre de vue ce principe, le rôle important que joue l'amour, à tous ses degrés et à toutes ses nuances, non seulement au théâtre et dans les romans, mais aussi dans le monde réel. Avec l'amour de la vie il nous apparaît comme le plus puissant et le plus énergique de tous les ressorts ; il accapare sans cesse la moitié des forces et des pensées de la partie la plus jeune de l'humanité ; but final de presque tous les efforts des hommes, il exerce dans toutes les affaires importantes une déplorable influence : à toute heure il vient interrompre les occupations les plus sérieuses ; parfois il trouble pour quelque temps les têtes les plus hautes ; il ne craint pas d'intervenir en perturbateur, avec tout son bagage, dans les délibérations des hommes d'État et les recherches des savants ; il s'entend à glisser ses billets doux et ses boucles de cheveux dans le portefeuille d'un ministre ou dans un manuscrit philosophique ; il fait naître tous les jours les querelles les plus inextricables et les plus funestes, brise les relations les plus précieuses, rompt les liens les plus solides ; il exige le sacrifice parfois de la vie ou de la santé, parfois de la richesse, du rang et du bonheur ; d'un homme honnête il peut faire un coquin sans conscience ; d'un homme jusqu'alors fidèle, un traître ; partout, en un mot, il nous apparaît comme un démon ennemi qui s'efforce de tout intervertir, de tout troubler, de tout bouleverser. Comment donc alors ne pas s'écrier : « À quoi bon tout ce bruit ? Pourquoi cette agitation et cette fureur, ces angoisses et ces misères ? Il s'agit simplement, en somme, pour chacun de trouver sa chacune[352] : pourquoi une chose si simple doit-elle tenir une place de cette importance et venir sans cesse déranger et brouiller la bonne ordonnance de la vie humaine ? » — Mais l'esprit de vérité découvre peu à peu la réponse à l'observateur attentif. Non, ce n'est pas d'une bagatelle qu'il s'agit ici ; au contraire, l'importance de la chose en question est en raison directe de la gravité et de l'ardeur des efforts qu'on y consacre. Le but dernier de toute intrigue d'amour, qu'elle se joue en brodequins ou en cothurnes, est, en réalité, supérieur à tous les autres buts de la vie humaine et mérite bien le sérieux profond avec lequel on le poursuit. Ce qui se décide là, c'est bel et bien la composition de la génération future. Ces intrigues d'amour si frivoles servent à déterminer l'existence et la nature des personnages du drame (*dramatis personæ*) destinés à paraître sur la scène, quand nous l'aurons quittée. De même que l'existence, *existentia*, de ces personnages futurs a pour condition générale notre instinct sexuel, de même leur essence, *essentia*, est fixée par le choix que fait chacun en vue de sa satisfaction personnelle, c'est-à-dire par l'amour sexuel, et se trouve ainsi, à tous égards, irrévocablement établie. Voilà la clef du problème : l'application nous apprendra à la mieux connaître ; si nous passons en revue les divers degrés de l'amour, depuis l'inclination la plus fugitive jusqu'à la passion la plus violente, nous constaterons que la différence qui les sépare provient du degré d'individualisation apportée dans le choix.

Ainsi donc, pris dans son ensemble, tout le commerce amoureux de la génération actuelle est, de la part de toute la race humaine, une grave *meditatio compositionis generationis futuræ, e qua iterum pendent innumeræ generationes* [méditation sur la composition de la génération future, de laquelle dépendent à leur tour d'innombrables générations]. Dans cette opération il ne s'agit pas, comme partout ailleurs, du bonheur et du malheur individuels, mais de l'existence et de la nature spéciale de la race humaine dans les siècles à venir, et par suite la volonté de l'individu s'y exerce à sa plus haute puissance, en tant que volonté de l'espèce. La haute importance du but à atteindre est ce qui fait le pathétique et le sublime des intrigues d'amour, le caractère transcendant des transports et des douleurs qu'elles provoquent. Depuis des milliers d'années les poètes nous en mettent sous les yeux d'innombrables exemples, parce qu'aucun thème ne peut égaler celui-ci en intérêt : traitant du bonheur et du malheur de l'espèce, il est à tous les autres qui ne touchent que le bien de l'individu comme le corps est à la surface plane. Voilà pourquoi il est si difficile de donner de la vie à une pièce sans amour ; voilà pourquoi aussi ce thème n'est jamais épuisé, quelque constant usage qu'on

en fasse.

L'instinct sexuel en général, tel qu'il se présente dans la conscience de chacun, sans se porter sur un individu déterminé de l'autre sexe, n'est, en soi et en dehors de toute manifestation extérieure, que la volonté de vivre. Mais quand il apparaît à la conscience avec un individu déterminé pour objet, cet instinct sexuel est en soi la volonté de vivre en tant qu'individu nettement déterminé. En ce cas l'instinct sexuel, bien qu'au fond pur besoin subjectif, sait très habilement prendre le masque d'une admiration objective et donner ainsi le change à la conscience ; car la nature a besoin de ce stratagème pour arriver à ses fins. Mais si objective et si bien revêtue de sublimes couleurs que cette admiration puisse nous paraître, cependant cette passion amoureuse n'a en vue que la procréation d'un individu de nature déterminée ; et ce qui le prouve avant tout, c'est que l'essentiel n'est pas la réciprocité de l'amour, mais bien la possession, c'est-à-dire la jouissance physique. La certitude d'être payé de retour ne peut nullement consoler de la privation de cette jouissance : bien des hommes, en pareille circonstance, se sont brûlés la cervelle. Et en revanche, des hommes passionnément amoureux, faute de pouvoir se faire aimer eux-mêmes, se contentent de la possession, de la jouissance physique. J'en trouve la preuve dans tous les mariages forcés, dans ces faveurs que l'on achète si souvent d'une femme, en dépit de sa répugnance, au prix de présents considérables ou d'autres sacrifices, et aussi dans les cas de viol. La procréation de tel enfant déterminé, voilà le but véritable, quoique ignoré des acteurs, de tout roman d'amour : les moyens et la façon d'y atteindre sont chose accessoire. J'entends d'ici les cris qu'arrache aux âmes élevées et sensibles, et surtout aux âmes amoureuses, le brutal réalisme de mes vues, et cependant l'erreur n'est pas de mon côté. La détermination des individualités de la génération future n'est-elle pas, en effet, une fin qui surpasse en valeur et en noblesse tous leurs sentiments transcendants et leurs bulles de savon immatérielles ? Peut-il y en avoir, parmi les fins terrestres, de plus haute et de plus grande ? C'est la seule qui réponde à la profondeur de l'amour passionné, au sérieux avec lequel il se présente, à la gravité attachée à toutes les vétilles qui l'accompagnent ou le font naître. Admettons que tel est bien le vrai but : alors seulement les longues difficultés, les efforts et les tourments auxquels on se soumet pour obtenir l'objet aimé nous paraissent en rapport avec l'importance du résultat. C'est, en effet, la génération future, dans la détermination de tous ses individus, qui tend à l'existence au travers de toutes ces menées et de toutes ces peines. Oui, c'est elle-même qui s'agite dans ce triage circonspect, précis et obstiné fait en vue de la satisfaction de l'instinct sexuel et que nous appelons l'amour. L'inclination croissante de deux amants, c'est déjà au fond le vouloir-vivre du nouvel individu, qu'ils peuvent et voudraient procréer ; et même dans cette rencontre de regards pleins de désir s'allume déjà sa prochaine existence ; elle s'annonce pour l'avenir comme une individualité harmonieuse et bien combinée. Ils sentent le désir de s'unir réellement, de se fondre en un être unique pour continuer à vivre seulement en lui, et ce désir trouve sa satisfaction dans la procréation de l'enfant, en qui leurs qualités transmissibles à tous deux se perpétuent, confondues et unies en un seul être. En revanche, une aversion mutuelle, décidée et persévérante, entre un homme et une jeune fille, est la preuve qu'il ne saurait naître d'eux qu'un être mal organisé, sans harmonie et malheureux. On voit par là le sens profond de cette peinture où Calderon nous représente l'effroyable Sémiramis, nommée cependant par lui la fille de l'air, comme le fruit d'un viol, suivi du meurtre de l'époux.

Ce qui enfin attire si fortement et si exclusivement l'un vers l'autre deux individus de sexe différent, c'est le vouloir-vivre de toute l'espèce, qui par anticipation s'objective d'une façon conforme à ses vues dans un être auquel ces deux individus peuvent donner naissance. Cet être tiendra du père la volonté ou le caractère, de la mère l'intelligence, de tous deux sa constitution corporelle : cependant pour la forme il se rapprochera plutôt du père, et de la mère pour la grandeur, en vertu de la loi des produits animaux hybrides, loi fondée sur ce fait que la taille du fœtus est en raison de la grandeur de l'utérus. La passion toute spéciale et individuelle de deux amants n'est pas plus inexplicable que l'individualité spéciale et exclusive propre à chaque homme ; au fond les deux phénomènes n'en font qu'un ; le second exprime explicitement ce qui est implicitement contenu dans le premier. Il faut vraiment considérer comme le commencement de la naissance d'un nouvel individu, comme le *punctum saliens* de sa vie, le moment où les parents commencent à s'aimer — *to fancy each other*, selon une très juste expression anglaise ; — c'est, je le répète, dans ces regards pleins de désir qui se croisent ou se fixent que se forme le premier germe de l'être futur, germe qui, comme tous les autres, est le plus souvent anéanti. Ce nouvel individu est, dans une certaine mesure, une nouvelle

idée (platonicienne) : de même que toutes les idées tendent avec la plus grande force à prendre une forme sensible, et se saisissent avidement à cet effet de la matière que la loi de causalité a distribuée entre elles, de même aussi cette idée spéciale d'une individualité humaine tend avec la plus grande avidité et la plus grande force à se réaliser sous une forme sensible. C'est dans cette avidité et dans cette force que consiste la passion réciproque des deux futurs parents. Elle admet des degrés innombrables ; mais qu'on en désigne toujours les deux extrêmes sous les noms d'Αφροδιτη πανδημος et ουρανια [l'amour vulgaire et l'amour céleste], son essence n'en est pas moins partout la même. Une passion est d'un degré d'autant plus élevé qu'elle est plus individualisée, c'est-à-dire que l'individu aimé, par sa constitution et ses qualités, est plus exclusivement propre à satisfaire les désirs de l'être aimant et les besoins que lui crée sa propre individualité. La suite nous fera voir plus clairement ce dont il s'agit ici. Le penchant amoureux se porte d'abord de préférence vers la santé, la force, la beauté, par conséquent vers la jeunesse : c'est que la volonté aspire avant tout à réaliser le caractère spécifique de la race humaine, comme la base de toute individualité ; l'amour banal, que l'on a sous les yeux tous les jours, Αφροδιτη πανδημος, n'a guère d'autres visées. À cela viennent ensuite s'ajouter des exigences plus spéciales, que nous examinerons plus tard en détail et qui, lorsqu'elles peuvent espérer se satisfaire, font grandir la passion. Celle-ci arrive au paroxysme quand la convenance réciproque des deux individualités est telle que la volonté, c'est-à-dire le caractère du père et l'intellect de la mère, mettent au jour par leur union cet individu même que le vouloir-vivre de l'espèce entière aspire à réaliser avec une véhémence proportionnée à sa grandeur et dépassant la mesure d'un cœur mortel, sans que l'intelligence individuelle puisse en comprendre les motifs. Telle est donc l'essence de ce qui s'appelle proprement une grande passion. Plus sera parfaite cette convenance réciproque entre deux individus sous tous les rapports si divers que nous aurons il examiner plus loin, plus forte aussi sera leur passion mutuelle. Comme il n'existe pas deux êtres entièrement semblables, à tel homme déterminé ne peut convenir que telle femme — toujours par rapport à l'enfant qui naîtra d'eux. L'amour vraiment passionné est aussi rare que le hasard d'une pareille rencontre. Mais chacun de nous sent en lui la possibilité d'un tel amour : c'est pourquoi nous pouvons comprendre la peinture que nous en trouvons dans les œuvres poétiques. La passion amoureuse, dans son essence, a pour but la procréation de l'enfant avec ses qualités, et c'est de là qu'elle tire son origine : il peut donc exister entre deux jeunes gens bien élevés et de sexe différent un lien d'amitié commandé par la conformité de leurs sentiments, de leur caractère, de leur tournure d'esprit, sans qu'aucune pensée d'amour sexuel vienne s'y mêler : cette seule idée peut même exciter en eux une certaine répugnance. La raison en est qu'un enfant né d'eux serait d'une constitution physique ou intellectuelle sans harmonie, bref que son existence et sa nature ne répondraient plus aux fins du vouloir-vivre, tel qu'il se manifeste dans l'espèce. Dans le cas contraire, en dépit de l'hétérogénéité du sentiment, du caractère et de la tournure d'esprit, de l'aversion et même de l'inimitié qui peuvent en résulter, l'amour peut naître et subsister, car il nous aveugle sur toutes ces divergences : un mariage qu'il ferait conclure serait très malheureux.

Pénétrons maintenant plus avant dans cette recherche. L'égoïsme est en général un caractère de toute individualité si profondément enraciné en elle, que, pour exciter l'activité d'un être individuel, les fins égoïstes sont les seules auxquelles on puisse se fier avec assurance. L'espèce a, il est vrai, sur l'individu, un droit antérieur, plus pressant et plus fort que la périssable individualité elle même. Cependant, quand l'individu doit exercer son activité et même faire des sacrifices pour la conservation de l'espèce et la réalisation du type, son intellect, organisé uniquement en vue de l'existence individuelle, ne peut se rendre assez bien compte de l'importance de cette fonction, afin d'agir en conséquence. Dans cet état de choses, la nature ne peut atteindre son but qu'en faisant naître chez l'individu une certaine illusion, à la faveur de laquelle il regarde comme un avantage personnel ce qui en réalité n'en est un que pour l'espèce, si bien que c'est pour l'espèce qu'il travaille quand il s'imagine travailler pour lui-même ; il ne fait alors que poursuivre une chimère qui voltige devant ses yeux, destinée à s'évanouir aussitôt après, et qui tient lieu d'un motif réel. Cette illusion, c'est l'instinct. Dans la plupart des cas on peut le considérer comme le sens de l'espèce, chargé d'avertir la volonté de ce qui est profitable à l'espèce. Mais ici la volonté s'est individualisée, il faut donc lui donner le change pour qu'elle perçoive par le sens de l'individu ce que lui transmet le sens de l'espèce ; elle se figure marcher à un but individuel, tandis qu'en réalité elle ne poursuit qu'un but générique (à prendre le mot dans son acception propre). Les phénomènes extérieurs de l'instinct, c'est chez les animaux que nous pouvons le mieux les observer ; car c'est là que l'instinct joue le plus grand rôle ; mais sa marche intérieure, comme celle de tout phénomène interne, ce

n’est qu’en nous-mêmes que nous apprenons à la connaître. On croit que l’instinct est presque nul dans l’homme, sauf tout au plus au moment où, nouveau-né, il cherche et saisit le sein de sa mère. En réalité, nous avons un instinct très déterminé, très net et même très compliqué, celui qui nous guide dans le choix si délicat, si sérieux et si opiniâtre d’un autre individu pour la satisfaction du besoin sexuel. Cette satisfaction en elle-même, en tant que jouissance physique, reposant sur un besoin impérieux de l’individu, n’a absolument rien à faire avec la beauté ou la laideur de l’autre individu. Cependant cette recherche si ardente des avantages physiques et le choix si attentif qu’elle détermine ne dépendent évidemment pas de l’individu même qui choisit, comme celui-ci le croit, mais bien de la fin véritable, de l’enfant à procréer qui doit reproduire le type de l’espèce aussi pur et aussi exact que possible. En effet, mille accidents physiques, mille contrariétés morales altèrent de toute façon la forme humaine : néanmoins elle se trouve toujours rétablie dans son vrai type, et dans toutes ses parties, grâce à l’action du sens de la beauté, guide constant de l’instinct sexuel, et sans lequel cet instinct ne serait plus qu’un besoin répugnant. Ainsi chaque être arrête d’abord son choix sur les individus les plus beaux, c’est-à-dire en qui le caractère de l’espèce est empreint avec le plus de pureté, et les désire ardemment ; ensuite il recherchera surtout dans un autre individu les perfections dont il est lui-même privé ; il ira jusqu’à trouver de la beauté dans les imperfections qui sont tout le contraire des siennes : les hommes, de petite taille, par exemple, recherchent les femmes grandes, les blonds aiment les brunes, etc. — Ce ravissement plein d’ivresse qui saisit l’homme à l’aspect d’une femme dont la beauté est conforme à ses désirs et qui fait briller à ses yeux l’union avec cet être comme le comble du bonheur, c’est bien le *sens de l’espèce*, qui, reconnaissant là le caractère nettement marqué de la race, désirerait le perpétuer avec cette femme. C’est sur cet attrait irrésistible de la beauté que repose la conservation du type de l’espèce ; de là aussi vient la force de cet attrait. Nous examinerons plus loin spécialement des considérations qui en règlent l’action. L’homme est donc bien réellement guidé en ceci par un instinct préposé au bien de l’espèce, tout en s’imaginant ne chercher qu’une jouissance suprême pour lui-même. — En réalité, nous trouvons là un renseignement d’un haut intérêt sur la nature intime de l’instinct en général qui, presque toujours, comme dans le cas présent, fait agir l’individu pour le bien de l’espèce. Car évidemment l’attention de l’insecte à choisir telle fleur, tel fruit, tel fumier, telle viande, ou bien, comme les ichneumons, la larve de tel autre insecte pour y déposer ses œufs, sans reculer devant aucune fatigue, devant aucun danger pour y parvenir, cette attention est très analogue au soin que l’homme apporte à choisir, pour la satisfaction du besoin sexuel, une femme déterminée dont la nature individuelle soit conforme à ses goûts, et vers laquelle il se porte avec tant d’ardeur que souvent, pour arriver à ses fins, oublieux de toute prudence, il sacrifie le bonheur de toute sa vie par un mariage insensé, par une intrigue qui lui coûte sa fortune, son bonheur, sa vie, et plus d’une fois par un crime, tel que l’adultère ou le viol ; et tout cela pour servir au mieux les intérêts de l’espèce, pour se conformer à la volonté partout souveraine de la nature, même aux dépens de l’individu. Partout, en effet, l’instinct agit comme en vue d’une certaine fin, et cependant sans se la proposer. La nature le fait naître là où l’individu qui doit agir serait incapable de comprendre le but, ou refuserait de chercher à l’atteindre. Aussi l’instinct, en règle générale, n’est-il guère donné qu’aux animaux, et surtout aux animaux inférieurs, aux plus dépourvus d’intelligence. Mais il a été aussi donné à l’homme, à peu près pour le seul cas en question, car l’homme, bien que très capable de concevoir la fin, n’y travaillerait pas avec le zèle nécessaire, surtout aux dépens de son bonheur personnel. Ici donc, comme dans tout instinct, la vérité a pris la forme d’une illusion pour agir sur la volonté. C’est en effet une illusion voluptueuse qui abuse l’homme en lui faisant croire qu’il trouvera dans les bras d’une femme dont la beauté le séduit une plus grande jouissance que dans ceux d’une autre, ou en lui inspirant la ferme conviction que tel individu déterminé est le seul dont la possession puisse lui procurer la suprême félicité. Aussi il s’imagine qu’il accomplit tous ces efforts et tous ces sacrifices pour sa jouissance personnelle, et c’est seulement pour la conservation du type de l’espèce dans toute sa pureté ou pour la procréation d’une individualité bien déterminée qui ne peut naître que de ces parents-là. Ce caractère est si bien celui d’un instinct, c’est-à-dire d’une action exécutée, semble-t-il, en vertu d’une intention finale, sans qu’il y ait cependant intention, que l’individu, sous l’empire de cette illusion, a en horreur et voudrait détourner cette fin qui seule le dirige, à savoir la procréation ; c’est bien le cas de presque toutes les liaisons illégitimes. Si tel est bien le caractère de cette passion, il est tout naturel que chaque amant, après avoir enfin assouvi son désir, éprouve une prodigieuse déception et s’étonne de n’avoir pas trouvé dans la possession de cet objet si ardemment convoité plus de jouissance que dans n’importe quelle autre satisfaction

sexuelle : aussi ne se trouve-t-il guère plus avancé qu'auparavant. Ce désir était en effet à tous ses autres désirs ce que l'espèce est à l'individu, par conséquent ce que l'infini est au fini. Mais la satisfaction n'en est profitable qu'à l'espèce seule et ne pénètre pas dans la conscience de l'individu, qui, animé par la volonté de l'espèce, a travaillé avec dévouement à une fin qui n'était pas du tout la sienne. Aussi chaque amant, après le complet accomplissement du grand œuvre, trouve-t-il qu'il a été leurré ; car elle s'est évanouie, cette illusion qui a fait de lui la dupe de l'espèce. Platon a donc eu bien raison de dire : ἡδονη ἀπαντων αλαζονεστατο [il n'y a rien qui soit imposteur autant que le plaisir] (*Philèbe*, 65 c).

Tout cela, d'autre part, jette de la lumière sur les instincts et sur l'industrie des animaux. C'est sans doute aussi sous l'empire d'une sorte d'illusion, qui fait briller à leurs yeux l'espoir d'une jouissance personnelle, qu'ils travaillent avec tant de diligence et d'abnégation au bien de l'espèce, que l'oiseau construit son nid, que l'insecte cherche une place convenable pour ses œufs et se met en quête d'une proie qu'il ne dévorera pas lui-même, mais qui, déposée auprès des œufs, doit servir de pâture aux larves futures ; que l'abeille, la guêpe, la fourmi enfin édifient leurs demeures et font preuve d'une si savante économie. Tous ces animaux sont à coup sûr guidés par une illusion qui semble proposer à ce travail en vue de l'espèce un but égoïste. Voilà vraisemblablement la seule voie possible pour arriver à saisir ce processus interne ou subjectif, qui fait le fond de toutes les manifestations de l'instinct. Mais extérieurement ou objectivement, cet instinct chez les animaux qu'il domine en maître, chez les insectes surtout, se manifeste à nous par une prédominance du système ganglionnaire, c'est-à-dire du système nerveux qui est subjectif, sur le système cérébral, qui est objectif ; d'où l'on peut conclure qu'ils sont poussés à agir moins par une conception exacte des choses en soi que par des représentations subjectives, sources du désir, dues elles-mêmes à l'influence du système ganglionnaire sur le cerveau, c'est-à-dire enfin par une certaine illusion ; voilà sans doute le processus physiologique de tout instinct. — Pour plus de clarté, je mentionne encore, bien que moins probant, un autre exemple d'instinct dans l'homme : c'est l'appétit capricieux des femmes grosses ; on en peut conclure, semble-t-il, que la nourriture de l'embryon demande parfois une modification particulière ou déterminée du sang qui arrive à lui ; aussi l'aliment qui doit provoquer ce résultat se présente-t-il aussitôt à la femme enceinte comme un objet d'ardente convoitise ; là encore, c'est donc une illusion qui se produit. La femme a, par conséquent, un instinct de plus que l'homme : de même, le système ganglionnaire est-il bien plus développé chez la femme. — La grande prédominance du cerveau chez l'homme explique qu'il ait moins d'instincts que les animaux et que les instincts mêmes dont il est doué soient facilement susceptibles de s'égarer. En effet, ce sentiment instinctif de la beauté, qui dirige son choix en vue de la satisfaction sexuelle, s'égare s'il dégénère en penchant à la pédérastie ; le cas est le même que pour la mouche à viande (*Musca vomitoria*), quand, au lieu de déposer ses œufs, suivant l'impulsion de l'instinct, sur de la viande gâtée, elle va les placer dans la fleur de l'*Arum dracunculus*, abusée par l'odeur cadavérique de cette plante.

Tout amour a donc pour fondement un instinct visant uniquement l'enfant à procréer : nous en trouvons l'entière confirmation dans une analyse plus exacte dont nous ne pouvons nous dispenser pour cette raison. — Nous devons commencer par dire que l'homme est, de nature, porté à l'inconstance en amour, et la femme à la constance. L'amour de l'homme décline sensiblement, à partir du moment où il a reçu satisfaction ; presque toutes les autres femmes l'attirent plus que celle qu'il possède déjà, il aspire au changement. L'amour de la femme, au contraire, augmente à partir de ce moment ; résultat conforme à la fin que se propose la nature, à savoir la conservation et l'accroissement aussi considérable que possible de l'espèce. L'homme peut, sans peine, engendrer en une année plus de cent enfants, s'il a à sa disposition un nombre égal de femmes, tandis qu'une femme, même avec un pareil nombre d'hommes, ne pourrait toujours mettre au monde qu'un enfant dans l'année (je laisse de côté les naissances jumelles). Aussi l'homme cherche-t-il toujours d'autres femmes ; la femme, au contraire, s'attache fermement à un seul homme, car la nature la pousse, d'instinct et sans réflexion, à conserver celui qui doit nourrir et protéger l'enfant à naître. Ainsi donc la fidélité conjugale, tout artificielle chez l'homme, est naturelle chez la femme, et par suite l'adultère de la femme, au point de vue objectif, à cause des suites qu'il peut avoir, comme aussi au point de vue subjectif, en tant que contraire à la nature, est bien plus impardonnable que celui de l'homme.

Mais il faut aller au fond des choses pour nous convaincre pleinement que cette satisfaction fournie

par un autre sexe, si objective qu'elle puisse nous paraître, n'est autre chose qu'un instinct déguisé, c'est-à-dire que le sens de l'espèce préposé à la conservation du type. Le moyen d'y parvenir, c'est de rechercher de plus près les considérations qui nous dirigent dans notre choix et de les examiner dans le détail, quelque étrange figure que puissent faire dans un ouvrage philosophique les particularités que je vais signaler ici. Ces considérations sont de plusieurs sortes : les unes concernent directement le type de l'espèce, c'est-à-dire la beauté ; d'autres ont trait aux qualités psychiques ; il en est d'autres enfin toutes relatives : elles proviennent de la nécessité de corriger ou de neutraliser les unes par les autres les imperfections et les anomalies des deux individus. Nous allons les examiner une à une.

La principale considération qui règle notre choix et notre inclination, c'est l'âge. En général, nous recherchons l'âge compris entre l'apparition et la fin de la menstruation ; mais c'est aux femmes de dix-huit à vingt-huit ans que nous donnons nettement la préférence. Au-delà de cet âge, au contraire, aucune femme ne peut nous attirer : une femme vieille, c'est-à-dire qui a passé l'âge de la menstruation, ne nous inspire que de la répugnance. La jeunesse sans la beauté conserve toujours des attraits, la beauté sans la jeunesse n'en a aucun. Sans doute nous nous laissons en cela guider à notre insu par la simple possibilité de reproduction ; chaque individu perd de son charme pour l'autre sexe à mesure qu'il s'éloigne de l'âge le plus propre à la reproduction ou à la conception. — La seconde considération est celle de la santé : les maladies aiguës n'apportent qu'un trouble momentané, mais les maladies chroniques ou les cachexies sont des motifs d'éloignement, car elles peuvent se transmettre à l'enfant. — La troisième considération est celle de la charpente osseuse qui est la base du type de l'espèce. Après l'âge et la maladie, rien n'est si repoussant qu'un corps contrefait ; le plus joli visage ne saurait compenser cette difformité, et l'on préférera sans conteste un visage laid si le corps est heureusement conformé. Nous sommes choqués en outre d'un manque de proportion de la charpente osseuse, par exemple, quand le corps est rabougri, ramassé sur lui même, bas sur jambes, ou bien quand la démarche est boiteuse, si ce n'est pas à la suite d'un accident extérieur. Une heureuse conformation du corps peut au contraire compenser toutes les imperfections : nous ne résistons pas à son charme. C'est ici qu'il convient de rappeler la haute importance que nous attachons à la petitesse du pied, importance fondée sur ce fait que les pieds constituent un caractère essentiel de l'espèce : aucun animal, en effet, n'a le tarse et le métatarse, considérés dans leur ensemble, aussi petits que l'homme, ce qui est en connexion avec sa position verticale dans la marche ; c'est un plantigrade. Aussi l'*Ecclésiastique* dit-il (XXVI, 23, d'après la version corrigée de Kraus) : « Une femme qui est bien bâtie et qui a de beaux pieds est comme les colonnes d'or sur des supports d'argent. » Les dents ont aussi pour nous une grande importance, parce que le bon état en est essentiel à l'alimentation, et surtout se transmet par hérédité. — La quatrième considération est une certaine plénitude des chairs, c'est-à-dire une prédominance de la fonction végétative, de la plasticité, qui promet au fœtus une copieuse nourriture ; aussi une extrême maigreur nous inspire-t-elle une aversion singulière. Un sein de femme bien plein exerce un charme extraordinaire sur le sexe masculin ; c'est que, se trouvant en connexion directe avec les fonctions de reproduction de la femme, il assure au nouveau-né une nourriture abondante. Au contraire les femmes par trop grasses ne nous inspirent que de l'aversion ; la cause en est que cette constitution est un signe d'atrophie de l'utérus et par suite de stérilité ; l'esprit ne s'en rend pas compte, mais l'instinct le sait. — C'est en dernier lieu seulement que se place la considération de la beauté du visage. Ici aussi, les parties osseuses entrent avant tout en ligne de compte ; on attache le plus grand prix à un beau nez ; un nez trop court et retroussé gâte tout. Une légère courbure du nez, vers le bas ou vers le haut, a décidé du bonheur d'innombrables jeunes filles, et cela justement, car c'est le type de l'espèce qui est en question. Une petite bouche, avec de petites mâchoires, est très essentielle, comme caractère spécifique de la face humaine, à la différence de celle des animaux. Un menton fuyant et en quelque sorte tronqué est surtout repoussant, parce que la proéminence du menton (*mentum prominulum*) est exclusivement un trait caractéristique de notre espèce. Enfin vient la considération de la beauté des yeux et du front : ces organes ont d'étroits rapports avec les qualités psychiques, et surtout avec les qualités intellectuelles que la mère transmet par hérédité.

Quant aux considérations inconscientes qui dirigent, d'autre part, l'inclination des femmes, nous ne pouvons naturellement pas les indiquer aussi nettement. D'une manière générale, voici ce qu'on peut affirmer : les femmes préfèrent les hommes de trente à trente-cinq ans, même aux jeunes gens, en qui seuls cependant réside la beauté humaine dans toute sa perfection. C'est qu'au fond

ce n’est pas leur goût qui les guide, mais l’instinct, qui leur fait reconnaître dans les hommes de cet âge la plus grande force génératrice. De toute façon, elles regardent peu à la beauté, surtout à celle du visage : on dirait qu’elles se réservent à elles seules le soin d’en faire don à leur enfant. Ce qui les attire surtout, c’est la force de l’homme, et le courage qui s’y joint naturellement ; ces avantages leur garantissent la procréation d’enfants vigoureux et en même temps leur assurent un vaillant protecteur. En ce qui concerne l’enfant, la femme peut, au moment de la conception, réparer l’effet d’un défaut corporel de l’homme, d’une déviation du type, pourvu que, sous ces rapports, elle soit elle-même d’une structure irréprochable, ou qu’elle pèche encore dans le sens opposé. Il faut seulement en excepter les qualités particulières au sexe masculin, et que par suite la mère ne peut donner à l’enfant : par exemple une ossature virile, de larges épaules, des hanches étroites, des jambes droites, la force musculaire, le courage, la barbe, etc. Voilà pourquoi les femmes aiment souvent des hommes laids, mais jamais un homme dépourvu de ces qualités viriles, car elles ne peuvent neutraliser l’effet de leur absence.

La seconde sorte de considérations qui sont le fondement de l’amour concerne les qualités psychiques. Nous verrons ici la femme généralement attirée par les qualités du cœur et du caractère dans l’homme — car l’enfant les tient de son père. C’est principalement la fermeté de la volonté, la décision, le courage, peut-être aussi la loyauté et la bonté du cœur qui captivent la femme. Les qualités intellectuelles au contraire n’exercent sur elles aucun pouvoir direct et instinctif, parce que le père n’en est pas la source. Le manque d’intelligence ne fait pas de tort auprès des femmes ; une grande supériorité d’esprit, le génie même, pourraient plutôt leur paraître une anomalie et exciter leur défaveur. Aussi est-ce chose fréquente qu’un homme laid, sot et grossier l’emporte auprès des femmes sur un homme beau, plein d’esprit et aimable. De là parfois ces mariages d’amour entre individus tout à fait hétérogènes sous le rapport de l’intelligence : par exemple, lui grossier, robuste et borné ; elle, d’une grande délicatesse de sentiment, d’un esprit fin, cultivé, ami du beau, etc. ; ou bien même lui, homme de génie, savant, et elle, une oie :

Sic visum Veneri ; cui placet impares

Formas atque animos sub juga ænea

Sævo mittere cum joco.

[*Ainsi l’a voulu Vénus ; elle se plaît, par un jeu cruel, à envoyer*

sous le joug d’airain des corps et des esprits mal assortis.]

(Horace, *Odes*, I, 33, v. 10)

La vraie raison, c’est qu’ici entrent en jeu les considérations instinctives, et non intellectuelles. Ce qu’on a en vue dans le mariage, ce n’est pas le plaisir de l’esprit, mais la procréation des enfants ; le mariage est une union des cœurs, non des têtes. C’est une vantardise ridicule pour une femme de prétendre s’être éprise de l’esprit d’un homme, ou bien c’est l’exaltation d’un être dégénéré. — Les hommes, au contraire, ne sont pas déterminés dans leur amour instinctif par les qualités du caractère : c’est pour cela que tant de Socrate ont trouvé leur Xanthippe, par exemple Shakespeare, Albert Dürer, Byron, etc. Les qualités intellectuelles ont ici la plus grande influence, transmises qu’elles sont par la mère ; cependant leur influence est facilement surpassée par celle de la beauté corporelle qui, concernant un objet plus essentiel, possède une action plus immédiate. Toutefois il arrive que les mères, sous le sentiment de cette influence ou l’enseignement de l’expérience, fassent apprendre à leurs filles les beaux-arts, les langues, etc., afin de les rendre attrayantes pour les hommes : elles viennent ainsi en aide à l’intellect par des moyens tout artificiels, comme, à l’occasion, aux hanches ou à la gorge. Remarquons bien qu’il n’est question ici que de cette attraction immédiate, instinctive, seule capable de faire naître un amour vraiment passionné. Qu’une femme intelligente et cultivée prise l’intelligence et l’esprit chez un homme ; qu’un homme prudent et réfléchi éprouve le caractère de sa fiancée et en tienne compte, voilà qui ne fait rien à la chose dont il s’agit ici : cet examen ne peut servir de fondement qu’à un choix raisonnable en vue du mariage, et non à un amour passionné ; or c’est là le thème dont nous nous occupons.

Jusqu’ici je n’ai tenu compte que des considérations absolues, c’est-à-dire de celles qui sont valables

pour tous les hommes ; j'arrive maintenant aux considérations relatives, qui sont individuelles : elles ont en effet pour but de rectifier un type de l'espèce qui semble défectueux, d'en corriger les déviations déjà existantes dans la personne même qui fait son choix, et de ramener ainsi ce type à toute sa pureté. En ce cas, chacun aime ce qui lui manque. Partant d'une conformation individuelle pour aboutir à une conformation individuelle, le choix qui dépend de ces considérations relatives est bien plus déterminé, plus net, plus exclusif que celui qui a pour seule base des considérations absolues ; aussi en général est-ce dans ces considérations relatives qu'il faut chercher l'origine d'un amour vraiment passionné, tandis que les premières ne donnent naissance qu'à des inclinations plus ordinaires et plus faibles. En conséquence, les beautés régulières, parfaites, ne sont pas en général celles qui allument les grandes passions. Un amour vraiment passionné ne peut se produire qu'à une condition ; une métaphore chimique va nous permettre de l'exprimer : deux personnes doivent réciproquement se neutraliser, comme un acide et un alcali pour former un sel neutre. À cet effet, plusieurs déterminations préalables sont nécessaires ; les voici en substance. En premier lieu, toute sexualité est spécialisation. Cette spécialisation est plus nettement marquée et plus prononcée dans tel individu que dans tel autre ; aussi elle peut, pour chaque individu, se compléter ou se neutraliser à l'aide de tel individu de l'autre sexe plutôt que par tel autre ; chaque être humain a besoin de l'organisation individuelle opposée à la sienne pour la réalisation complète du type de l'humanité dans l'individu qui va naître, et à la constitution duquel tout ce travail doit aboutir. Les physiologistes savent que les sexualités masculine et féminine comportent d'innombrables degrés, à travers lesquels l'une peut descendre jusqu'à la repoussante gynanthropie et à l'hypospadias, l'autre s'élever jusqu'à la plus séduisante androgynie : de part et d'autre le parfait hermaphrodisme peut être atteint ; c'est l'état des individus qui, tenant exactement le milieu entre les deux sexes, ne peuvent être rangés dans aucun et par suite sont impropres à la reproduction. Pour que cette neutralisation dont il s'agit des deux individus l'un par l'autre puisse s'opérer, il est nécessaire que le degré déterminé de sexualité masculine de l'un réponde exactement au degré déterminé de sexualité féminine de l'autre ; ainsi leurs deux natures spéciales pourront se faire équilibre. Aussi l'homme le plus homme cherchera la femme la plus femme, et inversement ; chaque individu cherche celui qui lui correspond en puissance sexuelle. L'instinct leur apprend dans quelle mesure le rapport convenable existe entre eux deux, et, en sus des autres considérations relatives, c'est là le principe des plus grandes passions. Les amants parlent en termes pathétiques de l'harmonie de leurs âmes ; mais cette harmonie n'est autre chose en fin de compte, comme nous l'avons montré, que cette convenance réciproque de leurs natures capable d'assurer la perfection de l'être à engendrer ; cette convenance présente sans nul doute beaucoup plus d'importance que cette harmonie des âmes, qui souvent, peu après le mariage, dégénère en une criante discordance. Ici se placent maintenant les dernières considérations relatives, fondées sur cette tendance de chacun à faire compenser par l'autre ses propres faiblesses, ses défauts, les déviations du type qui existent en lui, pour qu'elles ne se perpétuent pas dans l'enfant qui doit naître et ne deviennent pas en lui des anomalies monstrueuses. Plus la force musculaire manque à un homme, plus il recherchera la vigueur dans les femmes, et réciproquement. Et comme d'ordinaire, en vertu de leur nature, les femmes sont inférieures en force musculaire, d'ordinaire aussi elles donneront la préférence aux hommes vigoureux. — La taille est aussi une considération importante : les petits hommes ont une prédilection très marquée pour les grandes femmes, et *vice versa*, et dans un homme petit cette préférence pour les femmes grandes sera d'autant plus passionnée qu'il sera issu lui-même d'un père de haute taille et que l'influence maternelle seule l'aura fait rester petit : c'est qu'alors il aura hérité de son père un système vasculaire et une énergie capables d'alimenter de sang un grand corps ; mais si, au contraire, son père et son grand-père étaient déjà petits, alors cette prédilection sera moins sensible. La répulsion qu'une grande femme éprouve pour les hommes de haute taille résulte au fond de cette intention de la nature d'éviter la création d'une race trop grande, si les forces que cette femme peut lui transmettre sont insuffisantes à lui assurer une longue vie. Une telle femme choisit-elle néanmoins un mari de haute taille, pour ne pas paraître ridicule aux yeux du monde, le plus souvent sa postérité payera cher cette sottise. — La complexion est aussi un élément dont on tient grand compte. Les individus blonds recherchent toujours les noirs ou les bruns ; mais l'inverse se produit rarement. C'est qu'une chevelure blonde et des yeux bleus constituent déjà une variété, presque une grosse anomalie, comme les souris blanches, ou, pour le moins, les chevaux blancs ; cette variété n'appartient en propre à aucune autre partie du monde, pas même au voisinage des pôles, mais à la seule Europe, et est évidemment d'origine scandinave. Qu'il me soit permis de

le dire en passant, pour moi la couleur blanche n'est pas naturelle à l'homme, mais il devait avoir à l'origine la peau noire ou brune, à l'exemple de ses ancêtres, les Hindous ; par suite, il n'est pas sorti à l'origine un seul homme blanc du sein de la nature, et il n'y a pas de race blanche, quoi qu'on en ait dit, mais tout homme blanc est un homme décoloré. Refoulé vers le nord qui lui est étranger et où il vit comme les plantes exotiques, ayant comme elles besoin, pendant l'hiver, d'une serre chaude, l'homme, dans le cours des siècles, est devenu blanc. Les tziganes, race hindoue établie parmi nous depuis environ quatre siècles seulement, montrent le passage de la complexion des Hindous à la nôtre[353]. Dans l'amour des sexes, la nature tend à revenir à la chevelure sombre et aux yeux bruns, c'est-à-dire au type primitif, mais la couleur blanche de la peau est devenue une seconde nature, pas au point cependant que la couleur brune des Hindous nous semble repoussante. — Enfin chacun cherche dans chaque partie du corps prise à part le correctif de ses propres défauts et de ses imperfections, et cela avec d'autant plus d'attention que cette partie est plus importante ; ainsi des nez aquilins, des visages de perroquets, procureront aux individus à nez camus un plaisir indicible : de même pour toutes les autres parties. Des hommes au corps et aux membres très grêles et très allongés peuvent trouver beau un corps ramassé sur lui-même et trop court. — Les considérations de tempérament ont un effet analogue : chacun préférera le tempérament opposé au sien, mais dans la mesure seulement où le sien est nettement marqué. — L'homme qui, à quelque égard, est parfait, ne recherche pas et n'aime pas pour cela l'imperfection de l'autre individu sous ce même rapport, mais il passe sur cette imperfection plus facilement qu'un autre, parce qu'à lui seul il suffit à en préserver ses enfants. Par exemple un homme très blanc ne sera pas rebuté par un teint jaunâtre ; mais un homme au teint jaune trouvera divinement belle une face d'une blancheur éclatante. — Le cas, très rare, d'un homme qui s'éprend d'une femme vraiment laide se présente lorsque, en raison de l'harmonie exacte, mentionnée plus haut, de leurs degrés de sexualité, toutes les anomalies de la femme sont directement opposées aux siennes, c'est-à-dire en sont le correctif. En ce cas, la passion atteint d'ordinaire un haut degré.

Le profond sérieux avec lequel l'homme examine chaque partie du corps de la femme, et réciproquement, le soin scrupuleux avec lequel nous inspectons une femme qui commence à nous plaire, l'obstination de notre choix, l'attention minutieuse avec laquelle le fiancé observe sa promise, ses précautions pour n'être trompé sur aucun point, la grande importance qu'il attache à la plus ou moins grande perfection des parties essentielles — tout cela est bien en rapport avec l'importance du but. C'est que ces parties-là se retrouveront semblables, et pour la vie, dans l'enfant qui doit naître. La femme, par exemple, est-elle un peu contrefaite : l'enfant pourra parfaitement naître bossu, et ainsi du reste. Les parents n'ont certainement pas conscience de tout cela ; bien plus, chacun pense bien ne faire ce choix si laborieux que dans l'intérêt de sa jouissance personnelle (qui, au fond, n'est ici nullement en question) ; mais il se borne à le conformer, sa propre constitution étant donnée, à l'intérêt de l'espèce, dont il a la secrète mission de conserver le type aussi pur que possible. L'individu agit ici, sans le savoir, pour le compte de l'espèce, qui lui est supérieure. De là l'importance qu'il attribue à des choses pour lesquelles, en tant qu'individu, il ne pourrait et ne devrait avoir que de l'indifférence. Il y a quelque chose de tout particulier dans le sérieux profond et inconscient avec lequel deux jeunes gens de sexe différent, qui se voient pour la première fois, se considèrent l'un l'autre, dans le regard scrutateur et pénétrant qu'ils jettent l'un sur l'autre, dans cet examen attentif qu'ils font subir réciproquement à tous les traits et à toutes les parties de leur personne. Cette analyse si minutieuse, c'est la *méditation du génie de l'espèce* sur l'individu qui peut naître d'eux et la combinaison de ses qualités. Du résultat de cette méditation dépend la force de leur sympathie et de leurs désirs réciproques. Cette sympathie peut, après avoir atteint un degré très élevé, s'évanouir sur-le-champ, par la découverte de quelque particularité restée jusqu'alors inaperçue. — C'est ainsi que, dans tous ceux qui sont capables de procréer, le génie de l'espèce médite sur la génération à venir. La constitution de cette génération, voilà le grand œuvre auquel Cupidon consacre son incessante activité, ses spéculations et ses réflexions. Auprès de l'importance de ce haut intérêt de l'espèce et des générations à venir, les intérêts des individus, dans tout leur ensemble éphémère, sont tout à fait insignifiants : aussi le génie est-il toujours prêt à les sacrifier sans en tenir compte. C'est qu'il est par rapport aux individus ce qu'un immortel est aux mortels, et ses vues sont aux leurs comme l'infini au fini. Alors, dans la conscience qu'il a de travailler à des desseins plus élevés que le simple bonheur ou le malheur des individus, il en poursuit l'accomplissement avec une sublime impassibilité, au milieu du tumulte de la guerre, des agitations de la vie des affaires ou des ravages de la peste, ou même jusque dans la solitude du

cloître.

Nous avons vu plus haut que l'intensité de la passion croît avec son individualisation, quand nous avons montré comment l'organisation corporelle de deux individus peut se trouver telle, que, pour assurer la constitution aussi exacte que possible du type de l'espèce, l'un soit justement le parfait complément de l'autre : de là l'attraction exclusive qui s'exerce entre eux. En ce cas s'élève une passion déjà très forte qui, par cela seul qu'elle ne porte que sur un seul objet, a l'air en quelque sorte de remplir une fin spéciale de la nature et se donne ainsi un caractère plus noble et plus élevé. Fondé sur des motifs opposés, le simple instinct sexuel est grossier, parce qu'il se porte sur tout objet, sans individualisation, et ne tend à la conservation de l'espèce que sous le rapport de la quantité, sans avoir égard à la qualité. Mais aussi l'individualisation, et avec elle l'intensité de la passion, peuvent atteindre un si haut degré que, si elles ne reçoivent pas satisfaction, tous les biens du monde, la vie même perdent leur valeur. Le désir qu'elles provoquent acquiert une violence qui, supérieure à toute autre passion, rend l'homme prêt à tous les sacrifices, et peut le conduire, dans le cas où toute espérance de réalisation lui est irrévocablement défendue, à la démence ou même au suicide. En dehors des considérations mentionnées plus haut, une passion si excessive doit encore reposer sur d'autres considérations inconscientes et qui ne frappent pas tout d'abord notre vue. Nous devons donc admettre qu'il y a non seulement harmonie des qualités physiques, mais encore, entre la volonté de l'homme et l'intellect de la femme, une conformité spéciale, en vertu de laquelle tel individu déterminé, dont le génie de l'espèce se promet l'existence, ne peut naître que d'eux seuls pour des raisons inhérentes à l'essence même de la chose en soi et par là même :impénétrables à notre esprit ; ou, pour parler avec plus de précision, le vouloir-vivre aspire ici à s'objectiver dans un individu bien déterminé qui ne peut être engendré que par ce père et cette mère. Cette aspiration métaphysique de la volonté n'a d'autre sphère d'action dans la série des êtres que les cœurs des parents futurs : saisis alors d'une ardente passion, ceux-ci s'imaginent désirer pour leur propre compte ce qui pour le moment n'a qu'un but purement métaphysique, c'est-à-dire placé en dehors de la série des choses réellement existantes. Ainsi donc cette impulsion issue de la source originelle de tous les êtres et qui porte vers l'existence l'individu destiné à naître plus tard, c'est elle qui, dans l'apparence, se manifeste par cette passion si vive, si peu soucieuse de tout objet étranger à elle-même, qu'éprouvent l'un pour l'autre les futurs parents, et qui, en réalité, n'est qu'une illusion sans pareille, grâce à laquelle l'amant est prêt à abandonner tous les biens du monde pour dormir à côté de cette femme, impuissante à lui procurer plus de jouissance qu'une autre. Et c'est bien à cela que tout se réduit ; la preuve en est que cette grande passion, aussi bien que toutes les autres, s'éteint par la jouissance, à la grande surprise des amants. Elle s'éteint encore quand, par suite de la stérilité de la femme (d'après Hufeland, il peut y en avoir dix-neuf causes provenant de défauts de constitution), la vraie fin métaphysique ne peut se réaliser ; ainsi sont étouffés chaque jour des millions de germes, dans lesquels cependant le même principe métaphysique de vie tend à l'existence. Ce qui peut en consoler, c'est la seule pensée que le vouloir-vivre a devant soi une infinité d'espace, de temps, de matière, et par suite d'innombrables occasions de se manifester.

