

PIERRE GODET

LA PENSÉE
DE
SCHOPENHAUER

*EXTRAITS LES PLUS CARACTÉRISTIQUES DE SON
ŒUVRE, CHOISIS, GROUPÉS ET TRADUITS PAR
PIERRE GODET, AVEC UNE INTRODUCTION, UNE
BIBLIOGRAPHIE, UN INDEX ET LE TEXTE
ALLEMAND CORRESPONDANT.*



PARIS
LIBRAIRIE PAYOT & C^{ie}
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 106

La Pensée de Schopenhauer Extraits les plus
caractéristiques de son œuvre, choisis, groupés et
traduits par Pierre Godet, avec une introduction, une
bibliographie, un index et le texte allemand
correspondant

Arthur Schopenhauer



Librairie Payot & Cie, Paris, 1918

Exporté de Wikisource le 14 juillet 2026

PIERRE GODET

LA PENSÉE
DE
SCHOPENHAUER

*EXTRAITS LES PLUS CARACTÉRISTIQUES DE SON ŒUVRE, CHOISIS,
GROUPÉS ET TRADUITS PAR PIERRE GODET, AVEC UNE
INTRODUCTION, UNE BIBLIOGRAPHIE, UN INDEX ET LE TEXTE
ALLEMAND CORRESPONDANT.*



PARIS
LIBRAIRIE PAYOT & C^{ie}
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 106

TABLE DES MATIÈRES

[INTRODUCTION](#)

[BIOGRAPHIE DE SCHOPENHAUER](#)

[AVERTISSEMENT](#)

I. [DE LA CONNAISSANCE](#)

Sur la Philosophie

De l'idéalisme, fondement de toute vraie Philosophie

Réalisme et matérialisme. Idéalisme et spiritualisme

Sur la « réalité » du monde sensible

Sujet et objet. Du Matérialisme

De l'intellect pur

L'intellect des animaux

Du temps

De l'espace

De la causalité

De la raison et des concepts abstraits

Du langage

De l'erreur

La vie mentale et le subconscient

Intuition et abstraction

Savoir et percevoir

De la difficulté des mathématiques

De la science et de la certitude scientifique

Signification et rôle de la philosophie

Du besoin métaphysique

Physique et métaphysique
Signification et portée de la métaphysique

II. DE LA NATURE

Sur la recherche de la « chose en soi ». Le Vouloir
Identité du corps et du Vouloir
Vouloir et intellect. Primauté du Vouloir
Sur l'identité de la personne
À propos du sommeil
L'intellect vu du dehors. Limites der intellect
« Volontaire » et « involontaire »
Vouloir et causalité. De l'intelligible dans la nature
Le Vouloir, essence du monde
De l'unité du Vouloir
Degrés d'objectivation du Vouloir
Sur l'instinct de conservation dans le monde inorganique
De l'innocence des plantes
La lutte pour l'existence
Sur les lois de la nature
Forces naturelles et causes occasionelles
De la finalité
Sur l'organisme animal. Perfection de l'œuvre naturelle
Besoin et organe
De l'instinct chez les animaux

III. DE L'ART

Le problème esthétique
L'esprit affranchi du Vouloir
Le « pur sujet connaissant » et « l'Idée platonicienne »
De l'art, connaissance intuitive des Idées
Du génie. Les grandes œuvres et les grandes actions
Enfance et génie
Idée et concept. Créateurs et imitateurs
Sur l'essence de l'art. Art et philosophie
Sur la beauté

Sur l'architecture
À propos du sujet en peinture
Art et imitation de la nature
Sur la poésie et ses genres. Le lyrisme
De la tragédie. La « justice poétique »
Remarques sur la poésie et les poètes
De la musique

IV. DE LA VIE ET DE LA MORT

Sur la vie et le Vouloir-vivre
Le Vouloir-vivre et l'acte sexuel
Sur l'amour
Sur la souffrance et le néant de la vie
Sur la crainte de la mort
La nature et la mort
Après la mort

V. MORALE ET RELIGION

La « justice éternelle »
Sur la morale impérative et la notion du « devoir »
L'illusion du libre arbitre
Immuabilité du caractère
Modifications apparentes du caractère. Croyance et vertu
Sur le fatalisme. Liberté et « primordialité »
Responsabilité et conscience morale
Le vrai sens de la liberté
De l'égoïsme
Sur les mobiles moraux. Morale et intellect
De la pitié, fondement de la morale
Des principes moraux
Portée métaphysique de l'acte moral
La négation du Vouloir-vivre
La douleur rédemptrice
Sur le suicide
Sur le crime

La liberté par la « grâce »
Sur le christianisme. Péchés et rédemption
Sur le christianisme. Rationalisme et Orthodoxie
Protestantisme et Catholicisme
Le christianisme et les animaux
Sur l'éducation religieuse
Sur Dieu
Du mysticisme
L'heure de la mort
Sur « l'au-delà »

VI. [FRAGMENTS DIVERS](#)

Sur le droit et sur l'Etat
Du succès et de la gloire
Sur l'honneur
De l'activité et des ouvrages de l'esprit
Des écrivains et du style
Remarques psychologiques
Sur les femmes
Des inconvénients de la supériorité intellectuelle
De la solitude
Sur l'observation de la physionomie
Hasard, fatalité et providence dans la vie de l'individu

[BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE](#)

[INDEX DES NOMS PROPRES](#)

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIES RÉUNIES. — LAUSANNE.

INTRODUCTION

LA PENSÉE DE SCHOPENHAUER

Malgré que certaines tendances de sa pensée semblent particulièrement inactuelles et même directement contraires à celles du monde moderne, il paraîtrait que Schopenhauer est aujourd'hui fort à la mode. Nous avouons n'avoir guère eu, pour notre part, l'occasion de recueillir des témoignages palpables de cette vogue. Bien plutôt nous serions frappé de voir à quel point le moins obscur et le moins rebutant des philosophes est peu ou mal connu des milieux cultivés. En tous cas, qu'il s'agisse de contribuer à satisfaire un goût de notre temps, ou au contraire d'attirer son attention sur une grande figure et une grande œuvre trop négligées, nous croyons que la tentative se justifie de présenter au public français, sous forme de morceaux choisis et traduits dans sa langue — en lui offrant par surcroît la faculté de se reporter au texte original — « la pensée de Schopenhauer ».

Cette pensée, qui parle un langage fort suggestif et, en son genre, fort clair, notre effort a visé à ce qu'elle s'expliquât autant que possible d'elle-même. En choisissant, parmi ceux qui se pouvaient sans trop d'inconvénient détacher du contexte, les passages caractéristiques où elle s'exprime, nous avons été conduit à essayer d'en donner une sorte de raccourci, qui est autre chose qu'un simple recueil de « morceaux intéressants ». Il va de soi que ce raccourci ne saurait prétendre fournir à qui que ce soit un équivalent du texte original complet, puisque précisément il y supprime, en l'abrégeant, un fil conducteur, et qu'il avait pour objet de réduire à certains points saillants ce que l'œuvre intégrale déploie en une ligne continue. En revanche, nous croyons avoir tenu compte des principales faces, des principaux aspects de cet organisme plastique dont son auteur disait qu'il n'était au fond que le développement d'une seule et même idée.

On n'attend pas d'un profane, qui doit uniquement à des circonstances heureuses, et nullement à l'étude spéciale des philosophes, d'avoir pris contact avec la pensée d'un grand homme, et qui ne s'adresse pas non plus — le principe même de ce recueil de fragments le dit assez — à des professionnels, qu'il refasse ici, après des spécialistes compétents, l'analyse et la critique du « système » de Schopenhauer. À d'autres le soin d'exposer

et de discuter ses concepts et sa dialectique, de dire quelle est la place de ce système parmi les autres, en quoi il les répète ou au contraire les dépasse, quelles sont, avec son apport durable, ses lacunes ou ses contradictions. Pour nous, considérant en Schopenhauer non point tant le « philosophe » auteur d'un système qu'une personnalité originale de signification généralement humaine, ce que nous voudrions plutôt faire ici, c'est de marquer l'*attitude* caractéristique de cet esprit en face d'un Univers où nous sommes tous appelés à vivre et qui, en définitive, nous propose à tous les mêmes énigmes : et c'est de montrer en quoi Schopenhauer peut être un maître et un guide — un « éducateur », disait Nietzsche — pour tous ceux, quelle que soit leur spécialité, qui conservent aujourd'hui, avec le souci des problèmes vitaux, le goût désintéressé des idées.

* * *

Néanmoins, avant de l'essayer, il nous paraît indispensable de préciser la signification de quelques-uns des termes par où Schopenhauer désigne les notions fondamentales de sa philosophie, termes qui reviennent à chaque instant sous sa plume et qu'il a tout particulièrement fait siens par le sens qu'il leur donne. Faute de quoi détachées d'un ensemble grâce auquel ces termes s'expliquent, certaines idées par ailleurs fort claires risqueraient de demeurer peu intelligibles au lecteur novice. Ceci, du même coup, nous permettra de donner satisfaction en quelque mesure à ceux qui s'attendraient à voir ici un exposé, qu'on peut trouver dans plusieurs bons manuels, des grandes lignes du « système ».

Et d'abord le terme de *Wille*. Contrairement aux autres traducteurs français, qui tous, sauf erreur, traduisent *Wille* par « volonté », nous avons cru préférable de le traduire par « Vouloir », en soulignant d'un V majuscule l'emploi inaccoutumé de ce mot comme substantif. On fait mieux entendre ainsi, d'abord que le sens donné par Schopenhauer au mot *Wille* lui est particulier, ensuite que ce sens dépasse infiniment tout ce qu'on entend communément en français par « volonté », à savoir la volonté humaine consciente. Embrassant, à côté du conscient, tout l'inconscient, le « Vouloir » schopenhauerien embrasse donc aussi, en même temps que le « volontaire », tout l'« involontaire ». C'est dire déjà qu'il est le principe essentiel de toute vie ; et c'est en ce sens que « Vouloir » et « Vouloir-vivre » sont synonymes chez Schopenhauer. Mais il y a plus ; le « Vouloir »

est plus que l'essence de toute vie, ou même de tout mouvement. Il est l'essence de toute matière et de toute forme, de tout phénomène et de tout objet ; il est l'essence de tout ce qui *est*, depuis la consistance, la structure et le mouvement de la pierre qui tombe, jusqu'à l'acte conscient et réfléchi de l'homme qui « veut ». En tant que nous le connaissons, ou pouvons le connaître, c'est-à-dire *pour notre esprit*, l'Univers tout entier n'est rien d'autre que « représentation » ; mais en soi, c'est-à-dire en dehors des formes de notre entendement — temps, espace, causalité, etc... — ou, si l'on veut, au delà de nos possibilités de connaissance, ce même Univers n'est rien d'autre que « Vouloir ».

Et comment puis-je le savoir ? Ou de quel droit donné-je ce nom de Vouloir à l'essence de tout ce qui est ? C'est qu'il y a une chose, répond Schopenhauer, — la seule au monde — qui ne m'est pas connue seulement de façon indirecte, c'est-à-dire sous forme de représentation, mais bien directement et comme une donnée intérieure immédiate : c'est cette chose que, ressentie au-dedans de moi, j'appelle précisément mon Vouloir. Or, s'il est certain que j'entrevoie en elle ce qui fait le fond et l'essence de mon propre être, j'ai le droit, moi qui fais partie intégrante de la nature, de l'appliquer, en lui conservant le même nom, à l'interprétation de tout l'Univers et d'en faire le principe unique auquel se ramène le contenu intérieur et caché de tous les phénomènes et de tous les êtres.