Théophraste Paracelse, sans avoir traité ce thème, et malgré sa manière de voir si étrangère à la mienne, ne laisse pas d'avoir entr'aperçu une fois au moins, ne fût-ce qu'un instant, ce que j'expose ici : c'est quand, au milieu d'un développement différent, et avec son habitude de sauter d'un sujet à l'autre, il fait les curieuses remarques que voici : « *Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quæ fuit Uriæ et David ; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc… sed propter Salomonem,* qui aliunde nasci non potuit*, nisi ex Bathsebea conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus.* » [Voici ceux que Dieu a unis, comme celle qui appartint à Urie et David ; bien que cette union (selon la conviction de l'esprit humain) fût diamétralement opposée à un mariage juste et légitime… Mais à cause de Salomon, qui ne pouvait naître d'autres parents que de Bethsabée et David, même adultères, Dieu les a unis.] (*De vita longa*, I, 5.)

La passion de l'amour, l'ἱμερος, que les poètes de tous les temps ne cessent de peindre sous ses multiples aspects, sans pouvoir épuiser le sujet, sans pouvoir même le traiter d'une façon digne de lui, cette passion qui attache ainsi à la possession d'une femme déterminée l'idée d'un bonheur sans fin, et celle d'une douleur inexprimable à la pensée de ne pouvoir posséder cette femme — ce désir et cette souffrance d'un cœur amoureux ne peuvent avoir pour unique matière les besoins d'un individu éphémère ; mais ce sont les soupirs de joie du Génie de l'espèce, quand il réussit à profiter

d’une occasion unique de réaliser ses projets, ou ses profonds gémissements lorsqu’il en perd une. L’espèce seule a une vie éternelle, et seule par conséquent, elle est capable de souhaits éternels, d’éternelles satisfactions et d’éternelles douleurs. Mais ici tous ces sentiments sont emprisonnés dans l’étroite poitrine d’un mortel : il n’est donc pas étonnant que celle-ci paraisse vouloir éclater et ne trouve nul moyen d’exprimer cette attente d’infinie volupté ou de malheur infini qui remplit son âme. De là découle la source de toute la poésie érotique du genre supérieur, qui, en raison de son sujet, s’élève à ces métaphores transcendantes qui semblent planer au-dessus des choses terrestres. Voilà le thème des Pétrarque, la matière des Saint-Preux, des Werther, des Jacques Ortis qui, sans cela, ne pourraient être ni compris ni expliqués. Cette valeur infinie que l’on attribue à la femme aimée ne peut reposer sur quelques qualités intellectuelles, ni, de toute manière, sur des qualités objectives, réelles, d’abord parce que souvent son amant ne la connait pas assez bien tel était le cas de Pétrarque. Le génie de l’espèce peut seul deviner d’un coup d’œil quelle valeur elle a pour lui, pour la réalisation de ses fins. Aussi, d’ordinaire, les grandes passions prennent-elles naissance dès le premier regard :

Who ever lov’d, that lov’d not at first sight ?[354]

(Shakespeare, *As you like it*, III, 5.)

Nous trouvons à ce sujet un passage remarquable dans un roman célèbre depuis deux cent cinquante ans, *Guzman d’Alfarache*, de Mateo Aleman : « *No es necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia o consonancia, o lo que aca solemos vulgarmentc decir, una* confrontacion de sangre*, à que por particular influxo suelen mover las estrellas.* » [Pour aimer, il n’est pas besoin d’attendre longtemps, de réfléchir, de faire un choix ; il suffit que, dès le premier et l’unique coup d’œil, il se rencontre une certaine conformité, une certaine concordance mutuelle, ou ce que, dans la vie courante, nous avons coutume de nommer une sympathie du sang, qu’excite surtout en nous une influence spéciale des astres.] (P. II, liv. III, c. V.) De même, pour un amant passionné, la perte de sa bienaimée, enlevée par un rival ou par la mort, est une douleur, qui surpasse les autres ; c’est qu’elle est de nature transcendante, et qu’elle ne l’atteint pas seulement en tant qu’individu, mais aussi dans son *essentia æterna*, dans la vie de l’espèce, dont la volonté spéciale et l’ordre le faisaient agir. Voilà pourquoi la jalousie est si cruelle et si terrible, voilà pourquoi renoncer à sa bien-aimée est pour l’amant le plus grand des sacrifices. Un héros a honte de faire entendre des plaintes, sauf des plaintes d’amour ; ce n’est plus lui alors qui gémit, c’est l’espèce. Dans la *Grande Zénobie* de Calderon se trouve, au second acte, une scène entre Zénobie et Décius, où celui-ci dit :

Cielos, luego tu me quieres ?

Perdiera cien mil victorias,

Volviérame, etc.

[Ciel ! Tu m’aimes donc ? À ce prix je renoncerais à cent mille

victoires, je reviendrais, etc.]

L’honneur, qui jusqu’ici l’avait emporté sur tout autre intérêt, est vaincu ici, dès que l’amour sexuel, c’est-à-dire l’intérêt de l’espèce entre en jeu et a en vue un avantage assuré, car l’intérêt de l’espèce surpasse infiniment l’intérêt de l’individu, si important qu’il soit. Honneur, devoir, fidélité, ne peuvent tenir devant lui, après avoir résisté à toutes les autres tentations, même aux menaces de mort. — Nous voyons encore dans la vie privée que, sur aucun point, la délicatesse de conscience n’est aussi rare ; des gens d’ailleurs loyaux et droits la laissent parfois de côté en pareil cas, et commettent sans scrupule un adultère, dès qu’ils sont dominés par un amour passionné, c’est-à-dire par l’intérêt de l’espèce. Ils semblent alors avoir conscience d’un droit supérieur à celui que peuvent conférer les intérêts individuels ; car ils agissent dans l’intérêt de l’espèce. Chamfort

fait à ce sujet une déclaration remarquable : « Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quels que soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parents, etc., les deux amants sont l'un à l'autre, de *par la Nature*, qu'ils s'appartiennent de *droit divin*, malgré les lois et les conventions humaines. » Et si quelqu'un s'en indignait, je n'aurais qu'à lui rappeler l'éclatante indulgence avec laquelle le Sauveur, dans l'Évangile, traite la femme adultère, en supposant tous les spectateurs coupables de la même faute. — À ce point de vue, la plus grande partie du *Décaméron* semble comme une ironie insultante du génie de l'espèce foulant aux pieds les droits et les intérêts des individus. — Le génie de l'espèce écarte avec la même facilité les différences de condition et toutes les circonstances analogues, quand elles s'opposent à l'union de deux amants passionnés ; il n'en tient nul compte, et, poursuivant ses vues sur d'innombrables générations, il emporte d'un souffle, comme un fétu de paille, toutes ces institutions humaines et ces scrupules. S'agit-il de satisfaire une passion très vive, ce même motif si profond fait braver résolument tout péril, et l'homme le plus pusillanime devient courageux. — Aussi c'est avec joie et avec intérêt que nous voyons, au théâtre et dans les romans, les jeunes gens défendre leur amour, c'est-à-dire la cause de l'espèce, et triompher de leurs vieux parents qui ne songent qu'au bien des individus. Cette attraction réciproque de deux amants paraît bien plus importante, plus élevée et par suite plus juste que tout ce qui peut la contrarier, de même que l'espèce est plus digne de considération que l'individu. Voilà pourquoi le thème principal de presque toutes les comédies est cette intervention du génie de l'espèce avec ses vues contraires aux intérêts individuels des personnages en scène et grosses de menaces pour leur bonheur. Il réussit d'ordinaire dans ses plans, et ce dénouement, conforme à la justice poétique, satisfait le spectateur, qui sent bien que les fins de l'espèce doivent passer avant celles des individus. Aussi, la pièce finie, quitte-t-il avec confiance les amants victorieux, plein avec eux de cette illusion qu'ils ont fondé leur propre bonheur, quand ils n'ont fait que le sacrifier au bien de l'espèce contre la volonté de parents prévoyants. Quelques comédies, peu nombreuses, échappent à cette règle : l'auteur y a cherché à renverser les choses et à établir le bonheur des individus aux dépens des desseins de l'espèce ; mais alors le spectateur ressent la douleur qu'éprouve le génie de l'espèce et n'est nullement consolé par les avantages ainsi assurés aux individus. Je trouve des exemples de ce genre de comédie dans deux petites pièces très connues : *La reine de seize ans* et *Le mariage de raison*. Dans les tragédies dont le fond est une intrigue d'amour, d'ordinaire les intentions de l'espèce sont déçues, et les amants, qui en étaient les instruments, périssent tous deux, par exemple dans *Roméo et Juliette*, *Tancrède*, *Don Carlos*, *Wallenstein*, *La fiancée de Messine*, etc.

La passion d'un homme bien épris produit des effets souvent comiques, parfois aussi tragiques : c'est que, dans les deux cas, pénétré de l'esprit de l'espèce et dès lors dominé par lui, il ne s'appartient plus, et sa conduite n'est plus vraiment celle d'un individu. Ce qui donne aux pensées d'un homme parvenu au dernier degré de la passion une couleur si poétique et si élevée, et même une direction transcendante et hyperphysique, qui semble lui faire perdre de vue son but propre, très physique, c'est ce fait que cet homme est animé de l'esprit de l'espèce, dont les intérêts sont infiniment plus puissants que ceux des simples individus : il a mission spéciale d'assurer l'existence d'une postérité indéfinie, dont les individus seront de constitution déterminée et telle qu'ils ne puissent recevoir l'être que de lui-même comme père et de sa bien-aimée comme mère ; sans eux il serait impossible à une telle postérité d'arriver à l'existence, et cependant le vouloir-vivre, pour s'objectiver, le réclame instamment. Nous avons conscience d'exercer une action dans cette question d'une importance si transcendante. Ce sentiment élève les hommes amoureux si fort au-dessus des choses terrestres, et au-dessus d'eux-mêmes, il donne à leurs désirs matériels une forme si immatérielle, que l'amour devient un épisode poétique dans la vie même du plus prosaïque des hommes ; en ce dernier cas, il peut prendre parfois une tournure assez comique. — Cet ordre de la volonté qui cherche à s'objectiver dans l'espèce ne se présente à la conscience de l'homme passionné que sous le masque d'une jouissance anticipée de cette félicité infinie, qu'il croit devoir trouver dans son union avec la femme aimée. Aux plus hauts degrés de la passion, cette chimère brille d'un tel éclat que, si la réalité n'y peut être conforme, la vie même perd tout son charme et paraît dès lors si vide de joie, si fade, si fastidieuse, que le dégoût triomphe des craintes provoquées par la mort ; parfois il peut pousser l'homme à abréger volontairement sa vie. Dans ces conditions, la volonté de l'homme est entraînée dans le tourbillon de celle de l'espèce ; cette dernière peut même prendre une prédominance si prononcée sur la volonté individuelle, que, si un tel homme est empêché d'agir pour le compte de l'espèce, il dédaigne aussi d'agir pour lui-même. L'individu

est ici un vase trop peu solide pour pouvoir résister à cette pression puissante de la volonté de l'espèce concentrée sur un objet déterminé. L'issue, en pareil cas, c'est le suicide, parfois le double suicide des deux amants, à moins que la nature, pour sauver leur vie, ne leur amène la folie, qui couvrira de son voile la conscience de cette situation désespérée. Aucune année ne se passe sans attester par plusieurs accidents de ce genre la vérité de ce tableau.

La passion amoureuse contrariée n'est pas seule à avoir parfois une issue tragique : la passion satisfaite mène plus souvent aussi au malheur qu'au bonheur ; car les prétentions de la passion sont si souvent en collision avec le bien-être personnel de l'intéressé qu'elles le minent, et qu'inconciliables avec les autres conditions, elles renversent le plan de vie construit sur cette base. Bien plus, l'amour se trouve en contradiction fréquente non seulement avec les conditions extérieures, mais encore avec l'individualité propre, en se portant sur des femmes qui, abstraction faite des rapports sexuels, seraient un objet de haine, de mépris, d'horreur même pour l'amant. Mais la volonté de l'espèce est tellement supérieure à celle de l'individu, que l'amant ferme les yeux sur toutes ces qualités contraires à son goût, qu'il passe sur tout et ne veut rien connaître, pour s'unir à jamais avec l'objet de sa passion : si complet est l'aveuglement produit par cette illusion, qui, la volonté de l'espèce une fois remplie, s'évanouit aussitôt et ne lui laisse qu'une odieuse compagne de vie. Par là seulement s'explique que nous voyons souvent des hommes très raisonnables, et même distingués, unis avec des furies et des mégères, sans comprendre comment ils ont pu faire un tel choix. Aussi les anciens représentaient-ils l'Amour aveugle. Et il se peut même qu'un amoureux reconnaisse clairement les insupportables défauts de tempérament et de caractère de sa fiancée qui lui promettent une vie de tourments, il se peut qu'il les ressente avec amertume, et que malgré tout il ne se laisse pas rebuter.

I ask not, I care not,

If guilt's in thy heart;

I know that, I love thee,

*Whatever thou art**[355]**.*

C'est qu'au fond il ne cherche pas son intérêt, mais celui d'un tiers, encore à naître, tout enveloppé qu'il est de l'illusion que ce qu'il cherche est son intérêt. Mais ce fait même de ne pas chercher son bien, toujours et partout marque de la grandeur, est ce qui donne à l'amour passionné une couleur sublime et en fait un cligne sujet de poésie. — Enfin l'amour sexuel est même compatible avec la haine la plus extrême contre son objet, aussi Platon l'a-t-il comparé à l'amour des loups pour les brebis. Ce cas est celui de l'amant passionné qui, malgré tous ses efforts et toutes ses supplications, ne peut à aucun prix obtenir la réalisation de ses vœux.

*I love and hate her.**[356]*

(Shakespeare, *Cymb*., III, 5.)

La haine de la femme aimée, qui s'enflamme alors, va parfois assez loin ;pour déterminer l'homme à l'assassiner et à se tuer lui-même ensuite. Chaque année a continué de nous offrir quelques exemples de ce genre : on les trouvera dans les journaux. Aussi est-il bien juste le vers de Goethe :

Par tout amour méprisé ! par l'élément infernal ! pussé-je

connaître quelque chose de plus affreux encore pour en faire une imprécation !

(*Faust*, I. V.)

Ce n'est vraiment pas une hyperbole dans la bouche d'un amant que le mot de cruauté appliqué à la froideur de la femme aimée et au plaisir de cette coquetterie qui se repaît de ses douleurs. Car il est placé sous l'empire d'une impulsion qui, analogue à l'instinct des insectes, le force, en

dépit de tous les arguments de la raison, à poursuivre son but sans réserve, et à dédaigner tout le reste : il ne peut s'y soustraire. Il y a eu plus d'un Pétrarque, et non un seul, qui a dû, toute sa vie durant, traîner comme une chaîne, comme un boulet au pied, le poids d'une passion inassouvie et exhaler ses soupirs dans des forêts solitaires ; mais le seul Pétrarque a possédé en même temps le don poétique, si bien qu'à lui s'applique le beau vers de Goethe :

Et si la douleur ôte la parole à l'homme, un dieu m'a donné de

dire combien je souffre.

(*Torquato Tasso*, V, 5.)

En fait, le génie de l'espèce est partout en guerre avec les génies protecteurs des individus ; il est leur persécuteur et leur ennemi, toujours prêt à détruire sans merci le bonheur personnel, pour assurer l'accomplissement de ses desseins ; et même, le bonheur de nations entières a été parfois sacrifié à ses caprices : Shakespeare nous en donne un exemple dans *Henri VI*, partie III, acte III, sc. II et III. La raison en est que l'espèce, siège et racine de notre être visible, a sur nous un droit plus intime et plus ancien que l'individu ; de là cette préférence donnée à ses intérêts. Le sentiment de cette vérité a fait personnifier aux anciens le génie de l'espèce dans Cupidon, qui, en dépit de son aspect enfantin, est un dieu hostile, cruel et par suite décrié, un démon capricieux et despotique, et, malgré tout, maître des dieux et des hommes :

Συ δ᾽ω θεων τυραννε κ᾽ανθρωπων, Ερως!

[Toi, tyran des dieux et des hommes, Éros!]

(Euripide, *Andromède*.)

Des flèches meurtrières, la cécité et des ailes, voilà ses attributs. Les dernières indiquent l'inconstance, inconstance qui ne commence qu'avec la désillusion, suite elle-même de la jouissance.

La passion reposait sur une illusion qui faisait miroiter aux yeux de l'individu comme précieux pour lui ce qui n'a de valeur que pour l'espèce ; le but de l'espèce une fois atteint, la chimère doit donc disparaître. L'esprit de l'espèce, qui s'était emparé de l'individu, lui rend la liberté. Abandonné par lui, l'individu retombe dans ses bornes et dans sa misère originelles ; il voit avec étonnement que toutes ces aspirations si hautes, si héroïques, si infinies, ne lui ont rien procuré de plus pour sa jouissance que ce que fournit toute autre satisfaction de l'instinct sexuel ; contre son attente, il ne se trouve pas plus heureux qu'avant. Il s'aperçoit qu'il a été la dupe de la volonté de l'espèce. Aussi, en règle générale, un Thésée satisfait abandonnera-t-il son Ariane. Si la passion de Pétrarque avait été assouvie, son chant se serait éteint, comme s'éteint celui de l'oiseau, une fois que les œufs sont pondus.

Remarquons-le en passant : quelque déplaisir que doive causer ma métaphysique de l'amour à ceux justement qui sont enlacés dans les filets de cette passion, cependant, si les considérations de raison pouvaient, de toute façon, quelque chose contre la passion, la vérité fondamentale révélée par moi devrait donner avant tout autre argument le moyen d'en triompher. Mais on en restera à la maxime du comique ancien : *Quæ res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes*. [Ce qui n'a en soi ni raison ni mesure ne peut être gouverné par la raison.] (Térence, *L'eunuque*, V. 57 sq.)

Les mariages d'amour sont conclus dans l'intérêt de l'espèce, et non des individus. Sans doute les personnes en jeu s'imaginent travailler à leur propre bonheur : mais leur but véritable leur est, en réalité, étranger à elles-mêmes, et consiste dans la création d'un individu qui n'est possible que par

elles. Rapprochées par ce but, elles doivent aviser par la suite aux meilleurs moyens de s'entendre l'une avec l'autre. Mais très souvent le couple uni par cette illusion instinctive qui est l'essence de l'amour passionné sera, quant au reste, de nature tout à fait hétérogène. Cette discordance éclate au grand jour quand l'illusion, par un phénomène inévitable, s'évanouit. Aussi, en règle générale, les mariages d'amour ont-ils une issue malheureuse, car ils pourvoient à la génération future aux dépens de la présente. *Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores* (Mariages d'amour, vie de tourments], dit le proverbe espagnol. — C'est l'inverse pour les mariages de convenance, conclus presque toujours d'après le choix des parents. Les considérations qui y dominent, quelles qu'elles puissent être d'ailleurs, sont pour le moins réelles et incapables de s'évanouir d'elles mêmes. Elles pourvoient, il est vrai, au détriment des générations futures, au bonheur de la génération existante ; et ce bonheur demeure encore problématique. L'homme qui, en se mariant, regarde plus à l'argent qu'à la satisfaction de son penchant, vit plus dans l'individu que dans l'espèce ; conduite qui, par son opposition directe avec la vérité, semble contraire à la nature et excite un certain mépris. La jeune fille qui, sans se rendre aux conseils de ses parents, repousse la proposition de mariage d'un homme riche et jeune encore, pour oublier toutes les considérations de convenance et régler son choix sur sa seule inclination instinctive, sacrifie son bonheur personnel à celui de l'espèce. Mais pour cette même raison on ne peut lui refuser une certaine approbation, car elle a préféré l'objet le plus important et agi dans l'esprit de la nature (ou, plus exactement, de l'espèce), tandis que les parents la conseillaient dans le sens de l'égoïsme individuel. — De tout cela il résulte, semble-t-il, que la conclusion d'un mariage devrait léser l'intérêt de l'individu ou celui de l'espèce. La plupart du temps aussi c'est ce qui arrive : car que la convenance et la passion marchent la main dans la main, c'est le plus rare des hasards. La pauvreté physique, morale ou intellectuelle de la plupart des hommes tient peut être en partie à ce que les mariages ont l'habitude de se conclure non pas par pur choix et inclination, mais en vertu de mille considérations extérieures et de circonstances fortuites. À côté de la convenance, a-t-on pourtant égard dans une certaine mesure à l'inclination ; c'est alors une sorte de transaction qui intervient avec le génie de l'espèce. Chacun le sait, les unions heureuses sont rares, justement parce qu'il est dans l'essence du mariage de placer sa fin principale dans la génération future, et non pas dans la présente. Ajoutons cependant, pour consoler les âmes tendres et aimantes, qu'à l'amour passionné s'associe parfois un sentiment sorti d'une tout autre source, c'est-à-dire une amitié réelle, fondée sur l'accord des esprits, et qui ne commence pourtant presque jamais à paraître que lorsque l'amour sexuel proprement dit s'est éteint dans la jouissance. Le principe le plus ordinaire de cette amitié se trouvera dans cette aptitude à se compléter l'une l'autre, dans cette correspondance mutuelle des qualités physiques, morales et intellectuelles des deux individus, d'où est sorti, en vue de l'être à créer, l'amour sexuel, et qui, par rapport aux individus eux-mêmes, apparaissent encore comme des qualités de tempérament opposées et des avantages intellectuels susceptibles de se compléter l'une l'autre, et de servir ainsi de base à une harmonie des cœurs.

Toute cette théorie de la métaphysique de l'amour tient étroitement à l'ensemble de ma métaphysique, et le jour qu'elle répand sur celle-ci peut se résumer comme il suit.

Nous l'avons reconnu, le choix minutieux et capable de s'élever, par d'innombrables degrés, jusqu'à l'amour passionné, ce choix apporté par l'homme à la satisfaction de l'instinct sexuel, repose sur l'intérêt des plus sérieux que l'homme prend à la constitution spéciale et individuelle de la génération future. Or cet intérêt si digne de remarque confirme deux vérités exposées dans les chapitres précédents :

I. — L'indestructibilité de l'essence propre de l'homme qui continue à exister dans cette génération future. Car cet intérêt si vif et si ardent, sorti, sans réflexion et sans dessein prémédité, de l'instinct et de l'impulsion la plus intime de notre être, ne pourrait pas exister si indélébile, et exercer une si grande influence sur l'homme, si l'homme était une créature absolument éphémère et s'il devait être suivi, dans le seul ordre des temps, par une génération réellement et radicalement différente de lui-même.

II. — La seconde vérité est que l'essence propre de l'homme réside plus dans l'espèce que dans l'individu. Car cet intérêt attaché à la constitution spéciale de l'espèce, qui est la base de toute intrigue amoureuse, depuis la plus fugitive jusqu'à la passion la plus grave, est, à vrai dire, pour chacun l'affaire la plus importante, celle dont la réussite ou l'échec émeut le plus notre sensibilité ;

de là le nom préféré d'*affaire de cœur* : quand cet intérêt s'est exprimé avec résolution et avec force, on lui subordonne, on lui sacrifie celui qui ne concerne que notre personne. C'est un témoignage donné par l'homme que l'espèce le touche de plus près que l'individu, et qu'il est plus immédiatement dans la première que dans le second. — Pourquoi donc alors l'amant est-il suspendu, avec un attachement passionné, aux regards de l'élue, et est-il prêt à tout lui sacrifier ? — Parce que c'est la partie immortelle de son être qui désire posséder cette femme ; tous ses autres appétits procèdent toujours et seulement de la partie mortelle. — Cette convoitise si vive, ou même ardente, dirigée sur une femme déterminée, est donc un gage immédiat de l'indestructibilité de l'essence de notre être et de sa persistance dans l'espèce. Or, tenir cette persistance pour chose futile et insuffisante, c'est une erreur sortie de ce fait que sous la continuité de l'espèce on ne s'imagine rien de plus que l'existence future d'êtres semblables, mais non pas identiques à nous sous le moindre rapport, et cela même, parce que, partant de la connaissance dirigée vers le dehors, on ne considère que la forme extérieure de l'espèce, telle que nous la saisissons par l'intuition, et non son essence intime. Or cette essence intime est justement ce qui fait la base et comme la substance de notre propre conscience ; c'est par là !un élément plus immédiat pour nous que cette conscience même, et, libre du principe d'individuation en tant que chose en soi, c'est proprement l'élément un et identique dans tous les individus, qu'ils soient placés sur le même plan ou l'un à la suite de l'autre. Cet élément c'est le vouloir-vivre, c'est ce qui recherche d'un désir si pressant la vie et la persistance. Par suite, il demeure à l'abri des coups et des atteintes de la mort. Mais en même temps, il ne peut parvenir à un état meilleur que n'est sa condition présente ; sûr de la vie, il l'est donc à la fois des souffrances et de la mort sans cesse attachées à l'individu. L'affranchir de cette condition est la tâche réservée à la négation du vouloir-vivre, par laquelle la volonté individuelle s'arrache à la souche de l'espèce et renonce à l'existence qu'elle y possédait. Sur son existence postérieure nous manquons de notions précises, nous manquons même de données pour nous en faire une idée. Nous ne pouvons que la désigner comme ce qui a la liberté d'être ou de ne pas être le vouloir-vivre. Dans le dernier cas, le bouddhisme la caractérise du nom de Nirwana, dont j'ai donné l'étymologie dans la remarque de la fin du chapitre XLI. C'est le point qui restera à jamais inaccessible à toute intelligence humaine, en vertu même de sa nature.

Si maintenant, du point de vue où nous ont placé ces dernières considérations, nous abaissons nos regards sur la mêlée de la vie, que voyons-nous ? Tous les hommes, pressés par la misère et les souffrances, emploient toutes leurs forces à satisfaire ces besoins infinis, à se défendre contre les formes multiples de la douleur sans pouvoir cependant espérer en retour rien d'autre que la conservation de cette vie individuelle, si tourmentée, pendant un court espace de temps. Cependant, au milieu de ce tumulte, nous apercevons les regards de deux amants qui se rencontrent ardents de désir : — pourquoi cependant tant de mystère, de dissimulation et de crainte ? — Parce que ces amants sont des traîtres, dont les aspirations secrètes tendent à perpétuer toute cette misère et tous ces tracas, sans eux bientôt finis, et dont ils rendront le terme impossible, comme leurs semblables l'ont déjà fait avant eux. — Mais cette considération anticipe déjà sur le chapitre suivant.

APPENDICE AU CHAPITRE PRÉCÉDENT

Outôs anaidôs exekhinêsas tode

To rêma' khaipou touto pheuxesthai dokheis ;

— Pepheuga' t'alêthes gar iskhuron trephô

[*Avec quelle impudence as-tu osé prononcer cette parole ! Et où crois-tu pouvoir échapper au châtiment ? — C'est déjà fait, car je nourris en moi la vérité toute-puissante.*]

Sophocle, *Oeudipe Roi*, v. 354 sqq.

[Un peu plus haut], j'ai fait en passant mention de la pédérastie, et l'ai signalée comme un instinct perverti. Cette observation m'avait paru suffisante, alors que je travaillais à la seconde édition. Un examen plus étendu de cet égarement de l'instinct m'y a fait découvrir depuis un curieux problème et en même temps la solution qui y est attachée. Cette solution présuppose le chapitre précédent ; mais elle jette à son tour un jour nouveau sur lui, et est ainsi à la fois le complément et la preuve de la théorie fondamentale que j'y ai exposée.

En soi, la pédérastie apparaît comme une monstruosité, non seulement contraire à la nature, mais encore répugnante au plus haut degré et propre à exciter l'horreur ; elle semble être un acte auquel seule une nature entièrement perverse, faussée et dégénérée aurait pu descendre une fois, et qui ne se serait répété au plus que dans des cas tout à fait isolés. Tournons-nous maintenant du côté de l'expérience : elle nous offre le spectacle opposé ; ce vice au caractère odieux, nous le voyons souvent pratiqué et dans tout son essor en tout temps et chez tous les peuples du monde. Chacun sait qu'il était généralement répandu en Grèce et à Rome, qu'on en convenait, qu'on le pratiquait publiquement sans pudeur et sans honte. Tous les écrivains antiques nous en fournissent des témoignages plus que suffisants. Les poètes surtout en sont tous remplis, sans en excepter même le chaste Virgile (*Eglogues*, II). Bien plus, les poètes des temps primitifs, Orphée (qui dut à ce motif d'être déchiré par les Ménades) et Thamyris, les dieux eux-mêmes en ont été accusés. Les philosophes aussi nous en parlent bien plus que de l'amour sexuel : Platon en particulier semble presque n'en pas connaître d'autre, et de même les stoïques, qui le jugent digne du sage (Stob., *Ecl. eth.*, liv. II, c. VII). Platon loue même Socrate, dans le *Banquet,* comme d'un héroïsme sans exemple, d'avoir dédaigné les propositions d'Alcibiade. Dans les *Mémorables* de Xénophon, Socrate parle de la pédérastie comme d'un acte irrépréhensible, et même louable (Stob., *Flor.,* vol. I). Dans les *Mémorables* encore (liv. I, c. III, § 8), où le même Socrate nous met en garde contre les dangers de l'amour, il parle si exclusivement de l'amour pour les jeunes gens, qu'on devrait croire qu'il n'existait pas de femmes. Aristote aussi (Pol., II, 9) parle de la pédérastie comme d'un usage ordinaire, sans la blâmer ; il rapporte que chez les Celtes elle a été publiquement en honneur, que les lois crétoises l'avaient favorisée, à titre de moyen préventif contre un excès de population, et mentionne (chap. X) la passion du législateur Philolaos pour les hommes, etc. Cicéron va jusqu'à dire : « *Apud Græcos opprobrio fuit adolescentibus, si amatores non haberent.* » [Chez les Grecs, c'était une honte pour les jeunes gens de n'avoir pas d'amants.] (*De re publica*, IV, 3, 3.) D'une façon générale, le lecteur instruit n'a guère besoin de preuves : il se rappelle les témoignages par centaines, car ils abondent partout chez les Anciens. Mais même chez les peuples plus grossiers, chez les Gaulois notamment, ce vice était très en vogue. Regardons-nous vers l'Asie, nous voyons tous les pays de ce continent, et cela depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque actuelle, infectés du même vice, sans que nulle part on se soucie particulièrement de s'en cacher : Hindous et Chinois tout autant que les peuples de l'Islam, dont les poètes s'occupent également bien plus de l'amour pour les garçons que de l'amour pour les femmes ; par exemple, dans le *Gulistan* de Sadi, le livre *De l'amour* traite exclusivement de la pédérastie. Les Hébreux n'étaient pas non plus sans la connaître, car l'Ancien et le Nouveau Testament la mentionnent comme condamnable. Dans l'Europe chrétienne enfin, religion, lois et opinion publique ont dû lutter contre elle de tout leur pouvoir : au Moyen Âge elle était partout punie de la peine de mort ; en France, au XVIe siècle encore, du bûcher, et, en Angleterre, durant encore le premier tiers de ce siècle, la peine de mort était appliquée sans rémission ; la peine actuelle est la déportation à vie. Voilà les dispositions violentes auxquelles il a fallu recourir pour opposer une barrière à ce vice ; sans doute, on y a réussi dans une importante mesure, mais sans jamais pourtant parvenir à l'extirper : il continue à se glisser toujours et partout, sous le voile du plus profond secret, dans tous les pays et parmi toutes les classes, et se produit soudain au jour, là souvent où on l'attendait le moins. Il n'en a pas été autrement dans les siècles antérieurs, malgré toutes les condamnations à mort : les mentions, les allusions contenues à ce sujet dans les écrits de toutes ces époques en sont la preuve. — À bien nous représenter, à bien examiner toutes ces données de l'expérience, nous voyons la pédérastie en tout temps et en tout lieu apparaître d'une façon bien éloignée de celle que nous avions supposée tout d'abord, en la considérant seulement elle-même et *a priori.* L'absolue universalité et l'indestructibilité persistante de la chose témoignent qu'elle procède par quelque côté de la nature humaine elle-même ; seule

cette raison explique qu'elle ne puisse manquer toujours et partout d'apparaître, vraie preuve à l'appui du proverbe :

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

[Chassez la nature avec une fourche, elle reviendra toujours en courant.]

(Horace, *Épîtres*, I, 10, V. 24.)

Pour qui procède loyalement, comme nous, il y a complète impossibilité de se soustraire à cette conséquence. Passer par-dessus les faits et nous en tenir au blâme et à l'invective à l'égard de ce vice serait sans doute chose facile. Telle n'est pas toutefois ma manière de me débarrasser des problèmes : fidèle ici encore à ma vocation naturelle, à mon habitude de rechercher partout la vérité et d'aller au fond des choses, je commence par reconnaitre le fait à expliquer tel qu'il s'offre à moi, avec les conséquences inévitables qu'il entraîne. Que maintenant une tendance si radicalement contre nature, qu'une tendance qui marche justement à l'encontre de la nature dans son objet le plus important, et qu'elle ait le plus à cœur de remplir, doive procéder de cette nature même, voilà qui est un paradoxe inouï : l'expliquer semble un problème bien difficile ; je veux pourtant aujourd'hui le résoudre, en découvrant le mystère naturel qui en fait le fond.

Pour point de départ je prends un passage d'Aristote, dans la *Polit.,* VII, 16.— Il y expose, en premier lieu : que des hommes trop jeunes engendrent des enfants mal constitués, faibles, défectueux, et destinés à rester petits ; il poursuit en appliquant la même remarque à la progéniture des hommes trop vieux : *ta gar tôn presouterôn ekhgona, khathaper ta tôn neôterôn, atelê gignetai, khai tois sômasi, khai tais dianoiais, ta de tôn gegêrakhotôn* [Car les enfants d'hommes trop âgés, comme ceux d'hommes trop jeunes, ont des imperfections du corps et de l'esprit, et ceux des vieillards sont chétifs]. La règle qu'Aristote pose pour l'individu, Stobée l'institue en loi pour la société, dans la conclusion de son exposé de la philosophie péripatéticienne (*Ecl. eth.,* liv. II, c. VII, *in fine)* : *pros tên rômên tôn sômatôn khai teleiotêta dein mête neôterôn agan, mête presouterôn tous gamous poieisthai, atelê gar gignesthai, khat' amphoteras tas êlikhias, khai teleiôn asthenê ta ekhgona.* [Pour obtenir des corps robustes et parfaits, il ne doit y avoir de mariages ni d'hommes trop jeunes, ni d'hommes trop vieux, car les enfants engendrés à ces deux âges de la vie laissent à désirer et sont, en fin de compte, débiles.] Aristote prescrit donc à l'homme de ne plus mettre d'enfants au monde après cinquante-quatre ans ; il peut continuer cependant à entretenir commerce avec sa femme, pour raison de santé ou pour tout autre motif. Quant au moyen d'exécuter le précepte, il n'en parle pas : mais son opinion tend manifestement à indiquer l'avortement pour éliminer les enfants engendrés à cet âge puisque, quelques lignes plus haut, il vient de recommander ce moyen. — De son côté, la nature ne peut pas contester le fait qui sert de fondement aux prescriptions d'Aristote, mais elle ne peut pas non plus le supprimer. Car, selon son propre principe, *natura non facit saltus,* elle ne pouvait pas suspendre tout d'un coup la sécrétion séminale de l'homme ; mais dans ce cas encore, comme dans celui de tout dépérissement, une détérioration successive devait précéder. Or, pendant toute cette période, la génération ne donnerait le jour qu'à des êtres faibles, incomplets, malingres, chétifs et à la vie courte. Le cas n'est que trop fréquent : les enfants engendrés dans un âge avancé meurent presque toujours de bonne heure, n'atteignent en tout cas jamais la vieillesse, restent, plus ou moins, infirmes, maladifs, sans forces, et ceux qu'ils procréent à leur tour ont même constitution. Ce que nous disons ici de la procréation sur le déclin de l'âge vaut aussi pour la génération pratiquée avant l'âge mûr. Or, rien ne tient tant à cœur à la nature que la conservation de l'espèce et de son vrai type ; à cet effet, elle a besoin d'individus bien constitués, solides et vigoureux : ce sont les seuls qu'elle veuille. Oui, elle ne considère et ne traite au fond les individus (nous l'avons montré au chap. XLI) que comme des moyens ; l'espèce seule est sa fin. Aussi voyons-nous ici la nature, par une suite de ses propres lois et des fins qu'elle poursuit, tomber dans une situation critique et véritablement placée dans l'embarras. Les expédients violents et subordonnés à la volonté d'autrui, comme le moyen indiqué par Aristote, lui étaient interdits par son essence même ; elle ne pouvait pas plus se flatter que les hommes, instruits par l'expérience, reconnaîtraient les désavantages d'une génération trop prématurée et trop tardive et réfréneraient alors leurs appétits, sur de sages réflexions faites de sang-froid. Dans une affaire aussi importante, la nature ne pouvait donc s'en rapporter à ces deux moyens. Il ne lui restait donc plus rien qu'à choisir de deux maux le moindre. Dans cette intention elle devait s'adresser à son instrument favori, à l'instinct. Comme nous l'avons montré dans le précédent chapitre, l'instinct conduit partout l'opération importante de la génération

et sait y produire les illusions les plus étranges ; ici encore la nature devait l'attirer dans ses intérêts, et pour y parvenir il n'y avait qu'un moyen, c'était de l'égarer, de « lui donner le change » *(sic)*. La nature en effet ne connaît que le côté physique des choses, elle n'en connaît pas le côté moral : entre elle et la morale il y a même un antagonisme décidé. La conservation de l'individu, et surtout celle de l'espèce, dans l'état de perfection le plus grand possible, est son seul but. Sans doute, même au point de vue physique, la pédérastie est préjudiciable aux jeunes gens qui s'y laissent entraîner, mais non pas tellement que des deux maux ce ne soit encore le moindre. C'est donc celui-ci que choisit la nature, pour éviter dès l'origine et de loin le mal bien plus grand de la dépravation de l'espèce, et prévenir ainsi un malheur durable et qui ne ferait qu'aller en grandissant.

En vertu de cette prévoyance de la nature, il naît en général, vers l'âge indiqué par Aristote, une tendance à la pédérastie, sourde d'abord et insensible, mais qui va s'accusant et se dessinant chaque jour, à mesure que décroît la capacité de procréer des enfants sains et vigoureux. Ainsi procède la nature. Remarquons bien cependant que de cette inclination naissante au vice lui-même il y a encore loin. Sans doute si, comme dans l'ancienne Grèce ou à Rome, ou comme en Asie de tout temps, on ne lui oppose aucune digue, elle peut, encouragée par l'exemple, mener facilement au vice, qui prend alors à son tour une grande extension. Mais en Europe elle rencontre des obstacles si puissants dans les motifs de la religion, de la morale, des lois et de l'honneur, que presque chacun recule déjà d'effroi à la seule idée de s'y livrer : nous pouvons donc admettre que, sur trois cents hommes environ qui ressentent ce penchant, il en est un, au plus, assez faible et assez insensé pour y céder ; et la chose est d'autant plus certaine, que cette tendance apparaît seulement à l'âge où le sang est refroidi, où l'instinct sexuel s'est de toute façon affaibli, et que, d'autre part, dans une raison déjà mûrie, dans la circonspection acquise par l'expérience, dans la fermeté d'âme développée en mille occasions, elle trouve des adversaires assez rudes pour empêcher une nature d'y succomber, à moins d'une perversité originelle.

Cependant le but que poursuit ici la nature est atteint en ce que ce penchant entraîne avec soi à l'égard des femmes une indifférence, qui, accrue de jour en jour, devient de l'aversion et finit par grandir jusqu'au dégoût. Et ce but véritable de la nature est atteint d'autant plus sûrement que, plus la faculté génératrice décline dans l'homme, plus se détermine cette inclination contre nature.— Aussi ne rencontrons-nous en général le vice de la pédérastie que chez des hommes déjà vieux. Seuls des gens d'un certain âge se laissent prendre de temps à autre en flagrant délit, au grand scandale de tout le monde. Car l'âge viril ne connaît pas ce vice, et ne peut même le concevoir. Se présente-t-il une fois une exception à la règle, c'est, je crois, alors la conséquence d'une dépravation accidentelle et prématurée de la faculté génératrice : elle ne pourrait produire que des êtres mal conformés, et, pour y obvier, la nature la détourne de sa direction première. C'est pourquoi les débauchés, trop peu rares, hélas ! dans les grandes villes, n'adressent leurs signes et leurs propositions qu'à des hommes déjà vieux, ou encore à de tout jeunes gens, et jamais aux hommes qui se trouvent dans la force de l'âge. Chez les Grecs aussi, où l'exemple et la coutume peuvent avoir introduit de-ci de-là quelque exception à la règle, les auteurs, les philosophes surtout, Platon et Aristote notamment, nous représentent expressément l'amant comme presque toujours vieux. Notons en particulier à cet égard un passage de Plutarque dans le *Liber amatorius,* c. V : *O paidikhos erôs, opse gegonôs, khai par' ôran tô biô, nothos khai skhotios, exelaunei ton gnêsion erôta khai presouteron*. [La pédérastie naît tardivement, sur le déclin de la vie, et cet amour faux et secret chasse le véritable amour primitif.] Parmi les dieux mêmes nous ne trouvons que les vieux, Zeus et Hercule, pourvus de mignons ; Mars, Apollon, Bacchus et Mercure n'en ont pas. — Cependant, dans l'Orient, le manque de femmes dû à la polygamie peut produire parfois des exceptions forcées à la règle, et de même aussi dans des colonies encore nouvelles et par là dépourvues de femmes, telles que la Californie, etc. — Poursuivons nos déductions : puisque le sperme non mûr encore, comme celui que l'âge a gâté, ne peut produire que des êtres faibles, imparfaits et misérables, on rencontre souvent, dans l'adolescence, entre jeunes gens, le même penchant érotique que dans la vieillesse ; mais il ne conduit que bien rarement au vice réel, combattu qu'il est alors, outre les motifs cités plus haut, par l'innocence, la pureté, la conscience et la pudeur du jeune âge.

De cet exposé il résulte qu'en apparence contraire aux fins de la nature, et cela dans ce qu'elle a de plus important et de plus cher, le vice en question doit en réalité servir ces mêmes fins, quoique d'une façon seulement indirecte, comme moyen préventif contre des maux plus grands. Il est le résultat, en effet, d'une faculté génitale sur son déclin ou trop peu formée encore, qui, dans les

deux cas, est un danger pour l'espèce. Sans doute, dans ces deux cas, des raisons morales auraient dû provoquer un arrêt dans la fonction, mais il n'y avait pas à compter là-dessus, car la nature ne tient de toute manière pas compte dans sa conduite de l'élément purement moral. Aussi, jetée dans l'embarras en conséquence de ses propres lois, la nature a demandé à la perversion de l'instinct un expédient, un stratagème ; on serait même tenté de dire qu'elle s'est construit un pont aux ânes, pour échapper, comme je l'ai exposé plus haut, au plus grand de deux maux. Elle à l' œil fixé sur l'objet important, qui est de prévenir les générations imparfaites, capables par la suite de dépraver peu à peu l'espèce entière, et en cela, nous l'avons vu, elle n'est pas scrupuleuse dans le choix des moyens. L'esprit dans lequel elle procède ici est le même qui lui faisait pousser les guêpes, comme je l'ai rapporté plus haut au chapitre XXVII, à tuer leurs petits de leur aiguillon : car dans les deux cas elle recourt au mal, pour se soustraire au pire ; elle égare l'instinct sexuel, pour en déjouer les effets les plus pernicieux.

Mon intention dans cet exposé a été d'abord de résoudre le curieux problème signalé au début ; puis de confirmer aussi la théorie développée par moi dans le précédent chapitre, que dans tout amour sexuel l'instinct est le guide et le principe des illusions, puisque l'intérêt de l'espèce passe avant tous les autres aux yeux de la nature. J'ai voulu montrer que cette vérité s'appliquait même à l'odieuse perversion et à l'abâtardissement de l'instinct sexuel ici en question, puisque ici encore la raison dernière et le résultat sont les fins de l'espèce, malgré le caractère purement négatif qu'elles revêtent en ce cas, avec les procédés tout prophylactiques de la nature. Cet examen jette ainsi une nouvelle lumière sur l'ensemble de ma métaphysique de l'amour. Mais en général cette exposition révèle une vérité jusque-là cachée, et qui, malgré toute son étrangeté, ne laisse pas d'éclairer d'un jour nouveau l'essence intime, l'esprit et les menées de la nature. Aussi ne s'est-il pas agi ici de donner des avis moraux contre ce vice, mais de se faire une idée nette de ce qu'étaient les choses. D'ailleurs, la vraie raison, la raison dernière et profondément métaphysique qui condamne la pédérastie, c'est qu'en affirmant la volonté de vivre elle détruit complètement la conséquence de cette affirmation, qui tient ouverte la voie du salut, elle supprime le renouvellement de la vie. — Enfin, puisque, malgré les soins jaloux des professeurs de philosophie à étouffer mes doctrines, elles prennent, à leur grand dépit, une extension chaque jour plus grande, j'ai voulu, en exposant ces idées paradoxales, leur octroyer un léger bienfait ; j'ai voulu leur offrir l'occasion de me calomnier en m'accusant de m'être fait le protecteur et l'avocat de la pédérastie.

CHAPITRE XLV[357] : DE L'AFFIRMATION DE LA VOLONTÉ DE VIVRE

Si la volonté de vivre ne se manifestait que comme simple instinct de conservation personnelle, il n'y aurait là qu'une affirmation du phénomène individuel, pour le temps bien court de sa durée naturelle. Les peines et les soucis d'une telle vie seraient médiocres, et la vie serait ainsi facile et sereine. Comme, au contraire, la volonté désire la vie absolument et pour toujours, elle se manifeste en même temps sous la forme de l'instinct sexuel qui a en vue toute une suite infinie de générations. Cet instinct supprime l'insouciance, l'enjouement et l'innocence qui accompagneraient la seule existence individuelle, en introduisant dans la conscience l'agitation et la mélancolie, dans le cours de la vie les infortunes, les inquiétudes et les besoins. — Vient-on, par une exception bien rare, comme nous le voyons, à l'étouffer volontairement, c'est alors le revirement de la volonté qui fait retour sur elle-même. Elle naît alors dans l'individu, sans se prolonger au-delà de lui. Ce revirement demande toutefois une violence douloureuse exercée par l'individu contre soi-même. Mais s'il peut s'opérer, la conscience recouvre cette insouciance et cette sérénité de la simple existence individuelle, portée même à une plus haute puissance. — Au contraire, à la satisfaction de cet instinct et de ce désir violent entre tous se rattache l'origine d'une existence nouvelle, et par suite d'une vie nouvelle à parcourir, avec toutes ses charges, tous ses soucis, ses besoins, avec toutes ses douleurs. Sans doute, c'est la tâche d'un autre individu ; mais cependant si les deux êtres étaient en soi et absolument divers, comme ils le sont dans l'apparence phénoménale,

qu'adviendrait-il de l'éternelle justice ? — La vie apparaît comme un devoir, comme un pensum à remplir, et par là, en règle générale, comme une lutte incessante contre la misère. Aussi chaque homme cherche-t-il à en être quitte au meilleur marché possible ; il s'acquitte de la vie comme d'une corvée dont il est redevable. Mais qui a contracté cette dette ? — Celui qui l'a engendré, dans la jouissance de la volupté. Ainsi cette jouissance goûtée par l'un entraîne pour l'autre l'obligation de vivre, de souffrir, de mourir. Nous savons cependant (et c'est le moment d'y renvoyer) que la diversité de l'homogène tient à l'espace et au temps, que j'ai nommés en ce sens le principe d'individuation. Sinon, il faudrait désespérer de la justice éternelle. Le fait que le père se reconnaît dans le fils qu'il a procréé est justement le principe de cet amour paternel qui pousse le père à faire, à souffrir, et à oser plus pour son enfant que pour lui-même, et à regarder en même temps tous ces sacrifices comme une dette qu'il lui faut payer.

La vie d'un homme, avec ses fatigues infinies, ses besoins et ses douleurs, peut être regardée comme l'explication et la paraphrase de l'acte générateur, c'est-à-dire de l'affirmation résolue du vouloir-vivre : à cette affirmation appartient encore cette dette de la mort contractée envers la nature, et à laquelle l'homme ne pense qu'avec un serrement de cœur. — N'est-ce pas la preuve que notre existence renferme une faute ? — Sans doute, contre ce droit à acquitter périodiquement de la naissance et de la mort, nous ne cessons pas d'exister, et nous passons par toutes les souffrances et les joies de la vie, sans qu'aucune puisse nous échapper : voilà le fruit de l'affirmation du vouloir-vivre. Ainsi la crainte de la mort qui, malgré tous les tourments de la vie, nous y tient attachés, est, à vrai dire, illusoire ; mais l'impulsion qui nous a attirés dans la vie n'est pas moins illusoire. Cette attraction même peut se contempler objectivement dans la rencontre pleine de désir des regards de deux amants : ces regards sont l'expression la plus pure du vouloir-vivre dans son affirmation. Quelle douceur, quelle tendresse l'anime ici ! Il veut le bien-être, une paisible jouissance et une joie douce, pour soi-même, pour les autres, pour tous. C'est le thème d'Anacréon. Par cette attraction et ces flatteries il s'entraîne lui-même dans la vie. A peine y est-il entré, que la souffrance amène le crime à sa suite, et le crime à son tour la souffrance ; l'horreur et la dévastation remplissent la scène. C'est le thème d'Eschyle.

Poursuivons : l'opération qui permet à la volonté de s'affirmer et à l'homme de naître est un acte dont tous les individus éprouvent une honte intime, dont ils se cachent avec soin, effrayés, si on les saisit sur le fait, comme s'ils étaient surpris dans l'accomplissement d'un crime. C'est une action dont la pensée n'excite de sang-froid que la répugnance, et, dans des dispositions d'esprit plus élevées, que l'horreur. Sur ce sujet, Montaigne nous présente des considérations détaillées et profondes, faites en ce sens, dans le chapitre V du IIIe livre, sous cette glose marginale : Ce que c'est que l'amour. L'exécution de cet acte est immédiatement suivie d'un chagrin et d'un repentir tout particuliers, sensibles surtout pour la première fois qu'on s'y livre, et d'autant plus prononcés en général que le caractère est plus noble. Le païen Pline lui-même nous dit : « Homini tantum primi coitus pœnitentia : augurium scilicet vitæ, a pœnitenda origine. » [L'homme seul se repent du premier coït ; ainsi le présage de la vie est à l'origine un repentir](*Hist.nat.,* X, 83.) Et d'autre part que pratiquent et que chantent, dans le *Faust* de Gœthe, les diables et les sorcières à leur sabbat ? La luxure et l'obscénité. Et dans les magnifiques *Paralipomènes* de ce même Faust, que professe Satan en personne devant la foule assemblée ? L'obscénité et la luxure ; rien de plus.— Et cependant l'incessante répétition d'un acte de cette nature est le seul, l'unique moyen qui assure l'existence de la race humaine.— Si maintenant l'optimisme avait raison, s'il nous fallait reconnaîtra avec gratitude dans notre existence le don gracieux d'une suprême bonté guidée par la sagesse, par suite un don précieux en lui-même, une source de gloire et de joie, alors l'acte destiné à la perpétuer devrait revêtir vraiment une apparence tout autre. Cette existence n'est-elle au contraire qu'une sorte de faux pas, ou de fausse route, est-elle l'œuvre d'une volonté originellement aveugle, dont le développement le plus heureux consisterait à revenir à elle-même, pour se supprimer de son propre mouvement, alors l'acte qui perpétue cette existence doit bien paraître ce qu'il nous paraît.

Ici doit se placer une remarque relative à la vérité première et fondamentale de ma doctrine : la honte signalée plus haut comme provoquée par l'acte de la génération s'étend même aux parties qui servent à l'accomplir, quoique la nature nous les ait données dès la naissance, comme tous les autres organes. C'est encore une preuve frappante que non seulement les actions, mais déjà même le corps de l'homme se peuvent regarder comme la forme phénoménale, comme l'objectivation et l'œuvre de sa volonté. Car l'homme pourrait-il rougir d'une chose qui existerait sans sa volonté ?

Par rapport au monde, l'acte de la génération apparaît comme le mot de l'énigme. Le monde en effet est étendu dans l'espace, vieux dans le temps, et présente une inépuisable diversité de figures. Tout cela pourtant n'est que le phénomène de la volonté de vivre ; et le centre, le foyer de cette volonté est l'acte de la génération. Ainsi, dans cet acte s'exprime avec toute la clarté possible l'essence intime du monde. C'est même, à cet égard, un fait digne d'attention qu'on la nomme absolument « la volonté », dans cette locution très caractéristique : « *er verlangte von ihr, sie sollte ihm zu Willen sein* » [il lui demanda d'en faire à sa volonté]. Expression la plus nette de la volonté, cet acte est donc la moelle, le résumé, la quintessence du monde. De là un jour nouveau répandu par lui sur la nature et la conduite du monde : il est le mot de l'énigme. Aussi le désigne-t-on du nom d'« arbre de la science », car il suffit à un homme de le connaître pour que ses yeux s'ouvrent sur la vie, comme le dit Byron :

The tree of knowledge has been pluck'd. — all'sknown[358].

(*Don Juan*, I, 127.)

Cette propriété n'explique pas moins qu'il est le grand, αρρητον, le secret de polichinelle, dont il n'est permis de parler expressément en aucun temps et en aucun lieu, mais qui toujours et partout s'entend de lui-même comme la chose capitale, pensée toujours présente à l'esprit de tous et qui fait saisir sur-le-champ la moindre allusion à ce sujet. Puisque partout les uns pratiquent et les autres supposent des intrigues d'amour, le rôle principal que joue dans le monde cet acte et tout ce qui s'y rattache répond bien à l'importance de ce *punctum saliens* de l'œuf du monde. Le côté plaisant de la chose, c'est le perpétuel mystère dont on entoure cette opération, intéressante pour nous entre toutes.

Mais voyez maintenant toute la frayeur de l'intellect humain, jeune et innocent encore, épouvanté par l'énormité de l'acte commis, quand pour la première fois ce grand mystère du monde se découvre à lui ! En voici la raison : dans cette longue route que la volonté dépourvue de connaissance dans le principe avait à parcourir, avant de s'élever jusqu'à l'intellect, surtout jusqu'à l'intellect humain et raisonnable, la volonté est devenue tellement étrangère à elle-même, qu'elle ne connaît plus son origine, cette *pœnitenda origo*, et qu'en la considérant du point de vue de la connaissance pure et innocente, elle est frappée de terreur à ce spectacle.

La volonté trouve son foyer, c'est-à-dire son centre et sa plus haute expression, dans l'instinct sexuel ; c'est donc un fait bien caractéristique et dont la nature rend naïvement compte dans son langage symbolique, que la volonté individualisée, c'est-à-dire que l'homme et l'animal ne puissent entrer dans le monde que par la porte des parties sexuelles.

L'affirmation du vouloir-vivre, concentrée dans l'acte de la génération, est une nécessité absolue chez l'animal. Car dans l'homme seulement la volonté, qui est la *natura naturans*, parvient à la réflexion. Parvenir à la réflexion, c'est connaître, non plus seulement pour satisfaire les exigences momentanées de la volonté individuelle, pour la servir dans les nécessités urgentes du présent— comme c'est le cas pour l'animal, dans la mesure de sa perfection et de ses besoins, inséparablement liés l'un à l'autre, — mais c'est avoir acquis une connaissance étendue et élargie, par un souvenir précis du passé, une anticipation approximative de l'avenir, et comme une sorte de vue d'ensemble sur la vie individuelle, sur la sienne, sur celle d'autrui, sur l'existence en général. En réalité, la vie de chaque espèce animale, durant les milliers d'années de son existence, ressemble en quelque manière à un instant unique : car est-elle autre chose que la conscience du présent, sans celle du passé et de l'avenir, et par suite sans celle de la mort ? En ce sens on peut la regarder comme un instant qui durerait, comme un *nunc stans*. —Pour le dire en passant, nous voyons ici, sans doute possible, que la forme générale de la vie, ou du phénomène de la volonté accompagnée de conscience, est tout d'abord immédiatement le simple présent : le passé et l'avenir ne s'y surajoutent que chez l'homme, et sous la forme de purs concepts ; ils sont connus *in abstracto,* et tout au plus éclairés par des figures sorties de l'imagination. — Une fois donc que le vouloir-vivre, c'est-à-dire l'essence intime de la nature, dans ses aspirations sans relâche vers une objectivation parfaite et une parfaite jouissance, a parcouru la suite entière des animaux (et ce fait se produit souvent sur la même planète dans les intervalles, répétés des séries d'animaux successives et toujours renaissantes), cette évolution accomplie, le vouloir-vivre arrive enfin, dans l'être pourvu, de raison, dans l'homme, à la réflexion. Et ici la chose commence à devenir grave pour lui ; la question s'impose

à lui de savoir l'origine et le but de tout, de savoir surtout si les peines et les misères de sa vie et de ses efforts sont compensées par le gain qu'il en retire. Le jeu en vaut-il bien la chandelle *(sic)* ? — C'est donc ici le moment où, à la lumière d'une connaissance précise, il se décide pour l'affirmation ou pour la négation du vouloir-vivre ; il ne peut cependant avoir conscience de la négation qu'en la recouvrant du voile de l'allégorie. —La conséquence en est que nous n'avons aucune raison d'admettre que la volonté parvienne nulle part à un plus haut degré d'objectivation, puisqu'elle a déjà atteint ici le point culminant de sa marche.

CHAPITRE XLVI[359] : DE LA VANITÉ ET DES SOUFFRANCES DE LA VIE

Sortie des ténèbres de l'inconscience pour s'éveiller à la vie, la volonté se trouve, comme individu, dans un monde sans fin et sans bornes, au milieu, d'une foule innombrable d'individus, tous occupés à faire effort, à souffrir, à errer ; et comme emportée au travers d'un rêve effroyable, elle se hâte de rentrer dans son inconscience primitive. — Jusque-là cependant ses désirs sont infinis, ses prétentions inépuisables, et l'assouvissement de tout appétit engendre un appétit nouveau. Aucune satisfaction terrestre ne pourrait suffire à apaiser ses convoitises, à mettre un terme définitif à ses exigences, à combler l'abîme sans fond de son cœur. Considérez maintenant en regard ce que l'homme, en règle générale, obtient en satisfactions de ce genre : ce n'est presque jamais rien de plus que la misérable conservation de cette existence même, conquise au prix d'efforts journaliers, de fatigues incessantes et de soucis perpétuels dans la lutte contre le besoin, et avec cela toujours la mort au fond du tableau. — Tout dans la vie nous enseigne que le bonheur terrestre est destiné à être anéanti ou reconnu pour illusoire. Et ces dispositions prennent leur racine dans l'essence intime des choses. Aussi la vie de la plupart des hommes est-elle courte et calamiteuse. Les gens comparativement heureux ne le sont presque toujours qu'en apparence, ou ce sont, comme ceux qui vivent longtemps, de rares exceptions, dont la possibilité devait subsister — comme appât. La vie se présente comme une duperie qui se poursuit, dans le détail aussi bien que dans l'ensemble. A-t-elle promis, elle ne tient pas sa promesse, à moins de vouloir montrer combien peu désirable était la chose désirée par nous : nous voilà donc trompés tantôt par l'espérance même, tantôt par l'objet de notre espoir. A-t-elle donné, c'était alors pour nous demander à son tour. Le mirage attrayant du lointain nous montre des paradis qui s'évanouissent, semblables à des illusions d'optique, une fois que nous nous y sommes laissé prendre. Le bonheur réside donc toujours dans l'avenir, ou encore dans le passé, et le présent paraît être un petit nuage sombre que le vent pousse au-dessus de la plaine ensoleillée : devant lui et derrière lui tout est clair ; seul il ne cesse lui-même de projeter une ombre. Aussi est-il toujours insuffisant, tandis que l'avenir est incertain, et le passé irrévocable. Avec ses contrariétés petites, médiocres et grandes de chaque heure, de chaque jour, de chaque semaine et de chaque année, avec ses espérances déçues et ses accidents qui déjouent tous les calculs, la vie porte l'empreinte si nette d'un caractère propre à nous inspirer le dégoût, que l'on a peine à concevoir comment on a pu le méconnaître, et se laisser persuader que la vie existe pour être goûtée par nous avec reconnaissance et que l'homme est ici-bas pour vivre heureux. Cette illusion et cette désillusion persistantes, comme aussi la nature générale de la vie, ne semblent-elles pas bien plutôt créées et calculées en vue d'éveiller la conviction que rien n'est digne de nos aspirations, de nos menées, de nos efforts ; que tous les biens sont chose vaine, que le monde est de toutes parts insolvable, que la vie enfin est une affaire qui ne couvre pas ses frais, — et tout cela pour que notre volonté s'en détourne ?

La première manière dont cette vanité de tous les objets du vouloir se fait connaître et saisir par l'intellect inhérent à l'individu, c'est le temps. Le temps est la forme qui donne à ce néant des choses l'apparence d'une durée éphémère, qui réduit à rien entre nos mains toutes nos jouissances et toutes

nos joies, pendant que nous nous demandons avec surprise où elles s'en sont allées. Ce néant même est par suite le seul élément objectif du temps, c'est-à-dire ce qui lui répond dans l'essence intime des choses, et ainsi la substance dont il est l'expression. Aussi le temps est-il justement la forme nécessaire et *a priori* de toutes nos intuitions ; en lui tout doit se manifester, même notre personne. Il s'ensuit que notre vie ressemble tout d'abord à un paiement fait sou par sou en simple monnaie de billon et dont il faut cependant donner quittance : la monnaie, ce sont les jours ; la quittance, c'est la mort. Car le temps finit par proclamer la sentence de la nature sur la valeur de tous les êtres apparus en elle, en les anéantissant :

Et il n'a pas tort : car tout ce qui nait mérite de disparaître.

Aussi vaudrait-il mieux pour lui ne pas naître.

(Goethe, Faust, I, v. 1340 sqq.)

Ainsi donc la vieillesse et la mort, ces deux termes auxquels toute vie court nécessairement, sont l'arrêt de condamnation du vouloir-vivre sorti de la bouche même de la nature et qui prononce que ce vouloir-vivre est une aspiration destinée à se détruire elle-même. « Ce que tu as voulu, y est-il dit, aboutit à ce résultat : tâche de vouloir quelque chose de meilleur. » — Voilà donc, en somme, renseignement que chacun retire de sa vie : c'est que les objets de ses désirs ne cessent pas d'être illusoires, inconstants et périssables, plus propres par suite à lui apporter du tourment que de la joie, jusqu'au jour où enfin le fondement même tout entier, et le terrain sur lequel ils s'élevaient tous, s'écroule, et qu'alors l'anéantissement de sa propre vie lui confirme, par une dernière preuve, que toutes ses aspirations et tout son vouloir notaient que folie et égarement :

Then old age and experience, hand in hand,

Lead him to death, and make him understand,

After a search so painful and so long,

*That all his life he has been in the wrong****[360]****.*

Mais j'ai l'intention d'entrer encore dans la partie plus spéciale de la question, car c'est sur ce point que j'ai rencontré le plus d'opposition. — Tout d'abord, j'ai indiqué tout à l'heure la nature négative de toute satisfaction, partant de toute jouissance et de tout bonheur, par opposition à la nature positive de la douleur ; c'est ce qu'il me faut confirmer dans ce qui suit.

Nous sentons le chagrin, mais non l'absence de chagrin ; le souci, mais non l'absence de souci ; la crainte, mais non la sécurité. Nous ressentons le désir, comme nous ressentons la faim et la soif ; mais le désir est-il rempli, aussitôt il en advient de lui comme de ces morceaux goûtés par nous et qui cessent d'exister pour notre sensibilité, dès le moment où nous les avalons. Nous remarquons douloureusement l'absence des jouissances et des joies, et nous les regrettons aussitôt ; au contraire, la disparition de la douleur, quand même elle ne nous quitte qu'après longtemps, n'est pas immédiatement sentie, mais tout au plus y pense-t-on parce qu'on veut y penser, par le moyen de la réflexion. Seuls, en effet, la douleur et le manque peuvent produire une impression positive et par là se dénoncer d'eux-mêmes : le bien-être, au contraire, n'est que pure négation. Aussi n'apprécions-nous pas les trois plus grands biens de la vie, la santé, la jeunesse et la liberté, tant que nous les possédons ; pour en comprendre la valeur, il faut que nous les ayons perdus, car ils sont aussi négatifs. Que notre vie était heureuse, c'est ce dont nous ne nous apercevons qu'au moment où ces jours heureux ont fait place à des jours malheureux. Autant les jouissances augmentent, autant diminue l'aptitude à les goûter : le plaisir devenu habitude n'est plus éprouvé comme tel. Mais par là même grandit la faculté de ressentir la souffrance ; car la disparition d'un plaisir habituel cause une impression douloureuse. Ainsi la possession accroît la mesure de nos besoins, et du même coup la capacité de ressentir la douleur. — Le cours des heures est d'autant plus rapide qu'elles sont plus agréables, d'autant plus lent qu'elles sont plus pénibles ; car le chagrin, et non le plaisir, est l'élément positif, dont la présence se fait remarquer. De même nous avons conscience du temps dans

les moments d'ennui, non dans les instants agréables. Ces deux faits prouvent que la partie la plus heureuse de notre existence est celle où nous la sentons le moins ; d'où il suit qu'il vaudrait mieux pour nous ne la pas posséder. Une grande, une vive joie ne se peut absolument concevoir qu'à la suite d'un grand besoin passé ; car peut-il s'ajouter rien d'autre à un état de contentement durable qu'un peu d'agrément ou quelque satisfaction de vanité ? Aussi tous les poètes sont-ils contraints de placer leurs héros dans des situations douloureuses et pénibles, pour les en pouvoir ensuite tirer ; le drame et l'épopée ne peignent généralement, en conséquence, que des hommes en proie aux luttes, aux souffrances, aux tourments, et chaque roman est un vrai panorama, où l'on contemple les spasmes et les convulsions du cœur humain angoissé. Cette nécessité esthétique, Walter Scott en a rendu compte naïvement dans la conclusion de sa nouvelle *Old mortality*. — Il n'y a pas moins d'accord avec la vérité démontrée par moi dans les paroles de Voltaire, ce favori de la fortune et de la nature : « Le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle ; » et plus loin : « Il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins. » Avant de prononcer avec tant d'assurance que la vie est un bien digne de désirs ou de reconnaissance, qu'on veuille comparer une fois sans passion la somme de toutes les joies possibles qu'un homme peut goûter dans son existence, avec celle de toutes les souffrances possibles qui peuvent l'atteindre. A mon sens, la balance ne sera pas difficile à établir. Mais au fond c'est une discussion bien superflue que celle qui porte sur la proportion du bien et du mal dans le monde : déjà la simple existence du mal tranche la question ; car le mal ne peut être jamais ni effacé, ni même compensé par un bien simultané ou postérieur :

*Mille piacer' non vagliono un tormento**[361]***

(Pétrarque, Sonnet 195.)

En effet, des milliers d'hommes auraient vécu dans le bonheur et la volupté, que les angoisses mortelles et les tortures d'un seul n'en seraient pas supprimées ; et mon bonheur présent n'empêche pas plus mes souffrances passées de s'être produites. Y aurait-il donc sur terre cent fois moins encore de mal qu'il n'y en a, que cependant la simple existence du mal suffirait encore à fonder cette vérité susceptible de plusieurs expressions diverses, quoique toutes un peu indirectes, que nous avons bien moins à nous réjouir qu'à nous affliger de l'existence du monde ;—que sa non-existence serait préférable à son existence, qu'il est une chose qui au fond ne devrait pas être, etc. — C'est ce que Byron exprime ainsi dans des vers de toute beauté :

Our life is a false nature, — 'tis not in

The harmony of things, this hard decree,

This uneradicable taint of sin.

This boundless Upas, this all-blasting tree

Whose root is earth, whose leaves and branches be

The skies, which rain their plagues on men like dew —

Disease, death, bondage — ail the woes we see —

And worse, the woes we see not— which throb trough

*The immedicable soul, with heart-aches ever new**[362]**.*

(Childe Harold, IV, 126.)

Supposons que le monde et la vie soient à eux-mêmes leur propre fin, qu'ils n'exigent par conséquent ni justification théorique, ni réparation ou dédommagement pratiques, qu'ils représentent, à peu près au sens de Spinoza et des spinozistes actuels, l'unique manifestation d'un Dieu qui, *animi causa*, ou encore pour se mirer dans son œuvre, entreprendrait une telle évolution sur lui-même, d'où suivrait l'inutilité de justifier leur existence par des raisons, et de la racheter par des conséquences, qu'adviendrait-il ? Il faudrait alors, non pas sans doute qu'il y eût compensation entière des tourments et des souffrances, de la vie par ses jouissances et ses commodités, — la

chose, nous l'avons dit, est impossible : ma douleur présente ne peut jamais être supprimée par des satisfactions futures ; les unes et les autres remplissent leur temps,— mais il faudrait que la souffrance n'existât plus du tout, que la mort aussi cessât d'être, ou tout au moins d'avoir rien d'effrayant pour nous. A ce seul prix la vie paierait sa propre rançon.

Mais, puisque notre condition est bien plutôt un état qui ferait mieux de ne pas être, tout ce qui nous environne porte alors la trace de ce caractère, comme tout, dans l'enfer, est imprégné d'une odeur de soufre. Tout objet est toujours imparfait et trompeur, tout plaisir mêlé de déplaisir, toute jouissance réduite à n'être jamais qu'une demi-jouissance ; tout contentement porte en soi un principe de trouble ; tout soulagement, une source de fatigues nouvelles ; tout remède à nos misères de chaque jour et de chaque heure nous fait défaut à chaque moment et nous refuse son service ; le degré sur lequel nous posons le pied se brise à tout instant sous nos pas. Bref, les infortunes grandes ou petites, voilà l'élément de notre vie, et, pour tout dire en un mot, nous ressemblons à Phinée, dont les Harpies souillaient tous les aliments et les rendaient immangeables[363]. Contre ce mal, deux moyens sont mis en pratique : le premier, c'est l'ευλαβεια, c'est-à-dire la prudence, la prévoyance, la ruse ; mais, toujours incomplètement informée, et toujours insuffisante, elle tourne à notre confusion. Le second moyen, c'est le sang-froid stoïcien qui prétend désarmer la mauvaise fortune par la résignation à tous les coups qu'elle frappe, et le dédain pour tous ses arrêts : dans la pratique il conduit au renoncement cynique qui préfère rejeter loin de soi, une fois pour toutes, tous les remèdes et tous les soulagements ; il fait de l'homme un chien semblable à Diogène dans son tonneau. La vérité, la voici : nous devons être misérables, et nous le sommes. Et la source principale des maux les plus graves qui atteignent l'homme, c'est l'homme même : *homo homini lupus.* Pour qui embrasse bien du regard cette dernière vérité, le monde apparaît comme un enfer, plus terrible que celui de Dante en ce que l'un doit y être le démon de l'autre ; sans doute tel homme est plus propre à ce rôle que tel autre, avant tous, par exemple, un archidémon qui, se présentant sous la figure d'un conquérant, met en présence quelques centaines de mille hommes et leur crie : « Souffrir et mourir, voilà votre destinée ; et maintenant feu de tous vos fusils et de tous vos canons les uns sur les autres ! » et ils obéissent. Mais en général, l'iniquité, l'extrême injustice, la dureté, la cruauté même, tels sont les principaux traits de la conduite des hommes les uns envers les autres : le contraire n'est qu'une rare exception. C'est là-dessus, et non sur vos contes en l'air, que repose la nécessité de l'État et de la législation. Mais, dans tous les cas qui ne tombent pas sous l'empire des lois, se montre aussitôt le manque d'égards propre à l'homme envers ses semblables, qui sort de son égoïsme infini, parfois aussi de sa méchanceté. Comment l'homme agit avec l'homme, nous le voyons par exemple dans l'esclavage des nègres, dont le but final est de nous procurer le sucre et le café. Mais il n'est pas besoin d'aller si loin : entrer à l'âge de cinq ans dans une filature ou toute autre fabrique et, depuis ce moment, rester là assis chaque jour, dix heures d'abord, puis douze, enfin treize à exécuter le même travail mécanique, voilà qui s'appelle acheter cher le plaisir de respirer. Eh bien, ce sort est celui de millions d'individus, et bien des millions d'autres en ont un analogue.

Pour nous autres cependant, le moindre hasard suffit à nous rendre parfaitement malheureux ; le parfait bonheur, rien sur terre ne nous le peut donner. Quoi qu'on dise, le moment le plus heureux de l'homme heureux est encore celui où il s'endort, comme l'instant le plus malheureux de la vie de l'homme malheureux est celui de son réveil. Au surplus, une preuve indirecte, mais certaine, de ce que les hommes se sentent malheureux et, en conséquence, le sont, est encore fournie par l'envie féroce, innée en chacun de nous, qui, dans toutes les circonstances de la vie, éclate au sujet de quelque supériorité que ce soit, et ne peut retenir son venin. Le sentiment qu'ils ont d'être malheureux empêche les hommes de supporter la vie d'un soi-disant heureux : celui qui se sent momentanément heureux voudrait aussitôt répandre le bonheur tout autour de soi, et dit :

Que tout le monde ici soit heureux de ma joie.

(Helvétius, *De l'esprit*, discours III, chap. XII.)

Si la vie était en soi un bien précieux et décidément préférable au non-être, la porte de sortie n'aurait pas besoin d'en être occupée par des gardiens aussi effroyables que la mort et ses terreurs. Mais qui consentirait à persévérer dans l'existence, telle qu'elle est, si la mort était moins redoutable ? — Et, si la vie n'était que joie, qui pourrait aussi endurer la seule pensée de la mort ! — Mais, dans notre situation présente, elle a toujours du moins ce bon côté d'être la fin de la vie, et nous nous

consolons des souffrances de la vie par la mort, et de la mort par les souffrances de la vie. La vérité est qu'elles sont toutes deux inséparablement liées, et constituent pour nous un état d'erreur, d'où il est aussi, difficile que désirable de revenir.

Si le monde n'était pas quelque chose qui, dans l'expression pratique, ne devrait pas être, théoriquement il ne serait pas non plus un problème : au contraire, ou bien alors son existence n'aurait besoin d'aucune explication, puisqu'elle se comprendrait si entièrement d'elle-même qu'il ne pourrait venir à aucun esprit le moindre étonnement, la moindre question à ce sujet ; ou bien la fin de cette existence apparaîtrait avec une évidence qui ne permettrait pas de la méconnaître. Loin de là, il est même un problème inextricable : en effet, la philosophie même la plus parfaite ne cessera jamais de contenir un élément inexpliqué, semblable à un précipité insoluble, ou au reste que laisse toujours le rapport irrationnel de deux grandeurs. Si donc un homme ose jeter en avant cette question : « Pourquoi le néant n'est-il pas plutôt que ce monde ? » le monde ne se peut justifier de lui-même, il ne peut trouver en lui-même aucune raison, aucune cause finale de son existence, il ne peut démontrer qu'il existe en vue de lui-même, c'est-à-dire pour son propre avantage.— Dans ma théorie la véritable explication est que la source de son existence est formellement sans raison : elle consiste, en effet, dans un vouloir-vivre aveugle, qui, en tant que chose en soi, ne peut être soumis au principe de raison , forme exclusive des phénomènes et seul principe justificatif de toute question. Ce résultat est en parfaite harmonie avec la nature du monde, car seule une volonté aveugle pouvait se mettre elle-même dans la situation où nous nous voyons. Au contraire, une volonté capable de voir eût bien vite fait d'évaluer que l'affaire ne couvre pas ses frais, puisque des aspirations si violentes, puisque tant d'efforts et la tension de toutes nos forces, avec des succès, des angoisses et des misères perpétuelles, avec cette inévitable destruction qui attend toute vie individuelle, ne trouvent pas le moindre dédommagement dans cette existence éphémère, conquise au prix de tant de peines et qui se réduit à rien entre nos mains. Aussi toute explication du monde par le moyen du νους d'Anaxagore, c'est-à-dire au moyen d'une volonté éclairée par la connaissance, appelle-t-elle nécessairement pour excuse un optimisme, qu'elle expose et défend ensuite en dépit du témoignage criant d'un monde entier plein de douleur. On veut voir alors dans la vie un présent, tandis qu'il est manifeste que chacun aurait répondu : « Grand merci ! » s'il avait pu examiner et estimer le don à l'avance. C'est à peu près le cas de ce fils de Lessing dont le père admirait l'esprit, et qui, introduit de force dans le monde par le forceps, parce qu'il ne voulait absolument pas y entrer, y était à peine qu'il se hâtait de s'en échapper. On m'opposera sans doute que la vie, d'un bout à l'autre, ne doit être aussi qu'une leçon ; à quoi chacun, pourrait répondre : « Voilà justement pourquoi j'aurais voulu être laissé dans le repos de ce néant qui me suffisait, et où je n'avais besoin ni de leçons ni de rien d'autre. » Viendrait-on encore ajouter que l'homme doit un jour rendre compte de chaque heure de son existence ; mais c'est lui-même qui serait bien plutôt autorisé à demander d'abord raison pour avoir été tiré de ce repos et jeté dans une situation si critique, si sombre, si tourmentée et si douloureuse. — Voilà donc où mène l'erreur dans une théorie fondamentale. Car l'existence humaine, bien loin d'être empreinte du caractère d'un don, porte dans toutes ses parties celui d'une dette contractée. Le recouvrement de cette dette s'opère sous la forme des besoins pressants, institués par cette existence même, sous celle des désirs torturants et des misères sans fin. En général, le temps entier de la vie s'emploie à acquitter cette dette, et cependant on n'en amortit ainsi que les intérêts. Le paiement du capital ne se fait que par la mort. — Et quand cette dette a-t-elle été contractée ? — Dans l'acte de la génération.

En considérant l'homme, d'après ces idées, comme un être dont l'existence est un châtiment et une expiation, on l'aperçoit déjà sous un jour plus vrai. Le mythe du péché et de la chute (quoique emprunté, selon toute vraisemblance, ainsi que l'ensemble du judaïsme, au *Zend-Avesta, Bun-Dehesch*, 15) est le seul de l'Ancien Testament auquel je puisse reconnaître une vérité métaphysique, bien que purement allégorique ; bien plus, il est même le seul qui me réconcilie avec l'Ancien Testament. Il n'est rien d'autre, en effet, à quoi notre existence ressemble autant qu'à la conséquence d'une chute et d'une convoitise criminelle. Aussi le christianisme du Nouveau Testament, dont l'esprit moral est celui du brahmanisme et du bouddhisme, très étranger par suite à l'optimisme du reste de l'Ancien Testament, a-t-il eu la très haute sagesse de tout rattacher à ce mythe : hors de là il n'eût même pas trouvé de point d'appui dans le judaïsme. — Veut-on évaluer le degré de culpabilité dont notre existence est chargée, qu'on regarde à la souffrance qui fait corps avec elle. Toute grande douleur, physique ou morale, exprime ce que nous méritons : car elle ne

pourrait nous atteindre si nous ne la méritions pas. C'est sous ce jour aussi que le christianisme voit notre existence ; la preuve en est un passage du *Commentaire de Luther sur l'épître aux Galettes,* c. III, dont je n'ai devant moi que la version latine : *Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo partis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aer et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est.* [Mais nous sommes tous, par nos corps et notre situation, soumis au diable, et nous ne sommes que des étrangers en ce monde dont il est le prince et le dieu. C'est pourquoi tout est sous son empire : le pain que nous mangeons, la boisson que nous buvons, les vêtements dont nous nous servons, et même l'air et tout ce qui permet notre vie charnelle.]— On s'est récrié contre le caractère mélancolique et désespéré de ma philosophie. La seule raison en est pourtant qu'au lieu de conter la fable d'un enfer à venir comme, compensation de nos fautes, j'ai montré que le séjour même du péché, le monde, présentait déjà quelque chose d'infernal ; et qui voudrait le nier pourrait facilement en faire une fois l'épreuve.

Et c'est ce monde, ce rendez-vous d'individus en proie aux tourments et aux angoisses qui ne subsistent qu'en se dévorant les uns les autres, où, par suite, chaque bête féroce est le tombeau vivant de mille autres animaux et ne doit sa propre conservation qu'à une chaîne de martyres, où ensuite avec la connaissance s'accroît la capacité de sentir la souffrance, jusque dans l'homme où elle atteint son plus haut degré, degré d'autant plus élevé que l'homme est plus intelligent — c'est ce monde auquel on a voulu ajuster le système de l'optimisme et qu'on a prétendu prouver être le meilleur des mondes possibles ! L'absurdité est criante. — Cependant l'optimiste m'ordonne d'ouvrir les yeux, de plonger mes regards dans le monde, de voir combien il est beau, à la lumière du soleil, avec ses montagnes, ses vallées, ses fleuves, ses plantes, ses animaux, etc. — Mais le monde est-il donc un panorama ? Sans doute ces choses sont belles à *voir* ; mais *être* l'une d'elles, c'est une tout autre affaire. — Puis vient un téléologue avec ses vues d'admiration pour la sage ordonnance qui veille à ce que les planètes ne donnent pas de la tête les unes contre les autres, à ce que la terre et la mer ne se mêlent pas dans une bouillie informe, mais demeurent bien joliment séparées , à ce que tout ne s'engourdisse pas dans un froid continuel et ne soit pas non plus grillé par la chaleur, à ce qu'en même temps l'obliquité de l'écliptique empêche un printemps éternel, où rien ne pourrait parvenir à maturité, etc. — Mais tous ces faits et autres du même genre sont de pures conditions *sine quibus non.* Si en effet, il doit, en général, exister un monde, si les planètes doivent pour le moins en subsister aussi longtemps qu'il faut à un rayon lumineux d'une étoile fixe éloignée pour arriver jusqu'à elles, et si elles ne doivent pas, comme le fils de Lessing, disparaître aussitôt après leur naissance — le monde avait bien alors besoin d'une charpente assez, habilement faite pour ne pas menacer de s'écrouler par sa base. Mais allons aux résultats de l'œuvre tant vantée, considérons les acteurs qui agissent sur cette scène bâtie avec une solidité si durable, et voyons maintenant la douleur se rencontrer avec la sensibilité, croître à mesure que la sensibilité s'élève vers l'intelligence, voyons ensuite, marchant toujours du même pas que l'intelligence, les désirs et les souffrances paraître toujours plus forts et grands, jusqu'à ce que la vie humaine finisse par ne plus offrir d'autre matière que celle des tragédies et des comédies — et alors si nous ne feignons pas, nous ne serons guère disposés à entonner des *Alléluias.* Du reste, dans sa *Natural history of religion*, sect. 6, 7, 8 et 13, David Hume a, sans ménagement et d'un ton de vérité triomphante, dévoilé l'origine véritable, mais cachée de ces explosions d'allégresse. Dans le dixième et le onzième livre de ses *Dialogues on natural religion*, il expose encore en toute franchise et par des arguments très solides, quoique très différents des miens, la misérable condition de ce monde et l'impossibilité absolue de soutenir l'optimisme ; il y attaque en même temps cette doctrine dans sa racine. Les deux ouvrages de Hume sont aussi dignes d'être lus qu'ils sont aujourd'hui inconnus en Allemagne, où par contre, sous couleur de patriotisme, on trouve un plaisir incroyable dans le rebutant bavardage de têtes indigènes des plus vulgaires et toutes pleines de leurs mérites, qu'on proclame de grands esprits. Cependant Hamann a traduit ces *Dialogues ;* Kant en a revu la traduction, et dans sa vieillesse encore il voulait pousser le fils d'Hamann à la publier, trouvant insuffisante celle de Platner. (Voir *Biographie de Kant*, par F. W. Schubert, pages 81 et 165.) — D'une seule page de David Hume il y a plus à tirer que de toutes les œuvres philosophiques réunies d'Hegel, de Herbart et de Schleiermacher.

Le fondateur de la théorie opposée, de l'optimisme systématique, est Leibniz, dont je n'ai pas l'intention de nier les mérites philosophiques, quoique je n'aie jamais réussi à pénétrer le vrai sens

de la *Monadologie*, de l'harmonie préétablie et de *l'identitas indiscernibilium*. Ses *Nouveaux essais sur l'entendement* ne sont qu'un extrait de l'ouvrage de Locke justement célèbre de par le monde ; par la critique détaillée, destinée à corriger Locke, mais bien faible dont il accompagne cet extrait, il s'oppose à Locke avec aussi peu de bonheur qu'au système de la gravitation de Newton par son *Tentamen de motuum cœlestium causis.* La *Critique de la raison pure* est dirigée spécialement contre cette philosophie de Leibniz-Wolf et présente avec elle un rapport de polémique, même de polémique destructive, comme avec celle de Locke et Hume celui d'une continuation et d'un développement. Aujourd'hui les professeurs de philosophie s'efforcent de tous côtés de remettre sur ses pieds Leibniz avec ses sottises, bien plus, de le glorifier, et de rabaisser d'autre part Kant autant que possible et de le mettre à l'écart ; ils ont, pour le faire, une très bonne raison, celle du *primum vivere* : la *Critique de la raison pure* n'admet pas en effet qu'on fasse passer de la mythologie juive pour de la philosophie, ni qu'on parle, sans façons, de l'âme comme d'une réalité donnée, bien connue, bien accréditée, sans rendre compte de la manière dont on est arrivé à ce concept et du droit qu'on a d'en faire un usage scientifique. Mais *primum vivere, deinde philosophari !* A bas Kant, et vive notre Leibniz ! — Pour en revenir donc à ce dernier, je ne puis reconnaître à la *Théodieée*, en tant que large et méthodique exposé de l'optimisme, d'autre mérite que celui d'avoir plus tard fourni au grand Voltaire l'occasion de son immortel *Candide* ; vérification bien inattendue pour Leibniz de cette excuse boiteuse si souvent invoquée par lui en faveur des maux de ce monde, à savoir que le mal engendre parfois le bien. Par le nom seul de son héros, Voltaire a indiqué qu'il suffit d'être sincère pour convenir du contraire de l'optimisme. En vérité, sur ce théâtre du péché, de la souffrance et de la mort, l'optimisme fait une bien étrange figure ; et c'est pour une ironie qu'il faudrait le prendre, si la source secrète de cette tendance, si plaisamment découverte par Hume, comme il a été dit plus haut, c'est-à-dire une flatterie hypocrite, accompagnée d'une confiance injurieuse dans son propre succès, ne nous en expliquait assez la naissance.

Il y a plus : aux sophismes palpables employés par Leibniz pour démontrer que ce monde est le meilleur des mondes possibles, on peut opposer la preuve sérieuse et loyalement établie qu'il en est le plus mauvais. Possible, en effet, signifie non pas ce qui peut se présenter à l'imagination rêveuse de chacun, mais ce qui peut exister et subsister d'une vie réelle. Or ce monde a été disposé pour pouvoir tout juste exister, tel qu'il devait être : serait-il un peu plus mauvais, qu'il ne pourrait déjà plus subsister. Par conséquent un monde pire, étant incapable de subsister, est absolument impossible, et des mondes possibles notre monde est ainsi le plus mauvais. Car il n'y aurait pas seulement besoin d'une rencontre de planètes donnant de la tête l'une dans l'autre, il suffirait même d'un accroissement persistant d'une quelconque des perturbations réelles qui se produisent dans leur cours, au lieu de cette compensation insensible des unes par les autres, pour amener à bref délai la fin du monde : les astronomes savent de quelles circonstances fortuites dépend un tel événement, puisque la principale en est le rapport irrationnel des temps de révolution ; c'est à grand-peine qu'ils ont extrait de leurs chiffres ce résultat que tout peut encore bien se passer et que le monde peut, en conséquence, rester debout et marcher tel qu'il est. Sans doute Newton est d'un avis opposé ; je veux pourtant espérer qu'ils ne se sont pas trompés dans leurs calculs, et qu'ainsi le *perpetuum mobile* mécanique réalisé dans notre système planétaire ne finira pas, comme tous les autres, par s'engourdir dans le repos. — En outre, la solide écorce planétaire abrite et recouvre les forces naturelles puissantes, toutes prêtes, au moindre hasard qui leur laissera le champ libre, à anéantir et l'écorce et tous les vivants qu'elle porte ; sur notre planète, le fait s'est déjà produit trois fois au moins et se répétera plus souvent encore. Les tremblements de terre de Lisbonne et de Haïti, l'ensevelissement de Pompéi ne sont que de légères et malignes allusions aux catastrophes possibles. — Une faible altération de l'atmosphère, chimiquement même indémontrable, produit le choléra, la fièvre jaune, la peste noire, etc., qui enlèvent des millions d'hommes ; une altération quelque peu plus grande suffirait à éteindre toute vie. Une élévation très moyenne de la chaleur dessécherait les fleuves et tarirait les sources. — En fait de facultés et d'organes, les animaux ont reçu tout juste à peine le nécessaire pour soutenir leur vie et nourrir leur progéniture, et cela sous condition des plus pénibles efforts ; aussi un animal vient-il à perdre un membre, ou seulement le complet usage de ce membre, il est presque toujours condamné à périr. La race humaine elle-même, quelque puissants instruments qu'elle possède dans l'intelligence et dans la raison, vit pour les neuf dixièmes dans une lutte constante contre le besoin, toujours sur le bord de l'abîme, et ne conservant l'équilibre au-dessus du gouffre qu'au prix de mille efforts. Partout ainsi, qu'il s'agisse de l'individu isolé comme de l'ensemble, les conditions d'existence ont été mesurées avec une étroite

économie, sans jamais rien de superflu ; voilà pourquoi l'existence individuelle s'écoule dans un combat incessant pour la vie, au milieu de menaces de destruction qui l'accompagnent à chaque pas. Et parce que ces menaces se réalisent trop souvent, voilà pourquoi il a fallu pourvoir, par une incroyable surabondance de germes, à ce que la destruction des individus n'entraînât pas celle des espèces, auxquelles seules la nature prend un sérieux intérêt. Le monde est, par conséquent, aussi mauvais qu'il lui est possible de l'être, étant admis d'une façon générale qu'il doit être encore. (C. q. f. d.) — Les pétrifications de races d'animaux très différentes et qui jadis ont habité notre planète, nous fournissent, à l'appui de notre calcul, les témoignages de mondes dont le maintien n'était plus possible, qui par suite étaient encore un peu plus mauvais que le pire des mondes possibles.

L'optimisme est au fond l'éloge illégitime que s'adresse à lui-même l'auteur propre du monde, le vouloir-vivre, en se mirant avec complaisance dans son œuvre : et par suite il est une doctrine non plus seulement fausse, mais même pernicieuse. Car il nous représente la vie comme un état désirable, et le bonheur de l'homme comme fin de la vie. Partant, chacun croit alors avoir les droits les plus justes au bonheur et au plaisir : ne les a-t-il pas en partage, comme il arrive presque toujours, il croit qu'on lui fait tort, bien plus, qu'il manque le but de son existence. N'est-il pas beaucoup plus juste, au contraire, de considérer comme objet de notre vie le travail, la privation, la misère et la souffrance, le tout couronné par la mort, à l'exemple du brahmanisme et du bouddhisme, et aussi du vrai christianisme, parce que ce sont là les seules voies qui mènent à la négation du vouloir-vivre ? Pour le Nouveau Testament le monde est une vallée de larmes, la vie un procès de réhabilitation, et le christianisme a pour symbole un instrument de torture. Aussi, à l'apparition de l'optimisme avec Leibniz, Schaftesbury, Bolingbroke et Pope, l'objection générale qu'on y faisait reposait principalement sur ce que l'optimisme est inconciliable avec le christianisme ; dans la préface de son excellent poème *Le désastre de Lisbonne,* expressément dirigé aussi contre l'optimisme, Voltaire le rapporte et l'explique. Ce qui me fait louer volontiers ce grand homme, à l'encontre des injures que lui prodigue une foule vénale d'écrivailleurs allemands, ce qui pour moi le place décidément au-dessus de Rousseau, en prouvant la plus grande profondeur de son esprit, ce sont trois vues, auxquelles il était arrivé : 1° l'idée de la prépondérance du mal et de la calamité dans l'existence, dont il est intimement pénétré ; 2° celle de la rigoureuse nécessité des actes de la volonté ; 3° celle de la vérité du principe de Locke, que l'élément pensant peut être aussi de nature matérielle. Rousseau, au contraire, combat toutes ces opinions par les déclamations de sa *Profession de foi du vicaire savoyard*, plate philosophie de pasteur protestant ; de même, et dans le même esprit, il prend la plume contre le beau poème de Voltaire cité plus haut et en faveur de l'optimisme, et, dans sa longue lettre à Voltaire du 18 août 1756, toute entière consacrée à cet objet, il le défend par un raisonnement maladroit, superficiel et logiquement faux. Il y a plus : le trait fondamental et le πρωτον ψευδος de toute la philosophie de Rousseau est qu'il remplace la doctrine chrétienne du péché originel et de la perversité primitive de la race humaine par une bonté originelle et une perfectibilité indéfinie, que la civilisation et ses conséquences ont seules fait dévier : voilà la base sur laquelle il édifie son optimisme et son humanisme.