Comment ce Vouloir est par essence désir — désir d'être — et ce désir nécessairement souffrance ; comment ce Vouloir souffrant ne parvient à la rédemption qu'en se renonçant, pour avoir atteint chez un individu à l'intuition de sa propre essence et de sa propre unité dans toutes les créatures, et pour s'être aperçu se mutilant lui-même dans l'aveugle conflit des désirs et des égoïsmes individuels : c'est là ce que le texte de notre auteur saura mieux faire entendre. Il importe davantage ici de prévenir une erreur grossière, qui serait de considérer le Vouloir de Schopenhauer comme une explication de l'*origine* du monde, et ce que nous appelons, faute d'un meilleur mot, un principe essentiel, comme une cause. Toutes les causes sont *dans* le monde ; mais — pour cela même — il n'y a pas de cause *du* monde. C'est là un point capital de la pensée de Schopenhauer. Toutes les causes agissent dans le temps ; or le temps, qui est qu'une forme de notre esprit, est par essence sans commencement, et la chaîne des causes

avec lui. Donc une cause du monde, une cause première, aussi bien au sens du dogmatisme matérialiste qu'au sens du dogmatisme chrétien — ces deux frères jumeaux qui se méconnaissent. — aussi bien comme *première* molécule que comme Jahveh créateur ; une cause première, arbitrairement insérée en un point du temps vu prétendant faire commencer le temps lui-même, est une contradiction dans les termes. Ainsi le Vouloir schopenhauerien n'est pas la cause de l'Univers. Il en est l'essence ou le contenu intérieur, la condition ou le *substratum* métaphysique. Il donne un nom à ce « noumène » ou cette « chose en soi » qui pour Kant demeurerait un X. Si l'on veut, il est l'Univers même, ou, plus précisément, ce qui, prenant conscience de soi dans le cerveau d'un sujet connaissant et se manifestant ainsi dans le temps et l'espace, formes de nos représentations, s'appelle dès ce moment l'Univers.

Contre-partie de *Wille*, le mot de *Vorstellung*, qui s'applique à cet Univers en tant que nous le connaissons ou pouvons le connaître, et qui désigne ainsi toute espèce de connaissance, quelle qu'elle soit, n'offre pas de difficultés. Il se traduit presque littéralement et de façon pleinement satisfaisante par « représentation ». Il n'en va pas de même du mot *Anschauung*, qui désigne une certaine catégorie de représentations, celles que Schopenhauer appelle « primaires » et que l'homme a en commun avec l'animal. Partant de la donnée immédiate d'une affection de ses sens, l'être connaissant rapporte instantanément et directement cette affection à sa cause, et perçoit cette cause sous l'aspect d'un objet. C'est là la fonction de « l'intellect pur », qui est la perception du monde sensible ou réel. Pris dans ce sens initial et général, le mot *Anschauung* ne nous a pas semblé pouvoir se traduire mieux que par « perception », qui n'est pas d'ailleurs son équivalent littéral. Mais là où il s'agit plus particulièrement de l'homme, chez qui une connaissance secondaire — abstraite ou réfléchie — se superpose à cette connaissance primaire, il y avait lieu, dans beaucoup de cas, de traduire *Anschauung* par « intuition » ou « connaissance sensible », l'opposant ainsi à abstraction ou connaissance réfléchie. En tous cas, comme qu'on traduise le mot *Anschauung*, l'important est de bien conserver l'idée essentielle qu'il enferme, celle de *vision directe*. C'est là d'ailleurs qu'est aussi le vrai sens, le sens étymologique, du mot français

« intuition », et non point dans je ne sais quelle idée de divination qu'on y mêle aujourd'hui.

Pour le mot *Erscheinung*, on le rend en général dans le langage philosophique français par son équivalent grec « phénomène », qui est également usité en allemand, entre autres par Schopenhauer. Tous deux signifient « apparition » ou « manifestation ». Le phénomène — ou les phénomènes, — c'est en effet l'apparition ou la manifestation du Vouloir dans le visible, dans le sensible, laquelle constitue le monde de la représentation, autrement dit notre monde réel. Là où le mot *Erscheinung* est employé seul, nous le traduisons par « phénomène ». Là où il est suivi d'un complément, nous le traduisons en général par « manifestation ». On dit la manifestation, et non pas le phénomène, *de* quelque chose.

Quant au mot *Idee*, que l'adjonction d'un accent aigu suffit à traduire, mais auquel nous laissons à dessein sa majuscule allemande, Schopenhauer lui donne une signification toute spéciale. L'empruntant à Platon, comme il emprunte en partie à ce dernier la théorie qu'il y rattache — théorie sans doute assez chimérique aux yeux de la philosophie actuelle, — il conserve rigoureusement à ce vocable son sens grec et étymologique de *forme* ou d'*image* (εἶδος, *videre*). Ce qu'on retrouve dans les « Idées » du philosophe allemand, ce sont donc les « Idées » de Platon, ces *species rerum*, modèles immuables, archétypes éternels des choses, inaccessibles au sens commun, mais seule véritable réalité, qui projettent sur le mur de la caverne, en ombres changeantes et fugaces, le monde illusoire du sensible et du devenir. Le Vouloir, nous dit Schopenhauer, ne se manifeste pas, ne « s'objective » pas directement en phénomènes et en choses particulières. Il s'affirme dans le monde connaissable par l'intermédiaire de certaines formes ou de certaines forces de caractère fixe, qui sont les formes et les forces éternelles de la nature. Sous-traites comme le Vouloir même, dans leur essence propre, à toute prise de la connaissance, mais projetées néanmoins en phénomènes et en objets qui multiplient à l'infini leur image dans le temps et dans l'espace, ces formes ou ces forces, en un mot ces « Idées », flottent en quelque sorte à la limite des deux mondes du Vouloir et de la représentation. Elles sont, comme dit Schopenhauer, « l'objectivation immédiate du Vouloir ». Elles déterminent d'autre part ce qu'il appelle ses « degrés d'objectivation », en ce sens qu'elles s'étagent en une hiérarchie, qui va des

forces élémentaires de la nature, où règnent l'uniforme et l'inconscient, jusqu'aux formes supérieures de la vie consciente et individualisée. L'unité métaphysique de chacune de ces « Idées », que nous voyons se refléter en des millions de phénomènes, s'atteste par la permanence et la rigoureuse nécessité des lois de la nature, qui veut qu'une même force, sitôt que les mêmes causes occasionnelles la déterminent à se manifester dans le temps et dans l'espace, s'y manifeste aujourd'hui comme il y a cent mille ans par des effets toujours identiques.

En voilà assez pour prévenir toute équivoque, c'est-à-dire pour montrer que « l'Idée », au sens de Schopenhauer, n'a rien à voir avec ce qu'on entend communément en français par « idée », à savoir une notion abstraite formée par la raison. Pour ce produit de la connaissance réfléchie, Schopenhauer l'appelle *Begriff*, que nous traduisons toujours — et d'ailleurs assez littéralement — par « concept », afin d'éviter tout malentendu. Les Idées de Schopenhauer sont en un sens l'opposé des concepts. Elles sont des *types*, types en quelque sorte antérieurs aux choses particulières en lesquelles ils s'incarnent. Les concepts, au contraire, sont les *rubriques* générales que notre raison extrait ou « abstrait » après coup de ces choses particulières, et sous lesquelles elle les range. Rappelons que les Idées ne sont pas en elles-mêmes accessibles à la connaissance normale, tant sensible qu'abstraite, laquelle ne perçoit jamais dans les choses que des relations. Seul le génie de l'artiste, en s'affranchissant de la connaissance des pures relations — ce qui est le propre de cette connaissance anormale, parce que désintéressée, qu'est la connaissance esthétique — perçoit dans le multiple et l'accidentel l'Idée même des choses. C'est cette Idée que son œuvre nous dévoile dans un exemple individuel qui la symbolise.

Voyons enfin ce qu'il faut entendre par ce *Satz vom (zureichenden) Grunde*, ce « principe de raison suffisante », ou simplement « principe de raison », dont le nom, créé par Leibnitz, revient si souvent dans l'œuvre de Schopenhauer et auquel celui-ci a consacré dans son premier ouvrage, sa thèse de doctorat, une étude spéciale. À cet ouvrage notre choix de fragments n'a fait aucun emprunt, vu son caractère trop purement scolaire et dialectique. Mais comme Schopenhauer en déclarait lui-même la connaissance indispensable à l'intelligence de son système, il nous faut

donner quelques indications aussi brèves que possible sur cet objet aride, qui exige l'emploi de termes trop techniques.

Le « principe de raison » exprime le rapport régulier et nécessaire qui relie entre eux tous les objets, c'est-à-dire toutes nos représentations, quelles qu'elles soient, et en vertu duquel notre monde forme un tout cohérent. Nul objet ne saurait être pour nous objet de connaissance, qui serait un objet existant « en soi » ou « pour soi ». Autrement dit : *rien de ce qui est n'est sans raison d'être*. Telle est la formule générale la plus simple à laquelle se ramène ce principe fondamental. Mais il revêt, au dire de Schopenhauer, quatre aspects différents — procède d'une « quadruple racine » — selon les quatre catégories d'objets ou de représentations qu'il gouverne et relie. — Dans la première catégorie, celles de nos représentations sensibles, par où nous percevons le monde réel, il apparaît sous la forme de la loi de causalité : tout changement, c'est-à-dire tout effet, suppose un autre changement antérieur, c'est-à-dire une cause, laquelle cause est elle-même un effet, et ainsi de suite à l'infini. C'est le principe de raison du *devenir*. C'est celui de la nécessité ou du mécanisme, que reconnaissent dans la nature toutes les sciences expérimentales. — Dans la seconde catégorie, celle des concepts ou représentations abstraites, le principe de raison signifie qu'un jugement (ou combinaison de concepts), pour formuler une connaissance, doit posséder en dehors de lui une « raison suffisante », qui seule permet de l'appeler *vrai*. C'est le principe de raison de la *connaissance*, qui définit le domaine de la logique, en tant que science, de la pensée même. Il est le fondement de ce que nous appelons vérité ; vérité matérielle, logique, transcendantale ou métalogue, selon qu'elle repose sur les objets ou sur les formes mêmes de la perception ou de la pensée. — La troisième catégorie enferme la portion purement subjective et formelle de nos représentations sensibles, c'est-à-dire les formes, connues de nous *a priori*, de la « perception pure », à savoir l'espace et le temps pris en eux-mêmes. Ici — où Schopenhauer l'appelle principe de raison suffisante de l'*être* — le principe de raison signifie que toutes les parties, soit de l'espace, soit du temps, se conditionnent les unes les autres selon un rapport fixe et nécessaire, qui pour le premier s'appelle *position*, pour le second *succession*, et qui est l'objet des sciences *a priori*, géométrie et arithmétique. — Enfin, il y a une dernière donnée, qui forme à elle seule,

selon Schopenhauer, la quatrième catégorie de nos représentations. C'est ce qu'il appelle le « sujet du Vouloir », « objet immédiat » du sujet connaissant, lequel nous est donné intérieurement et directement, et pour cela même dans le temps seul, sans l'aide de l'espace. Par rapport à cet objet spécial, notre Vouloir, le principe de raison — qui s'appelle ici principe de raison suffisante de l'*action* — apparaît sous la forme de la « loi des motifs ». Sans doute, vus du dehors, les motifs sont des causes comme les autres, et dès lors nos actes, qu'ils déterminent, rentrent dans les représentations de la première catégorie, les phénomènes du monde sensible. Mais l'action de ces motifs, en même temps que perçue du dehors, l'est aussi de l'intérieur et de façon absolument immédiate. Par là elle nous livre la nature intime de tout rapport de cause à effet. C'est la causalité vue du dedans.

Ces très sommaires indications sur le principe de raison suffiront peut-être. On voit ce qu'il nous importe d'en retenir : ce principe, qui ramène à une même formule tous les rapports nécessaires selon lesquels et grâce auxquels il existe un monde connaissable, que signifie-t-il, sinon que ce monde connaissable — notre monde — est par définition le monde de la nécessité et de la *relativité* ? Normalement, nous ne saurions rien percevoir ni concevoir sans cette nécessité ni en dehors de cette relativité. L'intuition géniale, mais fugitive, du penseur ou de l'artiste, qui entrevoit dans une chose son essence typique et non plus les rapports de cette chose avec sa propre personne ; mieux encore, l'expérience intérieure du mystique ou du saint, expérience incommunicable, sinon par l'acte ou sous forme de symbole : tels seraient les seuls et rares états par où l'homme, déchirant, comme disent les Indous, « le voile de la Maya », semble dépasser ce monde du relatif, pénétrer au delà du « principe de raison ».