Voltaire, dans *Candide*, faisait la guerre à l'optimisme d'une manière plaisante ; Byron l'a faite à sa façon sérieuse et tragique dans son immortel chef-d'œuvre de *Caïn*, auquel il dut la gloire d'être injurié par l'obscurantin Frédéric Schlegel. Si je voulais maintenant terminer en produisant, comme confirmation de ma théorie, les maximes des grands esprits de tous les temps émises dans ce sens contraire à l'optimisme, mes citations ne prendraient pas de fin : presque tous, en effet, ont exprimé en termes énergiques leur connaissance des calamités de ce monde. Ce n'est donc pas pour appuyer, mais seulement pour orner ce chapitre que je donne ici place, dans la conclusion, à quelques sentences de ce genre.

Rappelons tout d'abord que les Grecs, si éloignés qu'ils fussent de la conception chrétienne du monde ou de celle de la Haute Asie, si résolument qu'ils se tinssent sur le terrain de l'affirmation de la volonté, n'en étaient pas moins profondément saisis des misères de l'existence. Une première preuve en est l'invention de la tragédie qui leur appartient. Une seconde preuve en est une coutume thrace, rapportée pour la première fois par Hérodote (v, 4) et souvent mentionnée après lui : les Thraces saluaient le nouveau-né par des gémissements et lui énuméraient tous les maux au-devant desquels il allait désormais marcher ; les funérailles au contraire étaient chez eux empreintes de gaieté, ils se réjouissaient pour le mort qu'il eût échappé à des souffrances si vives et si nombreuses. C'est ce qui s'exprime dans ces beaux vers que nous a conservés Plutarque :

Τον φυντα θρηνειν, εις ὁσ᾽ ερχεται κακα

Τον δ᾽αυ θανοντα και πονων πεπαυμενον

Χαιροντας ευφημουντας εκπεμπειν δομων.

[*Il faut se lamenter sur le nouveau-né qui va vers tant de maux ; quant à celui qui est mort et qui a quitté ses misères, il faut l'escorter à la tombe joyeusement et avec des paroles de bon augure.*]

C'est non à une parenté historique, mais à une identité morale sur ce point qu'il faut attribuer l'habitude des Mexicains de souhaiter au nouveau-né la bienvenue en ces termes : « Mon enfant, tu es né pour pâtir ; ainsi donc pâtis, souffre et tais-toi. » Et Swift obéissait au même sentiment quand il avait coutume, dès sa jeunesse (à en croire sa biographie par Walter Scott), de célébrer le jour de sa naissance comme un moment non pas de joie, mais d'affliction, et de lire à chaque anniversaire le passage de la Bible dans lequel Job déplore et maudit le jour où on a dit dans la maison de son père : il est né un fils.

Chacun connaît cet endroit de l'apologie de Socrate, qu'il serait trop long de transcrire, où Platon fait dire au plus sage des mortels que la mort, nous enlèverait-elle même pour toujours la conscience, serait encore un merveilleux avantage, car un sommeil profond et sans rêves est préférable à chaque jour même de la vie la plus fortunée.

Une maxime d'Héraclite était ainsi conçue :

Τῳ ουν βιῳ ονομα μεν βιος, εργον δε θανατος.

[*La vie porte le nom de vie, mais son œuvre est la mort.*][364]

(*Elymologicum magnum*, voce Βιος; et encore Eustath. ad Iliad., I, p.31.)

Les beaux vers de Théognis sont célèbres :

Αρχην μεν μη φυναι επιχθονιοισιν αριστον,

Μηδ᾽ εισιδειν αυγας οξεος ἡελιου ;

Φυντα δ᾽ ὁπως ωκιστα πυλας Αϊδαο περησαι,

Και κεισθαι πολλην γην επαμησαμενον.

[*Le plus enviable de tous les biens sur terre est de n'être point né, de n'avoir jamais vu les rayons ardents du soleil ; si l'on naît, de franchir au plus tôt les portes de l'Hadès et de reposer sous un épais manteau de terre.*]

(Vers 425 sqq. Trad. Carrière, Les Belles-Lettres)

Sophocle, dans l'*Oedipe à Colone* (v. 1225), en a donné l'abrégé suivant :

Μη φυναι τον ἁπαντα νικα λογον ; το δ᾽ επει φανῃ,

βηναι κειθεν, ὁθεν περ ἡκει, πολυ δευτερον, ὡς ταχιστα.

[*Ne pas naître, tel est le sort qui l'emporte sur tous les autres ; mais, une fois né, retourné d'où l'on vient, le plus vite possible, voilà ce qui s'en rapproche le plus.*]

Euripide dit :

Πας δ᾽οδυνηρος βιος ανθρωπων,

Κ᾽ουκ εστι πονων αναπαυσις.

[*La vie humaine n’est que souffrance, il n’y a nulle trêve à ces peines*.]

(*Hippol*., 189. sq.)

Et Homère l’avait déjà dit :

Ου μεν γαρ τι εστιν οϊζυρωτερον ανδρος

Παντων, ὁσσα δε γαιαν επι πνεει τε και ἑρπει.

[*Il n’y a rien de plus misérable que l’homme, entre tous les êtres qui respirent et se meuvent sur terre*.]

(II., XVII, v. 446.)

Pline lui-même dit : « Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quæ homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte. » [Aussi chacun doit-il placer au premier rang des remèdes de son âme la pensée que, parmi tous les biens accordés à l’homme par la nature, il n’en est pas de meilleur qu’une mort opportune.] (*Hist., nat.,* XXVIII, 2.)

Shakespeare met ces paroles dans la bouche du vieux roi Henri IV :

O heaven ! that one might read the book of fate,

And see the revolution of the times,

……. how chances mock,

And changes fill the cup of alteration

With divers liquors ! O, if this were seen,

The happiest youth, — viewing his progress through,

What perils past, what crosses to ensue, —

*Would shut the book, and sit him down and die****[365]****.*

Byron enfin:

Count o’er the joys thine hours have seen,

Count o’er thy days from anguish free,

And know, whatever thou hast been,

*’Tis something better not to be****[366]****.*

Balthazar Gracian nous dépeint aussi la détresse de l’existence sous les couleurs les plus noires dans le *Criticon,* Parte I, crisi 5, au début, et crisi 7 à la fin, où il représente la vie comme une farce tragique.

Personne cependant n’a été autant au fond du sujet et ne l’a autant épuisé que de nos jours l’a fait Leopardi. Il en est tout rempli et tout pénétré : la dérision et la misère de notre existence, voilà le tableau qu’il trace à chaque page de ses œuvres, mais pourtant avec une telle diversité de formes et de tours, avec une telle richesse d’images, que, loin de provoquer jamais l’ennui, il excite bien plutôt chaque fois l’intérêt et l’émotion.

CHAPITRE XLVII[367] : DE LA MORALE

Ici se trouve la grande lacune de ces Compléments : elle tient à ce que j'ai déjà traité dans son sens plus étroit la morale dans mes deux mémoires publiés sous le titre *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, et dont je suppose, je l'ai déjà dit, la connaissance chez le lecteur, pour éviter des répétitions inutiles. Il ne me reste donc ici qu'à glaner quelques considérations isolées, qui ne pouvaient être développées dans ces écrits dont le contenu était en substance prescrit par les Académies, et, entre autres celles qui demandent un point de vue plus élevé que le point de vue, commun à toutes, où j'étais alors obligé de me tenir. Aussi le lecteur ne trouvera-t-il pas étrange de rencontrer ici toutes ces questions réunies dans un rapprochement très fragmentaire. Ce travail a de plus reçu une suite dans les huitième et neuvième chapitres du second volume des *Parerga.*

Les recherches de morale présentent une importance incomparablement supérieure à celle des recherches de physique ou de toute autre recherche en général : c'est qu'elles concernent presque directement la chose en soi, c'est-à-dire ce phénomène où, à la lumière immédiate de la connaissance, la chose en soi révèle son essence comme volonté. Les vérités physiques au contraire restent entièrement dans le domaine de la représentation, c'est-à-dire du phénomène, et ne servent qu'à montrer les lois suivant lesquelles les phénomènes les plus inférieurs du vouloir se manifestent dans la représentation. De plus, la considération du monde par le côté physique, si heureusement et si loin qu'on puisse la pousser, ne conduit jamais à des résultats consolants : c'est seulement du côté moral qu'on peut trouver des consolations, parce que là ce sont les profondeurs mêmes de notre être intime qui s'ouvrent à la contemplation.

Mais ma philosophie est la seule qui concède à la morale ses droits pleins et entiers : car c'est dans le seul cas où l'essence de l'homme est sa propre volonté, où, par suite, dans le sens le plus rigoureux, il est son œuvre propre, que ses actions sont bien réellement siennes et lui sont imputables. Mais a-t-il une autre origine ou bien est-il l'ouvrage d'un être différent de lui-même, toute sa culpabilité retombe alors aussitôt sur cette origine ou sur ce créateur. Car *operari sequitur esse.*

Examiner la force qui produit le monde et en détermine ainsi la nature, la relier avec la moralité des sentiments, et par là prouver l'existence d'un ordre moral du monde qui serait la base de l'ordre physique, — tel a été depuis Socrate le problème de la philosophie. Le théisme en a donné une solution enfantine, incapable de suffire à l'humanité une fois mûrie. Aussi, dès qu'il se sentit quelque audace, le panthéisme s'y opposa-t-il, pour démontrer que la nature porte en soi-même la force, au moyen de laquelle elle se manifeste. Mais du même coup c'en était fait de l'éthique. Sans doute, par endroits, Spinoza essaie de la sauver par des sophismes ; mais presque toujours il y renonce franchement, et ; avec une hardiesse qui provoque l'étonnement et l'indignation, il déclare purement conventionnelle, par suite nulle en soi, toute distinction entre le juste et l'injuste, et, plus généralement, entre le bien et le mal. (Cf., par exemple, *Eth.,* IV, prop. 37, schol. 2.) D'une façon générale, après avoir été frappé, durant plus de cent ans, d'un mépris immérité, Spinoza, par une réaction du mouvement de l'opinion, a été porté en ce siècle au-dessus de sa valeur. — Tout panthéisme, en effet, doit finir par se briser contre les prétentions inévitables de la morale, et aussi contre les maux et les souffrances du monde. Si le monde est une théophanie, toutes les actions de l'homme et de l'animal même sont également divines et excellentes : il n'y a plus de blâme, plus de préférence possible ; il n'y a plus de morale. De là provient, à la suite du renouvellement du spinozisme et à la fois du panthéisme en nos jours ; ce profond abaissement de la morale ; de là ce plat réalisme qui a conduit à en faire un pur manuel de la vie régulière dans l'État et dans la famille, et à placer dans un philistinisme méthodique, parfait, tout occupé de ses jouissances et de son bien-être, la fin dernière de l'existence humaine. Il est vrai, pour que le panthéisme menât à

des platitudes de ce genre, il a fallu un déplorable abus de ce mot : *e quovis ligno fit Mercurius ;* il a fallu un procédé de faux monnayeur qui permît de transformer, par les moyens connus de tous, une tête commune telle qu'Hegel en un grand philosophe, et de donner pour des oracles une foule de ses disciples, tout d'abord subornés, et par la suite simplement bornés. Les attentats de cette sorte contre l'esprit humain ne restent pas impunis : la semence a levé. C'est dans le même sens qu'on a soutenu plus tard que la morale devait avoir pour matière les actes non des individus, mais des masses, seul thème digne d'elle. Il ne peut y avoir de plus grande folie que cette opinion fondée sur le plus bas réalisme. Car dans tout individu paraît le vouloir-vivre tout entier et sans partage, l'essence intime, et le microcosme est égal au macrocosme. Les masses ne contiennent rien de plus que chaque individu. Dans la morale il s'agit non des actes et des résultats, mais du vouloir, et le vouloir même ne cesse jamais de se présenter dans l'individu seul. Ce n'est pas la destinée des peuples, manifestée dans le seul phénomène, mais celle de l'individu qui se décide moralement. Les peuples ne sont, à vrai dire, que de simples abstractions : les individus seuls existent réellement. — Tel est le rapport du panthéisme avec la morale. — Les maux et les tourments du monde ne cadraient déjà pas avec le théisme : de là ces subterfuges de toute sorte, ces théodicées par lesquelles il cherchait à se tirer d'affaire, et qui devaient, malgré tout, succomber sans retour sous les arguments de Hume et de Voltaire. En face de ces mauvais côtés du monde, le panthéisme, à son tour, est complètement insoutenable. Considérez en effet le monde tout à fait par le dehors, et du seul point de vue physique, ne fixez votre regard sur rien d'autre que sur l'ordre toujours renaissant de lui-même, et sur l'éternité relative de l'ensemble qui en résulte, alors seulement il est tout au plus possible, quoique toujours par pure allégorie, de le déclarer Dieu. Mais pénètre-t-on à l'intérieur, ajoute-t-on au premier point de vue le point de vue subjectif et moral, avec son surcroît de misères, de souffrances et de tortures de discordes, de méchanceté, de perversité et de folie, on ne tardera pas à s'apercevoir avec effroi qu'on n'a devant soi rien moins qu'une théophanie.— Pour moi j'ai montré et j'ai prouvé, surtout dans mon écrit *De la volonté dans la nature*, que la force d'impulsion et d'action présente dans la nature est identique à la volonté existant en nous. Par là l'ordre moral du monde entre dans un rapport réel et immédiat avec la force qui produit le phénomène du monde. Car à la nature de la volonté doit répondre exactement sa manifestation phénoménale : c'est le fondement de l'exposé de la justice éternelle, présenté par moi aux §§ 63, 64 du premier volume, et le monde, tout en subsistant par sa propre énergie, acquiert toujours une tendance morale. Il s'ensuit que, pour la première fois aujourd'hui, le problème soulevé depuis Socrate a reçu une solution réelle, et capable d'apaiser les exigences de la raison pensante tournée vers les questions morales. Jamais toutefois je ne me suis fait fort d'instituer une philosophie qui ne laisserait après elle aucune question à poser. En ce sens la philosophie est réellement impossible : elle serait la doctrine de l'omniscience. Mais *est quadam prodire tenus*, *si non datur ultra* [Il est possible d'avancer jusqu'à un certain point, s'il est interdit d'aller au-delà] (Horace, *Épitre*, I, I, v. 32) *:* il est une limite, jusqu'où la réflexion peut pénétrer, en portant jusque-là la lumière dans la nuit de notre existence, quand même l'horizon doit toujours rester sombre. Cette borne, ma théorie l'atteint dans le vouloir-vivre qui, sur son propre phénomène, s'affirme ou se nie. Mais vouloir aller encore au delà, c'est, à mes yeux, comme vouloir s'envoler au-dessus de l'atmosphère. C'est le point d'arrêt où il faut nous tenir, malgré tous les nouveaux problèmes qui sortent des problèmes déjà résolus. Mais rappelons-nous en outre que la validité du principe de raison est restreinte au phénomène : c'est le thème que j'ai soutenu dans une première dissertation sur ce principe, publiée dès 1813.

Je passe maintenant aux compléments de quelques considérations isolées, et je veux commencer par chercher dans les poètes classiques quelques passages à l'appui de l'explication que j'ai donnée des *larmes* au § 67 du premier volume : j'y disais que les pleurs proviennent d'un mouvement de pitié dont on est soi-même l'objet. — A la fin du huitième chant de l'*Odyssée,* Ulysse, que nous n'avons jamais vu pleurer malgré toutes ses souffrances, fond en larmes, en entendant, inconnu encore, chez le roi des Phéaciens, le chanteur Démodocos chanter sa vie antérieure de héros et ses hauts faits. Le souvenir des temps brillants de sa vie contraste avec sa misère présente ; ce n'est donc pas directement cette misère elle-même, c'en est la considération objective, c'est l'image de sa condition présente relevée par l'idée du passé qui provoque ses larmes : il se sent pris de compassion pour lui-même. — Euripide fait exprimer le même sentiment à Hippolyte, condamné, quoique innocent, et déplorant sa propre destinée :

Φευ ειθ᾽ ην εμαυτον προσβλεπειν εναντιον

στανθ᾽, ὡς εδακρυς᾽, ὁια πασχομεν κακα” (v. 1084).

[*Hélas ! Si je pouvais me voir moi-même en face, pleurant les maux que j’endure*.]

Enfin je puis encore citer à l’appui de mon explication une anecdote que j’emprunte au journal anglais *Herald* du 16 juillet 1836. Au récit de ses malheurs fait devant le tribunal par son avocat, un client éclata en sanglots et s’écria : « Non, je ne croyais pas avoir souffert moitié autant, avant de l’entendre raconter ici aujourd’hui. » Au §55 du premier volume j’ai montré, il est vrai, la possibilité d’un réel repentir moral, malgré l’immutabilité du caractère, c’est à-dire du vouloir propre et fondamental de l’homme ; je veux cependant y joindre encore l’explication suivante, qui demande quelques définitions préalables.— Un *penchant* est toute tendance plus forte de la volonté à accueillir des motifs d’une certaine sorte. Une *passion* est un penchant si vif que les motifs qui l’éveillent exercent sur la volonté un pouvoir supérieur à celui de tout motif contraire possible ; la domination de ce penchant sur la volonté en devient absolue, et la volonté, vis-à-vis de lui, se comporte comme *contrainte* et *passive.* Remarquons toutefois que les passions n’atteignent qu’en de rares occasions le degré où elles répondent entièrement à leur définition ; elles ne portent bien plutôt leur nom qu’en tant que simples approximations de la véritable passion ; il y a donc alors encore des motifs contraires, qui peuvent s’opposer peut-être à l’action de la passion, pour peu qu’ils parviennent à une conscience expresse. — *L’émotion* est une excitation de la volonté aussi irrésistible, mais simplement passagère, due à un motif qui tient son pouvoir non d’un penchant à racine profonde, mais au seul fait de son apparition soudaine. Ce penchant exclut ainsi, pour le moment, l’action contraire des autres motifs, puisqu’il consiste dans une représentation d’une excessive vivacité, capable d’éclipser complètement les autres, ou en quelque sorte de les voiler entièrement par sa proximité trop grande de la conscience, si bien qu’ils ne puissent y pénétrer à leur tour, agir sur la volonté, et qu’ainsi la faculté de réfléchir et en même temps la *liberté intellectuelle****[368]*** sont supprimées dans une certaine mesure. L’émotion est donc à la passion ce que le délire de la fièvre est à la folie.

Ces définitions posées, la condition du repentir moral est qu’avant une action, le penchant qui y portait n’ait pas laissé libre jeu à l’intellect, en ne lui permettant pas d’embrasser clairement du regard tous les motifs contraires à cet acte, en le ramenant sans cesse au contraire sur ceux qui l’y poussaient. Or, l’acte une fois accompli, ces derniers motifs se trouvent par là même neutralisés, et perdent ainsi toute action. Alors la réalité fait paraître devant l’intellect, sous forme de conséquences déjà réalisées de l’action, les motifs qui s’y opposaient, et l’intellect reconnaît désormais qu’un examen, qu’une méditation convenable aurait pu leur donner plus de force. L’homme s’aperçoit alors que sa conduite n’a pas été vraiment conforme à sa volonté : cette connaissance est le repentir. Car il n’a pas agi avec une entière liberté intellectuelle, puisque tous les motifs n’ont pas exercé leur influence. Ce qui a exclu les motifs opposés à l’acte, c’était, dans les actions précipitées, l’émotion ; dans les actions réfléchies, la passion. Souvent aussi la cause en est que sa raison lui présentait bien *in abstracto* les motifs contraires, mais manquait de l’appui d’une imagination assez puissante pour lui en montrer par des images le contenu entier et la portée véritable. Je trouve des exemples de ce qui précède dans tous les cas où la vengeance, la jalousie, l’avidité ont conseillé le meurtre : le crime une fois commis, ces passions s’éteignent, et alors la justice, la pitié, le souvenir (l’une amitié antérieure élèvent la voix et disent tout ce qu’elles auraient dit auparavant, si on leur avait laissé la parole. Alors survient l’amer repentir qui s’écrie : « Si ce n’était pas arrivé, cela n’arriverait jamais. » La vieille et célèbre ballade écossaise, traduite par Herder et intitulée *Edward*, *Edward !* nous en offre une incomparable peinture. — D’une manière analogue, le fait d’avoir négligé l’intérêt particulier peut provoquer un repentir égoïste : c’est le cas d’un mariage peu convenable du reste et conclu à la suite d’une inclination amoureuse ; la passion s’évanouit, et les motifs contraires de l’intérêt personnel, de l’indépendance perdue, etc., commencent seulement à apparaître à la conscience et parlent, comme ils auraient déjà précédemment , parlé, si on le leur avait permis.— Toutes les actions de ce genre résultent donc au fond d’une faiblesse relative de l’intellect, qui se laisse dominer par la volonté, là où, sans se laisser troubler par elle, il aurait dû remplir sans merci la fonction qu’il a de présenter les motifs. La véhémence de la volonté n’est là qu’une cause médiate qui entrave l’intellect et se prépare ainsi

des remords. — La sagesse de caractère, σωφροσυνη, qu'on oppose à l'emportement passionné, consiste proprement en ce que la volonté ne maîtrise jamais assez l'intellect pour l'empêcher de bien s'acquitter de sa fonction, d'exposer tous les motifs avec précision et clarté *in abstracto* pour la raison, *in concreto* pour l'imagination. Cette qualité peut être fondée autant sur la modération et la douceur de la volonté que sur la force de l'intellect. Elle demande comme seule condition que ce dernier soit assez puissant pour la volonté existante, et qu'ils se trouvent ainsi tous les deux dans un rapport convenable.

Au § 62 du premier volume, comme aussi au § 17 de mon mémoire sur le *Fondement de la morale*, j'ai esquissé les traits principaux de la théorie du droit ; il me reste encore à y ajouter les explications suivantes.

Nier avec Spinoza qu'il existe un droit en dehors de l'État, c'est confondre avec le droit lui-même les moyens de le faire valoir. Il est vrai qu'il ne trouve de protection certaine que dans l'État, mais en soi il existe indépendamment de lui ; car la violence ne peut que l'opprimer, sans jamais le supprimer. Aussi l'État n'est-il rien de plus qu'une institution protectrice, rendue nécessaire par les attaques multiples auxquelles l'homme est exposé et dont il ne peut se défendre que par une alliance avec d'autres. L'État a donc pour but :

I° En premier lieu la protection à l'extérieur, qui peut devenir nécessaire tout autant contre les forces inanimées de la nature, ou encore les animaux féroces que contre les hommes, et par conséquent les populations étrangères ; ce cas cependant est le plus fréquent et le plus important, car le pire ennemi de l'homme c'est l'homme, *homo homini lupus*. En raison de cette fin, les peuples établissent, en paroles sinon en fait, le principe de rester toujours les uns vis-à-vis des autres dans une attitude purement défensive, mais non agressive, et par là ils reconnaissent le *droit des gens*. Ce droit n'est pas au fond autre chose que le droit naturel appliqué sur le seul terrain d'action pratique qui lui soit resté, c'est-à-dire de peuple à peuple, là où seul il doit régner, parce que son autre fils plus fort, le droit positif, ne peut se faire valoir qu'à l'aide d'un juge et d'un exécuteur. Il s'ensuit que le droit des gens est constitué par un certain degré de moralité dans les relations réciproques des peuples, dont le maintien est une affaire d'honneur pour l'humanité. Le tribunal où se jugent les procès dont il est le fond, c'est l'opinion publique.

2° Protection à l'intérieur, c'est-à-dire protection des membres d'un État les uns contre les autres, par suite garantie du droit privé grâce au maintien d'une situation légale qui assure la protection de chaque individu par les forces concentrées de tous, d'où résulte le phénomène qu'ils paraissent tous honnêtes, c'est- à-dire justes, et qu'ainsi aucun individu ne voudrait en léser un autre.

Mais comme partout, dans les choses humaines, l'éloignement d'un mal a coutume d'ouvrir la voie à un mal nouveau, de même la concession de cette double protection provoque le besoin d'une troisième protection, savoir :

3° Protection contre le protecteur, c'est-à-dire contre celui ou ceux à qui la société a conféré la mission de la protéger, et ainsi garantie du *droit public*. Le moyen le plus parfait de l'obtenir semble être la distinction et la séparation de la trinité du pouvoir protecteur, pouvoir législatif, judiciaire et exécutif, exercés chacun par des individus différents et indépendamment des autres. — La grande valeur, l'idée maîtresse même de la royauté me paraît consister en ceci que, l'homme demeurant toujours l'homme, il faut en placer un assez haut, lui donner assez de pouvoir, de richesse, de sécurité et d'inviolabilité absolue, pour qu'il ne lui reste plus rien à souhaiter, à espérer et à craindre pour lui-même ; par ce moyen l'égoïsme inhérent en lui comme en chacun de nous est en quelque sorte annulé par neutralisation, et il devient alors capable, comme s'il n'était pas homme, de pratiquer la justice et d'avoir en vue non plus son propre bien, mais uniquement le bien public. C'est là l'origine de cette considération pour ainsi dire surhumaine qui entoure partout la dignité royale et creuse un si profond abîme entre elle et la simple présidence. Aussi doit-elle être héréditaire, et non élective : en partie pour qu'aucun individu ne voie dans le roi un égal ; en partie pour que le roi ne puisse veiller aux intérêts de sa postérité qu'en veillant aussi à ceux de l'État, dont le bonheur est alors confondu avec celui de sa famille.

En attribuant à tort à l'État d'autres fins, en dehors de celle de la protection ici indiquée, on risque facilement de compromettre sa fin véritable.

Le droit de propriété n'existe, comme je l'ai exposé, que par le seul travail appliqué aux choses. Cette vérité souvent exprimée trouve une notable confirmation dans cette circonstance qu'au point de vue pratique même l'ex-président de l'Amérique du Nord, Quincy Adams, l'a fait valoir dans une déclaration, publiée par la *Quarterly Review* de 1840, n° 130, et traduite en français dans la *Bibliothèque universelle de Genève,* 1840, juillet, n° 35. Voici le passage : « Quelques moralistes ont mis en doute le droit pour les Européens de s'établir dans les régions occupées par les peuples primitifs de l'Amérique. Mais ont-ils pesé mûrement la question ? Par rapport à la plus grande partie du pays, le droit de propriété des Indiens eux-mêmes repose sur un fondement incertain. Sans doute le droit naturel devrait leur garantir leurs champs défrichés, leurs habitations, une étendue de terre suffisante pour leur entretien, et tout ce que leur aurait de plus procuré à chacun le travail personnel. Mais quel droit le chasseur a-t-il sur la vaste forêt que le hasard lui a fait parcourir, lancé à la poursuite de sa proie ? » etc. — De même, tous ceux qui de nos jours se sont vu obligés de combattre le communisme par des raisons, par exemple l'archevêque de Paris dans sa lettre pastorale de juin 1851, n'ont pas manqué d'alléguer comme premier argument que la propriété est le produit du travail, et n'est en quelque sorte que du travail qui a pris corps. — C'est une nouvelle preuve que le droit de propriété a pour seul fondement le travail appliqué aux choses, puisque c'est en cette seule qualité qu'il est librement reconnu et acquiert une valeur morale.

Un témoignage d'un ordre tout à fait différent nous est fourni à l'appui de la même vérité par un fait moral : la loi punit aussi sévèrement, plus sévèrement même en plus d'un pays, le braconnage que le vol ; cependant l'honneur bourgeois, irrémédiablement perdu dans le second cas, n'est pas proprement atteint dans le premier, et le braconnier, pourvu qu'il n'ait pas commis d'autre méfait, porte sans doute la honte de sa faute, mais n'est pas, à la façon du voleur, considéré comme un infâme et évité par tous. C'est que les principes de l'honneur bourgeois reposent sur le droit moral et non sur le droit naturel pur : or le gibier n'est pas objet de travail, il n'est donc pas susceptible d'une possession moralement valable ; et le droit qu'on peut avoir sur lui est par là entièrement un droit positif, que la morale ne reconnaît pas.

Le droit pénal devrait, à mes yeux, avoir pour principe et pour base de punir, à vrai dire, non pas l'homme, mais l'acte seul, pour en empêcher le renouvellement : le criminel n'est que la matière dans laquelle on châtie le crime, pour conserver toute sa force d'intimidation à la loi qui entraîne la peine à sa suite. C'est ce que signifie l'expression : « Il est tombé sous le coup de la loi. » D'après l'exposé de Kant, qui aboutit à un *jus talionis*, ce n'est pas le fait, mais l'homme qui est frappé. — Le système pénitentiaire veut aussi châtier moins l'action que l'homme, pour l'amener à se corriger : par là il néglige l'objet propre de la peine qui est de détourner du crime par la peur, pour le but très problématique de l'amendement du coupable. Partout il est hasardeux de vouloir atteindre par un même moyen deux fins différentes, à plus forte raison si, en quelque sens, les deux fins sont opposées. L'éducation est un bienfait, la peine doit être un mal : l'emprisonnement pénitentiaire prétend réaliser les deux à la fois. — De plus, si grande que puisse être dans bien des crimes la part de la grossièreté et de l'ignorance, unie à la gêne extérieure, ce n'en est cependant pas la principale cause : des milliers de gens vivent dans la même brutalité, dans une situation toute semblable, et cela sans commettre le moindre crime. La faute retombe donc surtout sur le caractère moral de la personne : or ce caractère, je l'ai montré dans mon mémoire sur la *Liberté de la volonté*, est absolument invariable. Il s'ensuit qu'une véritable amélioration morale n'est pas possible ; on ne peut que détourner de l'acte par la peur. Sans doute on peut aussi arriver à redresser la connaissance et à éveiller le goût du travail : la suite montrera jusqu'à quel point cette influence peut s'étendre. En outre, il résulte de l'objet de la peine établi par moi qu'elle doit, dans la mesure du possible, provoquer une souffrance apparente supérieure à la souffrance réelle : or la réclusion solitaire produit l'effet opposé. Les cruels tourments qui l'accompagnent n'ont pas de témoins ; celui qui ne les a pas éprouvés ne peut en concevoir aucune idée par avance, il n'en est donc pas intimidé. Elle menace l'homme que le besoin et la nécessité sollicitent au crime du pôle opposé des misères humaines, de l'ennui ; mais, selon la juste remarque de Gœthe :

« Sommes-nous en proie à une véritable torture, nous nous souhaitons alors l'ennui. »

La perspective ne l'en effraiera donc pas plus que l'aspect de ces prisons semblables à des palais, bâties par les honnêtes gens à l'usage des coquins. Mais si l'on veut regarder ces prisons pénitentiaires comme des établissements d'éducation, il est regrettable alors que l'accès n'en soit

rendu possible que par le crime, tandis qu'elles devraient être destinées à le prévenir.

La raison du juste rapport réclamé par Beccaria entre la peine et le délit est non pas que la peine doive être une expiation de la faute commise, mais que le gage doit être proportionné à la valeur de la chose garantie. Aussi chaque homme est-il autorisé à exiger une vie étrangère en garantie de la sécurité de sa propre vie ; mais il n'en est pas de même de la sécurité de sa propriété, pour laquelle la liberté d'autrui, etc., est un gage suffisant. La peine de mort est donc absolument nécessaire pour assurer la vie des citoyens. A ceux qui voudraient la supprimer, il n'y a qu'une réponse à faire : « Commencez par extirper le meurtre de ce monde ; la peine de mort viendra, ensuite. » Elle devrait même atteindre aussi bien la tentative décidée de meurtre que le meurtre : car la loi prétend punir l'acte, et non pas se venger de la réussite. En général la mesure exacte de la peine à instituer se trouve dans le dommage à prévenir, et non dans l'indignité morale de l'action défendue. Aussi la loi peut-elle, avec raison, punir de la détention le fait de laisser tomber un pot de fleurs d'une fenêtre, et des travaux forcés celui de fumer dans une forêt pendant l'été, tout en le permettant durant l'hiver. Mais condamner à mort, comme c'est le cas en Pologne, celui qui tue un aurochs, est une rigueur excessive, car la conservation de la race des aurochs n'est pas chose qui se paie d'une vie d'homme. Outre la grandeur du dommage à prévenir, la force des motifs qui poussent à l'acte défendu doit entrer en ligne de compte : dans la détermination de la peine. Il faudrait s'en référer à une tout autre mesure, si la peine devait être en soi une expiation, une compensation, un *jus talionis*. Mais le code criminel ne doit pas être autre chose qu'un catalogue des motifs capables de s'opposer à tous les délits possibles : aussi chacun de ces derniers motifs doit-il sans aucun doute l'emporter sur des motifs qui poussent au crime, et cela d'autant plus que le dommage né de l'action à prévenir serait plus considérable, la tentation plus forte, et la difficulté de persuader le coupable plus grande ; mais n'oublions pas la juste hypothèse que la volonté n'est pas libre, qu'elle peut être déterminée par des motifs, et que hors de là il n'y a pas de prise possible sur elle. En voilà assez sur la théorie du droit.

Dans mon mémoire sur la *Liberté de la volonté* (p. 30 et suiv.), j'ai signalé la nature primitive et invariable du caractère inné, d'où découle la valeur morale de notre conduite. C'est un fait bien établi. Mais, pour embrasser les problèmes dans toute leur étendue, il est nécessaire de forcer parfois les contrastes. Qu'on se représente ainsi quelle incroyable différence native sépare un homme d'un autre, pour le moral comme pour l'intelligence. Ici noblesse d'âme et sagesse, là méchanceté et sottise. Chez l'un, la bonté du cœur brille dans le regard, ou le sceau du génie est empreint sur le visage ; chez l'autre, cette vile physionomie est la marque de l'indignité morale et de l'hébétement intellectuel, imprimés en traits aussi ineffaçables qu'évidents de la main, même de la nature : il semble qu'un être pareil devrait avoir honte d'exister. Et l'intérieur répond bien chez lui à l'extérieur. De telles différences, qui transforment tout l'être de l'homme, que rien ne peut supprimer, qui, de plus, dans leur conflit avec les circonstances, déterminent le cours de sa vie, ne peuvent exister sans la faute ou le mérite de ceux qui les portent, ne sauraient être le pur ouvrage du hasard : il est impossible d'admettre le contraire. Il ressort déjà de là manifestement que l'homme, en un certain sens, doit être son œuvre propre. Mais nous pouvons, d'autre part, assigner à ces différences une origine empirique dans la constitution des parents ; et à son tour, la rencontre et l'union de ces parents est le résultat certain des circonstances les plus accidentelles. — Les considérations de ce genre nous sollicitent invinciblement à établir la distinction du phénomène et de la chose en soi, comme le seul principe où puisse résider la solution de ce problème. Ce n'est que par les formes phénoménales que se manifeste la chose en soi : tout ce qui en procède doit donc apparaître sous ces formes, et s'insérer ainsi dans la chaîne de la causalité. Par suite, l'objet en question se présentera à nous comme l'œuvre d'une direction secrète et incompréhensible des choses, dont l'enchaînement externe et empirique ne serait que le simple instrument ; dans cet enchaînement tout arrive en vertu de causes, en vertu d'une nécessité et d'une détermination extérieures, et cependant la vraie raison de tout se cache au fond de l'être qui revêt cette forme phénoménale. Il est vrai, nous ne pouvons ici qu'entrevoir de très loin la solution du problème, et, en y réfléchissant, nous tombons dans un abîme de pensées, bien dignes de ce mot d'Hamlet, *thoughts beyond the reaches of our souls.* Sur cette conduite secrète des choses que l'esprit ne peut concevoir que par images, j'ai exposé mes idées au premier volume des *Parerga,* dans la dissertation *Sur le caractère intentionnel apparent de la destinée de l'individu.*

Au §14 de mon mémoire sur le *Fondement de la morale*, on trouve une peinture de l'égoïsme dans son

essence ; j'ai cherché ici à la compléter, en en découvrant la source. La nature est en contradiction formelle avec elle-même, selon qu'elle parle du point de vue particulier ou universel, du dedans ou du dehors, du centre ou de la périphérie. En effet, son centre, elle l'a dans chaque individu, car chacun renferme le vouloir-vivre tout entier. Aussi cet individu peut n'être qu'un insecte ou un ver ; en parlant elle-même par sa bouche, la nature s'exprime ainsi : « Je suis seul le tout du tout ; tout repose sur ma conservation ; le reste peut périr, il ne compte réellement pas. » Tel est le langage de la nature au point de vue particulier, c'est-à-dire au point de vue de la conscience intime, et c'est là le fondement de l'égoïsme propre à tout être vivant. Au contraire, du point de vue général, — qui est celui de la conscience externe, c'est-à-dire de la connaissante objective, détachée pour l'instant de l'individu en qui réside la faculté de connaître, — par suite du dehors, de la périphérie, la nature s'exprime en ces termes : « L'individu n'est rien, il est moins que rien. Je détruis chaque jour des millions d'individus, par manière de jeu et de passe-temps ; j'abandonne leur sort au plus capricieux et au plus espiègle de mes enfants, au hasard, qui les poursuit à sa fantaisie. Chaque jour je crée des millions d'individus nouveaux, et ma puissance créatrice n'en est pas plus diminuée que n'est épuisée la force d'un miroir par le nombre des images successives du soleil qu'il reflète sur la cloison… L'individu n'est rien. » — Seul, celui qui sait réellement embrasser et concilier cette contradiction manifeste de la nature possède la vraie réponse à la question de savoir si son propre moi est impérissable ou non. Dans les quatre premiers chapitres de ce quatrième livre de compléments je crois avoir indiqué une méthode utile pour, parvenir à cette connaissance. D'ailleurs ce qui précède peut s'expliquer encore de la façon suivante. Tout individu, quand il regarde au dedans de lui, reconnaît dans son essence, qui est sa volonté, la chose en soi, c'est-à-dire la seule réalité partout existante. Il s'ensuit qu'il se conçoit comme le noyau et le centre du monde, et s'attribue une importance infinie. Tourne-t-il au contraire ses regards vers le dehors, il est alors dans le domaine de la représentation, du pur phénomène, et il s'y voit comme un individu entre des milliers d'individus, créature des plus insignifiantes par suite et qui disparaît même complètement dans la foule immense. Il en résulte que tout individu, fût-ce le moins digne d'attention, considéré du dedans, est le tout du tout ; considéré du dehors, il n'est plus rien, il n'est tout au moins guère plus que rien. C'est là-dessus que repose la grande différence entre ce qu'on est nécessairement à ses propres yeux et ce qu'on est aux yeux d'autrui ; et, de là dérive l'égoïsme, que chaque individu reproche à l'autre.

Cet égoïsme engendre notre erreur fondamentale à tous, qui consiste à nous croire réciproquement les uns pour les autres des Non-Moi. Au contraire, se montrer juste, noble, humain, n'est pas autre chose que traduire en actions ma métaphysique. — Dire que le temps et l'espace sont de simples formes de notre connaissance, et non des déterminations de la chose en soi, revient à affirmer l'identité de la doctrine de la métempsycose, « Tu renaîtras un jour sous la forme de celui que tu offenses aujourd'hui et tu endureras les mêmes offenses, » avec la formule souvent citée du brahmanisme : *Tat twam asi :* « Tu es cela. » —La connaissance immédiate et intuitive de l'identité métaphysique de tous les êtres est, je l'ai montré plus d'une fois, et surtout au § 22 de mon mémoire sur le *Fondement de la morale*, est, dis-je, le principe de la véritable vertu. Mais il ne s'ensuit pas que cette dernière résulte d'une supériorité toute particulière de l'intellect ; loin de là, l'intelligence même la plus faible suffit à lire au travers du principe d'individuation, et c'est ici le principal. Aussi peut-on trouver le caractère le plus excellent joint à une intelligence médiocre, et notre pitié s'émeut sans qu'il soit besoin d'aucun effort de notre intellect. Il semble au contraire que cette pénétration indispensable du principe d'individuation se réaliserait dans chacun, sans la résistance de la volonté qui s'y oppose presque toujours, grâce à l'influence immédiate, secrète et despotique qu'elle exerce sur l'intellect ; si bien que toute faute finit par retomber sur la volonté, ce qui est d'ailleurs aussi dans l'ordre naturel des choses.

Le dogme de la métempsycose dont il vient d'être question ne s'éloigne de la vérité que du fait de transporter dans l'avenir ce qui est dès maintenant accompli. Suivant cette doctrine, en effet, mon être intime ne commence à exister dans d'autres êtres qu'après ma mort, tandis qu'en réalité il y vit déjà maintenant ; la mort ne sert qu'à dissiper l'illusion qui m'empêchait de m'en rendre compte : de même la troupe innombrable des astres ne cesse jamais de briller au-dessus de notre tête, mais elle n'est apparente pour notre œil qu'après le coucher d'une étoile plus proche de nous, du soleil de notre terre. Semblable au soleil, mon existence individuelle éclipse tout de son éclat supérieur ; à ce point de vue pourtant elle ne paraît être au fond qu'un obstacle, placé entre

nous et la connaissance de la véritable étendue de notre être. Et puisque tout individu, dans sa connaissance, ne peut franchir cet obstacle, c'est donc précisément l'individuation qui maintient le vouloir-vivre dans l'erreur au sujet de son essence propre : elle est la Maïa du brahmanisme. La mort est une réfutation de cette erreur et la supprime. Au moment de mourir nous devons, je crois, nous apercevoir qu'une pure illusion avait borné notre existence à notre personne. On en peut trouver même des indices empiriques dans plus d'un état voisin de la mort, où la conscience cesse d'être concentrée dans le cerveau. Le plus frappant de ces états est le sommeil magnétique ; si on le porte à un certain degré, notre existence semble s'étendre au-delà de notre personne dans d'autres êtres, et le fait se manifeste par des symptômes très divers, entre autres par l'intérêt immédiat pris aux pensées d'un autre individu, enfin même par la faculté de connaître ce qui est absent, éloigné, jusqu'à l'avenir, c'est-à-dire par une sorte d'ubiquité.

Cette identité métaphysique de la volonté en tant que chose en soi, au milieu de la multiplicité sans nombre de ses formes apparentes, sert de fondement général à trois phénomènes, qu'on peut grouper sous la notion commune de sympathie : 1° La *compassion*, base, nous l'avons montré, de la justice et de l'amour de l'homme, *caritas ;* 2° L'*amour sexuel*, avec son choix obstiné, amour qui est la vie de l'espèce faisant valoir sa prédominance sur celle des individus ; 3° La *magie*, avec le magnétisme animal et les cures sympathiques qui s'y rapportent. Il s'ensuit que la sympathie peut se définir : la manifestation empirique de l'identité métaphysique de la volonté, à travers la multiplicité physique de ses phénomènes, manifestation qui annonce un enchaînement bien différent de cette connexion due aux formes phénoménales et que nous comprenons sous le principe de raison.

CHAPITRE XLVIII[369] : THÉORIE DE LA NÉGATION DU VOULOIR-VIVRE

L'homme a reçu l'existence et l'être soit avec sa volonté, c'est-à-dire de son consentement, soit contre son gré : dans ce dernier cas une telle existence, aigrie par des douleurs multiples et inévitables, serait une criante injustice. — Les anciens, les stoïciens notamment, et avec eux les péripatéticiens et les académiciens, s'efforçaient vainement de démontrer que la vertu suffit pour rendre la vie heureuse ; l'expérience proclamait hautement le contraire. Au fond, la raison des tentatives de ces philosophes, quoiqu'ils n'en eussent pas une conscience expresse, était l'hypothèse qu'ils avaient pour eux la *justice* : l'homme innocent devrait être aussi libre de toute souffrance, et par suite heureux. Mais la sérieuse et profonde solution du problème se trouve dans la doctrine chrétienne que les œuvres ne justifient pas ; en conséquence, celui qui a pratiqué toujours la justice et l'humanité, c'est-à-dire l' αγαθον, 1'*honestum*, n'est, pourtant pas, comme le croit Cicéron, *culpa omni carens* [libre de toute faute] (*Tusc.*, V., I) : mais la plus grande faute de l'homme, c'est d être né, *el delito mayor del hombre es haber nacido*, selon l'expression du poète Calderon qui, à la lumière du christianisme, allait plus au fond des choses que tous ces sages. Cette culpabilité que l'homme apporte au monde dès sa naissance ne peut paraître absurde qu'à celui qui le tient pour sorti à l'instant même du néant et créé par une main étrangère. A la suite de cette faute, qui doit procéder de la volonté, l'homme reste, à juste titre, malgré toutes les vertus qu'il a pratiquées, en proie aux douleurs physiques et morales, il n'est donc pas heureux. C'est une conséquence de la justice éternelle, dont j'ai parlé au § 63 du premier volume. Saint Paul (*Rom.,* III, 21 et suiv.), saint Augustin et Luther enseignent que les œuvres ne justifient pas, que nous sommes pécheurs par essence et que nous le restons : le fondement dernier de cette doctrine, c'est *que operari sequitur esse* [l'action découle de l'être], et qu'alors, pour agir comme nous le devrions, il nous faudrait être ce que nous devrions être.