* * *

Qu'avons-nous le droit, hommes du XX^e siècle, d'appeler encore métaphysique ? Au risque, par ignorance, de nous trop avancer, nous dirons que Schopenhauer est un de ceux qui nous paraissent le mieux marquer, avec les limites de ce que ce terme désigne, son sens encore vivant et actuel. Depuis que Kant a définitivement démontré que notre intellect est incapable de spéculer sur ce qui par définition le dépasse, le « transcende », il ne saurait plus être question d'une métaphysique qui recherche l'origine,

les fins et la raison de l'Univers. « Ma métaphysique, dit Schopenhauer, ne se demande en aucune façon d'où vient le monde, ni pourquoi ou en vue de quoi il est, mais uniquement *ce qu'il est*. » Faire de la métaphysique, ce ne sera donc plus spéculer sur des « essences » ou des « substances », poser, par exemple, un Absolu primordial, Pour en faire dériver le monde Par émanation ou évolution ; ce ne sera plus combiner des concepts abstraits, qui risquent toujours de se réduire à des mots, Pour construire ainsi, arbitrairement, avec les seuls matériaux de la connaissance, ce qui est en dehors des conditions mêmes de toute connaissance. Faire de la métaphysique, ce sera chercher la signification de ce qui *est*. Ce qui est, c'est-à-dire tout ce que nous voyons, sentons ou éprouvons, tout ce qui nous est donné, extérieurement ou intérieurement, en un mot la réalité, ou l'expérience : telle est la seule matière de la métaphysique. Interpréter cette réalité expérimentée : tel est son seul but et son seul rôle. Ce faisant, elle pénètre tout de même quelque peu — sans quoi elle ne pourrait garder son nom — au delà des phénomènes, au delà du physique, *μετα το φυσικον*. Comment et en quel sens ? C'est ce que nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer à propos du Vouloir et ce que Schopenhauer nous fera mieux entendre lui-même dans quelques-uns des textes cités. « Déchiffrer » le monde, comme il dit, en prenant pour clef de ce déchiffrement les données, seules directes, seules immédiates, que nous trouvons au-dedans de nous-mêmes et qui nous permettent de toucher de plus près la nature intime de toutes choses, pour ramener ainsi l'Univers à son *caractère essentiel* : voilà ce que peut faire la métaphysique, telle que l'entend Schopenhauer.

C'est dire qu'elle ne nous promet pas l'Absolu. Schopenhauer, sans doute, croyait, à « la vérité », particulièrement à la vérité de sa philosophie. Mais il réserve ses plus cinglantes apostrophes — et l'on sait qu'il en tenait un grand arsenal — aux « charlatans de l'Absolu » Toute prétention à l'Absolu revient, comme il dit, à faire, ouvertement ou subrepticement, du phénomène la « chose en soi ». Il n'est pas inutile de le rappeler, au moment où une philosophie à la mode nous convie à une « préhension de l'objet par le dedans » ou à un bain « dans l'écoulement de la pure durée », qui a sans doute son prix et son charme, mais dont on s'étonne de voir faire l'évangile d'un nouvel « Absolu ».

Signification et limites de la métaphysique : tel serait le premier enseignement qui se dégage pour nous de la pensée de Schopenhauer. Le second pourrait se formuler ainsi : primauté de l'intuition sur la raison dans l'ordre de la connaissance, et, plus généralement, primauté de l'instinct sur la connaissance dans l'ordre de la vie. Voilà qui est, sans contredit, très actuel. Mais ici il faut s'entendre. En raison même de leur actualité et de leur vogue, certaines idées — et celle-ci en est une — engendrent l'excès et la confusion. Or celui-là même qui fut un initiateur en cette matière, et qui s'est exprimé il y a soixante-dix ans sur cet objet avec beaucoup plus de clarté qu'on ne le fait aujourd'hui, peut nous apprendre ici à bien distinguer et à faire leur juste part à des éléments qu'on oppose. Que la faculté de connaître soit un élément secondaire, un simple produit dérivé du Vouloir, c'est-à-dire de l'instinct vital, un instrument que cet instinct, à un certain moment, est contraint de se forger à lui-même pour atteindre à ses fins ; que, d'autre part, dans l'ordre même de la connaissance, l'intuition, c'est-à-dire la perception directe du réel, soit la seule source féconde de toute notion, la connaissance abstraite ou « réfléchie » n'étant, comme son nom l'indique, qu'un « reflet », un « réflexe » de la première, lequel permet à celle-ci de se concevoir elle-même ; tout cela, qu'enseigne Schopenhauer, nous apparaît aujourd'hui très conforme à la réalité des choses. Mais cette interprétation même n'affirme-t-elle pas, précisément quand elle lui marque ses limites, l'importance de ce que beaucoup cherchent aujourd'hui à déprécier : l'importance de la connaissance vis-à-vis de l'instinct, et celle de la raison vis-à-vis de l'intuition ? Dire que la connaissance est le produit de l'instinct et son instrument, n'est-ce point dire déjà qu'elle est la condition de toutes ses manifestations *supérieures* ? Et la raison, apanage de l'homme, inféconde en elle-même et nourrie de réalité par la seule intuition, mais seule capable aussi d'embrasser dans le concept le passé et l'avenir en même temps que le présent, et d'apercevoir ainsi les choses sous l'angle du général — et « il n'y a de savoir que du général », — la raison n'est-elle pas justement l'unique moyen qui soit offert à l'intuition de se réaliser elle-même en tant que connaissance, pour se fixer, se communiquer, se « signifier » ? Voilà qui semble l'évidence. Aussi ne verrons-nous point Schopenhauer se livrer à ce jeu bizarre de certains modernes : dépenser des trésors de subtile raison pour confondre cette même raison qui seule leur permet de formuler leurs griefs.

À ce point s'en rattache un autre, sur lequel Schopenhauer projette également de la lumière : celui des rapports de la philosophie et de l'art. On tend aujourd'hui à rapprocher ces deux modes d'expression de l'esprit humain. La philosophie n'est point science, encore moins ratiocination logique ; elle est art. Voilà qui est entendu. Schopenhauer, surtout vers la fin de sa carrière, l'avait déjà vu et déjà dit fort clairement. Comme l'artiste au sens strict, l'artiste-philosophe crée ; comme lui, il « configure » le monde, ce monde dont sa personnalité est le miroir. Mais avec quoi peut-il, en tant que philosophe, configurer ? Sera-ce avec des métaphores poétiques ou des éjaculations mystiques, qu'on nous présenterait volontiers comme d'autant plus chargées d'intuition, de réalité, de vérité, qu'elles seraient moins rationnelles, moins « raisonnables » ? Nullement. Pour configurer, le sculpteur a le marbre ou le bronze, le peintre les lignes et les couleurs, le musicien les sons, le poète les images verbales ; de même, pour configurer, le philosophe a ses *matériaux* propres, qu'il ne saurait remplacer par d'autres sans cesser d'être philosophe ; et ce sont les concepts abstraits. « La philosophie, dit Schopenhauer, est une image réfléchie du monde — elle « répète » ce monde, le « redit » — en concepts abstraits ». Ainsi donc, fondé sur la seule intuition, alimenté par elle de réalité — Schopenhauer lui-même en est un vivant exemple, — le philosophe n'en a pas moins la raison pour seul moyen d'expression. En elle, s'il n'y a point sa source, *paraît* du moins son génie propre de configuration, créateur d'ordre et d'harmonie, son « art ».

Qu'il soit art plastique, poésie, musique où conception philosophique, on sait que pour Schopenhauer l'art procède d'un état *désintéressé* de l'esprit. Le beau — et aussi, dans un sens supérieur, le vrai, — c'est cela que je perçois dans les choses quand mon Vouloir se tait, c'est-à-dire quand je deviens capable de considérer ces choses non plus dans les rapports qu'elles ont avec mes besoins et mes désirs, mais en elles-mêmes. À cette idée Nietzsche a pu opposer avec succès cette autre idée, diamétralement contraire, que résume la formule de Stendhal : « la beauté est une promesse de bonheur ». Ce désaccord d'esprits éminents montre assez que l'esthétique de Schopenhauer n'offre rien moins que les caractères de la certitude. Il est même certain qu'elle est en partie caduque, surtout par son

recours à la théorie des Idées, et qu'elle fait trop souvent, à la vieille mode, une « métaphysique du beau » là où on tenterait aujourd'hui avec plus de fruit une psychologie de l'artiste. Il est sûr aussi que le « génie » dépeint par Schopenhauer nous apparaît comme une chose quelque peu passive et anonyme, abstraite et incolore, à laquelle nous avons peine à rattacher telle individualité de chair et de sang, dont le propre est d'être franchement accusée, active et créatrice. Individualité, disons-nous ; car au fond toute cette question du « désintéressement » esthétique — et non point celle-là seulement, mais celle encore du renoncement ascétique, de la « négation du Vouloir-vivre » — gravite autour de la question de la personnalité. Or, précisément, ce point capital est aussi le point obscur de la pensée de Schopenhauer. Il semble qu'il s'en doutât lui-même. La logique de son système l'inclinait à faire de l'individualité un pur phénomène, c'est-à-dire une chose entièrement dépendante du temps et de l'espace, qui représentent selon lui le « principe d'individuation ». Mais en face de certains faits — principalement moraux — il lui arrive parfois d'être acculé à cette interrogation : « jusqu'où plongent les racines de la personnalité ? » Et, chose assez rare chez lui, il laisse la question sans réponse. Nous comprenons cette hésitation de sa loyauté. Le spectacle de l'histoire humaine nous oblige en effet à nous demander si ce « désintéressement » qui seul rend l'artiste capable de *créer*, ou ce « renoncement » du saint qui *dévoue* spontanément sa vie, loin d'abolir ou de diminuer l'individualité, ne sont pas précisément ses manifestations les plus hautes, les plus rares et, en somme, les plus intenses. Quand je m'oublie pour un temps dans la contemplation purement objective d'où sortira l'œuvre d'art, qu'est-ce qui, en moi, « oublie » ainsi, tout en engendrant cette œuvre ? Ou quand, pour jamais, je « renonce à moi-même », connaissant ainsi la rédemption, qu'est-ce qui, en moi, renonce ainsi et se rachète ? N'est-ce point nécessairement toujours « moi » ? Serait-ce alors... quelqu'un d'autre ? Mais peut-être est-ce là le point où, selon Schopenhauer lui-même, toute philosophie cesse et où la mystique commence.

Pour Nietzsche, négateur de toute mystique, si prodigieusement apte, en revanche, à retrouver sous la diversité de ses modes et de ses noms l'identité d'un même instinct — « trop humain » —, il dirait sans doute ici : ce fameux « désintéressement » schopenhauerien n'est rien d'autre qu'un

Vouloir, c'est-à-dire un égoïsme, à ce point raffiné, spiritualisé, « sublimé », qu'il en paraît son propre contraire, un « moi » qui ne semble s'oublier ou se nier que parcequ'il se veut lui-même en toutes choses. Il se peut. Il se peut aussi, dès lors, que la beauté et la vérité soient simplement la valeur que nous attribuons aux choses, une valeur que nous *créons* en marquant ces choses à notre sceau, l'interprétation intellectuelle de nos volontés, de nos passions, de nos désirs. Et pourtant, quiconque s'est livré à quelque sincère enquête de l'esprit, quiconque surtout a connu, même sous sa forme la plus humble, ce qu'on peut appeler l'expérience esthétique, sait que l'idée schopenhauerienne du « désintéressement » enferme une vérité, qu'elle se fonde sur un fait de conscience certain et distinct — ce fait lui-même fût-il ici mal interprété et mal nommé. Admettons en effet qu'il faille voir avec Nietzsche une simple différence de mode ou de degré là où Schopenhauer voyait une opposition d'essence : il reste que la recherche du beau ou du vrai, quels que soient ses mobiles profonds, présente des caractères et engendre des effets qui la distinguent de celle de l'agréable et de l'avantageux.

C'est là ce qu'il nous faut retenir de l'esthétique de Schopenhauer, et c'est en quoi on pourrait l'opposer avec fruit à l'envahissement du « pragmatisme » — de son vrai nom l'utilitarisme —, ce typique symptôme d'une américanisation de notre pensée qui suit de près celle de nos mœurs. Contre les barbares de l'utile et du confortable, que l'art, la philosophie, la religion intéressent pour ce qu'on peut leur « faire rendre », — s'agit-il même d'un rendement « moral » — on éprouve en effet le besoin de dresser aujourd'hui des héros de la « connaissance pure ». La vie et l'œuvre d'un Léonard de Vinci ou d'un Descartes ne témoignent-elles pas que cette « connaissance pure » est la mère de toute invention et de toute découverte, y compris celles dont profitera plus tard la pratique ? Cessons de confondre — eussent-elles même dans le tréfonds de notre être une racine commune — la passion de savoir ce qui *est* avec la passion de savoir ce qui *sert*. L'une trouve et crée ; l'autre exploite.

Cette même vertu des esprits pénétrants et probes qui permettait à Schopenhauer de distinguer au bon endroit entre intuition et raison, se retrouve dans sa façon, non point de résoudre, mais de poser et d'analyser

— après Kant, qu'il déclare expressément son maître en cette matière comme en d'autres — le problème de la nécessité et de la liberté. Déterminisme absolu dans le monde des phénomènes, y compris ces phénomènes que sont les actes humains ; mystère d'une liberté strictement confinée dans le royaume intérieur, et s'attestant par ce sentiment indestructible qui nous oblige à considérer, malgré tout, nos actes comme *nôtres* : voilà ce qu'enseigne Schopenhauer. De même que l'eau, parce qu'elle est eau, *doit* bouillir à cent degrés et geler à zéro, de même que le pommier, parce que pommier, ne saurait produire que des pommes ; ainsi, de ce que je *suis* résulte de toute nécessité ce que je *fais*. Mais, en même temps, je ne m'en sens pas moins responsable de ce que je fais, parce que déjà — et c'est là le mystère — je me sens responsable de ce que je suis. Laissons à Schopenhauer le soin de développer lui-même cette idée : qu'il faut chercher dans l'*être* la liberté qui n'est pas dans l'acte, ce qui est faire du problème de la liberté celui de l'existence même. Insistons plutôt ici sur cette nécessité que la plupart des grands esprits, et Schopenhauer avec eux, s'accordent à reconnaître dans tout ce qui est nature.

Nous savons que cette nécessité est la condition même de la science, dont c'est le droit imprescriptible d'interpréter selon le mécanisme déterministe tous les faits où elle peut discerner ce mécanisme. En ce sens il n'y a pas lieu d'assigner des bornes à la science, puisque ces bornes sont par définition celles du connaissable et que la science les rencontre d'elle-même ; et ceux-là seuls prétendent restreindre le champ de la science, ou dénoncent sa « faillite », qui la confondent avec tous ceux qui se réclament d'elle, ou feignent d'ignorer qu'elle se déclare elle-même à jamais relative. Au reste, nul mieux que Schopenhauer, quand il montre que toute explication physique aboutit nécessairement à un point où elle cesse d'être une explication, à savoir le point où elle touche à l'essence même d'une chose ou d'une force, n'a dénoncé l'aveuglement de l'absolutisme matérialiste, qui s' imagine pouvoir détrôner la métaphysique pour installer la « physique » à sa place. Nul mieux que ce déterministe, fidèle à l'esprit de la science, n'a ridiculisé ce fétiche religieux de nos primaires : la science omnisciente.

Il plaiderait là une cause qui semble actuellement gagnée. En revanche, ce qu'on ne voit pas assez aujourd'hui, et qui est également inclus dans sa

pensée, c'est que la conception déterministe de la nature, fondement de toute science, lente conquête de trois siècles de probité intellectuelle, est en même temps la plus solide garantie de notre liberté même. Non seulement parce qu'elle nous oblige à chercher cette liberté uniquement là où elle est, mais parce qu'en nous astreignant tous à une même méthode dans la recherche du vrai, elle oppose une rigoureuse loi commune à toute tentative de nous imposer d'en-haut « la vérité ». N'y a-t-il pas là une meilleure sauvegarde que dans une « contingence des lois de la nature », qui, sous prétexte de liberté, réinstaure l'arbitraire au dehors comme au dedans, pour rouvrir tôt ou tard la porte à des cléricatismes, à des obscurantismes, qui semblent déjà se préparer, dissimulés sous les plus séduisantes étiquettes ? Et quant à ceux que continueraient de préoccuper les conséquences morales et religieuses de l'idée déterministe, faut-il, après d'autres, leur rappeler qu'elle implique de toute nécessité, dès l'instant qu'il y a religion, une religion de la foi et de la grâce — du seul vrai « miracle » —, une religion ayant son pivot dans l'*être* et non point dans l'*acte*, et s'opposant ainsi à toute religion des œuvres et du mérite ?

Ce serait ici l'occasion de parler de la pensée de Schopenhauer dans ses rapports avec le christianisme. Quiconque est capable de voir au delà des mots reconnaîtra d'emblée dans la doctrine de cet « athée » — un des rares philosophes qui n'ait pas craint de se déclarer tel ouvertement et franchement — des éléments identiques à ceux qui sont à la base du christianisme. Nietzsche n'a pas eu de peine à y retrouver sous sa forme la plus quintessenciée, celle d'une pensée rationnelle libérée du dogme, ce qu'il tenait pour le virus de notre décadence. On observera que Schopenhauer est le seul philosophe — nous ne parlons pas ici de la psychologie scientifique moderne — qui nous fournisse une interprétation de ce que les chrétiens appellent *conversion*. Lui-même, d'ailleurs, nous déclare que sa doctrine n'est que le corollaire philosophique, le commentaire rationnel des vérités profondes que le christianisme dissimule sous un appareil mythologique. Il n'est pas question d'examiner ici dans quelle mesure il dit vrai, encore moins de prétendre que sa conception du christianisme est la seule possible. On nous répondrait trop facilement, entre autres, qu'elle ignore presque entièrement la figure réelle et historique

du Christ, ce qui tient sans doute en partie à son excessif dédain de toute histoire. Mais on est bien obligé de remarquer que cette conception saisit, comme aucune philosophie et même aucune théologie ne le fait, le problème chrétien à sa racine, à savoir dans le fait même de l'existence. Ici, il ne s'agit pas de temps et de lieu, d'histoire ou d'évolution, de personnes ou d'événements, de dogmes, de croyances, de moralité, de perfectionnement, de bien ou de mal social. Il s'agit de l'homme même et de l'homme seul, ramené à l'éternité de sa nature originelle et foncière, et qu'on place en face d'un impitoyable tout ou rien, d'une unique et tragique alternative : ou ce monde, ou cela... qui « n'est pas de ce monde ». Or, comment ne pas voir que cette alternative coïncide singulièrement avec celle incluse en d'autres paroles, à savoir les paroles les plus typiques et les moins ambiguës de celui-là même dont tous les chrétiens se réclament ? En tous cas, il n'est pas sans intérêt de confronter avec le christianisme des chrétiens, qui paraît aujourd'hui, dans ses manifestations visibles, essentiellement préoccupé de se conformer aux « exigences de la vie moderne », le christianisme intransigeant et combien inactuel, inopportun, peu « pratique » ! du philosophe « incrédule ».

On dira sans doute que le christianisme est une religion toute de vie, d'action et d'affirmation joyeuse, et qu'ainsi il n'a rien à voir, malgré certaines apparences, avec les idées d'un penseur radicalement pessimiste et nihiliste. Nous ne saurions discuter ici cette question. Notons seulement, sur le pessimisme, que Schopenhauer répondrait lui-même, et peut-être avec lui l'histoire, qu'il est le critère et la condition inséparable de toute philosophie et de toute religion profonde ; qu'il est en particulier l'âme même du christianisme, dans la mesure où celui-ci n'est pas infecté de judaïsme. Quant au nihilisme de Schopenhauer — « vouloir » sans but ou renoncer sans espoir, — observons ceci : un philosophe pour qui, de par sa pensée même, toute question d'origine, de fins, de raison d'être de l'Univers, est dénuée de sens ; pour qui tout « au-delà », quel qu'il soit, est par définition hors du temps et de l'espace, c'est-à-dire hors de ces formes mêmes de la connaissance qui seules lui permettent de philosopher ; ce philosophe, en tant que philosophe, a le droit et le devoir de dire *néant* sitôt qu'il touche à cette limite. Mais — et ici je cite les propres paroles de Schopenhauer —

« c'est précisément à cette limite que commence l'action *positive* du mystique ».

L'expérience mystique, incontrôlable en elle-même à qui ne l'a point faite, atteste sa réalité, nonobstant la bigarrure des croyances, par la singulière concordance des vies qu'elle a suscitées. Elle s'affirme d'autre part, indirectement, dans les vivants symboles qu'elle engendre. Et ainsi Schopenhauer, laissant la porte ouverte à la religion, nous marque du même coup ce qui fait probablement son caractère le plus essentiel : la religion n'est point science, elle n'est point histoire, elle n'est point morale : elle est *mythe*. Mythe, ce qui veut dire, non point conte de fées, mais représentation, dans un langage emprunté aux formes du monde sensible, d'une expérience ou d'une intuition qui ne serait point autrement exprimable ni communicable. Tout ce qui dans la religion est notion, parole ou rite, est donc nécessairement symbole ; symbole incluant en lui l'ineffable comme en un vase sacré. Fixé, figé, généralisé, ce symbole, où tour à tour viennent puiser les cœurs, devient le dogme, la religion régnante, que la grande masse, alors même qu'elle s'en détache, est fatalement portée à tenir pour une *explication* — littérale et absolue — de l'Univers. C'est en ce sens que Schopenhauer appelle la religion la « métaphysique du peuple ». Définition sans doute insuffisante, parce qu'elle nous oblige à nous demander si des hommes comme Pascal rentrent ou ne rentrent pas dans le « peuple ». En revanche nous comprenons fort bien pourquoi Schopenhauer est un adversaire déclaré du rationalisme religieux : rationaliser la religion est une contradiction dans les termes. Il ne reproche nullement aux rationalistes de se refuser à admettre ce qu'ils tiennent pour des absurdités ; c'est là, au contraire, leur seul mérite, celui de la loyauté. Il leur reproche de tuer la religion en supprimant le mythe, ce mythe qui peut être absurde en tant que formule, mais qui n'en est pas moins le seul véhicule, l'unique réceptacle possible d'une vérité plus haute que la commune raison.

On remarquera que nous avons fait relativement fort peu d'emprunts, dans notre choix de textes de Schopenhauer, à ses considérations et à ses maximes pratiques sur l'homme et la société. Nous savons bien tout ce que cette partie de son œuvre enferme de pénétrante observation psychologique, d'esprit, de séduction littéraire. Mais, outre que ce Schopenhauer-là est déjà

de beaucoup le plus connu, nous avons une autre raison encore de ne pas lui faire ici la place prépondérante que lui font d'autres traducteurs ou commentateurs. Certes, nous ne reprochons point à cette « sagesse de la vie » qu'il nous propose, comme seule propre à nous assurer un minimum de bonheur dans un monde mauvais, de contraster singulièrement avec sa morale proprement dite, avec cette éthique de la pitié qui est le prolongement naturel et le couronnement de sa métaphysique. Sur cette apparente contradiction Schopenhauer répond lui-même : que l'éthique ne saurait proposer à l'homme aucun *devoir* (et il explique pourquoi) ; que la sienne, en particulier, consiste uniquement à dégager du seul mobile humain désintéressé, celui de la compassion — laquelle précisément ne se commande pas, — la donnée de *fait* sur quoi repose toute valeur morale ; qu'au surplus le philosophe, s'il s'agit de l'exemple de sa propre vie, n'est pas plus tenu d'être un saint que le saint d'être un philosophe. Voilà qui légitimerait l'opportunisme du sage aux prises — quelle que soit sa métaphysique — avec les nécessités de la vie réelle et celles de sa propre nature. Si nous avons cru néanmoins devoir restreindre dans nos citations de Schopenhauer la part de la sagesse pratique, c'est simplement que cette sagesse, fondée essentiellement sur la prudence et le soupçon, visant avant tout à une certaine sorte de bien-être, celui de la sécurité, n'offre pas à nos yeux cet élément de signification généralement humaine que nous cherchions dans la pensée de notre auteur. Elle fait entrevoir l'homme privé, et c'est en quoi elle est amusante ; mais elle est l'élément en quelque sorte accidentel, transitoire et purement subjectif de sa personnalité. Au mieux, elle représente l'hygiène professionnelle, le régime spécial du philosophe protégeant d'instinct contre les atteintes d'un monde aveugle et brutal la gestation de l'enfant de son esprit ; mais, comme telle encore, elle ne nous concerne pas. En outre, si nous ne demandons pas aux maximes de vie d'un homme de cette sorte d'être humanitaires et « bienfaisantes », nous leur demandons d'enfermer un héroïsme ; et celles-ci n'ont rien d'héroïque.