Mais alors nous n'aurions pas besoin d'une rédemption qui nous rachetât de notre état actuel, telle que non seulement le christianisme, mais encore le brahmanisme et le bouddhisme (sous le nom que les Anglais traduisent *final emancipation*) nous en représentent comme le but suprême : c'est-à-dire que nous n'aurions pas besoin de revêtir une forme tout autre, opposée même à notre forme actuelle. Mais puisque nous sommes ce que nous devrions ne pas être, nous sommes obligés de faire ce que

nous devrions ne pas faire. De là pour nous la nécessité d'une transformation complète de notre esprit et de notre être, c'est-à-dire d'une régénération, à la suite de laquelle a lieu la rédemption. La faute peut bien résider dans l'action, dans l'*operari* ; mais la racine n'en est pas moins au fond de notre *essentia* et *existentia*, principe nécessaire de l'*operari,* comme je l'ai montré dans le mémoire sur la *Liberté de la volonté.* Il s'ensuit que notre unique et véritable péché est proprement le péché originel. Le mythe chrétien ne place sans doute ce péché qu'après la naissance de l'homme, et il attribue *per impossibile* à l'homme qui l'a commis une volonté libre : mais il ne fait justement tout cela qu'à titre de mythe. L'essence intime et l'esprit du christianisme sont identiques à ceux du brahmanisme et du bouddhisme : tous ils enseignent que la race humaine est chargée d'une lourde culpabilité par le fait même de son existence ; la différence du christianisme d'avec les antiques doctrines religieuses sur ce point est qu'il procède par intermédiaire et par détour, en faisant naître la faute, non pas directement de l'existence même, mais d'une action accomplie par le premier couple humain. Une telle conception n'était possible que sous la fiction d'un *liberum arbitrium indifferentiæ* et nécessaire qu'à cause du dogme juif fondamental, sur lequel cette doctrine devait se greffer. En réalité, la naissance de l'homme est l'acte de sa libre volonté, et ne fait qu'un avec la chute par le péché ; par là le péché originel, d'où dérivent tous les autres, s'est produit en même temps que l'*essentia* et l'*existentia* de l'homme : mais le dogme juif fondamental ne permettait pas une telle interprétation ; aussi saint Augustin professa-t-il, dans ses livres *de libero arbitrio*, que l'homme n'a existé innocent et doué d'une volonté libre qu'en Adam, avant la chute due au péché, mais que depuis lors il vit enlacé dans les chaînes fatales du péché. — La loi, ὁ νομος, au sens biblique, exige toujours que nous changions notre façon d'agir, tandis que notre nature demeurerait invariable. Mais il y a là une impossibilité ; aussi saint Paul dit-il que nul n'est justifié devant la loi : seule, à la suite de l'action de la grâce qui produit un homme nouveau et supprime le vieil homme, c'est-à-dire qui opère dans notre esprit une transformation radicale, la renaissance en Jésus-Christ pourrait nous transporter de l'état d'attachement au péché dans celui de liberté et de rédemption. C'est le mythe chrétien, en ce qui concerne la morale. A vrai dire, le théisme juif, sur lequel il s'est greffé, aurait dû recevoir d'étranges additions pour s'adapter à ce mythe ; la fable de la chute par le péché offrait donc l'unique endroit propice à l'insertion d'une tradition de l'Inde antique. Cette difficulté violemment surmontée est la cause même de l'aspect si étrange des mystères chrétiens qui répugne à la raison commune, s'oppose au prosélytisme et, par l'incapacité d'en saisir le sens profond, amène le pélagianisme ou le rationalisme d'aujourd'hui à se dresser contre eux, à tenter de les détruire par des recherches exégétiques, en ramenant du même coup le christianisme au judaïsme.

Mais, à parler sans mythe, tant que notre volonté demeure identique, notre monde ne peut changer. Sans doute tous souhaitent d'être délivrés de l'état de souffrance et de mort : ils voudraient, comme on dit, parvenir à la béatitude éternelle, entrer dans le royaume du ciel, mais non pas sur leurs propres pieds ; ils désireraient y être portés par le cours de la nature. Mais la chose est impossible. Il est vrai que la nature ne nous laissera jamais tomber et nous anéantir, mais elle ne peut nous conduire ailleurs que toujours et toujours dans son sein ; L'expérience propre de la vie et de la mort enseigne à chacun combien il est hasardeux d'exister à titre de partie intégrante de la nature. — Aussi l'existence ne peut-elle jamais être regardée que comme un égarement, d'où la rédemption consiste à revenir ; et partout elle porte ce caractère. C'est donc en ce sens que la conçoivent les anciennes religions samanéennes, et avec elles, quoique par un détour, le christianisme véritable et primitif : le judaïsme même contient tout au moins le germe d'une telle théorie dans le dogme de la chute par le péché, qui est son *redeeming feature*. Seuls, le paganisme grec et l'islamisme sont complètement optimistes : de là dans le premier, pour la tendance opposée, la nécessité de se faire jour au moins dans la tragédie ; quant à l'islamisme, la plus mauvaise comme la plus récente de toutes les religions, cette tendance s'y est manifestée sous la forme du sofisme, ce merveilleux phénomène, tout imprégné de l'esprit de l'Inde d'où il vient, et qui subsiste déjà depuis plus de mille ans. En fait, on ne peut assigner d'autre but à notre existence que celui de nous apprendre qu'il vaudrait mieux pour nous ne pas exister. De toutes les vérités c'est la plus importante, voilà pourquoi elle mérite d'être exprimée ; quelque contraste qu'elle offre avec la manière actuelle de penser en Europe, elle n'en est pas moins la vérité fondamentale la plus reconnue dans toute l'Asie restée en dehors de l'islamisme, aussi bien de nos jours qu'il y a trois mille ans.

Si nous considérons maintenant le vouloir-vivre objectivement et dans son ensemble, nous devons

alors, d'après ce qui précède, le concevoir comme engagé dans une illusion : revenir de cette erreur, et nier ainsi toutes ses aspirations antérieures, c'est ce que les religions désignent par le renoncement à soi-même, *abnegatio sui ipsius* ; car le moi véritable est le vouloir-vivre. Je l'ai montré, les vertus morales, la justice et la charité, proviennent, lorsqu'elles sont sincères, de ce que le vouloir-vivre, lisant au travers du principe d'individuation, se reconnaît lui-même dans tous ses phénomènes ; elles sont donc avant tout une marque, un symptôme, que la volonté qui se manifeste ici n'est plus aussi profondément enfoncée dans l'erreur, mais que la désillusion s'annonce : on pourrait dire par métaphore qu'elle commence à battre des ailes, pour s'envoler loin de là. Inversement, l'injustice, la méchanceté, la cruauté, sont signes du contraire, c'est-à-dire qu'elle est possédée tout entière par cette illusion. Mais de plus ces vertus morales sont un moyen de favoriser le renoncement à soi-même, et par suite la négation du vouloir-vivre. En effet, la vraie intégrité, la justice inviolable, cette première vertu cardinale, importante entre toutes, est un devoir si lourd à remplir, que la pratique entière et sincère de cette vertu demande des sacrifices capables bientôt d'enlever à la vie la douceur nécessaire pour qu'on s'y complaise, d'en détourner ainsi la volonté, et de la conduire à la résignation. Ce qui rend l'intégrité si respectable, ce sont justement les sacrifices qu'elle coûte : dans les bagatelles on ne l'admire pas. Son essence consiste proprement en ce qu'au lieu de faire retomber sur d'autres, à l'exemple de l'injuste, par ruse ou par violence, les charges et les douleurs que la vie entraîne avec soi, le juste en porte lui-même sa part ; il consent à assumer tout entier le fardeau complet du mal qui pèse sur la vie humaine. La justice sert ainsi aux progrès de la négation du vouloir-vivre, puisqu'elle a pour conséquences le besoin et la souffrance, véritable destinée de la vie humaine, qui nous portent à leur tour à la résignation. Nous y sommes à coup sûr conduits plus vite encore par une vertu qui va encore plus loin, la charité, *caritas :* car elle consiste à prendre même sur soi les douleurs échues primitivement à d'autres, à s'attribuer ainsi une part de misères plus grande que n'en devrait éprouver chaque individu dans le cours des choses. Celui qui est animé de cette vertu commence par reconnaître son être propre dans chaque autre créature. Il identifie par là son propre sort avec celui de l'humanité en général : or ce sort est un sort bien dur, fait de peine, de souffrance et de mort. Celui qui renonce ainsi à tout avantage fortuit et ne veut pour soi d'autre destinée que celle de l'humanité en général ne peut pas non plus vouloir longtemps de celle-là : rattachement à la vie et à ses jouissances ne peut tarder à céder et à faire place, à un renoncement général : c'est le moment de la négation du vouloir-vivre. La pauvreté, les privations, les souffrances propres d'espèce multiple sont donc la suite de la pratique la plus parfaite des vertus morales : aussi bien des gens, avec raison peut-être, trouvent-ils superflu et rejettent-ils l'ascétisme au sens le plus rigoureux, c'est-à-dire l'abandon de toute propriété, la recherche intentionnelle de ce qui déplaît et contrarie, les tortures volontaires, le jeûne, le cilice et la macération. La justice même est le cilice qui ménage à son porteur une perpétuelle mortification, et la charité, qui se prive du nécessaire, est un jeûne de tous les instants[370]. Voilà pourquoi le bouddhisme repousse cet ascétisme étroit et excessif, qui joue un si grand rôle dans le brahmanisme, et ainsi les châtiments intentionnels qu'on s'infligea soi-même. Il s'en tient au célibat, à la pauvreté volontaire, à l'humilité et à l'obéissance des moines, à l'abstention de toute nourriture animale, comme aussi de toute attache mondaine. Et puisque le but dernier où mènent les vertus morales est bien celui que j'ai indiqué ici, la philosophie védique[371] a raison de dire que la vraie connaissance, et à sa suite la résignation complète, c'est-à-dire la renaissance une fois réalisée, la moralité ou l'immoralité de la conduite antérieure devient indifférente, et elle répète ici la maxime souvent citée par les brahmanes : *Finditur nodus cordis*, *dissolvuntur omnes dubitationes*, *ejusque opera evanescunt*, *viso supremo illo* [Le nœud du cœur est fendu, tous les doutes sont dissipés, et ses œuvres s'évanouissent, une fois qu'il a cette vision suprême]. (*Sancara*, sloca 32). Cette conception peut choquer bien des gens pour qui une récompense décernée dans le ciel ou un châtiment infligé dans l'enfer est une explication bien plus satisfaisante de l'importance morale des actions humaines ; le bon Windischmann peut ressentir pour elle une profonde horreur tout en l'exposant : malgré tout, pour peu qu'on aille au fond des choses, on constate en fin de compte l'accord de cette théorie avec cette doctrine chrétienne, défendue surtout par Luther, que seule l'apparition de la foi par l'effet de la grâce, et non pas nos œuvres, nous procure la félicité, que par suite nous ne pouvons jamais être justifiés par nos actes, mais que nous devons la rémission de nos péchés aux seuls mérites du Médiateur. Il est facile même de voir que, sans ces suppositions, le christianisme devrait instituer des peines éternelles, le brahmanisme des renaissances sans fin pour tous, et qu'ainsi dans les deux religions il n'y aurait

aucune voie de salut. Les œuvres criminelles et leurs conséquences doivent être un jour effacées et anéanties soit par une grâce étrangère, soit par l'accès d'une connaissance propre corrigée ; sinon, il n'y a pas de délivrance à espérer pour le monde : après cela elles deviennent indifférentes. C'est là aussi la μετανοια και αφεσις ἁμαρτιων [la repentance et le pardon des péchés] que le Christ déjà ressuscité charge enfin ses apôtres de publier, et dont il fait la substance de leur mission (*Luc,* XXIV, 47). Les vertus morales ne sont pas le but dernier, mais seulement un degré qui y conduit. Ce degré, le mythe chrétien l'indique par le fait de cueillir des fruits à l'arbre de la science du bien et du mal, fait qui crée la responsabilité morale en même temps que le péché originel. Ce péché lui-même est en réalité l'affirmation du vouloir-vivre ; la négation du vouloir-vivre, au contraire, à la suite de l'épanouissement d'une connaissance plus éclairée, est la rédemption. C'est donc entre ces deux points que se trouve l'élément moral : il accompagne l'homme comme une lumière placée sur sa route de l'affirmation à la négation du vouloir-vivre, ou, allégoriquement, depuis le moment du péché originel jusqu'à la délivrance par la foi en la médiation du Dieu qui a pris corps (avatar) ; ou encore, selon la doctrine védique, à travers la suite des renaissances, conséquences de nos œuvres successives, jusqu'à ce qu'apparaisse la connaissance droite, et avec elle le salut, jusqu'à ce que se réalise le Mokscha, c'est-à-dire la réunion définitive avec Brahma. Quant aux bouddhistes, ils désignent la chose, en toute franchise, par une pure négation, par le nom de Nirwana, qui est la négation de ce monde ou Sansara. Définir Nirwana le néant revient seulement à dire que le Sansara ne contient pas un seul élément qui pourrait servir à la définition ou à la construction du Nirwana. Aussi les Jainas, différents des bouddhistes par le nom seul, appellent-ils les brahmanes qui croient aux *Védas* des *Sabdapramanes*, sobriquet destiné à marquer qu'ils croient par ouï-dire ce qui ne peut ni se savoir ni se démontrer. (*Asiat*. *Researches,* vol. VI, p. 474.)

Nombre d'anciens philosophes, tels qu'Orphée, les Pythagoriciens, Platon (par exemple dans le *Phédon* ; voir aussi Clém. Alex., *Strom*., III, p. 400 et suiv.), déplorent tout autant que l'apôtre saint Paul l'union de l'âme et du corps, et souhaitent de s'en affranchir. Nous comprenons le sens propre et véritable de ces plaintes, pour avoir reconnu, dans le deuxième livre, que le corps est la volonté même, considérée objectivement et sous forme de phénomène réalisé dans l'espace.

L'heure de la mort décide si l'homme doit retomber dans le sein de la nature ou s'il ne lui appartient plus et..... : pour cette antithèse nous ne trouvons pas d'image, de concept, de mot, parce que tous sont empruntés à l'objectivation de la volonté, qu'ils s'y rapportent tous, et par suite sont de toute manière incapables d'en exprimer l'opposé absolu, qui doit ainsi demeurer pour nous à l'état de pure négation. Cependant la mort de l'individu est la question que chaque fois la nature ne se lasse pas de poser au vouloir-vivre : « Es-tu rassasié ? Veux-tu enfin sortir de ce milieu ? » Et c'est pour que la question puisse se répéter assez souvent que la vie individuelle est aussi courte. C'est dans cet esprit que sont conçues les cérémonies, les prières et les exhortations des brahmanes à l'heure de la mort, comme nous pouvons le voir encore par maint passage de l'*Upanischad* ; de là aussi, chez les chrétiens, ce souci de bien employer les derniers moments, par l'exhortation, la confession, la communion et l'extrême-onction ; de là enfin les prières des chrétiens pour demander à être préservés d'une fin subite. Si aujourd'hui bien des gens se souhaitent une telle mort, c'est qu'ils ont abandonné le terrain chrétien, qui est celui de la négation du vouloir-vivre, pour se placer sur celui de l'affirmation, qui est le terrain païen.

Mais l'homme qui dans la mort craindra le moins d'être anéanti est celui qui a reconnu que dès maintenant il n'est rien et qui ne prend plus par suite aucun intérêt à son phénomène individuel : la connaissance a comme consumé et dévoré chez lui la volonté, si bien qu'il ne reste plus en lui le moindre vouloir, la moindre soif d'existence individuelle.

Sans doute, l'individualité est tout d'abord inhérente à l'intellect, l'intellect reflète le phénomène, en fait partie, et le phénomène a pour forme le principe d'individuation. Mais elle est inhérente aussi à la volonté, en tant que le caractère est individuel : cependant le caractère est lui-même supprimé dans la négation de la volonté. L'individualité est aussi inhérente à la volonté dans la seule affirmation, non dans la négation qui s'en produit. Déjà la sainteté qui s'attache à toute action sincèrement morale repose sur ce qu'une telle action a pour origine en dernière analyse la connaissance immédiate de l'identité numérique de l'essence intime chez toutes les créatures vivantes[372]. Mais cette identité ne se présente à vrai dire que dans l'état de négation de la volonté *(Nirwana),* puisque l'affirmation de cette volonté (*Sansara*) a pour forme ses phénomènes

dans leur pluralité. Affirmation du vouloir-vivre, monde des phénomènes, diversité de tous les êtres, individualité, égoïsme, haine, méchanceté, tout cela a une même racine, et de même, d'autre part, monde de la chose en soi, identité de tous les êtres, justice, charité, négation du vouloir-vivre. Si donc, comme je l'ai suffisamment montré, les vertus morales naissent déjà de la perception de cette identité de tous les êtres, et si à son tour cette identité réside non dans le phénomène, mais seulement dans la chose en soi, dans le principe de toutes les créatures, alors l'action vertueuse est un passage momentané par le point auquel la négation du vouloir-vivre est un retour durable.

Un corollaire des propositions précédentes, c'est que nous n'avons aucune raison d'admettre qu'il y ait des intelligences encore plus parfaites que la nôtre. Nous le voyons, celle-là suffit déjà à procurer à la volonté cette connaissance qui la conduit à se nier et à se supprimer elle-même, ce qui détruit du même coup l'individualité et par suite l'intelligence, simple instrument de nature individuelle, c'est-à-dire animale. Pour donner à ces idées une apparence moins choquante, considérons même ces intelligences les plus parfaites possible dont nous pouvons supposer l'existence à titre d'essai : il ne nous est pas possible de les concevoir durant, subsistant un temps infini, car ce temps infini se trouverait trop pauvre pour leur fournir des objets toujours nouveaux et toujours dignes d'elles. En effet, l'essence de toutes choses est au fond une et identique ; la connaissance qu'on en peut avoir est donc nécessairement tautologique : cette essence une fois saisie, et elle ne tarderait pas à l'être par ces intelligences les plus parfaites, que leur resterait-il à atteindre, sinon une pure répétition et l'ennui ? De ce côté encore nous rencontrons ainsi le témoignage que l'objet de toute intelligence ne peut être qu'une simple réaction sur une volonté ; et puisque tout vouloir est erreur, l'œuvre dernière de l'intelligence reste donc la suppression de la volonté ; dont elle avait jusque-là servi les vues. En conséquence, l'intelligence même la plus parfaite possible ne saurait être qu'un échelon vers un but où il n'est donné à aucune connaissance d'atteindre ; et même une telle connaissance ne peut prendre place dans la nature des choses qu'au moment où un jugement entièrement formé a été acquis.

D'accord avec toutes ces considérations et celles du second livre, où j'ai démontré que la connaissance dérive de la volonté, dont elle reflète l'affirmation en en servant les vues, tandis que le vrai salut est dans la négation du vouloir, nous voyons toutes les religions, à leur sommet, aboutir au mysticisme et aux mystères, c'est-à-dire se voiler d'ombres qui n'indiquent rien d'autre qu'un espace vide de connaissance, ou plutôt le point où toute connaissance doit cesser : aussi ce point peut-il s'exprimer pour l'esprit par de pures négations, pour la perception sensible par des signes symboliques, dans les temples par l'obscurité et le silence ; le brahmanisme va même jusqu'à réclamer une suspension complète de la pensée et de l'intuition, pour que chacun rentre et s'absorbe au plus profond de son être propre, en prononçant mentalement le mystérieux *Oum* ***[373]***. Le mysticisme, au sens le plus large, est toute doctrine qui tend à donner le sentiment direct de ce que l'intuition et le concept, et toute connaissance en général, sont impuissants à atteindre. Le mystique est en opposition avec le philosophe, parce qu'il procède du dedans et non du dehors. Il prend en effet pour point de départ son expérience intérieure, positive, individuelle, dans laquelle il se trouve l'être éternel, unique, etc. Mais il n'y a rien là dont il puisse faire part qu'au moyen d'affirmations, et il faut ensuite le croire sur parole : il ne peut donc pas convaincre. Le philosophe au contraire part de ce qui est commun à tous, du phénomène objectif, présent à tous les yeux, et des faits de la conscience intime, tels qu'ils se trouvent dans chacun. Sa méthode est donc la réflexion sur tous ces faits et la combinaison des données qu'ils lui fournissent : aussi peut-il persuader. Il doit par suite se garder de tomber dans la manière des mystiques, et, en affirmant des intuitions intellectuelles ou de prétendues perceptions immédiates de la raison, de vouloir faire miroiter aux regards une façon de connaissance positive de ce qui doit rester éternellement inaccessible à toute connaissance, et peut être indiqué tout au plus par de pures négations. La valeur et la dignité de la philosophie consistent donc à mépriser toutes les suppositions sans fondement possible, et à n'admettre au nombre de ses données que celles dont la preuve se trouve dans l'intuition du monde extérieur et dans les formes constitutives de notre intellect destinées à en faciliter la conception. Voilà pourquoi la philosophie doit rester cosmologie et ne pas devenir théologie. Son thème doit se borner au monde ; la nature, l'essence intime de ce monde, exprimée sous tous les rapports, voilà le seul résultat qu'elle puisse sincèrement nous donner. — Par une conséquence naturelle, ma doctrine, arrivée à son point culminant, prend un caractère négatif et finit par une négation. Car elle ne peut plus parler alors que de ce qu'on nie et de ce qu'on

renie ; quant aux avantages obtenus et conquis en retour, elle est obligée (dans la conclusion du quatrième livre) de les désigner sous le nom de néant, et il lui est permis d'ajouter pour toute consolation que ce néant est seulement relatif, et non absolu. Car, si quelque chose n'est rien de ce que nous connaissons, il ne saurait rien être pour nous en général. Il ne s'ensuit pas pourtant que ce soit un néant absolu, que ce doive être un néant à tous les points de vue et dans tous les sens possibles ; mais simplement que nous nous trouvons bornés à une connaissance toute négative de la chose, ce qui peut très bien tenir à l'étroitesse de notre point de vue. — Or c'est là précisément le point où le mystique use encore de procédés positifs, et à partir duquel il ne lui reste plus que le complet mysticisme. Celui qui cependant à la connaissance négative, à laquelle seule la philosophie peut le mener, voudrait ajouter des compléments de ce genre, en trouverait les éléments les mieux combinés et les plus riches dans l'*Oupnekhat*, puis dans les *Ennéades* de Plotin, dans Scot Erigène, dans quelques endroits de Jacob Bœhme, mais surtout dans l'étonnant ouvrage de Mme Guyon, *les Torrents*, dans Angelus Silesius, enfin dans les poèmes des Sofis, dont Tholuk a publié un recueil en latin et un second traduit en allemand, et encore dans maint autre ouvrage. Les Sofis sont les gnostiques de l'islamisme ; aussi Sadi les désigne-t-il d'un nom qu'on peut traduire par « les clairvoyants ». Le théisme, calculé sur la capacité de la foule, place le principe premier de l'existence hors de nous, comme un objet : tout mysticisme, et de même le sofisme, le ramène au contraire peu à peu au dedans de nous ; selon les divers degrés d'initiation de l'adepte, il en fait un sujet, et l'initié finit par reconnaître, plein d'admiration et de joie, qu'il est lui-même ce principe. Ce procédé est commun à tout mysticisme : chez maître Eckhart, le père du mysticisme allemand, on en trouve l'expression dans ce précepte à l'adresse de l'ascète accompli « qu'il ne doit pas chercher Dieu hors de lui-même » (*Œuvres d'Eckhart,* édition Pfeiffer, vol. I, page 626) ; et plus naïvement encore dans ces cris d'allégresse avec lesquels la fille spirituelle d'Eckhart se porte à sa rencontre, après avoir éprouvé en elle cette transformation : « Maître, réjouissez-vous avec moi, je suis devenue Dieu. » (*Ibid*., page 465.) Conformément au même esprit, le mysticisme des Sofis se manifeste toujours surtout comme un enivrement de la conscience qu'on a d'être le noyau du monde, la source de toute existence, le centre où tout revient. Sans doute on y rencontre aussi la recommandation de renoncer à toute volonté, seul moyen d'assurer l'affranchissement de la vie individuelle et de ses souffrances, mais toujours mise à un rang subalterne et donnée pour une chose facile. Au contraire, dans le mysticisme hindou, ce dernier côté ressort avec beaucoup plus de force, et dans le mysticisme chrétien il passe au premier plan, de sorte que cette conscience panthéistique, essentielle à tout mysticisme, ne paraît plus ici qu'un élément secondaire, conséquence du renoncement à toute volonté et réalisé dans l'union avec Dieu. Cette différence de conception prête au mysticisme mahométan un caractère très riant, au mysticisme chrétien un caractère sombre et douloureux ; quant à celui des Hindous, il se tient au-dessus des deux autres, et à ce point de vue encore il tient le milieu entre eux.

Le quiétisme, c'est-à-dire le renoncement à tout vouloir, l'ascétisme, c'est-à-dire la mortification préméditée de la volonté propre, et le mysticisme, c'est-à-dire la conscience de l'identité de son être propre avec celui de toutes choses, ou avec l'essence du monde, se trouvent dans la relation la plus étroite : aussi celui qui professe l'une de ces doctrines est-il amené peu à peu à admettre les autres, et cela même contre son propre dessein. Il ne peut rien y avoir de plus surprenant que l'accord réciproque des auteurs qui soutiennent ces doctrines, malgré l'énorme différence des âges, des pays et des religions, ainsi que l'assurance inébranlable et la confiance intime avec laquelle ils exposent le contenu de leur expérience interne. Ils ne forment pas comme une secte, qui a une fois embrassé un dogme théorique favori, qui le maintient, le défend et le propage ; bien plus, presque toujours ils s'ignorent les uns les autres : les mystiques hindous, chrétiens, mahométans, les quiétistes et les ascètes sont de tout point hétérogènes entre eux, sauf pour le sens intime et l'esprit de leurs préceptes. Un exemple des plus frappants nous en est fourni par la comparaison des *Torrents* de Mme Guyon avec la conception des *Védas*, et notamment avec un passage de l'*Oupnekhat* (vol. I, page 63), qui contient très résumé, mais exactement et même avec des images identiques, le contenu de l'ouvrage français, et cependant, en 1680, Mme Guyon ne pouvait en avoir connaissance. Dans la *Théologie allemande* (seule édition complète, Stuttgard, 1851), il est dit aux chapitres II et III que la chute tant du diable que d'Adam avait eu pour cause l'attribution que l'un et l'autre s'étaient faite à eux-mêmes des expressions « Je et Moi, Mien et à Moi, » ; et à la page 89, on trouve : « Dans le véritable amour il n'y a plus ni Je, ni Moi, ni Mien, ni à Moi, ni à Toi, ni Tien, ni rien de semblable. » Or le *Kural*, traduit du tamoul par Graul, nous offre, page

8, la phrase correspondante : « La passion du mien qui marche vers l'extérieur et celle du moi qui se dirige vers l'intérieur disparaissent ». (Cf. vers 346.) Et dans le *Manual of Buddhism*, par Spence Hardy, Bouddha, p. 288, s'exprime ainsi : « C'est moi, ou c'est à moi, voilà des pensées que mes disciples rejettent. » D'une façon générale, si, faisant abstraction des formes dues aux circonstances extérieures, on va jusqu'au fond des choses, on trouvera que Çakia Mouni et maître Eckhart enseignent la même chose ; il n'y a qu'une différence : le premier pouvait énoncer sa pensée sans détour, le second était obligé au contraire de la couvrir du vêtement du mythe chrétien et d'y accommoder ses expressions. Mais il va si loin en ce sens que chez lui le mythe chrétien n'est guère plus qu'une langue toute faite d'images, à peu près comme le mythe hellénique chez les néo-platoniciens : il le prend toujours dans le sens allégorique. Sous le même rapport, on peut noter l'extrême ressemblance de la conduite de saint François, passant de l'aisance à la mendicité avec le changement d'existence plus grand encore du Bouddha Çakia Mouni qui de prince se fait mendiant ; de plus, la vie et l'institution de Saint-François ont été une sorte de saniassisme. C'est encore une chose digne d'être mentionnée, que sa parenté avec l'esprit hindou ressort aussi de son grand amour pour les animaux, des relations fréquentes qu'il avait avec eux, des noms de frères et de sœurs qu'il leur donnait sans cesse ; de même aussi son beau *Cantico*, par l'éloge qu'il contient du soleil, de la lune, des étoiles, du vent, de l'eau, du feu, de la terre, témoigne de l'esprit hindou inné en lui qui l'animait[374].

Souvent même les quiétistes chrétiens ont eu peu ou point connaissance les uns des autres, par exemple Molinos et Mme Guyon de Tauler et de la *Théologie allemande*, ou Gichtel des deux premiers. La grande différence d'instruction n'a pas exercé non plus une influence essentielle sur leurs doctrines, puisque les uns, comme Molinos, étaient instruits, les autres, tels Gichtel et un grand nombre encore, étaient ignorants. Ce fait, ajouté à leur accord parfait et intime, à la fermeté et à l'assurance de leurs déclarations, n'en est qu'une preuve plus forte qu'ils parlent en vertu d'une expérience intérieure réelle. Cette expérience n'est pas accessible à tous, elle n'est donnée en partage qu'à quelques élus ; elle a donc reçu le nom d'action de la grâce, et cependant on n'en peut pas mettre en doute la réalité d'après les raisons données plus haut. Pour bien comprendre tout ceci, il faut lire les textes eux-mêmes et ne pas se contenter de relations de seconde main, car chaque auteur doit être entendu en personne, avant qu'il soit prononcé sur lui. Pour la connaissance du quiétisme, je recommande surtout maître Eckhart, la *Théologie allemande*, Tauler, Mme Guyon, Antoinette Bourignon, l'Anglais Bunyan, Gichtel, Molinos[375] ; de même, comme preuves pratiques et comme exemples du sérieux profond de l'ascétisme, il faut lire la *Vie de Pascal* publiée par Reuchlin, l'*Histoire de Port-Royal* du même, ainsi que l'*Histoire de sainte Élisabeth* par le comte de Montalembert, et la *Vie de Rancé* par Chateaubriand, et la série de tout ce qu'il y a d'important en ce genre est loin d'être ainsi épuisée. Il suffit de lire ces écrits et d'en comparer l'esprit avec celui de l'ascétisme et du quiétisme, tel qu'il respire à travers tous les ouvrages du brahmanisme et du bouddhisme et s'y exprime à chaque page, pour accorder que toute philosophie qui, par une raison de conséquence, doit rejeter toute cette façon de penser, et en déclarer à cette fin les représentants des imposteurs ou des insensés, doit aussi par le fait être fausse. Or ce cas est celui de tous les systèmes philosophiques d'Europe, à l'exception du mien. En vérité ce serait une étrange folie que celle qui, au milieu de toutes les diversités possibles des circonstances et des personnes, s'exprimerait avec un tel accord et que les peuples les plus anciens et les plus nombreux de la terre, c'est-à-dire les trois quarts environ de tous les habitants de l'Asie, élèveraient à la hauteur d'un dogme capital de leur religion. Mais aucune philosophie, en présence d'une telle question, n'a le droit de passer sous silence le sujet du quiétisme et de l'ascétisme, car le thème en est, en substance, identique à celui de toute métaphysique et de toute morale. Aussi est-ce là un point où j'attends toutes les philosophies, avec leur optimisme, et sur lequel je suis curieux de les voir se prononcer. Et si, au jugement de mes contemporains, la conformité paradoxale et sans exemple de ma philosophie avec le quiétisme et l'ascétisme paraît être pour elle une pierre d'achoppement évidente, j'y vois justement au contraire une preuve de son exactitude et de sa vérité unique, comme aussi l'explication de l'ignorance prudente et du silence des universités protestantes en ce qui la concerne.

Non seulement en effet les religions de l'Orient, mais encore le vrai christianisme porte absolument ce caractère ascétique, que ma philosophie explique par la négation du vouloir-vivre ; toutefois le protestantisme, surtout sous la forme actuelle, cherche à le dissimuler. Les ennemis déclarés

du christianisme qui ont paru dans ces derniers temps ont eux-mêmes démontré qu'il enseigne le renoncement, l'abnégation personnelle, la parfaite chasteté et en général la mortification de la volonté, doctrines qu'ils désignent très justement sous le nom de « tendances anticosmiques », et ils ont prouvé par des arguments solides que tel est le caractère essentiel du christianisme véritable et primitif. En cela ils ont incontestablement raison. Mais faire valoir comme un reproche évident et manifeste à l'adresse du christianisme cet esprit qui en fait toute la profonde vérité, la haute valeur et le caractère élevé, c'est témoigner d'un obscurantisme explicable seulement par la direction entièrement mauvaise et à jamais fausse qu'a imprimée à ces cerveaux, et à des milliers d'autres, hélas ! aujourd'hui en Allemagne, ce misérable hégélianisme, cette école de platitude, ce foyer d'inintelligence et d'ignorance, cette pseudo-sagesse, bonne à déranger les têtes, dont on commence enfin aujourd'hui à reconnaître les vrais mérites ; il n'y aura bientôt plus à la vénérer que l'académie danoise, qui voit dans ce lourd charlatan un *summus philosophus* et se met en campagne pour lui :

Car ils suivront la créance et estude

De l'ignorante et sotte multitude,

Dont le plus lourd sera reçu pour juge.

(Rabelais.)

Il est certain que le christianisme véritable et primitif, tel que, sorti de la substance du Nouveau Testament, il s'est développé dans les écrits des Pères de l'Église, présente une tendance ascétique évidente : c'est le sommet où tout aspire à atteindre. Nous trouvons le précepte capital de l'ascétisme dans la recommandation du célibat pur et vrai (ce premier pas, le plus important de tous, fait dans la voie de la négation de la volonté) qu'énonce déjà le Nouveau Testament[376]. De même Strauss, dans sa *Vie de Jésus* (vol. I, page 618 de la première édition), dit sur cette prescription du célibat formulée dans Matth., XIX, II et suiv : « Pour ne rien faire dire à Jésus de contraire aux conceptions actuelles, on s'est empressé d'insinuer l'idée que Jésus vante le célibat par pur égard pour les circonstances de son temps et par désir de ne pas entraver l'activité apostolique ; cependant la suite du texte implique aussi peu cette explication que le passage analogue de la *Ire épître aux Cor.,* VII, 25 et suiv. ; mais c'est ici encore un des passages où percent aussi chez Jésus des principes ascétiques, tels qu'il s'en était répandu chez les Esséniens et vraisemblablement chez les Juifs eux-mêmes. » — Cette tendance ascétique s'accuse plus fortement dans la suite qu'au début, alors que le christianisme, encore en quête d'adeptes, ne pouvait élever trop haut encore ses prétentions : et dès le commencement du IIIe siècle elle se prononce et se marque avec énergie. Aux yeux du christianisme proprement dit, le mariage ne vaut que comme un compromis avec la nature criminelle de l'homme, comme une concession, une faiblesse permise à ceux qui n'ont pas la force d'aspirer à la perfection dernière, un moyen enfin de prévenir une corruption plus grande : en ce sens il reçoit la sanction de l'Église, pour qu'au moins le lien soit indissoluble. Mais la consécration plus haute du christianisme, celle qui nous ouvre le rang des élus, c'est celle du célibat et de la virginité ; elle seule permet de conquérir la couronne de vainqueur, que rappelle aujourd'hui encore la guirlande de fleurs placée sur le cercueil du célibataire, comme aussi celle que dépose la fiancée le jour du mariage.

Nous possédons sur ce point un témoignage datant en tout cas des premiers temps du christianisme : c'est cette réponse significative du Seigneur rapportée par Clément d'Alexandrie (*Strom.,*III, 6 et 9) et tirée par lui de l'Évangile des Égyptiens Τῃ Σαλωμῃ ὁ κυριος πυνθανομενῃ, μεχρι ποτε θανατος ισχυσει ; μεχρις αν ειπεν, ὑμεις, αἱ γυναικες, τικτετε. [Lorsque Salomé demanda au Seigneur, combien de temps encore durerait le règne de la mort, il répondit : « Aussi longtemps que vous, les femmes, continuerez à enfanter. »] Clément ajoute au chapitre IX : Τουτ᾽ εστι, μεχρις αν αἱ επιθυμιαι ενεργωσι [c'est-à-dire aussi longtemps qu'agiront les désirs], et il continue en rattachant aussitôt à ce qui précède le passage célèbre de l'*Épître aux Romains*, V, 12. Plus loin, au chapitre XIII, il cite les paroles de Cassien : Πυνθανομενης της Σαλωμης, ποτε γνωσθησεται τα περι ὠν ηρετο, εφη ὁ κυριος, ᾽Οταν της αισχυνς ενδυμα πατησετε, και ὁταν γενηται τα δυο ἐν, και το αρρεν μετα της θηλειας ουτε αρρεν, ουτε θηλυ. [Lorsque Salomé demanda quand seraient révélées les choses qu'elles avaient demandées, le Seigneur répondit : « Quand vous foulerez au pied les voiles

de votre pudeur, quand les deux sexes deviendront un seul, quand le sexe masculin sera comme le sexe féminin et qu'il n'y aura plus ni l'un ni l'autre »], c'est-à-dire quand vous n'aurez plus besoin du voile de la pudeur, une fois que toute différence de sexe aura disparu.

Sans doute sur ce point ce sont les hérétiques qui sont allés le plus loin : tels étaient, dès le IIe siècle, les tatianistes ou encratistes, les gnostiques, les marcionistes, les montanistes, les valentiniens et les cassiens. Cependant ils ne faisaient, par leur logique sans réserves, que rendre hommage à la vérité, et qu'enseigner ainsi, fidèles à l'esprit du christianisme, la continence absolue, tandis que l'Église avait la prudence de déclarer hérésie toute vue capable de contrarier sa politique à longue portée. Saint Augustin dit des tatianistes : « Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationisbus aliisque corruptionibus faciunt : nec recipiunt in suum numerum conjugio utentem, sive marem, sive fœminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur. » [Ils condamnent le mariage et le rangent sur le même plan que la fornication et d'autres perversions. Ils n'admettent parmi eux ni femme ni homme mariés. Ils ne mangent pas de viande et l'ont en horreur.] *(De hœresi ad quod vult Deum,* hœr. XXV.) Mais les pères orthodoxes considèrent aussi le mariage à la lumière des principes signalés plus haut et prêchent ardemment l'entière chasteté, ἁγνεια. Saint Athanase donne comme raison du mariage : " Ὁτι υποπιπτοντες εσμεν τῃ του προπατορος καταδικῃ ... επειδη ὁ προηγουμενος σκοπος του θεου ην, το μη δια γαμου γενεσθαι ἡμας και φθορας ; ἡ δε παραβασις της εντολης του γαμον εισηγαγεν δια το ανομησαι τον Αδαμ. [Parce que nous sommes sous le coup de la malédiction de notre premier père... Car c'était le but fixé à l'avance par Dieu, que nous ne naissions pas par le mariage et la corruption ; mais la transgression de ce commandement a introduit le mariage, en raison de la désobéissance d'Adam.] (*Exposit. in psalm.,50.)* Tertullien appelle le mariage : « genus mali inferioris, ex indulgentia ortum » (*De pudicitia*, c.XVI), et dit : « Matrimonium et stuprum est commixio carnis ; scilicet cujus concupiscentiam Dominus stupro adæquavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis ? Nec immerito : quoniam et ipsæ ex co constant, quod est stuprum. » [Le mariage, comme l'adultère, est un commerce de la chair ; en effet, le Seigneur a assimilé le désir charnel à l'adultère. — Mais, dira-t-on, tu rejettes donc aussi le premier des mariages, le seul à cette époque ? — Certes, et je le fais à bon droit, puisque lui aussi consiste dans ce qu'on appelle adultère.] (*De exhort. castit.,* c. IX.) Saint Augustin lui-même professe entièrement cette doctrine, et admet toutes les conséquences qu'elle comporte, en disant : « Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, ut acceleraretur terminus mundi. » [J'en sais qui murmurent et disent : et si tout le monde voulait s'abstenir, comment le genre humain subsisterait-il ? — Si seulement ils le voulaient tous ! pourvu que ce soit dans l'amour, avec un cœur pur, une bonne conscience, une foi sincère : ainsi la Cité de Dieu se réaliserait plus vite, et la fin du monde serait hâtée.] (*De bono conjugali*, c. X.) Et encore : « Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur prœdestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur. » [Dans cet effort, par lequel vous suscitez beaucoup d'émules, ne vous laissez pas abattre par le vain reproche de ceux qui disent : Comment subsistera le genre humain, si tout le monde pratique la continence ? — Comme s'il y avait à la prolongation de l'existence de ce monde une autre raison que la nécessité d'atteindre le nombre de prédestiné des saints : plus vite il sera atteint, moins la fin des temps se fera attendre.] (*De bono viduitatis,* c. XXIII.) On voit en même temps qu'il identifie le salut avec la fin du monde .— Les autres passages des œuvres de saint Augustin relatifs à ce sujet se trouvent rassemblés dans la *Confessio Auqustiniana e S. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense, 1610,* sous les rubriques « De matrimonio », « De caelibatu », etc. ; on se convaincra en les lisant que pour le vieux, le vrai christianisme, le mariage était une pure concession, faite de plus en vue de la seule procréation des enfants, et qu'au contraire la continence absolue était la vraie vertu, de beaucoup préférable au mariage. Mais à ceux qui ne veulent pas remonter aux sources, je recommande, pour lever leurs moindres doutes sur cette tendance du christianisme ici en question, deux écrits de Carové, *Sur la loi de célibat (Ueber das Cölibatgesetz*, 1832) et de Lind, *De cœlibatu christianorum per tria priora sœcula* (Havniæ, 1839). Ce n'est pourtant en aucune façon aux opinions propres de ces auteurs que je renvoie le lecteur, car elles sont opposées aux miennes, mais c'est seulement aux comptes rendus et aux passages réunis par eux avec soin, et d'autant moins suspects, d'autant plus dignes de confiance, que les

deux écrivains sont des adversaires du célibat, le premier catholique rationaliste, le second candidat protestant, et parlant en cette seule qualité. Dans le premier ouvrage nous trouvons, vol. I, page 166, énoncé à cet égard le résultat suivant : « Conformément aux vues de l'Église, et comme on peut le lire dans les Pères canoniques, dans les instructions des synodes et des papes et dans d'innombrables écrits de catholiques orthodoxes, la chasteté absolue est nommée vertu divine, céleste, angélique, et l'obtention de l'assistance divine, de la grâce qui la confère est subordonnée à la ferveur avec laquelle on l'implore. » — Cette doctrine augustinienne se trouve énoncée chez Canisius et dans les *Actes du concile de Trente* à titre de dogme ecclésiastique toujours aussi valable : nous l'avons montré. Pour nous persuader qu'elle a gardé jusqu'à ce jour la même valeur, il suffit du témoignage du journal *le Catholique* de juin 1831 ; il y est dit, page 263 : « Dans le catholicisme, l'observation d'une chasteté éternelle, pratiquée pour plaire à Dieu, apparaît en soi comme le plus haut mérite de l'homme. L'opinion que l'observation de cette chasteté éternelle en tant que fin absolue sanctifie et élève l'homme, a des racines profondes et dans l'esprit et dans la lettre expresse du christianisme : c'est la conviction de tout catholique instruit, et la décision du concile de Trente a coupé court à tous les doutes possibles sur ce point. » — Tout homme non prévenu doit sans hésitation reconnaître que non seulement la doctrine émise par *Le Catholique* est catholique en effet, mais encore que les preuves apportées à l'appui doivent être absolument irréfutables pour une raison catholique, puisées toutes qu'elles sont scrupuleusement dans les vues fondamentales de l'Église sur la vie et sa destination. » — Plus loin, à la page 270, il y est dit encore : « Quand bien même saint Paul traite de prescription erronée l'interdiction du mariage, et quand bien même l'auteur, plus juif encore, de l'*Épître aux Hébreux* recommande « de tenir partout le mariage en honneur et de ne pas « souiller la couche nuptiale » (*Hebr.* XIII, 4), la tendance capitale de ces deux hagiographes n'en est pas moins évidente. Pour tous les deux la virginité était l'état suprême ; le mariage n'était qu'un pis-aller pour les plus faibles, et c'est à ce seul titre qu'il fallait le maintenir respecté. Leurs plus hautes aspirations étaient, dirigées vers le renoncement absolu et matériel. Le moi doit se détourner et s'abstenir de tout ce qui ne doit lui procurer de la joie qu'à lui seul et cette joie même que pour un temps. » — Enfin, nous lisons encore à la page 288 : « Nous sommes d'accord avec l'abbé Zaccaria, qui veut faire dériver avant tout le célibat (non la loi de célibat) des enseignements du Christ et de l'apôtre Paul. »

Ce qu'on oppose à ce principe fondamental du vrai christianisme, ce n'est partout et toujours que l'Ancien Testament avec son παντα καλα λιαν [Tout était très bien]. C'est ce qui ressort clairement surtout de ce troisième livre si important des *Stromates* de saint Clément, où, dans une polémique contre les hérétiques encratistes cités plus haut, il ne leur objecte toujours que le judaïsme et son histoire optimiste de la création, si vivement contredite par la tendance de renoncement au monde qui est celle du Nouveau Testament. Mais l'union du Nouveau Testament et de l'Ancien n'est au fond qu'extérieure, accidentelle, forcée même : le seul point d'attache pour la doctrine chrétienne était, dans l'Ancien Testament, l'histoire de la chute par le péché, qui s'y trouve d'ailleurs isolée et n'est pas utilisée par la suite. Selon le récit des Évangiles, ce sont justement les partisans orthodoxes de l'Ancien Testament qui ont crucifié le fondateur de l'Église, pour le punir d'avoir énoncé des doctrines contraires aux leurs. Dans ce troisième livre des *Stromates* de saint Clément ressort avec une netteté surprenante l'antagonisme entre l'optimisme théiste, d'une part, et le pessimisme de la morale ascétique de l'autre. Il est dirigé contre les gnostiques qui enseignaient le pessimisme et l'ascétisme, notamment l'εγκρατεια, abstinence de toute sorte et surtout de toute satisfaction sexuelle, ce dont Clément les blâme vivement. On y entr'aperçoit aussi en même temps qu'il y a antagonisme entre l'esprit de l'Ancien Testament et celui du Nouveau. Car, abstraction faite du péché originel, véritable *hors-d'œuvre* dans l'Ancien Testament, l'esprit de l'Ancien Testament est diamétralement opposé à celui du Nouveau : celui-là optimiste, celui-ci pessimiste. Cette contradiction, Clément la relève à la fin du XIe chapitre (προσαποτεινομενον τον Παυλον τῳ Κριστῃ κ.τ.λ.), tout en ne voulant pas en reconnaître la valeur et en la déclarant apparente, en bon juif qu'il est. D'une façon générale, il est intéressant de voir comment partout chez Clément le Nouveau et l'Ancien Testament se traversent l'un l'autre, comment il s'efforce de les concilier et finit cependant presque toujours par exclure le Nouveau au profit de l'Ancien. Dès le début du IIIe chapitre, il reproche aux marcionites d'avoir, à l'exemple de Platon et de Pythagore, trouvé la création mauvaise, et enseigné avec Marcion que la nature est mauvaise, faite de mauvaise substance (φυσις κακη, εκ τε ὑλης κακης), et qu'alors, loin de peupler le monde, il faut s'abstenir du mariage (μη βουλομενοι τον κοσμον συμπληρουν, απεχεσθαι γαμου). Clément, en homme pour qui

en général l'Ancien Testament a plus de charmes et de clartés que le Nouveau, prend la chose en très mauvaise part. Il y voit une ingratitude criante, un acte d'hostilité et de révolte contre celui qui a produit le monde, contre le juste démiurge, dont ils sont eux-mêmes l'ouvrage, et des créations duquel ils dédaignent de faire usage, en renonçant, par leur rébellion impie, aux sentiments que dicte la nature (αντιτασσομενοι τῳ ποιητῃ τῳ σφων, ... εγκρατεις τῃ προς τον πεποιηκοτα εχθρᾳ, μη βουλομενοι χρησθαι τοις ὑπ᾽ αυτου κτισθεισιν, ... ασεβει θεομαχιᾳ των κατα φυσιν εκσταντες λογισμωι). — Dans son zèle religieux, il ne veut même pas laisser aux marcionites l'honneur de l'originalité, et, armé de son érudition bien connue, il leur rappelle, en appuyant son dire des plus belles citations, que déjà les philosophes antiques, qu'Héraclite et Empédocle, Pythagore et Platon, Orphée et Pindare, Hérodote et Euripide, et avec eux la Sibylle, avaient profondément gémi sur la misérable constitution du monde et par là même avaient enseigné le pessimisme. Dans son enthousiasme savant, il ne s'aperçoit pas qu'il ne saurait mieux faire les affaires des marcionites, en montrant que « tous les sages de tous les temps » ont professé et chanté la même chose qu'eux : mais, plein de confiance et de courage, il cite les sentences les plus affirmatives et les plus énergiques exprimées en ce sens par les Anciens. Il est vrai, rien de tout cela ne le déconcerte : les sages peuvent déplorer la tristesse de l'existence, les poètes peuvent se répandre à ce sujet en plaintes des plus émouvantes, la nature et l'expérience peuvent élever bien haut la voix contre l'optimisme, — rien de tout cela n'atteint notre père ; il maintient sa révélation pure et ne recule pas. Le démiurge est l'auteur du monde : il est donc *a priori* certain que le monde est excellent, quelle qu'en puisse être l'apparence. — Il en est de même pour le second point, l'εγκρατεια, témoignage manifeste, selon lui, de l'ingratitude des marcionites envers le démiurge (αχαρισειν τῳ δημιουργῳ) et de leur obstination rebelle à rejeter tous ses dons (δι᾽ αντιταξιν προς τον δημιουργον, την χρησιν των κοσμικων παραιτουμενοι). Là encore les tragiques ont devancé les encratistes, aux dépens de l'originalité de ces derniers, et dit ce qu'ils devaient dire : à leurs plaintes sur les misères sans fin de l'existence, ils ont ajouté qu'il était meilleur de ne pas procréer d'enfants, ce que Clément appuie encore des plus beaux passages, en blâmant en même temps les pythagoriciens d'avoir renoncé pour cette raison à la jouissance sexuelle. Mais tout cela ne le gêne en rien : il reste fidèle à son principe que tous, par leur continence, ils se rendent coupables envers le démiurge, en défendant de se marier, de procréer des enfants, de mettre au monde de nouveaux infortunés, de ne pas offrir une nouvelle proie à la mort (δι᾽ εγκρατειας ασεβουσι εις τε την κτισιν και τον ἁγιον δημιουργον, τον παντοκρατορα μονον θεον, και διδασκουσι, μη δειν παραδεχεσθαι γαμον και παιδοποιϊαν, μηδε αντεισαγειν τῳ κοσμῳ δυστυχησοντας ἑτερους, μηδε επιχορηγειν θανατῳ τροφην) (chap. VI).— Dans ses accusations contre l'εγκρατεια, le père érudit ne semble guère avoir pressenti qu'aussitôt après lui le célibat s'introduirait de plus en plus dans le clergé chrétien, et finirait au XIe siècle par être élevé à la hauteur d'une loi, parce qu'il répond à l'esprit du Nouveau Testament. Cet esprit, les gnostiques mêmes l'ont pénétré plus profondément et l'ont mieux saisi que notre père, plus juif que chrétien. La conception des gnostiques apparaît très nettement au début du IXe chapitre tiré de l'Évangile des Egyptiens : Αυτος ειπεν ὁ Σωτηρ, "ηλθον καταλυσαι τα εργα της θηλειας ;" θηλειας μεν, της επιθυμιας ; εργα δε, γενεσιν και φθοραν [Le Sauveur lui-même a dit : « Je suis venu pour abolir les œuvres de la femme. » La femme, c'est-à-dire le désir ; les œuvres, c'est-à-dire la génération et la destruction], — mais surtout dans la conclusion du XIIIe chapitre et le commencement du XIVe. L'Église, il est vrai, devait se soucier d'établir sur ses pieds une religion capable de rester debout et de continuer sa marche, dans le monde tel qu'il est et parmi les hommes ; d'où la condamnation d'hérésie qu'il lui faut prononcer contre ces gens. — A la fin du VIIe chapitre, notre père compare l'ascétisme hindou, comme mauvais, à l'ascétisme judéo-chrétien, et ce rapprochement met en relief la différence fondamentale de l'esprit des deux religions. En effet, dans le judaïsme et le christianisme tout revient à l'obéissance ou à la désobéissance aux commandements de Dieu : ὑπακοη και παρακοη, comme il nous convient à nous, ses créatures, ἡμιν, τοις πεπλασμενοις ὑπο της του Παντοκρατορος βουλησεως[à nous qui sommes les créatures du Tout-Puissant] (c. XIV). — A ce premier devoir vient s'ajouter celui de λατρευειν θεῳ ζωντι, de servir le Seigneur, de vanter ses œuvres, de se répandre en actions de grâces. — Le brahmanisme et le bouddhisme offrent en vérité une apparence bien différente, puisque dans le dernier toute amélioration, toute conversion, tout affranchissement à espérer de ce monde de souffrance, de ce sansara, suppose la connaissance préalable des quatre vérités fondamentales : 1° Dolor ; 2° Doloris ortus ; 3° Doloris interitus ; 4°Octopartita via ad doloris sedationem [1° La souffrance ; 2°La naissance de la souffrance ; 3°La disparition de la souffrance ; 4°Le chemin à huit

sections qui mène à l'apaisement de la souffrance]. (*Dammapadam,* éd. Fausböll, p. 35 et 347.) On trouve le développement de ces quatre vérités dans Burnouf, *Introduct. à l'hist. du bouddhisme,* p. 629, et dans tous les exposés du bouddhisme.