Aussi bien le véritable et le grand Schopenhauer, celui chez lequel il y a du héros, n'est-il point le célibataire indéniablement égoïste, l'homme irascible et maladivement défiant, qu'on s'imagine assez bien rédigeant quelque nouvel et terrible aphorisme sur la sottise ou la perversité des hommes et les dangers de leur contact au sortir d'une altercation avec un

éditeur, un aubergiste ou un cocher. Le vrai et le grand Schopenhauer, c'est le pénétrant, intègre et ferme esprit qui a su regarder en face le problème de l'être ; celui que Nietzsche, continuant de révéler la personnalité après qu'il avait « surpassé » en elle le « philosophe », louait d'avoir, en tant qu'esprit, osé demeurer libre et seul, et qu'il comparait déjà dans *L'origine de la tragédie* à ce Chevalier de la Mort d'Albert Dürer, qu'on voit s'avancer sans peur et sans espoir au-devant du destin.

Même de ce Schopenhauer-là, d'ailleurs, nous n'attendrons pas qu'il nous dispense « la vérité ». Sans faire comme certains, aujourd'hui, qui ont beau jeu de dédaigner en lui un « romantique », un « mystique », voire même un « théocrate », nous n'en discernerons pas moins ses limites et ses lacunes congénitales, ses partis pris obstinés, ses généralisations trop ambitieuses, ses chimères. En revanche, n'oublions pas que ces défauts, inhérents en quelque mesure à toute vraie personnalité, représentent ici l'envers d'un don merveilleux de configurateur plastique, qui développe, relie, ordonne en un tout organique, et pour cela même assujéti aux conditions de l'individuel, certaines intuitions par ailleurs très authentiques, profondes et durables de la réalité. Mais surtout il faut admirer chez Schopenhauer — et c'est principalement en quoi il est un « éducateur » — cette intransigeante autonomie intellectuelle, non moins que cette courageuse probité, cette entière véracité d'un esprit qui jamais ne se paie de mots ni ne jongle avec les concepts, qui jamais ne nous donne le change sur le véritable but de sa recherche, et pour qui la clarté logique n'est que l'expression du respect de ce qui est. Ne fût-ce que par là, par la direction, par l'attitude mentale, Schopenhauer, disciple des Indous, de Platon et de Kant, incarnation lui-même du véritable génie indo-européen, demeure aujourd'hui avec d'autres esprits parents, au milieu d'éléments plus troubles, en face de spéculations plus tendancieuses, une sorte de solide et précieux point de repère.

Faut-il ajouter, en ce temps où la renaissance des nationalismes s'affirme sur plus d'un point comme une réaction de légitime défense, que cet Allemand. la barrière de la langue une fois franchie, ne nous oppose aucun obstacle où se puissent achopper les partis-pris nationaux ou raciaux les plus ombrageux ? Il ne s'agit point ici des traits cruels qu'il décoche lui-même à ses compatriotes, et dont nous n'avons relevé aucun dans cet

ouvrage. Nous voulons dire simplement que Schopenhauer est encore de ceux pour qui les appétits et les « impérialismes » particuliers des nations n'interviennent point dans le royaume de l'esprit. Il est encore de la lignée de Kant, de Goethe et de Beethoven, de la grande époque, aujourd'hui bien finie, des Allemands *humains*, qui trouvèrent dans cette « humanité » le secret de leur influence, et parmi lesquels tout Européen pouvait choisir, sans avoir à redouter quelque empiètement de la force, des maîtres et des guides.

PIERRE GODET.

Neuchâtel, décembre 1913.

BIOGRAPHIE DE SCHOPENHAUER

Arthur Schopenhauer est né à Dantzig le 22 février 1788, de Henri-Floris Schopenhauer, riche négociant fort considéré, et de Johanna née Trosiener, tous deux de vieille famille bourgeoise. Dantzig était alors ville libre impériale ; et c'est son attachement à l'indépendance de cette petite patrie, annexée à la Prusse en 1793, qui détermina le père d'Arthur — esprit large, épris des philosophes français et des mœurs anglaises, caractère énergique et généreux, violent d'ailleurs, et sujet aux humeurs noires — à aller s'établir à Hambourg, non sans de graves dommages pour sa situation de fortune. Il destinait son fils à lui succéder dans la carrière commerciale, et prétendait lui donner une éducation qui lui fît, avant tout, « connaître le monde ». Dès l'âge de neuf ans le petit Allemand fut envoyé en pension au Havre, chez un armateur, correspondant et ami de son père, et il en revint, après deux ans, à ce point francisé qu'il en avait presque oublié sa langue maternelle.

Quand, vers sa seizième année, il sentit s'éveiller en lui le goût des études universitaires, son père, dont il contrariait ainsi les projets, imagina, pour vaincre sa résistance, de lui proposer cette alternative : ou de s'enfermer immédiatement dans un collège afin d'y entreprendre des études classiques ; ou d'accompagner ses parents dans un beau voyage de deux ans à travers l'Europe, à condition d'entrer à son retour dans un comptoir pour y poursuivre son apprentissage commercial. Le jeune homme ne résista pas à l'attrait de cette seconde proposition. Et c'est ainsi qu'il visita d'abord la Hollande, où il avait des ascendants du côté maternel, puis l'Angleterre, où il passa neuf mois à apprendre l'anglais, et où il acquit aussi ce goût qu'il garda toujours pour l'esprit et les mœurs britanniques, non moins que son horreur toute particulière de la bigoterie anglicane. La famille Schopenhauer passa ensuite un hiver à Paris, puis visita Bordeaux, le midi de la France, Lyon, la Suisse, Vienne, pour regagner Hambourg par Dresde et Berlin.

C'est peu après son retour que Henri-Floris Schopenhauer, assombri par des soucis d'argent qui avaient déjà altéré sa santé, mourut subitement d'un accident où les biographes de son fils s'accordent à voir un suicide. Sa veuve, de vingt ans plus jeune que lui, ne tarda pas alors à quitter

Hambourg, accompagnée de sa fille Adèle, née neuf ans après Arthur, pour aller se fixer à Weimar. Séduisante, intelligente et cultivée, non, semble-t-il, sans quelque sécheresse de « bel-esprit », Johanna Schopenhauer fut d'emblée fort bien accueillie du cercle choisi dont Goethe formait le centre. Elle devait s'acquérir bientôt comme romancière une renommée passagère, qui contraste avec la gloire uniquement posthume de son génial fils. Celui-ci, entre temps, continuait sans plaisir à Hambourg son apprentissage de commerce. Il se croyait désormais trop âgé pour se préparer à quelque carrière libérale. Il s'y décida pourtant, sur les conseils de sa mère et d'un ami de celle-ci, le bibliothécaire Fernow. En 1807, âgé de dix-neuf ans, il entre au collège de Gotha, et rattrape le temps perdu au point d'acquérir rapidement une solide connaissance des langues et des littératures classiques. Renvoyé de cet établissement pour une satire un peu vive d'un de ses professeurs, il rejoint sa mère à Weimar, et y continue seul ses études. Dès ce moment éclate le conflit de nature, aggravé bientôt par les circonstances, qui devait séparer pour toujours le fils et la mère. Schopenhauer reprochait à celle-ci sa frivolité ; insociable lui-même, il détestait la vie mondaine qu'elle aimait. Elle, d'autre part, raisonnablement affectueuse au début envers un fils fort difficile à vivre et dont elle jugeait les défauts avec clairvoyance, semble néanmoins n'avoir pas compris les ressources profondes d'un esprit qui impliquait une conception de la vie toute différente de la sienne.

Dès 1809, Schopenhauer est étudiant à l'Université de Göttingen. Inscrit d'abord comme étudiant en médecine, il passe peu après à la philosophie, non sans faire la plus large part dans son programme aux diverses sciences de la nature. À l'étude approfondie de Platon et de Kant il ajoutera bientôt celle des Indous, dont il devra la découverte à ses relations avec l'orientaliste Majer. En 1811, il quitte l'Université de Göttingen pour celle de Berlin. Il y assiste, entre autres, au cours de Fichte, dont il commente avec ironie l'enseignement dans des notes personnelles. Empêché par la guerre de l'indépendance — à laquelle il ne voulut point lui-même participer — de prendre à Berlin son grade de docteur, il l'obtient en 1813 de l'Université d'Iéna, avec sa thèse *Sur la quadruple racine du principe de raison suffisante*.

Rentré à Weimar auprès de sa mère, il noue pour un temps des relations assez amicales avec Goethe. Celui-ci le juge intéressant, original et spirituel, mais avec la réserve d'un homme qui pressent dans le jeune philosophe une supériorité fort différente de la sienne. À son instigation Schopenhauer entreprend à son tour des recherches sur la théorie optique des couleurs. Mais des divergences de vue sur cet objet ne tardent pas à se manifester entre eux, et la correspondance qu'ils échangèrent à propos du traité écrit par Schopenhauer *Sur la vision et les couleurs* nous les montre tous deux sous un jour bien typique : Schopenhauer insistant, avide de mettre les points sur les *i*, impitoyable dans sa certitude d'avoir raison, opposant son point de vue à celui de l'illustre vieillard avec une liberté qui ignore toute considération de personne ; Goethe évasif, et se dérochant avec une obstination aussi singulière que polie à toute discussion, et même à toute appréciation de l'ouvrage dont le jeune homme lui avait confié le manuscrit. Notons, pour ceux qui interprètent toutes les actions et les opinions de Schopenhauer par l'amour-propre et la vanité, qu'il n'en conserva pas moins jusqu'à la fin de ses jours son admiration et son respect pour celui qui était à ses yeux, avec Kant, le plus grand des Allemands.

L'année 1814 marque la rupture définitive de Schopenhauer avec sa mère, celle-ci s'étant refusée à lui sacrifier un ami trop intime, Gerstenberg, qu'elle avait eu le tort d'installer à son foyer. Arthur se transporte alors à Dresde, où il passe quatre ans, occupé à la méditation de ce système qu'il sentait, disait-il, germer et grandir en lui comme un enfant dans le sein maternel. Dès 1818, la première rédaction du *Monde comme volonté et représentation* (1^{er} volume actuel) est prête pour l'impression et offerte à l'éditeur Brockhaus, lequel l'accepte par égard à ses bonnes relations avec la romancière fort goûtée qui était la mère de ce jeune penseur inconnu. Après quoi celui-ci va se reposer en Italie. Il visite Venise, Bologne, Florence, puis séjourne à Rome, où il se fait fort mal voir de quelques intellectuels romantiques, ses compatriotes, pour ses boutades antireligieuses et anti-allemandes. Repassant à Venise, il y est retenu quelque temps par une liaison amoureuse, dont nous savons peu de chose, sinon qu'elle l'empêcha de faire la connaissance de Lord Byron, qu'il admirait fort et pour lequel il avait une lettre de Goethe, mais en qui il semble avoir redouté un rival irrésistible.

Peu après, d'ailleurs, il était rappelé en Allemagne par une fâcheuse nouvelle : une maison de commerce de Dantzic dans laquelle Johanna et Adèle Schopenhauer avaient placé toute leur fortune, et lui-même une petite partie de la sienne, avait fait faillite. La prudence et la défiance l'emportèrent chez Schopenhauer sur un premier mouvement généreux qui le poussait à partager à nouveau son bien avec sa mère et sa sœur. D'autre part il refusa catégoriquement de se joindre aux autres créanciers pour signer un concordat avec la maison faillie ; obstination qui se trouva être habile, car elle eut pour conséquence de le faire rentrer seul dans la totalité de son dû. Entre lui et Adèle Schopenhauer il y avait eu à ce propos une vive discussion par lettres, à la suite de laquelle Schopenhauer rompit — pour ne reprendre que quelques années après la correspondance — avec cette sœur qui paraît avoir aimé tendrement son frère et que ses lettres nous montrent intelligente et distinguée. Dans cette affaire, comme en d'autres circonstances moins graves, Schopenhauer semble avoir été dominé par le souci exclusif de sauvegarder à tout prix l'indépendance matérielle qu'il sentait indispensable à sa tâche et à la vie qu'il s'était tracée.

L'événement devait donner raison à ses calculs. En 1820 il obtient de l'Université de Berlin le titre de « privat-docent » et ouvre un Cours « sur une philosophie universelle ou théorie de l'essence du monde et de l'esprit humain ». Il n'eut aucun succès ; à peine s'il eut des auditeurs. Aussi abandonna-t-il après un semestre cette tentative qu'il ne renouvela jamais. Tels furent ses seuls rapports avec les institutions officielles et son seul essai de contact direct avec le public. Beaucoup attribuent uniquement à la jalousie et à l'amour-propre blessé la haine de Schopenhauer pour les pontifes de la métaphysique universitaire et les savoureuses invectives dont il accable ces professeurs qui vivent de la philosophie, mais non point *pour* elle. Il semble toutefois que la postérité, en négligeant quelque peu Fichte et Schelling, voire même Hegel, alors précisément qu'elle découvrait Schopenhauer, ait donné en partie raison à celui-ci, et qu'ainsi lui-même, réfractaire par nature au verbiage abstrait, autant que sincèrement hostile à tout compromis du penseur avec les puissances sociales, ait pu avoir des motifs qui n'étaient pas tous intéressés de s'en prendre à ces gloires philosophiques du moment.

Renonçant donc au professorat, Schopenhauer entreprend en 1822 un nouveau voyage en Italie. Il séjourne à Florence, où il semble s'être montré relativement sociable et avoir mené une vie assez agréable, fréquentant la société florentine et principalement des Anglais. Puis, après avoir subi à Munich, durant l'hiver de 1824, une crise de santé assez grave, il regagne Berlin. Aucun événement saillant n'y vient interrompre, de 1825 à 1830, sa vie de travail et de méditation. Mais en 1831, fuyant le choléra, il se rend à Francfort, qui lui paraît réunir les conditions les plus favorables à sa santé et à son genre de vie. Il ne devait plus quitter cette ville — sauf en 1835, pour une excursion de quatre jours dans la vallée du Rhin — pendant trente ans, c'est-à-dire jusqu'à sa mort. Désormais son existence et ses habitudes de rentier vieux garçon sont définitivement fixées. Son isolement se fait plus grand. Auteur de trois ouvrages, dont l'un considérable, il est totalement inconnu, sauf peut-être de quelques spécialistes qui ont intérêt à faire le silence sur ses travaux. Il avait alors quarante-trois ans.

Longtemps Arthur Schopenhauer ne fut pour ses contemporains que le promeneur solitaire qu'on voyait chaque jour, vers cinq heures, gagner la banlieue, petit homme sanguin au regard de feu, aux cheveux dressés en deux houpes, vêtu avec soin d'un costume immuablement arrêté à la mode des années trente, toujours accompagné d'un fidèle *Pudel*, s'arrêtant parfois pour soliloquer. Le commerce qu'il entretenait par les livres avec les grands esprits de tous les temps lui faisait oublier la solitude d'un logis où ne pénétraient que de rares visiteurs. Le soir, il arrivait parfois qu'on le vît au concert, écoutant immobile et les yeux sévèrement clos une symphonie de Beethoven, qu'il estimait d'ailleurs inférieur à Rossini. La lecture quotidienne du *Times*, habitude héritée de son père, était le seul lien qui le rattachât à la vie publique de son temps. Il faisait de l'hydrothérapie à l'anglaise, et son appétit donnait du souci au *Wirt* de l'hôtel où il mangea pendant plus de vingt ans en compagnie de commensaux quelconques, que sa conversation laissait perplexes.

La première édition de son grand ouvrage, tirée à 300 exemplaires et demeurée invendue, avait failli être mise au pilon. La deuxième, parue en 1844, enrichie du second volume, ne réussit pas mieux au début. Pourtant elle suscita à son auteur quelques admirateurs et disciples isolés — les premiers furent l'avocat Becker, le magistrat Dorgut, le docteur en

philosophie Frauenstaedt — qui entrèrent en correspondance avec lui et dont quelques-uns devinrent peu à peu ses familiers. Ils s'employèrent de leur mieux à le faire connaître, et dès 1851 la publication des *Parerga*, moins systématiques, de forme plus libre et plus accessible, vint y aider, attirant l'attention sur l'ensemble de l'œuvre. C'était enfin le commencement du succès. Peu après un important article de la *Westminster Review*, paru en 1853 et intitulé *Iconoclasm in German philosophy*, un autre de Saint-René Taillandier dans la *Revue des Deux-Mondes* (août 1856) révélaient le nom de Schopenhauer aux Anglais et aux Français. C'est aussi le moment où se répand sa réputation d'original et de causeur incisif, qui attire à la table de l'Hôtel d'Angleterre les étrangers curieux de le voir et de l'entendre. Des peintres et des sculpteurs sollicitent tour à tour l'honneur de faire son portrait. Cette aube de la gloire éclaira d'un sourire la vieillesse du philosophe. Justifiant l'inébranlable confiance qu'il avait gardée durant trente ans d'obscurité dans le jugement de l'avenir et dans la valeur impérissable de son œuvre, elle adoucissait l'amertume qu'il n'avait pu, malgré tout, s'empêcher de ressentir et de manifester. Son « Vouloir-vivre », qu'il ne se dissimulait point à lui-même, en éprouva comme un regain de jeunesse. Il se croyait taillé pour vivre cent ans. Il n'en fut pas moins emporté, sans grandes souffrances, par une pneumonie, le 21 septembre 1860, à soixante-douze ans. Par son testament, où il assurait l'avenir de sa servante sans oublier celui de son chien, laissant à ses disciples ses manuscrits et sa bibliothèque, il instituait pour légataire universelle l'Association berlinoise des anciens défenseurs de l'ordre qui avaient réprimé l'émeute en 1848. Son tombeau, qu'on voit au cimetière de Francfort, est fait sur sa recommandation expresse d'une simple dalle portant ces seuls mots, sans une date, « sans une syllabe de plus » : ARTHUR SCHOPENHAUER.

AVERTISSEMENT

Le texte dont nous nous sommes servi pour notre traduction est celui de l'édition Grisebach (« Universal-Bibliothek », Leipzig, Reklam).

Nous avons été obligé parfois de supprimer à l'intérieur d'un fragment cité quelques lignes, ou même certains passages, soit qu'ils ne se rapportassent pas directement à l'objet en question, soit pour abréger un développement ; ou encore, pour des raisons analogues, de couper une phrase de l'auteur, soit à la fin, soit au commencement d'un paragraphe. Dans ce dernier cas, la coupure est marquée dans le texte allemand (auquel nous n'avons jamais touché) par des points suspensifs. Nous croyons n'avoir trahi nulle part la pensée de Schopenhauer.

La provenance des fragments cités est indiquée, à la fin des paragraphes allemands, par des lettres abrégatives qui renvoient aux divers ouvrages de notre auteur et dont voici le sens :

W. W. V. (vol. I ou II) = *Welt als Wille und Vorstellung*.

W. N. = *Wille in der Natur*.

G. P. E. = *Grundprobleme der Ethik*.

P. P. (vol. I ou II) = *Parerga und Paralipomena*.

N. P. = *Neue Paralipomena*.

LE TRADUCTEUR.

I. DE LA CONNAISSANCE

Sur la Philosophie.

Pour philosopher, deux conditions sont avant tout requises : d'abord qu'on ait le courage de ne garder aucune question sur le cœur ; ensuite qu'on prenne clairement conscience de tout ce qui *va de soi* pour le concevoir comme un problème. (P. P. vol. II. § 3.)

De l'idéalisme, fondement de toute vraie philosophie.

« Le monde est ma représentation ». C'est là une proposition que — tels les axiomes d'Euclide — chacun devra tenir pour vraie dès l'instant qu'il l'aura comprise ; ce qui ne veut pas dire que, pour la comprendre, il suffise à chacun de l'ouïr. C'est d'avoir pris conscience de cette vérité essentielle, en y rattachant le problème des rapports de l'idéal et du réel, c'est-à-dire du monde dans le cerveau avec le monde hors du cerveau, qui confère à la philosophie moderne — outre qu'elle a posé le problème de la liberté morale — son caractère distinctif. Il a fallu deux mille ans de tentatives philosophiques entreprises uniquement par la voie *objective*, pour qu'on en vînt à découvrir qu'une donnée première s'imposait, la plus proche et la plus immédiate, parmi toutes celles qui font du monde un si mystérieux et si grave problème ; et c'est celle-ci : aussi incommensurable, aussi formidable en sa masse que puisse être ce monde, son existence n'en est pas moins suspendue à un seul fil tenu : la conscience où, à chaque fois, il existe. Cette condition à laquelle, malgré toute sa réalité *empirique*, l'existence du monde est irrévocablement liée, lui imprime le sceau de l'*idéalité*, et par là le caractère d'un pur *phénomène* (apparition), ce qui oblige à le tenir pour apparente, au moins sous une de ses faces, au rêve, à le ranger dans le même ordre de faits. Car la même fonction cérébrale qui, pendant le sommeil, suscite à mes yeux un monde complètement objectif, sensible, palpable, cette même fonction doit avoir autant de part à la figuration du monde objectif qui est celui de l'état de veille. Pour différer par leur matière, ces deux mondes n'en sont pas moins coulés dans la même forme. Cette forme, c'est l'intellect, fonction du cerveau.

La véritable philosophie sera donc nécessairement *idéaliste* ; elle doit l'être, ne fût-ce que pour être honnête. Car personne — il n'y a pas de vérité plus certaine — ne peut sortir de soi-même pour s'identifier directement

aux choses qui ne sont pas lui ; au contraire, tout ce dont j'ai une connaissance sûre, ce qui veut dire immédiate, gît à l'intérieur de ma conscience. Il ne peut donc y avoir au delà, en dehors de cette conscience, de certitude *immédiate*, cette sorte de certitude que doivent posséder les principes fondamentaux d'une philosophie. Du point de vue empirique où se placent les autres sciences, il est parfaitement légitime qu'elles prennent, sans autre préoccupation, le monde objectif comme absolument existant ; il n'en va pas de même de la philosophie, dont la tâche est de remonter aux éléments premiers et originels. Or seule la *conscience* lui est immédiatement donnée ; les fondements de la philosophie sont donc limités aux faits de la conscience ; en d'autres termes, elle est par essence *idéaliste*.

Selon le *réalisme*, le monde tel que nous le connaissons, doit exister également en dehors de cette connaissance. Essayons donc de supprimer du monde par la pensée tous les êtres connaissant, et de n'y laisser que la nature végétale et inorganique. Le rocher, l'arbre, le ruisseau, le ciel bleu s'y trouveront ; le soleil, la lune et les étoiles éclaireront comme auparavant cet Univers, sauf qu'évidemment ils lui ront en vain, puisqu'il n'y aura plus d'œil pour les voir. Maintenant introduisons, après coup, dans cet Univers un être connaissant. Dès ce moment, le monde figurera donc *une seconde fois* dans le cerveau de cet être ; il se répétera à l'intérieur de ce cerveau exactement tel qu'il était déjà au dehors. Au *premier* monde un *second* est ainsi venu s'ajouter, qui, bien que totalement séparé de lui, lui ressemble néanmoins à s'y méprendre. Tel, dans l'espace *objectif* infini, le monde *objectif* ; ainsi maintenant, dans l'espace *subjectif*, dans l'espace perçu, le monde *subjectif* de cette perception apparaît constitué identiquement. Mais ce dernier, en outre, a sur l'autre un avantage : il sait que cet espace qui est là au dehors est infini ; il peut même énoncer par avance, sans y être d'abord allé voir, avec une absolue exactitude, l'ensemble des rigoureuses lois qui régissent tous les rapports possibles et non encore réalisés de cet espace ; il peut apporter des affirmations également catégoriques sur le cours du temps, de même aussi sur le rapport de cause à effet qui préside au dehors au changement des choses. Je suppose qu'à la réflexion tout cela apparaîtra suffisamment absurde et nous amènera ainsi à la conviction que ce monde absolument *objectif*, extérieur au cerveau, indépendant de lui et *antérieur* à toute connaissance, que nous nous imaginions avoir d'abord

conçu, n'était déjà précisément rien d'autre que le second monde, le monde subjectivement connu, le monde de la *représentation*, qui est le seul que nous soyons capables de réellement penser. Nous sommes ainsi obligés d'admettre que le monde tel que nous le connaissons n'existe aussi que pour notre connaissance, qu'il n'existe donc que dans notre *représentation* et non pas encore une fois en dehors d'elle. (W. W. V. vol. II, chap. 1.)