En réalité, ce n'est pas le judaïsme, avec son παντα καλα λιαν, c'est le brahmanisme et le bouddhisme qui, par leur esprit et leur tendance morale, sont parents du christianisme. Or l'esprit et la tendance morale, et non pas les mythes dont elle les habille, voilà la partie essentielle d'une religion. C'est pourquoi je ne renonce pas à l'opinion que les doctrines chrétiennes puissent dériver en quelque manière de ces religions primitives. J'en ai déjà signalé quelques indices au second volume des *Parerga,* §179 (2e éd., § 180). Ajoutons ici cette remarque d'Épiphane (*Hœretic.*, XVIII) que les premiers juifs chrétiens de Jérusalem, du nom de Nazaréens, s'étaient abstenus de toute nourriture animale. Par cette origine ou du moins par cette concordance, le christianisme appartient à la croyance antique, véritable et élevée de l'humanité, si contraire à la fausse, plate et pernicieuse doctrine de l'optimisme, telle que l'exposent le paganisme grec, le judaïsme et l'islam. La religion zende tient en quelque sorte le milieu, puisque, en face d'Ormuzd, elle possède dans Ahriman un contrepoids pessimiste. De cette religion zende, comme J.-G. Rhode l'a solidement démontré dans son livre *La légende sainte du peuple zende*, est sortie la religion juive : Ormuzd a donné naissance à Jéhovah, et Abriman à Satan. Mais Satan ne joue encore dans le judaïsme qu'un rôle subalterne, il y disparaît presque tout entier ; de là la prédominance de l'optimisme et la présence, comme élément pessimiste, du seul mythe du péché originel, dérivé lui aussi du *Zend-Avesta* (fable de Meschian et Meschiana), qui y tombe dans l'oubli, jusqu'au jour où il est, ainsi que Satan, recueilli par le christianisme. Cependant Ormuzd lui-même vient du brahmanisme, quoique d'une région très inférieure de ce culte : il n'est rien d'autre en effet qu'Indra, ce dieu secondaire du firmament et de l'atmosphère qui rivalise souvent avec l'homme ; l'éminent J.-J. Schmidt l'a très bien montré dans son ouvrage *Sur la parenté des doctrines gnostico-théosophiques avec les religions de l'Orient.* Cet Indra-Ormuzd-Jehovah dut passer ensuite dans le christianisme, lors de sa naissance en Judée, et, se conformant au caractère cosmopolite de cette religion, il quitta ses noms propres, pour être désigné par le terme dont chaque nation convertie appelait dans sa langue les êtres surhumains qu'il supplantait. Il devint Δεος, *Deus,* du sanscrit *Deva* (d'où aussi devil, diable), ou, chez les peuples gothico-germaniques, God, Gott, d'Odin ou Wodan, Guodan, Godan. De même, dans l'islamisme, dérivé aussi du judaïsme, il prit le nom d'Allah déjà auparavant en usage dans l'Arabie. C'est par un fait analogue que les dieux de l'Olympe grec, lors de leur transplantation en Italie au temps préhistorique, reçurent les noms des dieux qui régnaient avant eux. Zens s'appela, chez les Romains, Jupiter ; Héra, Junon ; Hermès, Mercure ; etc. En Chine, le premier embarras pour les missionnaires naît de l'absence dans la langue chinoise de terme de ce genre, comme de mot pour exprimer « la création »[377] ; aucune des trois religions de la Chine ne connaît, en effet, de Dieu, ni au pluriel, ni au singulier.

Quoi qu'il en soit du reste, le παντα καλα λιαν de l'Ancien Testament est en réalité étranger au véritable christianisme : car le Nouveau Testament ne parle jamais du monde que comme d'un lieu dont on ne fait pas partie, qu'on n'aime pas, où le diable est le maître[378]. Ceci s'accorde avec l'esprit ascétique de renoncement à son bien propre et de triomphe sur le monde, qui, avec l'amour infini du prochain et même de l'ennemi, est le trait capital que le christianisme a de commun avec le brahmanisme et le bouddhisme et qui trahit leur parenté. En aucune chose il ne faut autant séparer le noyau de l'écorce que dans le christianisme. C'est précisément parce que je prise fort le noyau que je fais parfois si peu de cérémonies avec l'enveloppe ; néanmoins elle est plus épaisse qu'on n'a coutume de le croire.

Le protestantisme, par l'exclusion de l'ascétisme et de ce qui en est le centre, le côté méritoire du célibat, a renoncé proprement à la substance intime du christianisme et ne peut être regardé ainsi que comme un rameau détaché de ce tronc. Ce caractère s'est manifesté de nos jours par la transformation insensible du protestantisme en un plat rationalisme : ce pélagianisme moderne aboutit en dernier lieu à la doctrine d'un père aimant qui a créé le monde, pour que tout s'y passe à la satisfaction et à l'agrément de chacun (en quoi, à la vérité, il n'aurait guère réussi) et qui, pour peu que nous nous accommodions à sa volonté sur certains points, nous ouvrira dans la suite un monde plus joli encore (dont le seul défaut est d'avoir une entrée si pernicieuse). Ce peut être là une bonne religion pour des pasteurs protestants, aisés, mariés et éclairés : mais ce n'est pas un christianisme. Le christianisme enseigne que la race humaine s'est rendue gravement coupable

du fait même de son existence, que le cœur aspire à en être affranchi, mais ne peut gagner son salut qu'au prix des plus lourds sacrifices, du renoncement à soi-même, par suite au prix d'une conversion totale de la nature humaine. —Au point de vue pratique, c'est-à-dire, sous le rapport des horreurs de son temps qu'il voulait extirper de l'Église, Luther pouvait avoir entièrement raison ; mais il n'en était pas de même au point de vue théorique. Plus une doctrine est haute, et plus la voie s'y trouve ouverte aux abus, en présence de la bassesse générale et de la perversité de la nature humaine. Aussi le catholicisme prête-t-il à des abus bien plus nombreux et plus grands que le protestantisme. Par exemple le monachisme, cette négation méthodique de la volonté, qu'on pratique communément pour s'encourager les uns et les autres, est une institution d'ordre élevé, mais qui par là même devient presque toujours infidèle à son esprit. Les abus révoltants de l'Église provoquaient dans l'âme honnête de Luther une vive indignation. Mais il y obéit si bien qu'il en vint à vouloir supprimer le plus possible du christianisme même : à cette fin il commença par le borner aux termes de la Bible, puis, emporté par son zèle plein de bonnes intentions, il alla trop loin, jusqu'à en attaquer le cœur même dans le principe ascétique. Car, le principe ascétique une fois écarté, l'optimisme ne pouvait tarder à en prendre la place. Or l'optimisme, dans les religions, comme dans la philosophie, est une erreur fondamentale qui ferme la route à toute vérité. D'après tout ce qui précède, le catholicisme me semble être un christianisme dont on a honteusement abusé, le protestantisme un catholicisme dégénéré ; le christianisme en général me paraît avoir éprouvé le sort réservé à toute conception noble, élevée et grande, dès qu'il lui faut subsister parmi les hommes.

Cependant, au sein même du protestantisme, l'esprit ascétique et encratistique essentiel au christianisme s'est de nouveau fait jour et a éclaté en un phénomène plus considérable et plus marqué qu'il ne s'en était jamais produit auparavant : ce phénomène, c'est la secte si curieuse des shakers, fondée dans l'Amérique du Nord par une Anglaise, Anna Lee, en 1774. Les membres de cette secte sont déjà parvenus au nombre de 6,000, qui, répartis en quinze communes, occupent plusieurs bourgs dans les États de New-York et de Kentucky, surtout dans le district de New-Libanon, près de Nassau-Village. Le trait principal de leur règle de vie religieuse est le célibat et l'entière abstinence de toute satisfaction sexuelle. De l'aveu unanime des visiteurs anglais et américains qui ne leur ménageaient pas les mépris et les sarcasmes de tout genre, cette règle est appliquée avec rigueur et avec une parfaite loyauté ; et pourtant frères et sœurs habitent parfois la même maison, mangent à la même table, se livrent même dans l'église à des danses communes au milieu du service divin. Car celui qui a fait à Dieu le plus dur des sacrifices peut danser devant le Seigneur : il est le vainqueur, il a triomphé. Leurs chants d'Église sont gais en général ; ce sont même en partie de joyeuses chansons. C'est ainsi que leur danse à l'église, après le sermon, est accompagnée par le chant du reste des assistants : menée vivement et en mesure, elle finit par un galop, qu'on poursuit jusqu'à épuisement. Dans les intervalles de chaque danse l'un de leurs maîtres crie à haute voix : « Souvenez-vous que vous vous réjouissez ici devant le Seigneur d'avoir tué votre chair ! car c'est là le seul usage que nous faisons de nos membres rebelles. » Au célibat se rattachent d'eux-mêmes presque tous les autres préceptes. Il n'y a ni famille, ni propriété privée, mais communauté de biens. Tous sont vêtus de même, à la façon des quakers, et avec une grande propreté. Ils sont industrieux et appliqués : chez eux on ne supporte pas l'oisiveté. Ils ont encore une prescription bien digne d'envie, celle d'éviter tout bruit inutile, comme de crier, de battre les portes, de faire claquer un fouet, de choquer violemment deux objets, etc. L'un d'entre eux énonce ainsi leur règle de conduite : « Menez une vie d'innocence et de pureté, aimez votre prochain comme vous-même, vivez en paix avec tous les hommes, gardez-vous de la guerre, du meurtre, de toute violence vis-à-vis les uns des autres, ainsi que de tout effort pour conquérir les honneurs et les distinctions du monde. Donnez à chacun ce qui lui revient, et observez la sainteté : car sans elle nul ne peut voir le Seigneur. Faites le bien à tous, dans la mesure de vos forces et des occasions qui s'offrent à vous. » Ils n'engagent personne à entrer dans leurs rangs, mais imposent à qui le demande un noviciat de plusieurs années. Chacun est libre de sortir de la secte, mais l'exclusion pour infraction à la règle est un cas très rare. Les enfants qu'on leur amène sont élevés avec soin et n'ont à faire profession de leur propre consentement qu'une fois devenus hommes. On raconte que, dans les controverses de leurs directeurs avec des ecclésiastiques anglicans, ceux-ci ont presque toujours le désavantage, parce que les arguments des premiers consistent en passages bibliques du Nouveau Testament. — On trouve sur eux des détails plus étendus, principalement dans *Maxwell's Run through the United States,* 1841, dans *Benedict's History of all religions*, 1830 ;

de même dans le *Times* du 4 novembre 1837, et dans le journal allemand *Columbus*, cahier de mai 1831. —Une secte allemande très analogue à celle-ci, qui vit aussi dans un rigoureux célibat et dans la continence, est celle des rappistes, dont nous parle F. Löher dans son *Histoire et situation des Allemands d'Amérique*, 1853. — En Russie, les raskolniks seraient une secte du même genre. Les gichteliens vivent également dans une absolue chasteté. —Mais déjà chez les anciens Juifs nous trouvons le type de toutes ces sectes dans les esséniens, sur lesquels nous renseigne Pline lui-même (*Hist. nat.*, V, 15) ; ils se rapprochaient beaucoup des shakers, non seulement par le célibat, mais par d'autres points encore, même par la danse pendant le service divin[379], ce qui porte à supposer que la fondatrice de cette dernière secte avait pris l'autre pour modèle. — Que devient, en présence de ces faits, l'assertion de Luther : « Ubi natura, quemadmodum a Deo nobi ? insita est, fertur ac rapitur, *fieri nullo modo potest*, ut extra matrimonium caste vivatur » [lorsque la nature, comme Dieu l'a crée en nous, s'emporte avec violence, il est absolument impossible de vivre chastement en dehors du mariage] (*Catech. maj.*) ?

Quand même le christianisme n'a fait en substance qu'enseigner ce que toute l'Asie savait depuis longtemps déjà et mieux même, il a été cependant pour l'Europe une nouvelle et grande révélation, qui a produit une transformation complète de la direction d'esprit des peuples européens. Car il leur a dévoilé la portée métaphysique de l'existence et leur a appris en conséquence à étendre leurs regards au-delà de la vie terrestre étroite, misérable et éphémère, et à la considérer non plus comme une fin absolue, mais comme un état de souffrance, de culpabilité, d'épreuve, de lutte et de purification, d'où les mérites moraux, le rigoureux renoncement à nous-mêmes et l'abnégation nous permettent de nous élever à une existence meilleure, inconcevable à notre entendement. Il a en effet enseigné la grande vérité de l'affirmation et de la négation du vouloir-vivre, sous le voile de l'allégorie, en disant que par la chute d'Adam nous avons tous été frappés de malédiction, que le péché est entré dans le monde, que la faute s'est transmise à tous par héritage, et qu'au contraire le sacrifice fait de sa vie par Jésus nous a tous rachetés, a sauvé le monde, effacé la faute et apaisé la justice. Mais, pour comprendre la vérité même contenue dans ce mythe, il ne faut pas seulement regarder les hommes dans le temps comme des êtres indépendants les uns des autres, il faut concevoir l'idée platonicienne de l'homme, qui se rapporte à la suite des hommes, de même que l'éternité en soi à l'éternité délayée dans le temps : il s'ensuit que l'idée éternelle de l'homme étendue, dans le temps, à la série successive des hommes, apparaît encore dans le temps comme un tout uni par le lien de la génération. Si l'on ne perd pas de vue l'idée de l'homme, on s'aperçoit que la chute d'Adam représente la nature bornée, animale, pécheresse de l'homme, celle qui fait de lui un être fini, voué au péché, à la douleur et à la mort. Au contraire la vie, les enseignements et la mort de Jésus-Christ sont l'image du côté éternel, surnaturel, de la liberté et de l'affranchissement de l'homme. Tout homme est donc, à ce titre et en puissance, aussi bien Adam que Jésus, selon la manière dont il se conçoit lui-même et dont ensuite sa volonté le détermine ; de là résulte pour lui ou la damnation et la mort inévitable, ou le salut et la conquête de la vie éternelle. — Ces vérités, tant au sens allégorique qu'au sens propre, étaient de parfaites nouveautés pour les Grecs et les Romains, qui se dépensaient tout entiers dans la vie et ne jetaient pas un regard sérieux au-delà. Qui en doute n'a qu'à voir Cicéron (*Pro Cluentio,* c. LXI) et Salluste (*Catil.,* c. XLVII**)** parler de notre condition après la mort. Très avancés sur presque tous les autres points, les anciens, en cette matière capitale, étaient demeurés des enfants, même inférieurs aux Druides, qui professaient au moins la métempsycose. Qu'un ou deux philosophes, tels que Pythagore et Platon, aient pensé autrement, c'est ce qui ne change rien à l'ensemble.

Ainsi donc la vérité la plus importante sans comparaison qu'il puisse y avoir est celle que renferme le christianisme, comme le brahmanisme et le bouddhisme, celle qui enseigne la nécessité pour nous d'être rachetés d'une existence vouée à la souffrance et à la mort, et la possibilité d'y parvenir par la négation du vouloir, c'est-à-dire par une opposition décisive à la nature. Mais cette vérité est contraire en même temps à la tendance naturelle de la race humaine et difficile à saisir d'après ses vrais principes, comme d'ailleurs toute conception purement générale et abstraite est entièrement inaccessible à la grande majorité des hommes. Aussi, pour introduire cette vérité dans le domaine de l'application pratique, a-t-il toujours fallu un véhicule mythique, sorte de récipient, sans lequel elle se perdrait et se volatiliserait. La vérité a donc dû emprunter partout le vêtement de la fable et s'efforcer de se rattacher à un fait historique chaque fois déjà connu et déjà respecté. Ce qui resterait inaccessible aux sentiments bas, à la grossièreté intellectuelle et en général à la brutalité

de toute grande masse en tout temps, en tout lieu, présenté *sensu proprio*, doit lui être inculqué, dans une vue pratique, *sensu allegorico*, pour devenir ensuite l'astre qui éclaire sa marche. Ainsi donc les religions nommées plus haut doivent être tenues pour les vases sacrés dans lesquels la grande vérité reconnue et énoncée depuis des milliers d'années, peut-être même depuis le début de l'humanité ; mais qui ne cesse, pour la masse de l'humanité, de demeurer en soi-même une doctrine mystérieuse, a été appropriée à la mesure de ses forces, conservée et transmise à travers les siècles. Mais tout ce qui n'est pas entièrement composé des éléments indestructibles de la pure vérité est menacé de ruine ; toutes les fois donc qu'un tel vase, par le contact d'une époque qui lui est hétérogène, est exposé à la destruction, il faut en sauver de quelque manière le contenu sacré, le confier à un nouveau récipient et le conserver à l'humanité. Ce contenu ne fait qu'un avec la pure vérité : aussi la philosophie a-t-elle la tâche de le représenter entier, sans mélange, par de simples concepts abstraits, et par suite sans ce véhicule pour le nombre toujours très restreint des hommes capables de penser. Ainsi elle est aux religions ce qu'une ligne droite unique est à plusieurs lignes courbes qui courent à côté d'elle, car elle exprime *sensu proprio* et touche directement ce que les autres montrent sous des voiles et n'atteignent que par des détours.

Si maintenant je voulais encore, pour éclairer par un exemple ce que je viens de dire en dernier lieu et suivre en même temps une mode philosophique contemporaine, si je voulais, dis-je, essayer de résoudre le mystère le plus profond du christianisme, celui de la trinité, dans les concepts fondamentaux de ma philosophie, sous réserve des licences permises en de pareils interprétations, la tentative pourrait s'accomplir ainsi : le Saint-Esprit c'est la négation résolue du vouloir ; l'homme en qui elle se manifeste *in concreto* est le Fils. Il est identique à la volonté qui affirme la vie et par là produit le phénomène du monde visible, c'est-à-dire au Père, puisque négation et affirmation sont deux actes opposés de la même volonté dont la capacité à faire les deux est la seule véritable liberté. — Cependant il ne faut voir dans tout cela qu'un pur *lusus ingénii* [jeu de l'esprit].

Avant de terminer ce chapitre, je veux encore appuyer de quelques preuves ce que j'ai désigné au § 68 du premier volume par l'expression Δευτυρος πλους : c'est la négation de la volonté provoquée par une souffrance personnelle durement sentie, et non plus seulement par le fait de s'être approprié la douleur d'autrui et d'avoir ainsi reconnu le néant et la tristesse de notre existence. Ce que produit au dedans de nous une exaltation de ce genre, et l'espèce d'épuration qu'elle entraîne, peut se comprendre par ce qu'éprouve tout homme impressionnable à la représentation d'une tragédie : les deux cas sont voisins. En effet, au troisième et au quatrième acte la vue du héros de plus en plus troublé et menacé dans son bonheur l'affecte et l'inquiète douloureusement ; mais quand au cinquième acte ce bonheur a sombré et s'est brisé sans retour, il éprouve une certaine élévation d'âme, source pour lui d'un plaisir infiniment plus haut que n'aurait pu lui en procurer le spectacle du héros comblé de prospérité. Or c'est ici, avec les demi-teintes affaiblies de la compassion que peut exciter une illusion pleinement consciente, ce qui se produit encore, mais avec toute l'énergie de la réalité, dans le sentiment de la destinée propre, lorsqu'une grande infortune pousse enfin l'homme dans le port de la résignation absolue. C'est là le fondement de ces conversions capables de transformer l'homme tout entier, telles que je les ai décrites dans mon livre. J'ai raconté l'histoire de la conversion de Raymond Lulle ; celle de l'abbé de Rancé mérite d'être rapportée ici en peu de mots pour les ressemblances frappantes qu'elle présente avec la première et, de plus, pour les résultats mémorables qui en sont sortis. Sa jeunesse avait été consacrée au plaisir et à la volupté ; il était en dernier lieu en relations amoureuse avec Mme de Montbazon. Un soir qu'il venait lui rendre visite, il trouva sa chambre vide, en désordre et obscure. Il heurta du pied quelque chose : c'était la tâte de la duchesse morte subitement qu'on avait dû séparer du tronc pour faire entrer le corps dans le cercueil de plomb placé tout à côté. Après avoir surmonté son immense chagrin, Rancé devint le réformateur de l'ordre des trappistes, qui s'était bien écarté alors de la rigueur de sa règle : dès son entrée dans l'ordre en 1663, il le ramena à ce renoncement presque effrayant qui en est encore aujourd'hui la base, à cette pratique méthodique de la négation du vouloir encouragée par les sacrifices les plus lourds et par un genre de vie d'une dureté, d'une austérité incroyables qui remplit d'un saint effroi le visiteur de la Trappe ; ajoutons que dès le début ce visiteur est touché de l'humilité de ces vrais moines qui, minés par les jeûnes, le froid, les veilles, les prières et le travail, viennent s'agenouiller devant lui, l'enfant du monde et le pécheur, et implorer sa bénédiction. De tous les ordres monastiques, c'est le seul en France qui se soit maintenu sans atteinte, au milieu de toutes les révolutions ; il a dû cette destinée au sérieux profond qu'on ne peut méconnaître en

lui et qui exclut toute arrière-pensée. Il a même échappé à la décadence générale de la religion, parce qu'il tient à la nature humaine, par des racines plus profondes que n'importe quelle croyance positive.

Cette complète et soudaine transformation de l'être intime dont il est ici question et que les philosophes ont jusqu'ici absolument négligée se produit surtout chez l'homme dans le cas où, avec une pleine conscience, il marche au devant d'une mort violente et certaine, c'est-à-dire dans les cas d'exécution : j'ai mentionné le fait dans mon livre ; mais pour le rendre plus clair encore à tous les yeux, je ne crois nullement déroger à la dignité de la philosophie en rapportant les déclarations de quelques criminels avant leur mort, quand même je devrais m'attirer ainsi les railleries et être accusé d'en appeler a des sermons d'échafaud. Tout au contraire je crois l'échafaud un lieu propre à des révélations toutes particulières, et un observatoire d'où s'ouvrent à l'homme maître de ses sentiments des aperçus souvent plus vastes et plus nets sur l'éternité que la plupart des philosophes n'en tirent des chapitres de leur psychologie et de leur théologie rationnelle.

Voici donc le discours tenu, avant son exécution, le 15 avril 1837, à Glocester, par un certain Bartlett qui avait tué sa belle-mère : « Anglais et concitoyens ! Je n'ai que peu de mots à vous dire : mais je vous prie tous, et chacun de vous à part, de laisser ces quelques paroles pénétrer jusqu'au fond de vos cœurs, de n'en pas conserver seulement le souvenir, pendant que vous assisterez au triste spectacle d'aujourd'hui, mais de les porter à la maison et de les répéter à vos enfants et à vos amis. Voilà ce qu'implore de vous un mourant, un homme pour qui l'instrument du supplice est déjà prêt. Et ces quelques mots, les voici : détachez-vous de l'amour de ce monde périssable et de ses vaines joies ; pensez moins à lui et plus à votre Dieu. Faites-le ! Convertissez-vous, convertissez-vous ! Car, soyez-en certains, sans une profonde et sincère conversion, sans un retour à votre père céleste, vous ne sauriez avoir le moindre espoir d'atteindre jamais ces régions de la béatitude et ce pays de la paix vers lequel j'ai la ferme assurance de marcher maintenant à grands pas. » (Cf. *Times* du 18 avril 1837.)

La dernière déclaration du fameux assassin Greenacre, exécuté le 1er mai 1837, à Londres, est plus curieuse encore. Voici ce qu'en dit le journal anglais *The Post*, dont le *Galignani's Messenger* du 6 mai 1837 a reproduit à son tour le récit : « Le matin de son exécution, une personne lui recommandait de mettre sa confiance en Dieu et d'implorer son pardon par l'intercession de Jésus-Christ. Greenacre répondit : Demander son pardon par la médiation de Jésus-Christ est une affaire d'opinion. Pour sa part il croyait qu'aux yeux de l'être suprême un mahométan valait un chrétien et avait autant de droits à la félicité. Depuis son emprisonnement, il avait dirigé son attention sur des sujets théologiques et acquis la conviction que l'échafaud était un *passeport* pour le ciel. » Cette indifférence manifeste à l'égard des religions positives est justement ce qui donne un plus grand poids à cette déclaration : c'est la preuve en effet qu'elle ne repose pas sur l'illusion d'un fanatique, mais sur une connaissance immédiate et personnelle.

Rappelons encore ce trait que le *Galignani's Messenger* du 15 août 1837 rapporte d'après la *Limerick Chronicle* : « Lundi dernier, a été exécutée Maria Cooney, coupable du meurtre révoltant de mistress Anderson. Cette misérable était si profondément pénétrée de l'énormité de son crime, qu'elle baisait la corde qu'on lui mettait au cou, en implorant avec humilité la grâce divine. ».

Enfin un dernier exemple : le *Times* du 29 avril 1845 publie plusieurs lettres que Hocker, l'assassin de Delarue, a écrites la veille de son exécution. Dans l'une d'elles il dit : « Je suis persuadé que, si le cœur naturel n'est pas brisé (*the natural heart be broken)* et renouvelé par la grâce divine ; si noble, si digne d'affection qu'il paraisse aux yeux du monde, il ne peut jamais songer à l'éternité sans un frisson intérieur. »

Telles sont ces perspectives sur l'éternité dont je parlais plus haut, qui s'ouvrent à nous de cet observatoire ; et j'ai eu d'autant moins de scrupule à les signaler, que Shakespeare lui-même nous dit :

Out of thcse convertites

There is much matter to be heard and learn'd[380].

[*As you like it,* scène dernière.)

Le christianisme attribue aussi à la souffrance en tant que telle cette vertu purifiante et sanctifiante ici exposée, et l'effet contraire à la grande prospérité ; Strauss l'a démontré dans sa *Vie de Jésus* (vol. I, section 2, chap. VI, §§ 72 et 74). Il dit en effet que les Béatitudes du *Sermon sur la montagne* ont un tout autre sens chez Luc (VI, 21) que chez Matthieu (V, 3) ; car ce dernier seul à μακαριοι οἱ πτωχοι [heureux les pauvres] ajoute τῳ πνευματι [en esprit], et à πεινωντες [ceux qui ont faim] le complément την δικαιοσυνην [de la justice] : chez lui seul ainsi il est fait allusion aux simples et aux humbles, etc. ; chez Luc au contraire, aux pauvres proprement dits ; de sorte qu'il y a ici opposition entre la souffrance actuelle et le bien-être futur. Chez les Ébionites c'est un principe capital que celui qui prend sa part en ce monde, reste les mains vides dans l'autre monde, et inversement. Aussi chez Luc les béatitudes sont-elles suivies d'autant de « ουαι » [malheur] qu'il adresse aux πλουσιοι, εμπεπλησμενοι, et γελωντες au sens des Ébionites. C'est dans le même esprit, dit-il à la page 504, qu'est conçue la parabole (*Luc*. XVI, 19) du riche et du Lazare : elle ne parle nullement d'une faute de l'un, ni d'un mérite de l'autre, et prend pour mesure de la rémunération à venir non pas le bien ou le mal fait en cette vie, mais la souffrance qu'on a éprouvée ou le bonheur dont on a joui en ce monde, au sens des Ébionites. Strauss poursuit : « Les autres synoptiques (*Matth*., XIX, 16 ; *Marc*, X, 17 ; *Luc*, XVIII, 18) attribuent encore à Jésus une semblable estime de la pauvreté extérieure dans le récit du jeune homme riche et dans la parabole du chameau et du trou d'aiguille. »

En allant au fond des choses, on reconnaîtra que les passages même les plus célèbres du *Sermon sur la montagne* contiennent une invitation indirecte à la pauvreté volontaire, et par là à la négation du vouloir-vivre. Car le précepte (*Matth*., V, 40 et s.) de nous rendre sans réserve à toutes les demandes qu'on nous fait, de donner aussi notre manteau à qui veut nous disputer notre tunique, etc., de même (*ibid*., VI, 25-34) le précepte de renoncer à tout souci de l'avenir et même du lendemain et de vivre ainsi au jour le jour, sont des règles de vie dont la pratique mène infailliblement à l'absolue pauvreté, et qui par suite disent d'une manière indirecte ce que Bouddha prescrit directement aux siens, et appuie de son exemple : rejetez tout et devenez *Bikschous,* c'est-à-dire mendiants. Cela ressort encore plus nettement du passage de *Matth*., X, 9-15, où il est défendu aux apôtres de rien posséder, même des souliers et un bâton de voyage, et de se borner à mendier. Ces préceptes sont devenus dans la suite la base de l'ordre mendiant de Saint-François (Bonaventur *Vita sancti Francisi,* c. III). Voilà, pourquoi je dis que l'esprit de la morale chrétienne est identique à celui du brahmanisme et du bouddhisme. — En conformité avec les vues que je viens d'exposer ici, maître Eckhard dit aussi (*Œuvres*, vol. I, page 492) : « Le coursier le plus rapide qui vous conduise à la perfection, c'est la souffrance. »

CHAPITRE XLIX : L'ORDRE DE LA GRACE

Il n'y a qu'une erreur innée : c'est celle qui consiste à croire que nous existons pour être heureux. Elle est innée en nous, parce qu'elle coïncide avec notre existence même, que tout notre être n'en est que la paraphrase et notre corps le monogramme : nous ne sommes en effet que vouloir-vivre ; et la satisfaction successive de tout notre vouloir est ce qu'on entend par la notion de bonheur.

Tant que nous persistons dans cette erreur innée, que nous y sommes confirmés encore par des dogmes optimistes, le monde nous paraît plein de contradictions. Car à chaque pas, dans l'ensemble comme dans le détail, nous devons éprouver par expérience que le monde et la vie ne sont nullement disposés pour comporter une existence heureuse. L'homme incapable de réfléchir n'est sensible qu'aux souffrances réelles ; mais, pour l'homme qui pense, au tourment réel vient s'ajouter une perplexité théorique : il se demande pourquoi un monde et une vie, faits après tout pour qu'on y soit heureux, répondent si mal à leur fin ? Cette anxiété se fait jour tout d'abord et s'exprime par des soupirs entrecoupés : « Hélas ! pourquoi tant de larmes sous le soleil ! » et autres plaintes de ce genre ; puis à leur suite s'élèvent des scrupules inquiétants contre les hypothèses préconçues

des dogmes optimistes. On peut toujours essayer de rejeter la faute de son infortune personnelle tantôt sur les circonstances, tantôt sur les autres, tantôt sur sa propre malchance, ou encore sur sa propre maladresse ; on peut reconnaître aussi que toutes ces causes réunies y ont contribué ; mais tout cela ne change rien au résultat : le véritable but de la vie, qui consiste, dans le bien-être, n'en est pas moins manqué ; et les réflexions sur ce sujet, surtout quand la vie penche déjà vers son déclin, mènent souvent au désespoir : de là, sur presque tous les visages un peu vieux, l'expression de ce que l'anglais appelle *disappointement.* Mais ce n'est pas tout : chaque jour écoulé de notre vie nous a déjà enseigné que les joies et les jouissances, même une fois conquises, sont encore trompeuses, qu'elles ne tiennent pas ce qu'elles promettent, ne satisfont pas le cœur, et qu'enfin la possession en est tout au moins empoisonnée par les désagréments qui les accompagnent ou en découlent ; tandis qu'au contraire les douleurs et les souffrances se montrent bien réelles et dépassent souvent toute attente. — Ainsi donc, n'en doutons pas, tout dans la vie est disposé pour nous faire revenir de cette erreur originelle et nous convaincre que l'objet de notre existence n'est pas le bonheur. Bien plus, à qui la contemple de plus près et sans parti pris, la vie apparaît tout spécialement combinée pour que nous ne nous y sentions pas heureux : elle porte dans toute son essence le caractère d'une chose dont nous devons nous dégoûter, pour laquelle nous devons éprouver de la répugnance, d'une erreur dont il nous faut revenir pour guérir notre cœur de la soif de jouir, de vivre même, et le détourner du monde. En ce sens il serait donc plus juste de placer le but de la vie dans la souffrance que dans notre bonheur. Car les considérations de la fin du chapitre précédent ont montré que plus on souffre, plus on est près d'atteindre le vrai but de la vie, et plus on vit heureux, plus ce but s'éloigne de nous. A cette idée répond la conclusion de la dernière lettre de Sénèque, qui annonce une influence évidente du christianisme : *Bonum tunc habebis tuum cum intelliges infelicissimos esse felices* [Tu posséderas ton bien en propre quand tu reconnaîtras que les hommes heureux sont les plus malheureux]. — L'action particulière de la tragédie repose aussi au fond sur ce qu'elle ébranle cette erreur innée, en donnant, par un grand et frappant exemple, une idée vive de la vanité des aspirations humaines et du néant dé l'existence entière, et en nous dévoilant ainsi le sens le plus profond de la vie : aussi est-elle reconnue pour la forme la plus élevée de la poésie. — Celui qui maintenant, par une voie ou par l'autre, est revenu de cette erreur inhérente en nous *a priori,* de ce πρωτου ψευδος de l'existence, ne tardera pas à voir toutes choses sous un autre jour et à trouver alors le monde en harmonie, sinon avec ses désirs, du moins avec ses conceptions. Les coups de la fortune, quelles qu'en soient la nature et la gravité, peuvent encore le faire souffrir, mais non plus le surprendre ; il a en effet compris que la douleur et l'affection travaillent précisément à nous mener au vrai but de la vie, qui est d'en détourner la volonté. Cette idée lui inspirera même, quoi qu'il lui arrive, une résignation merveilleuse, semblable à celle du malade qui supporte les douleurs d'un long et pénible traitement et y voit le signe de l'efficacité des remèdes. L'existence humaine tout entière nous dit assez nettement que la souffrance est la véritable destination de la vie. La vie y est plongée jusqu'à la base et ne peut s'y soustraire : notre entrée s'y fait au milieu des larmes, le cours en est au fond toujours tragique, et l'issue plus encore. Il y a là une couleur d'intention qu'on ne peut méconnaître. En général, le sort renverse de fond en comble les projets de l'homme au moment où il touche au but suprême de ses désirs et de ses efforts ; sa vie en reçoit dès lors une tendance tragique bien propre à l'affranchir de cette soif de vivre, dont toute existence individuelle est le phénomène, et à lui faire quitter la vie, sans qu'il la regrette, ni elle ni ses joies. La souffrance est en effet le moyen de purification seul capable, dans la plupart des cas, de sanctifier l'homme, c'est-à-dire de le ramener de la fausse voie du vouloir-vivre. De là vient que les livres d'éducation chrétienne rappellent souvent l'efficacité de la croix et de la souffrance, et d'une façon générale la croix, instrument de « passion » et non d'action, peut très bien servir de symbole à la religion chrétienne. *L'Ecclésiaste,* juif encore, mais si philosophique, dit déjà avec raison : « Mieux vaut pleurer que rire ; car les pleurs corrigent le cœur. » (VII, 4.) En la désignant du nom de δεντρος πλους j'ai représenté la douleur en quelque sorte comme un succédané de la vertu et de la sainteté : mais ici je dois prononcer cette parole hardie, que, tout bien considéré, nous avons plus à espérer, pour notre salut et notre délivrance, de nos souffrances que de nos actions. C'est en ce sens que, dans son *Hymne à la douleur,* Lamartine dit si bien en s'adressant au chagrin :

Tu me traites sans doute en favori des cieux,

Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.

Eh bien, je les reçois comme tu les envoies.

Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.

Je sais qu'il est en toi, sans avoir combattu,

Une vertu divine au lieu de ma vertu ;

Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie ;

Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie.

Si donc la souffrance a déjà une telle vertu sanctifiante, ce caractère sera à un bien plus haut degré encore celui de la mort, plus redoutée que toutes les souffrances. Aussi ressentons-nous toujours devant un mort un respect analogue à celui que nous impose toute grande souffrance : chaque cas de mort nous paraît, pour ainsi dire, une sorte d'apothéose ou de canonisation ; de là pour nous l'impossibilité de contempler sans respect le cadavre de l'homme même le plus insignifiant, et, si étrange que puisse sembler ici cette remarque, la garde présente toujours les armes à un cadavre. La mort doit être considérée sans aucun doute comme le but véritable de la vie : au moment où elle se produit, se décide tout ce dont le cours entier de la vie n'était que la préparation et la préface. La mort est le résultat, le résumé de la vie, ou le total effectué qui énonce en une fois tout l'enseignement que la vie donnait en détail et par morceaux : elle nous apprend que toutes les aspirations, dont la vie est le phénomène, étaient chose inutile, vaine, pleine de contradictions, d'où le salut consiste à revenir. Ce qu'est la lente végétation de la plante entière par rapport au fruit, qui produit d'un seul coup au centuple ce qu'elle produisait par fragments insensibles, la vie, avec ses obstacles, ses espérances déçues, ses plans déjoués et ses souffrances constantes, l'est aussi par rapport à la mort qui d'un seul coup renverse tout, tout ce que l'homme a voulu, et couronne ainsi l'enseignement que la vie lui donnait. — Le cours rempli de la vie, sur lequel le mourant jette un regard, exerce ainsi, sur la volonté entière objectivée dans cette individualité qui disparaît, une influence analogue à celle d'un motif sur la conduite de l'homme : elle lui imprime, en effet, une direction nouvelle, qui est ainsi le résultat moral et essentiel de la vie. Comme une mort soudaine rend impossible ce coup d'œil rétrospectif, l'église y voit un grand malheur, et dans nos prières nous demandons d'en être préservés. Et comme la raison est la condition de ce retour en arrière ainsi que de la prévision expresse de la mort, que ces deux états ne se peuvent réaliser que dans l'homme et non dans l'animal, et qu'ainsi l'homme seul vide réellement la coupe de la mort, l'humanité est le seul degré de l'échelle des êtres où la volonté puisse se nier et se détourner tout à fait de la vie. Si la volonté ne se nie pas, chaque naissance lui prête un nouvel intellect, différent des premiers, jusqu'à ce qu'elle ait reconnu la véritable nature de la vie et que par suite elle n'en veuille plus.

Dans le cours naturel des choses, le dépérissement du corps que provoque la vieillesse est précédé de celui de la volonté. La soif des jouissances disparaît aisément avec la faculté de les goûter. La source du plus violent vouloir, le foyer de la volonté, l'instinct sexuel, est le premier à s'éteindre, ce qui met l'homme dans un état voisin de celui d'innocence où il était avant le développement du système génital. Les illusions, qui faisaient prendre des chimères pour les biens les plus souhaitables, s'évanouissent, remplacées par la connaissance du néant de tous les avantages terrestres. L'égoïsme est supplanté par l'amour des enfants, et l'homme commence ainsi à vivre plus dans le moi étranger que dans le moi propre, qui ne tardera pas à ne plus être. Tel est du moins le cours des choses le plus désirable : c'est l'euthanasie de la volonté. Dans l'espoir d'y atteindre, il est ordonné aux brahmanes, les meilleures années de la vie une fois écoulées, d'abandonner leurs biens et leur famille et de mener la vie d'ermite. (*Manou*, vol. VI.) Mais si, au contraire, l'avidité survit à la capacité de jouir, et si l'homme regrette quelques plaisirs manqués dans sa vie, au lieu de reconnaître le vide et le néant de toutes les joies ; si les objets des désirs, pour lesquels le sens n'existe plus, se trouvent remplacés par le représentant abstrait de tous ces objets, par l'argent, qui excite désormais les mêmes passions violentes qu'éveillaient autrefois, mais avec plus d'excuse, les objets mêmes de la jouissance réelle, et si alors, malgré le dépérissement des sens, sa volonté se porte sur un objet inanimé mais indestructible, avec une convoitise tout aussi indestructible ; ou encore, de même, si ce qu'il est dans l'opinion d'autrui remplace ce qu'il est et ce qu'il fait dans le monde réel et allume les mêmes passions, — alors, sous forme d'avarice ou d'ambition, la volonté

s’est sublimée et spiritualisée, mais du même coup elle s’est jetée dans la dernière forteresse où seule encore la mort viendra la forcer. Le but de l’existence est manqué.

Toutes ces considérations nous fournissent une explication plus profonde de ce que j’ai désigné dans le chapitre précédent par l’expression de δευτερος πλους, c’est-à-dire la purification, la conversion de la volonté et la délivrance due aux souffrances de la vie qui est sans aucun doute la plus fréquente. Car c’est la voie des pécheurs autrement dit de nous tous. L’autre voie, celle qui, par la simple connaissance et l’attribution qu’elle entraîne des souffrances de tout un monde, conduit au même terme, est l’étroit chemin des élus, des saints, qu’il faut considérer comme une rare exception. Sans la première il n’y aurait donc pour la plupart des hommes aucun espoir de salut. Cependant nous répugnons à la suivre et nous travaillons au contraire de toutes nos forces à nous préparer une existence sûre et agréable, moyen infaillible d’attacher notre volonté à la vie par des liens toujours plus forts. Les ascètes agissent à l’inverse de nous : les yeux fixés sur leur bien dernier et véritable, ils veulent rendre leur vie aussi pauvre, aussi dure, aussi vide de joies que possible. Mais la fortune et la marche du monde veillent mieux à notre intérêt que nous-mêmes : elles déjouent à tout moment les arrangements que nous prenons en vue d’une vie de paresse, dont la folie se reconnaît assez à sa brièveté, à son inconsistance, à son inanité, à la fin qu’elle trouve dans une mort amère : elles sèment sur notre route épines sur épines et nous apportent partout la souffrance salutaire, la panacée de nos misères. En réalité, ce qui prête à notre vie son caractère singulier et équivoque, c’est que deux fins diamétralement opposées s’y entrecroisent à tout instant : l’une, celle de la volonté individuelle, dirigée vers un bonheur chimérique, au milieu d’une existence éphémère, sorte de songe trompeur, où, par rapport au passé, bonheur et malheur importent peu, où le présent ne cesse de devenir le passé ; l’autre, celle du sort, assez visiblement dirigée vers la destruction de notre bonheur, et par là vers la mortification de la volonté et l’anéantissement de l’illusion, qui nous tient enchaînés dans les liens de ce monde.