Réalisme et matérialisme. Idéalisme et spiritualisme.

Le réalisme conduit nécessairement au *matérialisme*. Car si la perception empirique nous donne les choses telles qu'elles sont en soi et indépendamment de notre connaissance, elle nous donne aussi *l'ordre* des choses en soi, l'ordre véritable, total et unique, de l'Univers. Sur cette voie, on arrive nécessairement à admettre qu'il n'existe qu'*une* seule chose en soi, la matière, dont toutes les autres choses ne sont que des modifications, puisqu'on tient ici l'ordre de la nature pour l'ordre universel unique et absolu. Afin d'échapper à ces conséquences que le règne du réalisme, tant qu'il demeura incontesté, rendait inévitables, on institua le *spiritualisme*, lequel consiste à admettre, en dehors et à côté de la matière, une seconde substance, une *substance immatérielle*. Ce dualisme spiritualiste, aussi peu conforme à l'expérience qu'aux preuves logiques, et d'ailleurs inintelligible, a été nié par Spinoza ; Kant en a démontré la fausseté, et il pouvait se le permettre, puisqu'en même temps il instaurait les droits de l'*idéalisme*. Si, en effet, le réalisme tombe, le matérialisme, auquel on avait imaginé d'opposer le spiritualisme, tombe aussi de lui-même, en ce sens que la matière et l'ordre de la nature deviennent désormais un pur phénomène, conditionné par l'intellect, et dont l'existence est tout entière dans la représentation de cet intellect. Ainsi, pour se sauver du matérialisme, le spiritualisme est un expédient illusoire et faux ; le vrai moyen de salut est dans l'idéalisme, qui, en faisant dépendre *de nous* le monde objectif, fait contrepoids à la dépendance où l'ordre de la nature nous place à l'égard *de lui*. Le monde dont je me sépare quand la mort est venue, n'était pas ailleurs que ma représentation. Ainsi le centre de gravité de l'existence est replacé dans le sujet. Ce qui est démontré, ce n'est pas, comme dans le spiritualisme, l'indépendance de l'être connaissant à l'égard de la matière, mais bien la dépendance de tout ce qui est matière à l'égard de l'être connaissant. Évidemment ceci n'est pas aussi facile à saisir et d'un

maniement aussi aisé que le spiritualisme avec ses deux substances ; mais *χαλεπα τα καλα*. (Tout ce qui est beau est difficile.) (W. W. V. vol. II, chap. 1.)

Sur la « réalité » du monde sensible.

La controverse sur la réalité du monde sensible repose sur l'extension abusive qu'on donne à la valeur du principe de raison en l'appliquant au sujet ; avec ce malentendu comme point de départ, les adversaires aux prises n'ont jamais pu arriver à comprendre eux-mêmes la question qu'ils se posaient. D'une part, le dogmatisme réaliste, considérant la représentation comme un effet produit par l'objet, veut séparer ces deux choses, représentation et objet, qui précisément n'en font qu'une, et admettre une cause de la représentation complètement différente d'elle, un objet en soi, indépendant du sujet ; notion parfaitement inconcevable, car précisément l'objet, déjà en tant qu'objet, implique toujours le sujet, c'est-à-dire qu'il n'est jamais rien d'autre que sa représentation. Le scepticisme, d'autre part, contrairement au réalisme, mais partant des mêmes prémisses fausses, prétend que la représentation ne nous donne toujours que l'effet et jamais la cause, donc jamais l'*être* des objets, mais seulement l'*effet* qu'ils produisent ; que celui-ci pourrait fort bien n'avoir aucune ressemblance avec celui-là ; bien plus, qu'il est peut-être complètement faux d'admettre en principe cet *être* des objets, puisque la loi de causalité, comme le veut le scepticisme, ne se tire qu'après coup de l'expérience, dont la réalité doit reposer à son tour sur cette loi. — À ces deux partis, réalistes et sceptiques, il convient de faire entendre : d'abord, qu'objet et représentation sont une seule et même chose ; ensuite, que l'*être* des objets perçus, c'est précisément l'effet qu'ils produisent, que c'est précisément dans cette « effectivité » que consiste la réalité des choses et qu'il y a non-sens et contradiction à réclamer une existence de l'objet hors de la représentation du sujet, aussi bien qu'un « être » des choses réelles différent de leur action ; que, par conséquent, la connaissance de l'effet produit par un objet perçu épuise aussi du même coup cet objet, pour autant qu'il est objet, c'est-à-dire représentation, parce qu'en dehors de cela il ne reste rien d'autre en lui pour la connaissance. En ce sens, donc, le monde que nous percevons dans le temps et dans l'espace et qui, tel qu'il se fait connaître, n'est rien d'autre que causalité, ce monde est parfaitement réel ; il est

absolument ce pour quoi il se donne, et il se donne tout entier et sans restriction comme représentation, cohérent avec lui-même selon la loi de causalité. C'est là sa réalité empirique. Mais, d'autre part, toute causalité n'existe que dans l'intellect et pour l'intellect ; tout ce monde réel, c'est-à-dire « effectif », est toujours, comme tel, conditionné par l'intellect et n'est rien sans lui. Ce n'est pas seulement pour cette raison, mais c'est parce qu'il est déjà impossible en principe de penser sans contradiction un objet sans sujet, qu'il nous faut purement et simplement nier la réalité du monde sensible telle que la conçoit le réaliste dogmatique, c'est-à-dire comme indépendante du sujet. Le monde entier des objets est et demeure représentation, et pour cela précisément reste tout entier et à jamais conditionné par le sujet ; c'est-à-dire qu'il a une idéalité transcendente. Mais il n'est, de ce fait, ni un mensonge, ni une illusion ; il se donne pour ce qu'il est, pour une représentation ; plus exactement, pour une série de représentations, dont le lien commun est le principe de raison. Comme tel, même quant à sa signification la plus intime, ce monde est intelligible au sens commun ; si lui parle un langage parfaitement clair et distinct. Il n'y a que des esprits déformés par la manie du sophisme qui puissent imaginer de disputer sur sa réalité. (W. W. V. vol. I, § 5.)

Sujet et objet. Du Matérialisme.

L'erreur fondamentale de tous les systèmes est d'avoir méconnu cette vérité, que *l'intellect et la matière sont corrélatifs*, c'est-à-dire que l'un n'est là que pour l'autre, que tous deux sont donnés et supprimés du même coup, que l'un n'est que le réflexe de l'autre, bien plus, qu'ils sont au fond une seule et même chose, considérée sous deux faces différentes, à savoir — et ici j'anticipe — la manifestation du Vouloir, qui est la « chose en soi » ; en d'autres termes, qu'ils sont tous deux secondaires, et qu'il ne faut par conséquent chercher l'origine du monde ni dans l'un, ni dans l'autre. (W. W. V. vol. II, ch. 1.)

Pour nous, nous ne sommes partis ni de l'objet ni du sujet, mais bien de la *représentation*, qui déjà les contient et les présuppose tous deux, puisque sa forme la plus générale et la plus essentielle est précisément qu'elle se décompose en objet et en sujet.

Par cette méthode, notre point de vue se distingue absolument de toutes les philosophies qui ont jamais été tentées, lesquelles sont toujours parties soit de l'objet, soit du sujet, cherchant à expliquer l'un par l'autre, et cela selon le principe de raison suffisante ; pour nous, au contraire, nous soustrayons le rapport entre objet et sujet à l'empire de ce principe, pour ne lui laisser que l'objet.

C'est là où elle se présente sous la forme du *matérialisme* proprement dit, que la méthode qui part de l'objet se montre le plus conséquente et que son application a le plus de portée. Le matérialisme pose la matière, et avec elle le temps et l'espace, comme absolument existants, sans tenir compte de leur rapport avec le sujet, qui est cependant l'unique lieu de leur existence. Puis il prend la loi de causalité comme fil conducteur dans la marche qu'il prétend suivre, faisant d'elle l'ordre unique et absolu des choses, une *veritas æterna*, et omettant ainsi l'intellect, dans lequel seul et pour lequel seul il y a causalité. Il cherche ensuite à déterminer l'état premier, l'état le plus simple de la matière, et à en dégager successivement tous les autres, en remontant du pur mécanisme au chimisme, de là à la polarité, à la végétation et à l'animalité ; après quoi, à supposer que la chose lui réussît, le dernier anneau de la chaîne serait la sensibilité animale, la connaissance, qui apparaîtrait ainsi comme une simple modification de la matière, un état de celle-ci, développé et amené par la série des causes. Admettons que nous ayons pu suivre jusqu'ici le matérialisme, en appuyant ses dires de représentations concrètes. Mais alors, parvenus avec lui à ce sommet, nous aurions tout à coup l'impression de sortir d'un rêve, et nous serions pris subitement d'un rire homérique, à nous apercevoir que son résultat final si péniblement amené, la connaissance, était déjà impliqué comme une condition *sine qua non* dans son tout premier point de départ, la simple matière, et que, tout en nous figurant jusqu'alors avoir pensé la matière, nous n'aurions en réalité pensé que le sujet où elle est représentée, l'œil qui la voit, la main qui la sent, l'intellect qui la connaît. Ainsi se dévoilerait, imprévue, l'énorme pétition de principe : brusquement, le dernier membre de la chaîne se révélerait comme le point d'attache où le premier était déjà suspendu, et la chaîne elle-même comme un cercle ; et le matérialiste apparaîtrait semblable au baron de Münchhausen qui, nageant à cheval dans

une rivière, soutient son cheval au-dessus de l'eau avec ses jambes et, ramenant en avant la queue de sa perruque, la tire en l'air pour s'y suspendre lui-même. (W. W. V. vol. I, § 7.)

De l'intellect pur.

La manifestation première et la plus simple de l'intellect, celle qui ne fait jamais défaut, c'est la perception du monde réel ; elle consiste uniquement à reconnaître la cause à son effet ; c'est pourquoi toute perception est intellectuelle. L'intellect, cependant, n'atteindrait jamais à cette perception, s'il ne s'exerçait sur lui une action quelconque qu'il pût enregistrer et qui pût lui servir de point de départ. Cette action, c'est celle qui se produit sur le corps animal. Celui-ci est donc, en ce sens, l'*objet immédiat du sujet* ; il est l'intermédiaire de la perception de tous les autres objets. Les modifications que subit chaque corps animal sont immédiatement connues, c'est-à-dire ressenties, et du fait que l'impression produite est rapportée instantanément à sa cause, la perception de cette cause surgit en tant que perception d'un *objet*. Ce rapport qu'établit l'intellect n'est nullement une conclusion par concepts abstraits ; il n'est dû ni à la réflexion, ni au bon plaisir, mais il se produit immédiatement, nécessairement et sûrement. C'est là le mode de connaissance de l'*intellect pur*, sans lequel il n'y aurait jamais perception, mais seulement une conscience obscure et vague, quasi-végétale, des modifications éprouvées par l'objet immédiat, lesquelles se succéderaient sans présenter aucune signification, à moins qu'elles n'en eussent une pour le Vouloir en tant que douleur ou plaisir. Mais, de même qu'avec l'apparition du soleil, le monde visible se trouve là, ainsi, d'un seul coup, par sa fonction unique et simple, l'intellect transforme en perception la sensation vague et dépourvue de sens. Ce que l'œil, ce que l'oreille, ce que la main ressentent, n'est point perception ; ce sont de simples données. C'est seulement quand l'intellect passe de l'effet à la cause que le monde est là, comme perception, étendu dans l'espace, changeant quant à sa forme, persistant quant à sa matière dans l'infini du temps. (W. W. V. vol. I, § 4.)