L’opinion généralement admise, surtout par les protestants, que le but de la vie réside uniquement et immédiatement dans les vertus morales, c’est-à-dire dans la pratique de la justice et de l’humanité, trahit déjà son insuffisance par la misérable petite quantité de pure et vraie vertu qu’on trouve parmi les hommes. Je ne veux pas même parler des hautes vertus, générosité, grandeur d’âme, dévouement de la personne ; on aura eu de la peine à les rencontrer ailleurs que dans les drames et les romans. Il ne s’agit que de ces vertus qui sont un devoir pour chacun de nous. Quiconque est vieux n’a qu’à reporter sa pensée sur tous ceux auxquels il a eu affaire : combien en a-t-il vus de réellement et véritablement honnêtes ? A parler franchement, la plupart n’étaient-ils pas à beaucoup près le contraire, malgré leurs emportements effrontés au moindre soupçon de malhonnêteté ou seulement de mensonge ? Bas égoïsme, avidité sans bornes, friponnerie bien déguisée, et avec cela envie venimeuse et joie diabolique au malheur d’autrui, tous ces traits ne dominaient-ils pas si généralement, que la moindre exception à la règle était accueillie par des transports d’admiration ? Et la charité va-t-elle jamais jusqu’à donner plus que ce qui est assez superflu pour qu’on n’en ait jamais besoin ? Et c’est dans ces traces si faibles et si rares de moralité qu’on voudrait placer tout le but de l’existence ! Le place-t-on au contraire dans la conversion totale de notre être (qui produit les mauvais fruits indiqués ci-dessus) amenée par la souffrance, tout prend un autre aspect et se trouve en harmonie avec l’état réel des choses. La vie se présente alors comme une opération purificative, où le bain purifiant est la douleur. L’opération accomplie, elle laisse pour résidu impur l’immoralité et la méchanceté antérieures, et ainsi se réalise ce que dit le *Véda* : « Fiditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opéra evanescunt. » [Le nœud du cœur est fendu, tous les doutes sont dissipés, et ses œuvres s’évanouissent] — Le quinzième sermon de maître Eckhard mérite d’être lu ; on le trouvera en parfaite harmonie avec ces vues.

CHAPITRE L : ÉPIPHILOSOPHIE

En terminant mon exposition, je dois donner encore place à quelques considérations sur ma

philosophie. — Elle ne se fait pas fort, je l'ai déjà dit, d'expliquer jusque dans ses derniers fondements l'existence du monde : elle s'arrête au contraire aux faits de l'expérience externe et interne, tels qu'ils sont accessibles à chacun, et en montre l'enchaînement profond et véritable, sans jamais les dépasser, sans jamais étudier les choses extérieures au monde et les rapports qu'elles peuvent avoir avec lui. Elle ne tire par suite aucune conclusion sur ce qui existe au-delà de toute expérience possible ; elle n'explique que ce qui est donné dans le monde extérieur et dans la conscience propre, et se contente ainsi de saisir l'essence du monde, dans sa connexion intime avec lui-même. C'est donc une philosophie immanente, au sens kantien du mot. Mais par là même elle laisse encore bien des questions sans réponse, par exemple celle de savoir pourquoi les faits qu'elle signale sont tels et non autres, etc. De semblables questions, ou plutôt les réponses quelles demandent, sont, à vrai dire, transcendantes, c'est-à-dire qu'elles ne se peuvent concevoir au moyen des formes et des fonctions de notre intellect et n'y rentrent pas ; notre intelligence est par rapport à elles ce que notre sensibilité est aux qualités possibles des corps, pour lesquelles nous ne possédons pas de sens. On peut encore, par exemple, après toutes mes explications, demander l'origine de cette volonté, qui est libre de s'affirmer et d'avoir pour phénomène le monde ou de se nier et d'avoir un phénomène à nous inconnu. Quelle est cette fatalité extérieure à toute expérience qui l'a placée dans cette alternative si fâcheuse, d'apparaître sous la forme d'un monde où règnent la douleur et la mort, ou de renier son être propre ? Ou bien encore, qu'est-ce qui l'a déterminée à quitter le repos infiniment préférable du néant bienheureux ? Une volonté individuelle, est-on tenté d'ajouter, peut se laisser entraîner à sa perte par un simple choix erroné, c'est-à-dire par une faute de, la connaissance ; mais la volonté en soi, antérieure à tout phénomène, et par suite encore dénuée de connaissance, comment a-t-elle pu s'égarer et tomber dans cette condition si misérable qui est aujourd'hui la sienne ? D'où vient en général cette énorme discordance qui pénètre ce monde ? Jusqu'à quelle profondeur, dans l'essence intime du monde, peut-on demander encore, descendent les racines de l'individualité ? A quoi l'on pourrait répondre à la rigueur : elles vont aussi loin que l'affirmation du vouloir-vivre ; là où paraît la négation, elles s'arrêtent, car elles sont nées avec l'affirmation. Mais on pourrait alors poser cette question : « Que serais-je si je n'étais pas vouloir-vivre ? » et d'autres du même genre. —A toutes ces questions il y aurait d'abord à répondre que l'expression de la forme la plus générale et la plus commune de notre intellect est le principe de raison ; mais que ce principe par là même ne s'applique qu'au phénomène, non à l'essence intime des choses, et que sur lui seul reposent tout « Comment » et tout « Pourquoi ». Depuis la *Critique* de Kant il n'est plus une *œterna veritas*, mais une simple forme, c'est-à-dire une fonction de notre intellect qui, de nature cérébrale, est primitivement un pur instrument au service de la volonté et la suppose avec toutes ses objectivations. Or toute notre faculté de connaître et de saisir est liée aux formes de notre intellect : il s'ensuit que nous devons concevoir toutes choses dans le temps, c'est-à-dire sous les notions d'avant ou d'après, de cause et d'effet, de haut ou de bas, de tout et de partie, etc., et que nous ne pouvons sortir de cette sphère où est enfermée pour nous toute possibilité de connaissance. Mais ces formes ne conviennent nullement aux problèmes ci-dessus soulevés, et, supposé même que la solution nous en fût donnée, elles ne seraient pas propres à nous permettre de la comprendre. Aussi, par notre intelligence, ce pur instrument de la volonté, nous heurtons-nous de toutes parts à des problèmes insolubles, comme au mur de notre cachot. —De plus, il est pour le moins vraisemblable que sur toutes ces questions non seulement pour nous, mais pour tous les hommes en général, il n'y a en aucun lieu et en aucun temps de connaissance possible ; que ces matières sont non pas relativement, mais absolument impénétrables à toute recherche ; que non seulement personne ne les sait, mais qu'en soi elles ne sont pas connaissables, parce qu'elles ne rentrent pas dans la forme de la connaissance (ceci correspond à ce que dit Scot Érigène *de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit* [sur la merveilleuse ignorance divine grâce à laquelle Dieu ne sait pas ce qu'il est lui-même] (lib. II). Car la perceptibilité en général, avec sa forme essentielle et par là toujours nécessaire du sujet et de l'objet, n'appartient qu'au phénomène, non à l'essence des choses. Là où il y a connaissance, c'est-à-dire représentation, il n'y a aussi que phénomène, et nous nous trouvons dès lors sur le terrain du phénomène ; bien plus, la connaissance même en général ne nous est connue que comme un phénomène cérébral, et nous sommes privés non seulement du droit, mais encore de la possibilité de la concevoir autrement. Ce qu'est le monde en tant que monde, il nous est donné de le comprendre : il est un phénomène et nous pouvons immédiatement et par nous-mêmes, au moyen d'une analyse exacte de notre conscience propre, connaître ce qui s'y manifeste ; puis,

armés de cette clef de l'essence du monde, nous pouvons déchiffrer l'ensemble du phénomène et en saisir l'enchaînement, comme je crois l'avoir fait dans mon livre. Mais abandonner le monde, pour répondre aux questions signalées ci-dessus, c'est quitter du même coup l'unique terrain sur lequel non seulement toute liaison de cause à effet, mais encore toute connaissance en général est possible ; tout devient alors *instabilis tellus*, *innabilis unda* [terre sur laquelle on ne peut se tenir, onde dans laquelle on ne peut nager]. L'essence des choses antérieure ou extérieure au monde et par suite extérieure à la volonté, est fermée à notre examen, car la connaissance même n'est d'une façon générale qu'un phénomène, et par suite n'existe que dans le monde, comme le monde n'existe qu'en elle. L'essence intime des choses n'est pas un élément connaissant, un intellect, c'est un principe dépourvu de connaissance ; la connaissance ne s'y surajoute que comme un accident, une ressource du phénomène de cette essence : elle ne peut donc s'assimiler cette essence, même que dans la mesure de sa propre nature calculée en vue de fins toutes différentes (celles de la volonté individuelle), et par suite que très imparfaitement. De là procède l'impossibilité de concevoir complètement, jusque dans ses derniers principes et de manière à satisfaire à toute demande, l'existence, la nature et l'origine du monde. En voilà assez sur les bornes de ma philosophie et de toute philosophie.

La doctrine de l' ἐν και παν, c'est-à-dire de l'unité et de l'identité absolue de l'essence intime de toutes choses, après avoir été enseignée en détail par les Éléates, Scot Érigène, Jordano Bruno et Spinoza, et renouvelée par Schelling, était déjà comprise et reconnue de mon temps. Mais la nature de cette unité et la manière dont elle parvient à se manifester en tant que multiplicité, voilà un problème dont la solution se trouve chez moi pour la première fois. — De même on avait, depuis les temps les plus reculés, proclamé l'homme un microcosme. J'ai renversé la proposition et montré dans le monde un macranthrope, puisque volonté et représentation épuisent l'essence de l'un comme de l'autre. Mais il est évidemment plus juste d'apprendre à connaître le monde par l'homme que l'homme par le monde : car ce qui est donné immédiatement, c'est-à-dire la conscience propre, sert à expliquer ce qui est donné médiatement, c'est-à-dire les objets de la perception externe, et l'inverse n'est pas possible.

Si j'ai de commun avec les panthéistes cet ἐν και παν, je ne partage pas leur παν θεος [tout est Dieu] ; car je ne dépasse pas l'expérience prise au sens le plus large, et je veux encore moins me mettre en contradiction avec les données existantes. Très conséquent avec l'esprit du panthéisme, Scot Érigène déclare tout phénomène une théophanie ; mais alors il faut transporter cette notion jusqu'aux phénomènes les plus terribles et les plus hideux : singulières théophanies ! Ce qui de plus me distingue des panthéistes, ce sont surtout les différences suivantes : 1° Leur Dieu est un *x*, une grandeur inconnue ; la volonté est au contraire de toutes les choses possibles la mieux connue de nous, la seule à nous immédiatement donnée, et par suite la seule propre à expliquer toutes les autres. Partout, en effet, le connu doit servir à expliquer l'inconnu, et non pas inversement. — 2° Leur Dieu se manifeste *animi causa* [par fantaisie] pour déployer sa magnificence ou pour se faire admirer. Abstraction faite de la vanité qu'ils lui attribuent par là, ils se mettent ainsi dans le cas de devoir nier, par des sophismes, les maux énormes de ce monde ; mais le monde n'en demeure pas moins dans une contradiction vivante et effroyable avec cette excellence rêvée par eux. Chez moi au contraire la volonté parvient toujours par son objectivation, quelle qu'en soit la nature, à la connaissance de soi-même, ce qui rend possibles sa suppression, sa conversion et son salut. Aussi chez moi seul la morale trouve-t-elle un fondement solide et un développement complet en harmonie avec les religions les plus élevées et les plus profondes, avec le brahmanisme, le bouddhisme et le christianisme, et non plus seulement avec le judaïsme et l'islamisme. La métaphysique du beau n'est aussi complètement éclaircie qu'à l'aide de mes principes, et n'a plus besoin de chercher un refuge derrière des mots vides de sens. Seul, je reconnais loyalement dans toute leur étendue les maux de ce monde, et je le puis, parce que chez moi les deux questions de l'origine du mal et de l'origine du monde convergent vers une même réponse. Au contraire dans tous les autres systèmes, tous optimistes, la question de l'origine du mal est le mal incurable toujours renaissant, qui les condamne à traîner une vie misérable, au milieu des palliatifs et des drogues. — 3° Je pars de l'expérience et de la conscience de soi naturelle, donnée à chacun, pour arriver à la volonté, mon seul élément métaphysique : je suis ainsi une marche montante et analytique. Les panthéistes au contraire prennent, à l'inverse de moi, la voie descendante et synthétique ; ils partent de leur Dieu, que, deux fois sous le nom de *substantia* ou d'absolu, ils obtiennent de nous par leurs instances

ou nous imposent, et c'est cet être entièrement inconnu qui doit expliquer par la suite tout ce qui est connu. — 4° Chez moi le monde ne comble pas l'entière possibilité de toute existence ; mais il y reste encore une large place pour ce que nous ne désignons que négativement par la négation du vouloir-vivre. Le panthéisme au contraire est optimiste par essence ; si le monde est ce qu'il y a de meilleur, il doit s'en tenir là. — 5° L'idée des panthéistes que le monde visible, c'est-à-dire le monde comme représentation, est une manifestation intentionnelle du désir qui y réside, loin de contenir en soi une explication véritable de l'apparition du monde, a bien plutôt besoin elle-même d'éclaircissement. Chez moi au contraire le monde comme représentation ne trouve place que par accident : l'intellect, en effet, avec sa perception extérieure, n'est tout d'abord que le *medium* des motifs pour les phénomènes les plus parfaits de la volonté, et cet intermédiaire s'élève progressivement jusqu'à cette objectivité de l'évidence intuitive qui constitue l'existence du monde. En ce sens ma théorie rend réellement compte de l'origine du monde, en tant qu'objet visible, sans recourir, comme les panthéistes, à d'insoutenables fictions.

A la suite de la critique kantienne de toute théologie spéculative, presque tous les gens qui philosophaient en Allemagne se sont rejetés sur Spinoza : toute la série d'essais manqués connue sous le nom de philosophie postkantienne n'est que du spinozisme ajusté sans goût, enveloppé de mille discours incompréhensibles et défiguré de bien des manières encore. Aussi, après avoir montré le rapport de ma doctrine avec le panthéisme en général, ai-je l'intention d'en indiquer la relation avec le spinozisme en particulier. Elle est au spinozisme ce que le Nouveau Testament est à l'Ancien. Ce que l'Ancien Testament a de commun avec le Nouveau, c'est le même Dieu créateur. D'une façon analogue, chez moi comme chez Spinoza le monde existe par lui-même, et grâce à son énergie intrinsèque. Mais chez Spinoza, sa *substantia œtema*, l'essence intime du monde, qu'il intitule lui-même Dieu, n'est encore, par le caractère moral et par la valeur qu'il lui attribue, que Jéhovah, le Dieu créateur, qui s'applaudit de sa création et trouve que tout a tourné pour le mieux, παντα καλα λιαν. Spinoza ne lui a rien enlevé que la personnalité. Chez lui aussi le monde avec tout son contenu est donc parfait et tel qu'il doit être : par là l'homme n'a rien de plus à faire que *vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quærendi* [Vivre, agir, conserver son être, en cherchant radicalement son propre avantage] (*.Eth*., IV, p. 67) ; il doit simplement se réjouir de sa vie, tant qu'elle dure, tout comme l'ordonne l'*Ecclésiaste*, IX, 7-10. Bref, c'est de l'optimisme : aussi la partie morale est-elle faible, comme dans l'Ancien Testament, fausse même et en partie révoltante[381]. — Chez moi au contraire, la volonté ou l'essence intime du monde n'est nullement Jéhovah, mais bien plutôt en quelque sorte le Sauveur crucifié, ou encore le larron crucifié, selon le parti pour lequel elle se détermine : aussi ma morale s'accorde-t-elle toujours avec la morale chrétienne, et cela jusque dans les tendances les plus hautes de celle-ci, aussi bien qu'avec celle du brahmanisme et du bouddhisme. Spinoza ne pouvait s'affranchir du Juif : *quo semel est imbuta recens servabit odorem* [l'argile conservera longtemps le parfum dont elle s'est une fois imprégnée]. Ce qui est tout à fait juif en lui, et qui, joint au panthéisme, est de plus absurde et à la fois horrible, c'est son mépris des animaux, dans lesquels il voit de pures choses destinées à notre usage et auxquels il refuse tout droit (*Eth.,* II, Appendix, c. XXVII). — Malgré tout, Spinoza demeure un très grand homme. Mais, pour le bien apprécier à sa valeur, il ne faut pas perdre de vue le rapport qui l'unit à Descartes. Descartes avait nettement séparé la nature en esprit et en matière, c'est-à-dire en substance pensante et en substance étendue, et mis de même Dieu et le monde en opposition absolue l'un avec l'autre : Spinoza, tant qu'il fut cartésien, enseigna tous ces principes dans ses *Cogitata metaphysica*, c. XII, en 1665. C'est seulement dans ses dernières années qu'il reconnut l'erreur fondamentale de ce double dualisme, et c'est pourquoi sa propre philosophie consiste principalement dans la suppression indirecte de ces deux oppositions ; et cependant, en partie pour ne pas blesser son maître, en partie pour moins choquer les esprits, il donna à cette philosophie, par le moyen d'une forme rigoureusement dogmatique, une apparence positive, bien que le contenu en fût surtout négatif. Son identification du monde avec Dieu n'a que ce seul sens négatif : Car appeler le monde Dieu, ce n'est pas l'expliquer ; sous ce second nom comme sous le premier, le monde demeure une énigme. Mais ces deux vérités négatives avaient une valeur pour leur temps, et pour tout temps où il existe des cartésiens conscients ou inconscients. Il partage avec tous les philosophes d'avant Locke le défaut de partir de notions abstraites, sans en avoir étudié préalablement l'origine : telles sont les notions de substance, de cause, etc., qui dans la suite avec une telle méthode reçoivent une acception beaucoup trop étendue. — Ceux qui, dans ces derniers temps, n'ont pas voulu professer le néo-spinozisme en vogue, en ont été détournés

surtout par l'épouvantail du fatalisme. Sous ce nom il faut entendre toute doctrine qui ramène l'existence du monde, avec la situation critique qu'y occupe la race humaine, à une nécessité absolue, c'est-à-dire non autrement explicable. Les adversaires de cette doctrine croyaient qu'il importe avant tout de faire dériver le monde de l'acte libre de la volonté d'un être existant hors du monde : comme si l'on pouvait savoir à l'avance avec certitude lequel des deux est le plus exact, ou du moins le plus profitable par rapport à nous. Mais surtout ce qu'on présuppose, c'est le *non datur tertium* [il n'y a pas de troisième possibilité], et par là toute philosophie jusqu'à ce jour a pris l'une ou l'autre de ces deux voies. Je suis le premier à m'en être écarté, en posant l'existence réelle de ce *tertium :* l'acte de volonté, d'où naît le monde, est l'acte de notre volonté propre. Il est libre ; car le principe de raison, qui donne seul un sens à une nécessité quelconque, n'est que la forme de son phénomène. C'est pourquoi ce phénomène, dès le premier moment et dans tout son cours, est toujours nécessaire : et c'est à la suite de se seul fait que par le phénomène nous pouvons connaître la nature de cet acte de la volonté et qu'*eventualiter* nous pouvons ainsi vouloir autrement.

FIN

---

www.schopenhauer.fr

---

[1] Cet ouvrage a été traduit en français par M. Cantacuzène. Un vol. in-8, Germer Baillière (1882).

[2] Jacobi.

[3] La *Philosophie* de Hegel.

[4] Fichte et Schelling. (Note de Schopenhauer.)

[5] Hegel.

[6] L'ouvrage comporte en allemand deux volumes ; la traduction (de A. Burdeau) en comprend trois ; le premier volume dont parle ici Schopenhauer embrasse donc jusqu'au milieu du second volume de la traduction.

[7] En français dans le texte.

[8] « The fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular opinion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception ; that existence and perceptibility are convertible terms. » (Asiatic researches, vol. IV, p. 164.)

[9] *La quadruple racine du principe de raison*, § 22, p. 129. Trad. franç. de Cantacuzène. Paris, G. Baillière et Cie, 1882.

[10] Kant est le seul qui ait obscurci cette conception de la raison ; je renvoie sur ce point à l'Appendice consacré à sa philosophie, et aussi à mes Problèmes essentiels de l'Éthique (Du fondement de la morale, § 6, p. 148-154 de la 1re édition).

[11] Schopenhauer entend par là le corps humain. (Note du trad.)

[12] « Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quædam efficacissimis notis signat. »

[13] J’établis dans le Supplément que matière et substance ne font qu’un. (Note de Schopenhauer.)

[14] On comprend ainsi que Kant ait pu définir la matière : « ce qui se meut dans l’espace », puisque le mouvement résulte de la combinaison de l’espace et du temps. (Note de Schopenhauer.)

[15] Et non sur celle du temps, comme le veut Kant : cela est établi dans l’Appendice. (Note de Schopenhauer.)

[16] P. 74 de la traduction française.

[17] P. 128 et suiv. de la traduction française.

[18] « *Nous sommes faits de l’étoffe dont sont tissés les songes, et notre vie si courte a pour frontière un sommeil*. »

[19] Consulter sur ce point la *Quadruple racine du principe de raison*, § 49, p. 256 de la traduction française.

[20] Aux sept paragraphes qu’on vient de lire correspondent les quatre premiers chapitres du Ier livre des Suppléments. (Note de Schopenhauer.)

[21] Voir, dans trad. fr. *Du fondement de la morale* (p. 49), l’observation du traducteur sur le mot λόγιμον. (G. Baillière et Cie. éd.) (Note du trad.)

[22] « Few men think, yet all will have opinions. »

[23] Comparer avec ce paragraphe les §§ 26 et 27 de la *Dissertation sur le principe de raison*. (Note de Schopenhauer.)

[24] Voir les chapitres V et VI des Compléments. (Note de Schopenhauer.)

[25] Godefroy Ploucquet, philosophe allemand de l’école de Wolff (1716-1790), auteur d’une notation algébrique des raisonnements, qu’il appelle calcul logique. (Note du traducteur.)

[26] Voir Dissertation sur le principe de raison, p. 33, p. 184 et suiv. de la traduction française. (Note du traducteur.)

[27] Voir les chapitres IX et X des Suppléments. (Note de Schopenhauer.)

[28] Voir le chapitre IX des Suppléments.

[29] Je suis, par conséquent, d’avis que la physiognomonie ne peut aller bien loin, si elle veut rester sûre ; elle doit se borner à formuler quelques règles très générales, par exemple : c’est dans le front et dans l’œil que réside l’intelligence ; c’est dans la bouche et dans la partie inférieure du visage que se trahissent et le caractère et les manifestations du vouloir. — Le front et l’œil s’expliquent l’un l’autre ; on ne comprend pas l’un sans avoir vu l’autre. — Le génie ne va pas sans un front haut, large et noblement bombé ; mais la réciproque est souvent fausse — D’une physionomie enjouée, on peut conclure à une nature spirituelle, avec d’autant plus de certitude que le visage est plus laid ; de même, d’une physionomie sotte, on pourra conclure d’autant plus sûrement à la sottise, que le visage est plus beau, parce que la beauté, en tant qu’elle est conforme au type humain, porte déjà en soi une expression de clarté intellectuelle ; c’est le contraire pour la laideur.

[30] Cf. ch. VII, IIe vol

[31] Cf. Chapitre VIII des Suppléments.

[32] Suarez, Disput. métaphys, disp. III, sect. m, tit. 3.

[33] Nous négligeons pour le moment l’abus de ces expressions grecques chez Kant. Cet abus est relevé dans notre *Appendice*.

[34] Spinoza, qui se flatte toujours de procéder à la manière géométrique, l’a fait en réalité plus encore qu’il ne s’en doutait. En effet, il ne lui suffit pas qu’une chose fût certaine et incontestable en vertu de la conception immédiate et intuitive que nous avons de l’essence du monde ; il cherche encore à la prouver logiquement, indépendamment de la connaissance intuitive. Il n’obtient, à vrai dire, ses résultats préconçus et dès l’avance certains, qu’en prenant pour point de départ des concepts construits arbitrairement (*substantia, causa sut, etc.*) et en se permettant dans le cours de

la démonstration toutes les libertés auxquelles donne aisément lieu la largeur excessive de pareils concepts. Ce qu'il y a de véritable et d'excellent dans sa doctrine se trouve par le fait entièrement indépendant de la démonstration ; c'est comme en géométrie. Sur cette question, voir JB chapitre XIII des Suppléments.

[35] Cf. ch. XVII des Suppléments.

[36] Voir Le Fondement de la morale, ch. II, traduction de A. Burdeau.

[37] Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione. Cic. Tusc., 4, 6. Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα (Perturbant homines non res ipsæ, sed de rebus opiniones). Epictet., c. v.

[38] Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοξειν ταις επι μερους (Hæc est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus). Epict. dissert., III., 26.

[39] Cf, chap. XVI, Suppléments.

[40] Cf. Suppléments, ch. XVIII

[41] Ainsi, nous ne sommes pas de l'avis de Bacon de Vérulam qui croit (*De augment. scient.*, liv. IV *in fine*) que tons les mouvements mécaniques et physiques des corps n'ont lieu qu'après fine perception préalable. Il y a cependant quelque vérité dans cette proposition erronée. - Il en est de même pour Kepler, quand, dans sa dissertation sur la planète Mars, il suppose que les plantes doivent être douées de connaissance pour rencontrer si justement leur chemin elliptique, et pour régler si bien leur vitesse, que les aires de leur surface de révolution soient toujours proportionnelles au temps employés à les parcourir.

[42] Cf. chapitre XIX des *Suppléments.*

[43] Voir le Fondement de la morale, traduction A. Burdeau, p. 80 et suiv.

[44] Cf. chapitre XX des *Suppléments*, de même que, dans mon traité de la *Volonté dans la nature*, les chapitres « Physiologie » et « Anatomie comparée », où j'ai développé ce que je ne fais qu'indiquer ici

[45] Le chapitre XXVII des *Suppléments* traite spécialement de cette question.

[46] Ce point est complètement établi dans mon mémoire de concours sur *La liberté de la volonté* (*Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, p. 29-44). On y trouvera aussi une étude développée sur les rapports de la *cause*, de l'*excitation* et du *motif*.

[47] Voir le chapitre XXIII des *Suppléments* ; de même, dans mon livre La volonté dans la nature, le chapitre intitulé : « Physiologie des plantes », et cet autre : « Astronomie physique », très important au point de vue du principe de ma métaphysique.

[48] Wenzel, *De Structura Cerebri Hominis et Brutorum*, 1812, ch. III. - Cuvier, *Leçons d'Anat., comp*. leçon 9, arts. 4 and 5 ; Vic. d'Azyr, Hist. de l'Acad. de Sc. de Paris, 1783, pp. 470 and 483.

[49] Le 16 septembre 1840, à l'Institut littéraire et scientifique de Londres, dans une conférence sur les antiquités égyptiennes, M. Pettigrew a montré des grains de blé trouvés par sir G. Wilkinson dans un tombeau de Thèbes, où ils avaient dû rester trente siècles. Ils étaient placés dans un vase hermétiquement fermé. M. Pettigrew, en ayant semé douze, avait obtenu une plante qui atteignait cinq pieds et dont les graines étaient parfaitement mûres. (*Times*, 21 septembre 1840.) — De même à la Société de médecine et de botanique de Londres, en 1830, M. Hautton a fait voir un tubercule trouvé dans la main d'une momie d'Égypte, qui y avait été sans doute placé dans quelque intention religieuse et qui avait au moins 2.000 ans. Il l'avait planté dans un pot de fleurs, où il avait aussitôt poussé et verdi. (*Médical Journal de 1830, cité dans le Journal of the Royal Institution of Great Britain, octobre 1830, page 196*.) — « Dans le jardin de M. Grimstone, du Jardin des plantes, à Londres, il y a maintenant une tige de pois en pleine floraison, provenant d'un pois que M. Pettigrew et les employés du British Muséum ont trouvé dans un vase placé en un sarcophage égyptien où il devait être resté 2,844 ans. « (*Times*, 16 août 1844.) — Bien plus, on a trouvé des crapauds vivants dans des pierres calcaires : c'est dire que la vie animale elle-même peut aussi supporter

une suspension de plusieurs siècles, quand elle est préparée par le sommeil hibernal, et entretenue par des circonstances spéciales.

[50] Yin est le principe femelle et Yang le principe mâle de la mythologie chinoise ; c'est leur action réciproque qui produit l'université des êtres. (*Note du traducteur*)

[51] « Car si la haine n'était pas dans le monde, toutes choses n'en feraient qu'une, comme dit Empédocle. »

[52] Voir le chapitre XXII du Supplément et, dans mon ouvrage De la volonté dans la nature, les pages 54 et suivantes et 70-79 de la 1re édition, ou les pages 46 et suivantes ainsi que 63-72 de la 2e édition.

[53] C'est pourquoi les scholastiques disaient à bon droit : « *Causa movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.* » - Voyez Suarez, Disp. metaphy., disp. XXIII, sct. 7 et 8

[54] Voir *Critique de la raison pure* : « Solution des idées cosmologiques sur la totalité de la dérivation des événements cosmiques », p. 560-586 de la 5e et p.532 et suiv. de la 1re édit., et Critique de la raison pratique, 4e édit., p. 169-179.- Edit. Rosenkranz, p.224 et suiv.- Comparez ma dissertation *sur le principe de raison*, §43 (Note de Schopenhauer)

[55] Comparez la Volonté dans la nature, à la fin du paragraphe « Anatomie comparée ».

[56] Voyez De la volonté dans la nature, paragraphe intitulé « Anatomie comparée ».

[57] Cette expression sera définie dans le livre suivant.

[58] Chatin, *Sur la Valisneria spiralis*, dans les comptes-rendus de l'Acdémie des sciences, n°13, 1885. (Note de Schopenhauer)

[59] A ce paragraphe se rapportent les chapitres XXVI et XXVII des *Suppléments*.

[60] Cf. liv. II, chap. XXVIII.

[61] F.-H. Jacobi. (Note de Schopenhauer.)

[62] Voyez, par exemple, Emmanuel Kant, *Ein Denkmal von Fr. Bouterweck*, p. 49, et Butle, Geschicfite der philosophen, vol. VI, p. 802-815 et 823.

[63] A ce paragraphe se rapporte le chapitre XXIX des *Suppléments*.

[64] En allemand, *verliert*.

[65] Pour bien préciser le mode de connaissance dont il est ici question, je recommande de lire ce qu'il dit encore (I-H, pr. 40, sch. 2 ; 1. V, ppr. 25-38) au sujet de ce qu'il appelle *cognitio terlii generis sive intuitive*, et tout particulièrement pr. 29, sch, ; pr. 36, sch. ; et pr. 38. demonstr. et sch.

[66] « Montagnes, flots et ciel, n'est-ce point une partie de moi-même, une partie de mon âme ? ne suis-je point, moi aussi, une partie de tout cela ?

[67] A ce paragraphe se rapporte le chapitre XXX des *Suppléments*.

[68] Cette dernière phrase est inintelligible quand on ne connaît pas le livre suivant.

[69] « Le génie confine à la folie ; ils ne sont séparés que par une mince cloison. »

[70] A cette question se rapporte le chapitre XXXVII des Suppléments.

[71] A ce paragraphe se rapporte le chapitre XXXII des Suppléments.

[72] A ce paragraphe se rapporte le chapitre XXXIII des Suppléments.

[73] Je suis d'autant plus heureux et surpris aujourd'hui de découvrir l'expression de ma pensée dans saint Augustin, quarante ans après le jour où je l'ai écrite moi-même avec tant de timidité et d'hésitation : «*Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosu est, sentiendas sensibus præbent ; at, pro eo, quod nosse non possunt, quasi innolescere velle videantur.* » (*De civ*. Dei, XI, 27.)

[74] II y a entre les mots *Erhebung* et *erhaben*, que nous avons traduits l'un par ravissement, l'autre par sublime, une communauté de racine qu'il nous est impossible de rendre en français par un équivalent. (Note du traducteur.)

[75] « Car tu n'as cessé d'être comme un homme qui, en souffrant tout, n'aurait rien souffert : tu as accepté d'une âme égale les coups et les bienfaits du sort, etc. »

[76] *Das Reizende.*

[77] À ce paragraphe se rattache le chapitre XXXV des Suppléments.

[78] Jacob Bœhm, dans son livre *De signatum rerum*, ch. I, §§ 15, 16, 17, s'exprime ainsi : « Et il n'est aucune chose dans la nature qui n'exprime aussi à l'extérieur sa forme intérieure. — Chaque chose aune bouche pour se raconter elle-même.— Et c'est là le langage de la nature par lequel chaque chose exprime son essence, se raconte et se révèle soi-même. — Car chaque chose porte la ressemblance de sa mère qui lui a donné l'essence et la volonté comme caractère. »

[79] Cette dernière phrase est la traduction du mot de Helvétius : « II n'y a que l'esprit qui sente l'esprit ; » je n'avais point éprouvé le besoin de le faire remarquer dans la première édition. Mais, depuis ce temps, l'influence abrutissante de la fausse science de Hegel a tellement abaissé, tellement dégradé l'intelligence de nos contemporains, que plus d'un pourrait croire que, moi aussi, je fais ici allusion à l'antithèse : « esprit et nature : » voilà ce qui m'a réduit à me mettre formellement en garde contre ceux qui m'imputeraient de pareils philosophèmes.

[80] Cet épisode a également son complément. Voir chap. XXXVI des Suppléments.

[81] Ce passage ne peut être compris, si l'on ne connaît parfaitement le livre suivant.

[82] « Apparent rari nantes in gurgite vasto. »

[83] A ce paragraphe se rapporte le chapitre XXXIV des Suppléments.

[84] A ce paragraphe se rapporte le chapitre XXXVI des Suppléments.

[85] On comprend que je parle toujours exclusivement du vrai poète, si rare et si grand, et que je me soucie fort peu de cette foule insipide des poètes médiocres, forgeurs de rimes et chanteurs de contes, qui surtout aujourd'hui sont si nombreux en Allemagne, et auxquels on devrait de tous côtés crier dans les oreilles :

Mediocribus esse poetis

Non homines, non Di, non concessere columnæ.

Il vaut même la peine de prendre en sérieuse considération à quel point ces poètes médiocres ont perdu leur temps et celui des autres, combien de papier ils ont gaspillé, combien funeste est leur influence. D'une part, en effet, le public cherche toujours avidement ce qui est nouveau ; d'autre part, il a naturellement plus de penchant vers l'absurde et le plat, comme vers quelque chose de plus conforme à sa nature : aussi les œuvres des poètes médiocres le détournent des purs chefs-d'œuvre ; ils travaillent à rencontre de la bienfaisante influence du génie ; ils corrompent de plus en plus le goût, et ainsi arrêtent les progrès du siècle. C'est pourquoi la critique et la satire devraient, sans ménagements et sans pitié, les flageller, jusqu'à ce que, pour leur propre amélioration, ils soient amenés à lire du bon, dans leurs loisirs, plutôt qu'à écrire du mauvais. Car, si la maladresse d'un ignorant a pu mettre en fureur le paisible dieu des Muses, au point de lui faire déchirer Marsyas, je ne vois pas sur quoi la poésie médiocre pourra fonder sa prétention à être tolérée.

[86] Voir ici le chapitre XXXVIII des Suppléments. (Noie de Schopenhauer.)

[87] « Ce n'est pas en moi-même que je vis : je deviens une partie de ce qui m'entoure, et pour moi les hautes montagnes sont un état d'âme. »

[88] A ce passage se rapporte le chapitre XXXVII des Suppléments.

[89] Leibniz, Lettres, collection Kortholt : lettre 154. (Note de l'auteur)

[90] Adversus mathem., liv. VII.

[91] Voir ici le chapitre XXXIX des Suppléments. (Note de l'auteur.)

[92] Grund, Urgrund, Ungrund.

[93] Voici encore une réflexion qui pourra aider quelques lecteurs, ceux qui ne la trouveront pas trop subtile pour leur esprit, à bien se démontrer que l'individu est un pur phénomène, et n'est pas la chose en soi. L'individu est, d'une part, le sujet de la connaissance, et par là, la condition complémentaire, la clef de voûte sur laquelle repose la possibilité du monde entier ; et d'autre part, il est une des formes visibles sous lesquelles se manifeste cette même volonté, qui est présente en toutes choses. Or, cette essence double qui est la nôtre n'a pas sa racine dans quelque unité réelle en soi : sans quoi, nous prendrions conscience de notre moi *en lui-même et indépendamment des objets de connaissance et de volonté* ; mais c'est ce qui nous est impossible de toute impossibilité : dès que nous nous avisons de pénétrer en nous-mêmes, et que, dirigeant l'œil de notre esprit vers le dedans, nous voulons nous contempler, nous ne réussissons qu'à aller nous perdre dans un vide sans fond ; nous nous faisons à nous-mêmes l'effet de cette boule de verre creuse, du vide de laquelle sort une voix, mais une voix qui a son principe ailleurs ; et au moment de nous saisir, nous ne touchons, Ô horreur ! qu'un fantôme sans substance.

[94] « Scholastici docuerunt, quod aeternîtas non sit temporis sine fine aut principio suceessio : sed nunc stans ; id est, idem nobis nunc esse, quod erat nunc Adamo : id est inter nunc et lune nullam esse differentiam . » [L'École nous apprend que l'éternité n'est pas l'écoulement d'un temps sans fin ni commencement : elle est un présent stable ; autrement dit, *maintenant* a pour nous le même sens que *maintenant* pour Adam ; c'est-à-dire qu'entre *maintenant* et *alors*, il n'y a point de différence.] (Hobbes, Leviathan, c. 46.)

[95] Dans les Entretiens de Goethe avec Eckermann (2e éd., I, 154), Goethe dit : « Notre âme est de nature indestructible : c'est une force qui se soutient d'une éternité à une éternité. Ainsi le soleil : il semble s'éteindre ; pure apparence, bonne pour nos yeux terrestres ; en réalité jamais il ne s'éteint, sans cesse il répand sa lumière. » —C'est Goethe qui me doit cette comparaison, non pas moi, à lui. Il n'y a pas de doute qu'elle ne lui soit venue, lors de cette conversation, qui date de 1824, par l'effet d'une réminiscence, peut-être sans conscience. En effet elle se trouve déjà, en termes identiques, dans ma première édition, page 401 ; elle y est répétée p. 528,'à la fin du § 65. Or cette première édition fut envoyée à Goethe en décembre 1818, et en mars 1819 il m'envoya à Naples, où j'étais alors, ses félicitations, par l'intermédiaire de ma sœur ; c'était une lettre, et il s'y trouvait jointe une note portant l'indication de diverses pages qui lui avaient fait un plaisir particulier : c'est donc qu'il avait lu mon livre.

[96] C'est ce qu'exprime en deux endroits le Véda ; d'abord il dit : Quand un homme meurt, sa vue se confond avec le soleil, son odorat avec la terre, son goût avec l'eau, son âme avec l'air, sa parole avec le feu, etc. (*Oupnek'hat*, I, p. 249 et suiv.) ; et ailleurs : Il est une cérémonie par laquelle le mourant lègue à l'un de ses fils ses sens et toutes ses facultés : et tout doit revivre dans ce fils (*ibid*., II, p. 82 et suiv.).

[97] Sur ce point, voir les chapitres XLI-XLIV des Suppléments.

[98] *Critique de la raison pure*, 1re éd., p. 532-558 ; 5e éd., p. 560-586 ; et *Critique de la raison pratique*, 4e éd., p. 169-179 ; de Rosenkranz, p. 224-231.

[99] « Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione, quam rç laboramus. »

[100] Eulenspiegel, ou Tyl l'Espiègle, est le personnage principal dans les récits comiques, les farces, les proverbes en action, qui se racontent en Allemagne dans le peuple. L'auteur ici fait allusion, je pense, à l'histoire de Tyl à l'escarpolette. — *Note du trad*.

[101] Dans la théorie de Franklin, des deux électricités, positive et négative, on est obligé, notamment par les faits de condensation, d'admettre que l'électricité neutre, formée par la réunion des deux fluides, est en quantité infinie sur tout corps donné. Ce n'est pas l'une des complications qui ont le moins contribué à faire rejeter cette hypothèse : elle n'a plus d'utilité que dans l'enseignement. (Note du traducteur.)

[102] Faisant le prytane. Allusion aux prytanes athéniens, qui, à tour de rôle et durant un jour, tenaient les clefs du Trésor, et remplissaient d'autres fonctions jadis royales. (N.d.T.)

[103] Hérodote, VII, 46.

[104] En français dans le texte.

[105] Sur ce point, voir le chapitre XLVI des Suppléments.

[106] Voir, sur ce point, le chapitre XLV des Suppléments.

[107] On le voit, pour fonder le droit naturel de propriété, il n'est pas besoin d'aller chercher deux autres principes juridiques : le droit fondé sur la possession, le droit fondé sur la formation de l'objet ; ce dernier suffit. Seulement le mot de formation ne va pas bien ici : il y a d'autres façons d'appliquer ses soins à un objet que de lui donner sa forme.

[108] On trouvera un développement plus complet de la théorie du droit, telle que je la propose ici, dans mon mémoire sur le Fondement de la morale, § 17 (pages 122-139 de la traduction française).

[109] Ce fragment est tiré d'une tragédie perdue d'Euripide, intitulée *Mêlanippe ou la Captive*. Il est classé sous le numéro 508 dans l'édition de Naucke (Teubner). — (Tr.)

[110] Oupnek'hat, vol. I, p. 60 et suiv.

[111] Ainsi cet évêque espagnol qui, dans la dernière guerre, la guerre de l'Indépendance, reçut à sa table des généraux français, et s'empoisonna avec eux. Il y a bien d'autres traits analogues dans cette même guerre. —Voyez aussi Montaigne, liv. II, chap. xii ».

[112] Remarquons ici en passant que, si les dogmes positifs ont quelque solidité, quelque point d'appui, qui leur permet de soulever encore les âmes, c'est dans leur partie morale qu'ils le trouvent. Celle-ci n'agit pas par elle-même, mais parce qu'elle parait indissolublement liée avec le dogme, avec le mythe, — il y en a toujours un dans toutes les croyances positives, — et que sans ce dogme elle semble ne plus s'expliquer. D'où ce résultat : bien que l'on ne puisse rendre compte de la valeur morale d'une action au moyen du principe de contradiction, tandis que tout mythe est construit d'après ce principe, cela n'empoche pas les croyants de tenir pour inséparables le caractère moral des actes et le mythe, de n'y voir qu'une seule et même chose, et de considérer toute attaque dirigée contre le mythe comme dirigée contre le droit et la vertu. C'est au point que, chez les peuples monothéistes, l'athéisme, le fait d'être « sans Dieu », est devenu le synonyme d'incapacité totale à l'égard de la moralité. Les prêtres voient de fort bon œil ces confusions d'idées ; c'est grâce à elles seules qu'a pu naître ce monstre, le fanatisme, qu'il a pu régner non pas seulement sur des individus d'une perversion et d'une méchanceté extraordinaires, mais sur des peuples entiers, et enfin, — mais ce fait, pour l'honneur de l'humanité, n'a eu lieu qu'une fois dans son histoire, — s'incarner, en notre Occident, dans cette Inquisition, qui à Madrid seul (et le reste de l'Espagne était tout semé d'abattoirs semblables), en trois ans, fit périr sur le bûcher, pour cause de religion, avec des tortures affreuses, 300.000 êtres humains. C'est là un chiffre h, remettre devant les yeux aux zélateurs, dès qu'un d'eux ose se déclarer.

[113] Ce sont là, comme dirait l'Église, de purs « *opéra operata* », qui ne servent de rien, à moins que la grâce ne vienne nous donner la foi, qui nous conduit à une renaissance spirituelle. Nous reviendrons sur ce point.

[114] En français dans le texte.

[115] Edition Havet, p. LXXII.

[116] Le droit qu'a l'homme de disposer de la vie et des forces des animaux repose uniquement sur ce que, là où la clarté de la conscience va croissant, la douleur va grandissant à mesure ; aussi la souffrance que l'animal endure en mourant ou en travaillant n'est jamais aussi grande que le serait celle de l'homme à être privé de la chair ou du travail des animaux. Par suite, l'homme peut pousser l'affirmation de son existence jusqu'à Lier celle de la bête, et la Volonté de vivre souffre moins, en somme, par là que dans le cas contraire. Ainsi se trouve déterminée en même temps la limite de l'usage que l'homme peut faire, sans injustice, de la force des animaux ; il est vrai que cette limite, souvent on la franchit, principalement à l'égard des bêtes de somme et des chiens de chasse. En

revanche, les sociétés protectrices des animaux s'appliquent fort bien à la faire observer. Le droit de l'homme ne s'étend pas non plus, à mon sens, jusqu'à celui de faire des vivisections, principalement sur les animaux supérieurs ; tandis que l'insecte souffre moins de mourir, que l'homme de se laisser piquer. — Voilà ce que ne voit pas le Hindou.

[117] Voir, sur ce point, le chap. XLVII des *Suppléments*. Il est inutile, je suppose, de rappeler que la morale dont l'esquisse est ici enfermée dans les §§ 61-67 a été exposée plus au long et plus complètement dans mon mémoire couronné sur le *Fondement de la morale*.

[118] Voici ce passage : « Ce n'est pas volontairement que les créatures sont soumises à la vanité, c'est à cause de celui qui les y a assujetties, en leur laissant l'espérance qu'elles seront ainsi délivrées de cet esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Car nous savons que jusqu'à présent toutes les créatures ensemble soupirent et sont comme dans le travail de l'enfantement ; et non seulement elles, mais nous aussi, qui avons reçu les prémices de l'Esprit, nous soupirons en nous-mêmes, en attendant l'adoption, c'est-à-dire la délivrance de notre corps ! »

[119] Cette pensée se trouve traduite en une belle comparaison, dans un écrit philosophique sanscrit des plus antiques, le *Sankhya Karika* : « Toutefois l'âme demeure un temps voilée par le corps ; ainsi le tour du potier, quand le vase est une fois terminé, continue à tourner de l'élan qu'il avait reçu auparavant. C'est quand l'âme éclairée par la vérité se sépare du corps et que pour elle la Nature s'arrête, c'est alors que s'accomplit la délivrance totale. » (Cotebrooke, *Sur la philosophie des Hindous*, Essais et Mélanges, vol. 1, p. 259. Même texte dans le *Sankhya Karika*, par Horace Wilson, § 67, p. 184.)

[120] Cf. par exemple : *Oupnek'hat*, studio Anquetil Duperron, II, 138, 144, 143, 146 ; — Mythologie des Hindous, par Mme Polier, II, 13, 14, 15, 16 ; 17 ; — *Asiatisches Magazin de Klaproth*, I : « Sur la religion de Fô ; » *ibid*. : « Boguat-Guita ou Dialogues entre Kreesbna et Àrgoon ; » dans le deuxième volume : « Moha- Mudgava ; » — puis *Institutes of Hindu-law*, or the *Ordinances of Menu, from the sanskrit*, by Wm Jones, traduit en allemand par Hüttner (1797), surtout chapitres VI et VII ; — enfin, plusieurs passages dans les *Asiatic researches*. Dans les quarante dernières années, la littérature indienne s'est tellement multipliée en Europe, que si je voulais compléter aujourd'hui cette notice de la première édition, elle prendrait plusieurs pages.)

[121] Voir le chapitre XLVIII des Suppléments.

[122] Ep. ad Rom., VIII, 3.

[123] Liber LXXXIII, Question 66.

[124] I, 47.

[125] Voici qui confirme l'exactitude de mon assertion : dès que l'on fait abstraction du dogme fondamental du judaïsme, dès que l'on reconnaît que l'homme n'est pas l'œuvre d'un autre, mais l'œuvre de sa propre volonté, l'on supprime du même coup tout ce que la dogmatique chrétienne, systématiquement établie par saint Augustin, contenait de contradictoire et d'absurde ; or c'est précisément cela qui avait suscité la sotte opposition des pélagiens. Tout devient alors clair et rigoureux : il n'y a plus besoin d'admettre aucune liberté dans les œuvres *(operari),* puisqu'elle existe dans l'être *(esse) ;* c'est également dans l'être que réside le péché en tant que péché originel ; quant à la grâce efficace, elle nous appartient en propre. En revanche, au point de vue rationaliste du jour, beaucoup de doctrines de la dogmatique augustinienne, fondées sur le Nouveau Testament, nous paraissent tout à fait insoutenables et même révoltantes, par exemple la doctrine de la prédestination. Se tenir à ce point de vue, c'est renoncer à ce qu'il y a de vraiment chrétien dans le dogme, c'est retourner au plus grossier judaïsme. Mais l'erreur de compte, ou plutôt le vice originel de la doctrine chrétienne gît là où on ne le cherche jamais, c'est-à-dire justement dans le point que l'on déclare admis et certain, et qu'en cette qualité l'on élève au-dessus de tout examen. Si l'on fait abstraction de ce dogme, toute la dogmatique chrétienne devient rationnelle ; car il ne corrompt pas seulement la science, mais aussi la théologie. En effet, lorsqu'on étudie la théologie augustinienne dans le *De civitate Dei [la Cité de Dieu]* (particulièrement au XIVe livre), l'on éprouve la même impression que si l'on voulait mettre en équilibre un corps dont le centre de gravité est extérieur : on a beau le tourner et le replacer, il fait toujours la culbute. C'est ce qui

arrive également ici, en dépit de tous les efforts et de tous les sophismes de saint Augustin : la responsabilité du monde et de ses misères retombe toujours sur Dieu qui a tout créé, absolument tout, et qui savait en outre ce qu'il devait en advenir. Saint Augustin lui-même avait déjà pleine conscience de cette difficulté qui l'embarrassait fort ; c'est ce que j'ai établi dans mon mémoire *Sur le libre arbitre* (chap. IV, p. 66-68 de la 1ère édit.). — Il en est de même de la contradiction entre la bonté de Dieu et la misère du monde, comme aussi entre le libre arbitre et la prescience divine ; cette question a formé le thème inépuisable d'une controverse quasi séculaire entre les cartésiens, Malebranche, Leibniz, Bayle, Clarke, Arnauld et autres ; malheureusement il y avait un point auquel pas un des controversistes n'osait toucher, savoir : l'existence de Dieu, avec tout son cortège de propriétés ; ils tournent tous indéfiniment dans le même cercle, en essayant de concilier les contradictoires : autant vaudrait chercher à résoudre un problème insoluble, dont le résidu apparaît toujours tantôt ici, tantôt là, selon qu'on est parvenu à le dissimuler par quelque côté. Il leur suffisait de critiquer l'hypothèse fondamentale admise par eux tous pour voir où résidait la difficulté ; mais aucun d'eux n'en a eu l'idée, bien que manifestement cette critique s'imposât par elle-même. Bayle est le seul qui nous fasse entrevoir qu'il ait aperçu la difficulté.

[126] C'est là précisément le Prajna-Paramita des Bouddhistes, le point « au-delà de toute connaissance », c'est-à-dire le point où sujet et objet cessent d'être. Cf. J. J. Schmidt, *Ueber das Mahajana und Praschna-Paramita*.

[127] Voyez les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 13, remarque 2.

[128] Cet ouvrage est à la fois le plus beau et le plus clair des grands écrits de Kant : il est beaucoup trop inconnu, et c'est fort regrettable, car il facilite d'une façon singulière l'étude de la philosophie kantienne.

[129] Ce passage, le plus important de toute l'œuvre de Platon, a déjà été cité dans notre troisième livre.

[130] Vol. I, p. 147.

[131] Il faut ici faire une exception en faveur de Giordano Bruno et de Spinoza. Ils se tiennent tout deux à l'écart et conservent leur *quant à soi* ; ils n'appartiennent ni à leur siècle ni à l'Europe ; du reste, ils ont eu pour toute récompense, l'un la mort, l'autre la persécution et l'outrage. En Occident ils vécurent malheureux et moururent jeunes, pareils à des plantes tropicales qu'on aurait importées d'Europe. Pour des génies de ce genre, la vraie patrie, c'était les bords sacrés du Gange : là, une vie sereine et honorée leur eût été réservée, au milieu d'intelligences sympathiques. — Dans les vers qu'il a placés au début du livre *Della causa principio* (livre qui le conduisit au bûcher), Bruno exprime en termes fort beaux et fort clairs à quel point il se sentait seul dans son siècle ; on y voit en même temps un pressentiment du sort qui l'attendait, pressentiment qui retarda même la publication de son ouvrage ; mais il céda vite à cette force irrésistible qui pousse les nobles esprits à communiquer aux autres ce qu'ils jugent être vrai. Voici ces vers :

« Qui t'empêche de répandre tes fruits, esprit débile ? Il faut pourtant que tu les donnes à ce siècle indigne. La terre est couverte d'un océan d'ombre ; mais c'est à toi, ô mon olympe, de faire émerger ton front jusque dans la clarté de Jupiter. »

(Ad partum prosperare tuum, mens ægra, quid obstat,
Sæcto hæc indigno sint tirbuenda licet ?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Attolle in clarum, noster olympe, Jovem.)

Qu'on lise le grand ouvrage de Giordano Bruno, qu'on lise aussi ses autres ouvrages italiens, autrefois si rares, aujourd'hui mis à la portée de tous grâce à une édition allemande, et l'on trouvera, comme moi, que, parmi tous les philosophes, il est le seul qui se rapproche en quelque chose de Platon ; lui aussi, il unit fortement la puissance et les aspirations poétiques à l'esprit philosophique, et, encore comme Platon, il excelle à montrer sa pensée sous un jour dramatique. C'était, autant que nous en pouvons juger par son livre, une nature de penseur, contemplative et

délicate. Représentons-nous cet homme tombé aux mains de prêtres grossiers et implacables, ses juges et ses bourreaux, et rendons grâce au temps qui dans sa course nous a amené un siècle plus éclairé, plus clément. L'avenir devait par ces malédictions faire justice à ce fanatisme diabolique, et ce qui, pour Bruno, n'était que l'avenir, devait pour nous être le présent.

[132] *Faust* 1re part., prologue dans le Ciel.

Les vers sont placés par le poète dans la bouche de Méphistophélès.

(Note du trad.)

[133] « Transcendentale synthetische Einheit der Apperception. »

[134] « Einheit der Synthesis. »

[135] « Vereinigung. »

[136] « Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimeudam.»

[137] So schwætzt und lehrt man ungestœrt,

Wer mag sich mit den Narr'n befassen ?

Gewœhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hœrt

Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.

[138] *Ingénuité, candeur*. Ces deux mots sont en français dans le texte allemand. (*Note du trad*.)

[139] « Reine physiologische Tafel. »

[140] J'avertis le lecteur que, dans toutes mes citations de la Critique de la raison pure, je me réfère à la pagination de la première édition ; cette pagination est reproduite intégralement dans Rozenkranz (éd. des Œuvres complètes de Kant). J'indique en outre la pagination de la cinquième édition ; toutes les éditions, à partir de la seconde, sont d'accord avec la cinquième, même pour la pagination.

[141] « Das Vermœgen der Principien a priori » (Critique de la raison pure, p. fi, 5e éd., p. 24).

[142] Ibid., p. 299 ; 5e éd., p. 356.

[143] « Dis Vermcegen der Regeln. »

[144] « Das Vermœgen zu Schliessen » ; p. 330 ; 5e éd., p. 386.

[145] P. 69 ; 5e éd., p. 94.

[146] Traité du principe de raison, §§ 31, 32, 33.

[147] P. 303 ; 5e éd., p. 360.

[148] P. 553 ; 5e éd., p. 581.

[149] P. 614 ; 5e éd., p. 642.

[150] P. 643, 644 ; 5e éd., p. 671-674.

[151] P. 646 ; 5e éd., p. 674.

[152] P. 51 ; 5e éd., p. 75.

[153] P. 69 ; 5e éd., p. 94.

[154] 5e éd., p. 137.

[155] P. 132 ; 5e éd., p. 171.

[156] P. 158 ; 5e éd., p. 197.

[157] P. 160 ; 5e éd., p. 199.

[158] P. 302 ; 5e éd., p. 359.

[159] Critique de la raison pure, p. 383.

[160] P. 348, 392.

[161] *Elementarleh der reinen Vernunft*. Nom de la première grande division de la Critique de la raison pure. (Note du traducteur)

[162] P. 87 ; 5e éd., p. 102.

[163] *Kritik der theorelischen Philosophie*, II, 241.

[164] P. 50 ; 5e éd., p.74.

[165] Dissertation sur *La quadruple racine du principe de raison suffisante*, § 21.

[166] P. 67-69 ; 5e éd., p. 92-94. – P. 89-90 ; 5e éd., p. 122-123. – Plus loin, 5e éd., p. 135, 139, 153.

[167] P. 69 ; 5e éd., p. 94.

[168] P. 68 ; 5e éd., 93.

[169] P. 69 ; 5e éd., 94.

[170] P. 89 ; 5e éd., p. 122.

[171] P. 91 ; 5e éd., p. 123.

[172] P. 135 ; 5e éd., p. 139.

[173] § 20.

[174] § 22.

[175] 4e éd., p. 247 ; éd. Rosenkraux, p. 281.

[176] P. 79 ; 5e éd., p. 105.

[177] P. 94 ; 5e éd., p. 126.

[178] 5e éd., p. 127.

[179] 5e éd., p. 128.

[180] 5e éd., p. 130.

[181] 5e éd., p. 135.

[182] 5e éd., p. 130.

[183] 5e éd., p. 143.

[184] 5e éd., p. 144.

[185]5e éd., p. 145.

[186] 5e éd., p. 161.

[187] 5e éd., p. 159.

[188] 5e éd., p. 163.

[189] 5e éd., p. 168.

[190] P. 189-211, 5e éd., p. 232, 265.

[191] Dissertation sur *La quadruple racine du principe de raison suffisante*, § 23.

[192] 5e éd., p. 145.

[193] « Unvorstellbar. »

[194] *Critique de la raison pure*, 5e éd., p. 399.

[195] 5e éd., p. 125.

[196] § 36.

[197] *Grundriss einer allgemeinen Logik*., 3e éd., part. I, p. 434, et par t. 11, §§ 52 et 53.

[198] *Denklehre in rein deutschem Gewande*.

[199] Cf., pour vérifier cette division, *Critique de la raison pure*, 1re éd., p. 108 et 109.

[200] Cf. livre I et parti. *Supplément*, ch. 1.

[201] Voir chap. IV des *Suppléments*.

[202] Voir chap. IV des *Suppléments*.

[203] « Grund der Erscheinung »

[204]« Die Verbindung des Mannifaltigen der Anschauung. »

[205] P. 719, 726 ; Ve éd. P. 747, 754.

[206] Dissertation sur *La quadruple racine du principe de raison suffisante*, § 28.

[207] Voyez ch. XXII des *Suppléments*.

[208] Dissertation sur *La quadruple racine du principe de raison suffisante*, § 28.

[209] *Besonderes Urtheil*.

[210] *Allgemeines Urtheil*.

[211] *Einzelnes Urtheil*.

[212] *Abschattung*.

[213] Ce point a été expliqué dans le premier livre.

[214] 1er vol. § IV.

[215] À la fin du § 21, p. 77, 3e édit., p. 82.

[216] 2e éd., vol. II, p. 79.

[217] *Phys*. lib. II, cap. III : *Métaphys*., lib. V, cap. II.

[218]*Analyt. post*., lib. II, cap. II.

[219] § 49.

[220] Voyez Christian Wolf : *les idées rationnelles de Dieu, du monde et de l'âme*. (Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele) §§ 577, 579. — Chose bizarre, Wolf déclare contingent ce qui est nécessité par le principe de raison du devenir, c'est-à-dire les effets des causes ; au contraire, ce qui est nécessité par les autres formes, du principe de raison, il le remontait comme nécessaire : tel est le cas pour les conséquences tirées de l'essence ou de la définition, pour les jugements analytiques et aussi pour les vérités mathématiques. Pour expliquer cela, il fait observer que la loi de causalité est seule à donner des séries infinies de raisons, tandis que les autres formes du principe de raison n'en donnent que de finies. Et cependant il n'en est pas ainsi à l'égard des formes du principe de raison qui s'appliquent à l'espace et au temps ; et l'affirmation n'est vraie que du principe de raison de la connaissance logique : mais Wolf faisait rentrer sous ce dernier principe la nécessité mathématique. — Cf. mon *traité sur le principe de raison*, § 50.

[221] *Critique de la raison pure*. 5e éd., pp 289, 292 ; 1re éd., p. 243 ; 5e éd., p. 301 ; 1re éd., p. 419 ; 5e éd., p. 447 ; P. 476, P. 488.

[222] 5e éd., *De generatione et corruptione*, lib. II, cap. IX-XI.

[223] Pages 241, 242, 244-6, 248, 253.

[224] *Prolégomènes* § XXXIX.

[225] *Analyt. priora*, 1, 23 (De la quantité et de la qualité des termes du syllogisme).

[226] *Crit. de la raison pure*, p. 344, ou 5e éd., p. 402.

[227] P. 177, 5e éd., P. 219.

[228] P. 183, 5e éd., P. 226.

[229] § XXIII.

[230] Comparez avec ma critique de la preuve kantienne les critiques ultérieures de Feder et de A.-F. Schulze. *Feder, Ueber Zeit, Raum und Causalität*, § XXVIII ; G.-H. Schulze, *Kritik dertheorelischen Philosophie*, pp. 422-442 du texte allemand.

[231] P. 253, 5e éd., p. 309.

[232] Ibid.

[233] V. Sext. Empiricus. *Hypotyposes pyrrhoniennes*, lib. I, cap. 13. νοούμενα φαινόμενα άνιειζθη Άναξάγορας (Anaxagore opposait les choses intelligibles aux apparences).

[234] S. Stern, *Vorlaüfige Grundlagezur Sprachphilosophie*, 1835.

[235] Sect. I, c. II, § 93.

[236] § 178.

[237] P. 307 ; 5e éd., pp 371 et 322 ; 5e éd., p. 378.

[238] *Quod per se est et quod per se concipitur*. (Spinoza, Éthique, livre I, déf. 1).

[239] Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
Zurück nür kommen auf ihr erstes Wort,
Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang ?

[240] Upham, *Doctrine of Buddhaïsm*.

[241] P. 307 ; 5e éd., p. 304.

[242] § 50.

[243] P. 322 ; 5e éd., p. 379.

[244] P. 322 ; 5e éd., p. 379.

[245] Ap. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, c. XXII. — Eusèbe, *Praep., evang.*, XIII, 12. – Suidas. art. Numenius.

[246] *Strom*. I, 25 ; V. cap. 14, § 90 et 99. — Paedag. II, 10 ; III, 11.

[247] Cap. 5.

[248] Cap. 6.

[249] *Vie de Marius*.

[250] I, 3, 19.

[251] P. 339, 5e ép., p. 317.

[252] *Anschaulichkeiten oder Sichtbarkeiten.*

[253] *Disput*. XXV, Sect. I.

[254] Par exemple, *Critique de la raison pure*, p. 323, 5e éd., p. 412. *Prolégomènes*, §§ 4 et 46.

[255] Livre IV, cap. 8.

[256] § 46.

[257] Non, ceux qui assignent au monde une limite dans le temps ne s'appuient nullement sur une pensée nécessaire de la raison. Veut-on encore que je donne, à l'appui de mon dire, des arguments

historiques ; consultez la religion populaire des Hindous et à plus forte raison les Védas : nulle part il n'y est question des limites du monde. Les Hindous cherchent à exprimer sous une forme mystique, au moyen d'une chronologie fantastique, l'infinité de ce monde phénoménal, de ce tissu de la Maya, sans consistance et sans être ; dans le mythe suivant ils démontrent en même temps d'une manière singulièrement suggestive la relativité de toute durée temporelle (Polier, *Mythologie des Indous*, vol. II, p. 585). Une période de quatre âges – et c'est dans le quatrième que nous vivons — comprend une durée totale de quatre millions trois cent vingt mille années. Chaque journée de Brahma créateur équivaut à une période de quatre âges ; et la nuit de Brahma est égale à son jour. Son année a trois cent soixante-cinq jours et autant de nuits. Il vit, créant sans cesse, durant cent années ; puis lorsqu'il meurt, un nouveau Brahma naît aussitôt, et ainsi de suite d'éternités en éternités. — Cette relativité du temps se trouve également exprimée dans un mythe particulier qui nous est raconté par Polier, d'après les Pouranas (*Mythologie des Indous*, vol. II, p. 594). Un Rajah avait eu avec Vischnou, dans le ciel, une entrevue de quelques instants ; lorsqu'il redescendit sur la terre, plusieurs millions d'années s'étaient écoulés : l'on était entré dans un nouvel âge ; car chaque jour de Vischnou équivaut à cent périodes de quatre âges.

[258] *Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Theil II, kap. 7.

[259] *Phys*. III. § 4 et 5.

[260] *Critique de la Raison pure*. P. 513, 5e éd. P. 541.

[261] P. 108. 1re éd.

[262] Sect. I.

[263] *Phys*. IV, 9.

[264] *Kritische Entscheidung des kosmologischen. Streites*.

[265] *Phys*., III, 5 et 6.

[266] P. 506 ; 5e éd., p. 534.

[267] *Kants Accomodations systeme*.

[268]3e éd., pp. 18, 19 ; éd. Rosenkranz, p. 13.

[269] Kant a dit : « Il est absurde de demander des lumières à la raison, si on lui prescrit d'avance vers quel côté elle devra pencher. » (*Critique de la Raison pure*, p.747 ; V, 775). À côté de cela qu'on lise la naïveté suivante, échappée à un professeur de philosophie contemporain : « Si une philosophie nie la réalité des idées fondamentales du christianisme, ou elle est fausse, ou, quoique vraie, elle ne saurait être d'aucun usage », — *scilicet* pour des professeurs de philosophie. C'est feu le professeur Bachmann qui dans la *Litteraturzeitung* de Iéna, de juillet 1840, n° 126, a si imprudemment révélé le dogme de tous ses collègues. En tout cas c'est un fait précieux pour la caractéristique de la philosophie universitaire que cette attitude vis-à-vis de la vérité : si elle refuse, inflexible, de se plier à des idées préconçues, on lui montre la porte sans plus de façons : « Hors d'ici, vérité, nous ne pouvons pas nous servir de toi. Te devons-nous quelque chose ? Est-ce toi qui nous paies ? En avant, donc, marche ! »

[270] Disons à ce propos que le problème que se pose Machiavel, c'est de résoudre la question suivante : Comment un prince peut-il réussir, malgré les ennemis du dedans et du dehors, à garder à jamais son pouvoir ? Son problème n a aucun rapport avec le problème moral, qui consiste à se demander, si un prince en tant qu'homme doit avoir une telle ambition, ou non ; il est purement politique : s'il veut garder ce pouvoir, comment y réussira-t-il ? Il résout cette question, absolument comme on pose les règles du jeu d'échecs ; il serait insensé de demander au théoricien de ce jeu de répondre à cette question : si la morale conseille d'y jouer. Il serait aussi illogique de reprocher à Machiavel l'immoralité de son écrit, que de reprocher à un prévôt d'armes de ne pas ouvrir son enseignement par une conférence contre le meurtre et l'homicide.

[271] Je recommande au lecteur le passage suivant des *Mélanges* de Lichtenberg (Göttingen, 1801 ; vol. II, pp. 12 sq.) « Euler, dans ses Lettres sur divers sujets de philosophie naturelle, dit (vol. II, p. 228) qu'il tonnerait encore et qu'il ferait des éclairs, alors même que nul homme ne se trouverait

à pour être foudroyé. C'est là une façon de parler tout à fait répandue, mais je dois avouer que je ne suis pas arrivé à la concevoir bien clairement. Il me semble toujours que le verbe *être* a été emprunté à notre pensée, et que là où il n'y a plus d'êtres sentants ni pensants, il n'y a plus rien qui soit. »

[272] Il semble qu'on ait tout à fait abandonné l'opinion que le paresseux tridactyle a neuf vertèbres cervicales. Cependant Owen le présente encore ainsi (Ostéologie comparée, p. 405).

[273] Il y a là un jeu de mots presque intraduisible : *überlegen*, supérieur à, et *überlegt* réfléchi, posé, etc. (Not. du trad.)

[274] Journal d'Illgens pour la théologie historique, 1839, 1er fasc., p. 182.

[275] Gail et Spurzheim, *Des dispositions innées*, 1811, p. 253.

[276] Ce chapitre se rapporte au §12 du premier volume.

[277] « Il lit toujours, et ne mérite jamais d'être lu. »

[278] "ἐν, πληθος, αγαθον, παραγον και παραγομενον, αυταρκες, αιτιον, κρειττον, κινητον, ακινητον, κινουμενον, etc.

[279] Page 37, de l'ép. de A. Wagner.

[280] De Caelo, I, 5.

[281] Ce chap. se rapporte au § 13 du Ier tome.

[282] C'est-à-dire avec un escorte de gendarmes. (Note du trad,)

[283] L'idée est plus comique en allemand parce que « cheveu et poil » y sont désignés par le même mot *haar* (N. d. Tr.)

[284] Schopenhauer emploie le mot allemand *Laune* auquel il assigne comme étymologie probable 1e latin *luna.*

[285] Ce chapitre, ainsi que le suivant, correspond au § 9 du Ier volume.

[286] En allemand une proposition conditionnelle, commençant par *wenn*, est suivie d'une proposition conséquente commençant par *so* ; ce *so* de la seconde proposition ne se rend pas en français. (Note du trad.)

[287] Ce chapitre correspond à la fin du § 9 du 1er volume

[288] Ce chapitre correspond au g14 du volume.

[289] Le plus important service que nous rende l'étude des anciens, c'est de nous préserver de la prolixité ; les anciens s'efforcent toujours d'être concis et exacts, tandis que la prolixité est le défaut de presque tous les écrivains modernes, défaut que quelques- uns d'entre eux cherchent à atténuer en supprimant des syllabes et des lettres. Aussi faut-il poursuivre toute la vie durant l'étude des anciens, en n*y consacrant, bien entendu, qu'un temps limité. Les anciens savaient qu'on ne doit pas écrire comme on parle ; nos contemporains, au contraire, poussent l'impudence jusqu'à faire imprimer des conférences dont la forme est improvisée. (N. de l'auteur)

[290] Les deux premiers mots sont simplement formés du radical d'an verbe, tandis que le troisième est constitué par l'adjonction du suffixe ung au radical verbal. (N. du trad.)

[291] Ces mots s'écrivaient du temps de Schopenhauer, le premier, le troisième et le quatrième par deux *a*, le second avec une *h* après l'*a*. Aujourd'hui l'orthographe qu'il combat est généralement adoptée. (N. du trad.)

[292] Ces mots, par une inconséquence de l'orthographe, s'écrivent aujourd'hui encore « *Lohn, Sohn, Staat, Saat, Jahr, Aal* ». (N. du trad.)

[293] Ce chapitre correspond au § 15 du premier volume.

[294] « Souffrir l'isolement des rois, mais être privé du pouvoir qui leur vaut de porter la couronne ».

[295] Ce chapitre correspond au § 16 du Ier volume.

[296] Ce chapitre correspond au §15 du premier volume.

[297] « On nous décrit leur entretien qui a pour objet la création, par qui le monde a-t-il été produit ? Buddha pose plusieurs questions à Brahma : est-ce lui qui a fait ou produit tel ou tel objet, qui l'a doué de telle ou telle qualité ? — Brahma nie qu'il ait jamais fait quelque chose de pareil. Enfin il demande lui-même à Buddha, comment le monde a été produit, - et par qui ? Et alors tous les changements dans le monde sont attribués aux *œuvres morales d'êtres animées*, et il est dit que dans le monde tout n'est *qu'illusion*, qu'il n'y a aucune réalité dans les objets, que tout est vide. Le Brahma ainsi instruit de la doctrine de Buddha devient son adepte. »

[298] Se rapporte au § 18 du premier volume.

[299] Ce chapitre se rapporte au § 19 du premier volume.

[300] Mot à mot avec les énonciations de la nature, c'est-à-dire les règles de conduite empruntées à l'expérience.

[301] Le mot allemand *entrütet* signifie à la fois indigné et désarmé. Il est impossible de traduire exactement ce jeu de mots. (*N. du trad*.)

[302] Nous craignons sérieusement une chose que nous reconnaissons comme fausse, parce que la pire solution se rapproche toujours le plus de la vérité.

[303] « Il n'est rien qui contrarie autant le monde que de se montrer d'une supériorité brillante dans la conversation. Sur le moment la compagnie feint d'y trouver son plaisir : mais au fond du cœur on maudit par jalousie ce causeur étincelant. »

[304] « Le plus sage, le plus brillant et le plus abject des hommes. »

[305] « Ceux qui mettent l'esprit et le savoir au-dessus de tontes les autre qualités humaines compteront cet homme au nombre des plus grands de son siècle mais ; ceux qui placent la vertu au-dessus de tout ne maudiront jamais assez sa mémoire. Il fut te plus cruel des citoyens, persécuteur, assassin et prescripteur. »

[306] « La colère du jeune homme est semblable à un feu de paille,

Mais le courroux du vieillard ressemble à un acier chauffe à blanc. »

[307] *Times*, du l8 oct. 1845, d'après l'*Atheueum*.

[308] Ce chapitre se rapporte au §20 du premier volume.

[309] Spallanzani, Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri, dans les mémori di matematica e fisica della Socità italiana, t.I, p.581.- Voltaire, *Les colimaçons du R.P. L'Escarbotier*.

[310] Cf. ch. XXII

[311] « Tout ce qui est relatif à l'entendement appartient à la vie animale », dit Bichat, et jusque-là point de doute ; « tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique », — et ceci est absolument faux. — Voilà (!!) ce qu'a décrété le grand Fiourens, (IV. *de Schopenhauer.)*

[312] Ce chapitre se rapporte à la dernière moitié du § 27 cm premier volume.

[313] Le mot allemand *Sinnlichkeit*, dont se sert l'auteur, a cet avantage de désigner à la fois la sensibilité et la sensualité. (N. du trad.)

[314] Ce chapitre correspond au § 23 du premier volume.

[315] Ce chapitre et le suivant se rapportent au § 28 du premier volume.

[316] Remarquons ici en passait, qu'à en juger par les écrits allemands depuis Kant, on croirait que tout le savoir de Hume a consisté dans son scepticisme manifestement erroné au sujet de la loi de causalité ; c'est la seule chose dont il soit jamais parlé. Pour apprendre à connaître Hume il faut lire sa *Natural history of religion* et ses *Dialogues on natural religion* : c'est lit qu'on le voit dans toute sa grandeur, et avec son deuxième essai, *On national character*, ce sont là les œuvres qui, je ne saurais rien dire de mieux à sa gloire, lui ont valu d'être jusqu'à nos jours un objet de haine pour la prêtraille anglaise.

[317] Ce chapitre se rapporte au § 29 du premier volume.

[318] Le *Siècle* du 10 avril 1859 nous décrit très bien l'histoire suivante d'un écureuil fasciné magiquement et dévoré par un serpent ; le même fait est repris par Dupotet dans son *Journal du magnétisme* (25 mai 1859)

« Un voyageur qui vient de visiter plusieurs provinces de l'île de Java cite un exemple curieux du pouvoir fascinateur des serpents. Le voyageur eu question commençait a gravir le Junjind, un des monts nommés par les Hollandais Pepergebergte. Après avoir pénétré dans une épaisse forêt, il aperçut sur les branches d'un *kijatile* un écureuil de Java à tête blanche, qui jouait avec la grâce et l'agilité propres à cette charmante espèce de rongeurs. Un nid sphérique, formé de brins flexibles et de mousse, placé vers la cime de l'arbre, à l'embranchement de deux rameaux, et une cavité située dans le tronc, semblaient être les points de mire de ses jeux. A peine s'en était-il éloigné qu'il s'empressait d'y revenir. On était au mois de juillet, et sans doute l'écureuil avait dans le haut ses petits, et dans le bas sa provision de fruits. Bientôt il fut comme saisi d'épouvante ses mouvements devinrent désordonnés, il semblait chercher à mettre un obstacle entre lui et certaines parties de l'arbre ; puis il se tapit immobile entre deux branches. Le voyageur eut le sentiment d'un danger pour l'innocente bête, mais il ne pouvait deviner lequel. Il approcha et découvrit, après examen attentif, dans un creux du tronc, une couleuvre lien, les yeux dardés fixement dans la direction de l'écureuil. Notre voyageur trembla pour le pauvre écureuil. La couleuvre était si absorbée par sa proie qu'elle ne semblait nullement remarquer la présence d'un homme. Armé, le voyageur aurait pu secourir le malheureux rongeur, en tuant le serpent. Mais la science l'emporta sur la pitié, et il voulut voir quelle serait l'issue du drame. Le dénouement fut tragique. L'écureuil ne tarda pas à pousser un cri plaintif qui, pour tous ceux qui le connaissent, dénote le voisinage d'un serpent. Il avança quelque peu, tenta de reculer, revint encore en avant, essaya de retourner eu arrière, mais s'approcha toujours plus du serpent. Roulée en spirale, la tête par-dessus les anneaux, immobile comme une poutre, la couleuvre ne le quittait pas du regard. De branche en branche, et descendant toujours, l'écureuil arriva jusqu'à la partie nue du tronc. Alors le pauvre animal ne tâcha même plus de se soustraire au danger Attiré par une force invincible, et comme pris de vertige, il se précipita dans la gueule du serpent, qui s'ouvrit tout à coup démesurément pour l'engloutir. Autant la couleuvre avait été inerte jusque-là, autant elle devint active dès qu'elle fut en possession de sa proie. Déroulant ses anneaux et s'élançant de bas en haut avec une agilité inconcevable, elle atteignit en un clin d'œil le sommet de l'arbre, où elle alla sans doute digérer et dormir. »

Cet exemple, par ce qui en ressort, nous fait comprendre l'esprit qui anime la nature, ainsi que la vérité de la sentence d'Aristote rapportée plus haut. L'histoire a sa valeur non seulement en ce qui touche le fait de la fascination, mais encore comme argument en faveur du pessimisme. Qu'un animal soit surpris et dévoré par un autre animal, c'est un mal, mais qui n'a pas trop de quoi indigner ; mais qu'un pauvre innocent écureuil, installé dans son nid auprès de ses petits, soit forcé pas à pas, chancelant, malgré sa résistance et ses plaintes, d'aller se jeter de soi-même et en pleine conscience dans la gueule béante du serpent, voilà qui est épouvantable, qui est révoltant. — Quelle exécrable chose que cette nature dont nous faisons partie !

[319] Cf. saint Augustin, *De civitate Dei*, liv., XI. ch. XXVII, comme intéressant commentaire de ce qui vient dit ici.

[320] Ce chapitre se rapporte aux §§ 30-32 du premier volume.

[321] Ce chapitre se rapporte aux 33, 34 du premier volume.

[322] Ce chapitre se apporte au § 30 du premier volume.

[323] Il n'y a rien d'autre en ce monde que du vulgaire.

[324] Cf. *Medwin's Conversatons of L. Byron,* p. 333.

[325] Ce chapitre se rapporte à la seconde moitié du § 36 du premier volume.

[326] Rgya Tcher Rol Pa, *Hist. de Bouddha Shakya-Mouni,* trad. du tibétain par Foucaux, 1848, p. 91 et 99.

[327] Ce chapitre se rapporte au g 38 du premier volume.

[328] Ce chapitre se rapporte au § 49 du premier volume.

[329] Ce chapitre se rapporte au § 43 du premier volume.

[330] Ce chapitre se rapporte aux §§ 44-50 du premier volume

[331] Ce chapitre se rapporte au § 51 du premier volume.

[332] Lichtenberg (cf. *Mélanges*, nouvelle édition Gœttingue, 1844, vol. III, p. 19) rapporte que Stanislas Leszynski aurait dit : « La modestie devrait être la vertu de ceux qui n'en ont pas d'autre. »

[333] Ce chapitre se rapporte au §51 du premier volume.

[334] Pour le remarquer ici en passant, de cette opposition entre ποιησις et ἱστορια ressortent avec une netteté surprenante l'origine et le sens véritable du premier terme : il signifie en effet la création, l'invention, par opposition à la recherche, à l'enquête.

[335] Ce chapitre se rapporte au § 52 du premier volume.

[336] Objecter que la sculpture et la peinture n'existent aussi que dans l'espace est une erreur ; car leurs œuvres ont un rapport tout au moins indirect, sinon direct avec le temps, puisqu'elles représentent la vie, le mouvement, l'action. Il serait aussi faux de dire que la poésie, en tant que langage, appartient au temps seul : l'idée ne serait encore vraie que directement pour les mots ; mais la matière de la poésie est tout ce qui existe, par suite l'espace.

[337] Ce chapitre correspond au § 54 du premier volume.

[338] « In gladiatoriis pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus ; fortes et animosos, et se acriter morti offerentes servare cupimus. » [Dans les combats de gladiateurs, nous allons jusqu'à éprouver de la haine pour les lâches qui nous supplient et nous conjurent de les laisser vivre, tandis que nous désirons sauver ceux qui, avec courage et résolution, s'offrent d'eux-mêmes vaillamment.] (Cicéron, *Pro Milone*, c. 34)

[339] La suspension des fonctions *animales* est le sommeil, celle des fonctions *organiques* est la mort.

[340] Il n'y a qu'un présent, et il est toujours : car il est la forme unique de l'existence réelle. Il faut arriver à comprendre que le passé diffère du présent non pas en soi, mais seulement dans notre appréhension, dont la forme, le temps, nous les présente comme distincts. Pour aider à cette conception, qu'on se figure tous les accidents, toutes les scènes de la vie humaine, bonnes ou mauvaises, heureuses ou non, effroyables ou repoussantes, telles qu'elles se produisent successivement dans le cours du temps et selon la différence des lieux, dans la diversité la plus variée et dans un changement perpétuel, qu'on se les figure comme existant toutes en une fois, en même temps et pour toujours dans le *Nunc stans*, tandis que c'est tantôt ceci, tantôt cela qui se manifeste seulement aux regards, et on comprendra alors ce que veut vraiment dire l'objectivation de la volonté de vivre. —La principale raison de l'agrément que nous trouvons aux tableaux de genre est aussi dans la fixité qu'ils donnent aux scènes fugitives de la vie. — C'est du sentiment de la vérité ci-dessus énoncée qu'est sorti le dogme de la métempsycose.

[341] « De toutes les objections présentées au système des Bhagavatas, qui n'est hérétique qu'en partie, celle à laquelle Vyasa attache le plus de poids est que l'âme ne serait pas éternelle si elle était une chose créée et si elle avait, par conséquent, un commencement. »

[342] « Dans l'enfer le sort le plus rigoureux est celui de ces impies du nom de Deitty : ce sont ceux qui, rejetant le témoignage de Bouddha, adhèrent à cette doctrine hérétique que tous les êtres vivants trouvent leur commencement dans le sein de leur mère et atteignent leur fin dans la mort**.** »

[343] « La métempsycose est par là le seul système de ce genre auquel la philosophie puisse prêter attention. » Ce traité posthume se trouve dans les *Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late Day. Hume,* Bâle, 1799, sold by James Decker. Cette réimpression de Bâle a ainsi sauvé de la destruction ces deux œuvres de l'un des plus grands penseurs et écrivains anglais, que, dans sa patrie, l'influence dominante d'une bigoterie stupide et des plus méprisables, l'autorité d'une prêtraille toute-puissante et hardie avaient fait supprimer, à la honte éternelle de l'Angleterre. Ce sont, sur les deux sujets nommés, des recherches exemptes de toute passion et éclairées par là froide raison.

[344] La mort dit : « Tu es le produit d'un acte qui aurait dû ne pas être ; aussi te faut-il mourir pour l'effacer. »

[345] *Sansara*, *De theologumenis Vedanticorum*, ed. F.-H.-H. Windischmann, p. 37. — *Oupnekhat,* vol. I, p. 387 et p. 78; Colebrooke's *Miscellaneous essays*, vol. I, p, 363

[346] On a donné du mot *nirwana* des étymologies différentes. Selon Colebrooke (*Transact. of the Roy. Asiat. soc.*, vol. I, p. 566), il vient de *wa*, souffler (souffle comme celui du vent) ; précédé de la négation *nir,* il signifie ainsi : « absence du vent » et comme adjectif : « éteint ». — De même, Obry, *Du Nirvana indien,* dit, p, 3 : « *Nirvanam* en sanscrit, signifie à la lettre : extinction, telle que celle d'un feu. » — D'après *l'Asiatic Journal,* voĺ. XXIV, p. 735, le vrai mot est : « nerawana », d*e nera,* sans, et *wana*, vie ; d'où le sens d'*annihilatio.* — Spence Hardy, dans le livre *Eastern Monachism*, p. 295, fait dériver « nirwana » de *wana* désirs coupables, avec la négation *nir.* — J.-J. Schmitt, dans sa traduction de *l'Histoire des Mongols orientaux,* p. 307, dit que le mot sanscrit *nirwana* se traduisait eu langage mongol par une phrase qui signifie : « sorti de la misère », « soustrait à la misère ». — D'après les leçons du même savant à l'Académie de Petersburg, *nirwana* est la contrepartie de « sansara », qui est le monde des renaissances continuelles, des appétits et des désirs, de l'illusion des sens et des formes variables, des phénomènes de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort. — Dans la langue birmane le mot de *nirwana*, par analogie avec les autres mots sanscrits, prend la forme Niéban et se traduit par « disparition complète ». (Voir Sangermano, *Description of the Burmese empire,* transl. by Tandy, Rome, 1833, § 27.) Dans la première édition de 1819 j'écrivais moi aussi : Niéban, parce que nous ne possédions alors sur le bouddhisme que des renseignements incomplets fournis parles Birmans.

[347] C'est par erreur que Schopenhauer a attribué ce vers à Catulle (N.d. Tr.)

[348] Les lâches engendrent les lâches, et de la bassesse nait la bassesse

[349] *Disputatio de corporum habitudine, animoe, hujusque virium indice*, Harderov., 1789 § 9

[350] « Notre mère était une femme d'un mérite singulier. »

[351] Lichtenberg dit dans ses *Mélanges* (Goettingue, 180l, vol. II, p. 447) : « En Angleterre il a été proposé de châtrer les voleurs. Le projet n'est pas mauvais : la peine est très rude, elle rend les gens méprisables, mais non incapables de s'occuper ; et si le vol est héréditaire, il cesse de se transmettre. De plus, le courage s'affaiblit, et comme, dans bien des cas, c'est l'instinct sexuel qui porte au larcin, voilà une occasion de plus qui disparaît. Ajoutons cette remarque purement plaisante que les femmes montreraient d'autant plus de zèle à détourner leurs maris du vol ; car, dans l'état actuel des choses, elles risqueraient de les perdre tout à fait. »

[352] Je n'ai pu m'exprimer ici d'une manière plus précise ; libre au lecteur de traduire cette phrase en langage aristophanesque. (Note de Schopenhauer)

[353] Pour plus de détails, voir, sur ce sujet, *Parerga*, vol. II, § 92, de la 1ère éd.

[354] « Aima-t-il jamais, qui n'aima pas au premier regard ? »

[355] « Je ne me demande pas, je ne m'inquiète pas de savoir si ton cœur est coupable : je t'aime, je le sais, quelle que tu sois. »

[356] « Je l'aime et le la hais. »

[357] Ce chapitre se rapporte au § 60 du premier volume.

[358] « Le fruit de l'arbre de science a été cueilli. — Tout est connu. »

[359] Ce chapitre se rapporte aux §§ 56-59 du premier livre. — Cf. aussi les chap. XI et XII du second volume des *Parerga et Paralipomena*.

[360] « Alors la vieillesse et l'expérience, la main dans la main, le conduisent à la mort et lui font reconnaître qu'après de si longs, de si pénibles efforts, il a été tans l'erreur, durant sa vie entière. »

[361] Mille jouissances ne valent pas un tourment. »

[362] « Notre vie est de nature fausse : elle ne peut avoir place dans l'harmonie des choses, cette dure fatalité, cette indestructible contagion du péché, cet upas sans bornes, cet arbre qui infecte tout, qui a pour racine la terre, pour feuilles et pour rameaux les nuages, qui déversent, comme une rosée sur les hommes, leurs fléaux — maladie, mort, esclavage — tous les maux visibles et, qui pis est, tous les maux invisibles, dont l'âme incurable est pénétrée, agitée à chaque fois d'une douleur nouvelle. »

[363] Tout ce que nous touchons nous résiste, parce que chaque chose a sa volonté propre qu'il faut vaincre.

[364] La traduction est manifestement inexacte. Cf. fragment 12 B 48. (*N. d. Tr.*)

[365] « Oh ! si l'on pouvait lire dans le livre de la destinée, si l'on pouvait y voir les révolutions des temps, les railleries de la fortune à notre adresse, et les breuvages successifs que nous présentent les vicissitudes des choses, — oh ! celui qui le verrait ! serait-il le plus joyeux des jeunes gens, en parcourant du regard le cours de sa vie, les épreuves passées, les menaces de l'avenir, il fermerait le livre à grand bruit, il s'assiérait sur lui et il mourrait. »

[366] « Fais le compte des joies qu'ont vues tes heures ; fais le compte des jours qui ont été libres d'angoisse ; et sache que, quoi que tu puisses avoir été, il est encore quelque chose de meilleur : c'est de ne pas être. »

[367] Ce chapitre se rapporte au §§ 55, 62, 67 du premier volume.

[368] Ce point est expliqué dans l'Appendice de mon mémoire sur la *Liberté de la volonté*.

[369] Ce chapitre se rapporte au§ 68 du premier volume. Cf. aussi le chapitre XIV du deuxième volume des *Parerga*.

[370] Si l'on admet au contraire l'ascétisme, il faudrait compléter la liste que j'ai donnée dans mon mémoire sur le *Fondement de la morale* des mobiles derniers de la conduite humaine : 1° son bien propre ; 2° le mal d'autrui ; 3° le bien d'autrui par un quatrième mobile : son propre mal, que je ne signale ici qu'en passant dans l'intérêt de la conséquence de mon système. Dans mon mémoire en effet, ou la question de concours était posée selon l'esprit de la morale philosophique professée dans l'Europe protestante, il me fallait passer sous silence ce quatrième mobile.

[371] Voir F.-H.-H. Windischinann, *Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum,* p. 116, 117 et 121-123, comme aussi *Oupnekhat*, vol. I, p. 340, 356, 360.

[372] Cf. *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, page 274 ; 2e éd., page 271.

[373] Si nous ne perdons pas de vue l'immanence essentielle de notre connaissance et de toute connaissance, immanence due à ce que l'intelligence est un principe secondaire, né pour les seules fins de la volonté, nous comprendrons que toutes les mystiques de toutes les religions finissent par aboutir à une sorte d'extase, dans laquelle disparaît toute connaissance, avec ses formes

fondamentales de l'objet et du sujet, et affirment avoir atteint leur but dernier dans ce seul état situé au-delà de toute connaissance, arrivés qu'ils sont à un point où il n'y a plus ni sujet, ni objet, ni, par là, de connaissance d'aucune sorte par suite de la disparition de la volonté que la connaissance a pour unique destination de servir.

Quiconque a bien compris ces idées ne trouvera pas si entièrement insensée cette habitude des fakirs de s'asseoir, les yeux fixés sur le bout de leur nez, et de chercher à bannir toute pensée et toute représentation ; il ne s'étonnera pas non plus de ce précepte répété en maint endroit de l'*Upanischad* qu'il faut, en prononçant à part soi le mystérieux *Oum*, se plonger dans l'intérieur de son être, là où disparaissent sujet et objet et toute connaissance.

[374] Cf. Bonaventure *Vita S. Francisci*, c. VIII, — K. Hase, *François d'Assise,* c, X. — *I cantici di S. Francesco*, édit. de Schlosser et Steinle, Fraucfort-s.-M., 1842.

[375] *Mickaelis de Molinos manuductio spiritualis* : hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus : *Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples*, Amst., 1688.

[376] *Matth*., XIX. 11 et s. — Luc, XX, 35-37. — *1er épître aux Cor.,* VII, I-II et 25-40. — *I Thess*., IV, 3. — *1er épître de Jean*, III, 3. — *Apocal.,* XIV, 4.

[377] Cf, *Sur la volonté dans la nature*, 2° édition, page 124 ; 3e édit., p. 433.

[378] Cf. *Jean*, XII, 25 et 31 ; XIV, 30 ; XV, 18-19 ; XVI, 33. — *Colos.,* II, 20, — *Ephés.* II, 1-3. — *Jean*, II, 15-17, et IV, 4-5. — A cette occasion on peut voir comment, dans leurs efforts pour donner du texte du Nouveau Testament une interprétation inexacte conforme à leurs conceptions rationalistes, optimistes et extrêmement plates du monde, certains théologiens protestants vont jusqu'à falsifier directement ce texte dans leurs traductions. Ainsi H.-A. Schott, dans sa nouvelle version jointe au texte Griesbach, 1805, a traduit le mot κοσμος ; (*Jean* XV, 18-19) par *Judæi*, (I *Jean* IV, 4) par *profani homines*, et (*Colos*., II, 20) *στοιχεια του κοσμον* par *elementa Judaica.* Luther au contraire le rend toujours loyalement et exactement par le mot « monde ».

[379] Bellermann, *Informations historiques sur les Esséens et les Thérapeutes,* 1821, p.106

[380] « II y a beaucoup à entendre et à apprendre de la bouche de ces convertis. »

[381] « Unusquisque tantum juris habet quantum potentia valet. » (*Tract, pol.,* c. II, § 8.) — « Fides alicui data tamdiu rata manet quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. » *(Ibid.* §12.) — « Uniuscujusque jus potentia ejus definitur. » *(Eth.,* IV, pr. 37, schol. I.) — [Chacun a autant de droit qu'il a de puissance. — Une promesse faite reste valable aussi longtemps que la volonté de celui qui l'a faite ne change pas. — Le droit de tout homme est déterminé par la puissance qu'il détient.] — Le chapitre XVI du *Tractatus theologico-politicus* est le véritable résumé de l'immoralité de la philosophie spinoziste.