De ce qui précède, il suit que tous les animaux même les plus imparfaits, ont un intellect ; car tous ont la connaissance des objets, laquelle détermine, comme motif, leurs mouvements. — L'intellect est le même chez tous les animaux et chez tous les hommes ; il a partout la même forme simple : perception de la causalité, passage de l'effet à la cause et de la cause à

l'effet ; rien de plus. Mais les degrés de son acuité et l'étendue de sa sphère varient considérablement ; il y a une gradation multiple de manifestations fort diverses, depuis le degré le plus bas, où l'intellect ne fait que reconnaître le rapport de causalité entre l'objet immédiat et l'objet non-immédiat, où il suffit exactement à établir le lien entre l'impression éprouvée par le corps et la cause de cette impression, et à percevoir cette cause en tant qu'objet dans l'espace, jusqu'aux degrés supérieurs où il reconnaît la relation causale qui relie entre eux les divers objets non-immédiats, faculté qui peut s'élever jusqu'à la compréhension des enchaînements les plus complexes de causes et d'effets dans la nature. Car cette dernière opération, elle aussi, appartient à l'intellect et non pas à la raison, dont les concepts abstraits ne peuvent servir qu'à recueillir ces données de la compréhension directe, à les fixer et à les relier, mais ne peuvent jamais par eux-mêmes faire naître la compréhension. Chacune des forces et chacune des lois de la nature, chacun des cas où elles se manifestent, doit d'abord être directement reconnu, intuitivement saisi par l'intellect, avant de devenir connaissance *in abstracto* de la raison en pénétrant dans la conscience réfléchie. C'est une conception intuitive et immédiate de l'intellect que la découverte, par Hookes, de la loi de la gravitation, ainsi que la réduction, confirmée peu après par les calculs de Newton, d'un grand nombre de phénomènes à cette seule loi ; de même aussi la découverte, par Lavoisier, de l'oxygène et de son rôle capital dans la nature ; de même encore la découverte de Goethe sur l'origine des couleurs physiques. Toutes ces découvertes ne sont rien d'autre qu'une réduction juste, directement opérée, de l'effet à sa Cause, par où l'intellect peut ensuite saisir l'identité de la force naturelle qui se manifeste dans toutes les causes de même sorte ; et l'ensemble de cette vision pénétrante de l'esprit est une manifestation, différente seulement par le degré, de la même et unique fonction de l'intellect par laquelle l'animal, lui aussi, perçoit comme objet dans l'espace la cause qui agit sur son corps. Aussi toutes ces grandes découvertes sont-elles, précisément comme la simple perception et d'ailleurs toute manifestation de l'intellect, une vue immédiate de l'esprit et, comme telles, l'œuvre d'un instant, un « aperçu », une lumière subite, et non pas le produit d'une série de déductions *in abstracto* ; ces dernières, en revanche, servent à fixer la connaissance intellectuelle directe en la mettant sous forme de concepts, c'est-à-dire à la rendre distinctement intelligible et

par là-même susceptible d'être énoncée, d'être « signifiée » à autrui. — Cette acuité dans la perception des relations causales qui relient entre eux les objets non-immédiats de la connaissance, ne trouve pas seulement son emploi dans la science de la nature (qui lui est redevable de toutes ses découvertes), mais aussi dans la vie pratique, où elle a nom *finesse* ou *habileté* , alors que dans son autre application il est préférable de l'appeler perspicacité, sagacité, pénétration. Strictement parlant, les mots de finesse ou d'habileté désignent uniquement l'intellect en tant que fonctionnant au service du Vouloir. Il n'est pas possible cependant de jamais tracer des limites parfaitement nettes entre ces diverses notions, puisqu'il s'agit toujours de la même fonction du même intellect, fonction qui s'exerce déjà chez l'animal par la perception des objets dans l'espace, et qui à son plus haut degré de pénétration, tantôt dégage de certains effets donnés les causes inconnues des phénomènes de la nature, et fournit à la raison matière à concevoir et à formuler ces règles générales que sont les lois naturelles ; tantôt, en faisant servir des causes déjà connues à produire des effets prémédités, invente des machines compliquées et ingénieuses ; tantôt, s'exerçant dans le domaine de la loi des motifs, perce à jour et déjoue des intrigues subtilement ourdies, ou encore permet à un individu de placer lui-même les hommes en présence des mobiles auxquels il les sait respectivement accessibles, pour les mettre en mouvement à son gré, telles des machines au moyen de leviers et de rouages, et les faire servir à ses fins personnelles. (W. W. V. vol. I, § 6.)

L'intellect des animaux.

Les animaux ont un intellect, sans avoir de raison, ce qui veut dire qu'ils ont une connaissance sensible, mais point de connaissance abstraite ; ils perçoivent exactement ; ils saisissent aussi le lien causal immédiat ; les animaux supérieurs le saisissent même à travers plusieurs membres de son enchaînement ; cependant ils ne *pensent* pas à proprement parler. Car il leur manque les *concepts* , c'est-à-dire les représentations abstraites. La première conséquence de cette lacune, c'est l'absence chez les animaux, même les plus intelligents, d'une véritable mémoire, absence qui constitue la principale différence entre leur conscience et la conscience humaine. L'état proprement réfléchi, le complet recueillement de l'esprit repose en effet sur une conscience distincte du passé et de l'avenir possible *comme tels* , et en

connexion avec le présent. La mémoire proprement dite, celle qu'exige cet état d'esprit, doit donc être un ressouvenir ordonné et cohérent de la pensée, lequel n'est possible que grâce aux *concepts généraux*, dont le secours est indispensable pour se rappeler même les connaissances purement individuelles et particulières. Car la masse, impossible à embrasser, des objets et des faits de même ordre et de même nature qui remplissent le cours de notre vie, nous empêche de posséder directement un souvenir concret et individuel de chacun d'eux ; c'est pourquoi nous ne pouvons conserver tous ces éléments qu'en les absorbant et en les groupant sous des notions générales et en les ramenant à quelques rubriques relativement peu nombreuses, grâce auxquelles nous avons sans cesse à notre disposition une vue d'ensemble ordonnée et suffisante de notre passé. Il n'y a guère que quelques scènes isolées de ce passé que nous puissions nous représenter à nouveau de façon sensible ; à part cela, de tout le temps écoulé depuis lors et de son contenu nous ne sommes conscients qu'*in abstracto*, grâce aux notions de choses et aux notions de nombres qui remplacent en nous le contenu des jours et des années. La mémoire des animaux, par contre, comme tout leur intellect, est bornée au *sensible* ; elle consiste uniquement dans le retour d'une impression qui s'annonce comme ayant déjà été éprouvée, en ce sens que la perception actuelle ravive les traces d'une perception antérieure ; le souvenir ne se produit donc jamais ici que par l'intermédiaire de la réalité présente, laquelle, précisément parce qu'elle est présente, réveille la sensation et la disposition que le fait antérieur analogue avait provoquées. C'est ainsi que le chien reconnaît les familiers de son maître, distingue des amis et des ennemis, retrouve facilement le chemin déjà parcouru et les maisons déjà visitées, et qu'il est transporté immédiatement par la vue d'une canne ou d'une assiette dans la disposition correspondante. C'est sur l'utilisation de cette mémoire liée au sensible et de la puissance, si considérable chez les animaux, de l'habitude, que reposent toutes les variétés de dressage ; aussi y a-t-il entre le dressage et l'éducation humaine exactement la même différence qu'entre la perception et la pensée.

La vie de l'animal est donc un « présent » perpétuel. Il vit au jour le jour, sans aucun recueillement, toujours entièrement absorbé dans l'instant actuel ; d'ailleurs, la grande masse des êtres humains eux-mêmes vivent

avec un minimum de recueillement. Une autre conséquence de la constitution intellectuelle des animaux, c'est l'exacte adaptation de leur conscience au milieu qui les entoure. Entre l'animal et le monde extérieur, il n'y a rien ; entre nous et ce monde extérieur il y a toujours encore nos pensées sur ce monde, qui nous le rendent souvent inaccessible. Chez les enfants seuls et les hommes très rudimentaires, cette cloison est parfois si mince, que pour savoir ce qui se passe en eux, il n'y qu'à regarder ce qui se passe autour d'eux. Pour les mêmes raisons les animaux ne sont capables ni de préméditation, ni de feinte : ils n'ont rien derrière la tête. À ce point de vue, le chien est à l'homme ce qu'une coupe de verre est à une coupe de métal ; c'est là une des raisons qui nous le rendent si cher. (W. W. V. vol. II, ch. 5.)

Du temps.

L'*idéauté* du temps, découverte par Kant, est au fond déjà contenue dans la loi mécanique de l'inertie. Car que dit en somme cette loi, sinon que le temps pur est incapable de produire aucun effet physique ? En lui-même et à lui seul, il ne peut rien changer au mouvement ou au repos d'un corps. De cela déjà il résulte que le temps n'est pas quelque chose de physiquement réel, mais qu'il a une idéalité transcendente, c'est-à-dire qu'il n'a pas son origine dans les choses mais dans le sujet connaissant. S'il était inhérent aux choses elles-mêmes et en soi, à titre de propriété ou d'accident, son quantum, en d'autres termes sa longueur ou sa brièveté, devrait pouvoir y apporter des changements. Or le temps ne peut rien de semblable ; au contraire, il s'écoule sur les choses sans les marquer de la moindre trace. Car seules les *causes* sont *effectives* au cours du temps, mais en aucune façon le cours du temps lui-même. C'est pourquoi, lorsqu'un corps a été soustrait à toutes les actions chimiques — ainsi le mammoth dans la banquise de la Léna, le moucheron dans un morceau d'ambre, un métal précieux dans un air absolument sec, les antiquités égyptiennes (jusqu'à des perruques) à l'abri de toute humidité dans leurs cryptes rocheuses — des milliers d'années n'y peuvent rien changer. C'est cette inefficacité absolue du temps qui se manifeste dans le domaine mécanique sous la forme de la loi d'inertie. Une fois qu'un corps a été mis en mouvement, il n'y a point de temps qui soit capable de lui enlever ce mouvement, ou seulement de le ralentir ; celui-ci est absolument infini, à moins que des causes physiques ne

viennent lui faire obstacle ; de même qu'un corps au repos repose éternellement, si des causes physiques n'interviennent pas pour le mettre en mouvement. On en peut donc déjà conclure que le temps est quelque chose qui ne concerne pas les corps, qu'eux et lui ne sont pas de même nature, en ce sens que la réalité que nous reconnaissons aux corps ne peut être attribuée au temps ; que celui-ci est donc absolument *idéal*, c'est-à-dire qu'il appartient uniquement à notre appareil de représentation, alors qu'au contraire les corps, par leurs qualités et par leurs effets multiples et divers, témoignent qu'ils ne sont pas quelque chose de purement idéal, mais qu'en eux se manifeste en même temps une réalité objective, une chose existant en soi ; aussi différente, d'ailleurs, que cette « chose en soi » puisse être de sa manifestation.

Le temps, c'est ce mécanisme de notre intellect grâce auquel ce que nous concevons comme futur paraît ne pas exister actuellement ; illusion qui disparaît aussitôt que l'avenir est devenu présent. Dans certains rêves, dans la clairvoyance somnambulique et la seconde vue, cette forme trompeuse est momentanément écartée ; c'est pourquoi l'avenir s'y présente comme actuel. On s'explique ainsi pourquoi les tentatives qu'on a faites parfois pour déjouer les prédictions des personnes douées de seconde vue, fût-ce même sur des points accessoires, devaient nécessairement échouer ; car les événements prédits ont été vus dans leur réalité, déjà existante au moment de la prédiction, comme nous-mêmes percevons le seul présent ; ils ont donc la même immuabilité que le passé.

Pareillement, la *nécessité* de tout ce qui arrive, c'est-à-dire de tout ce qui surgit successivement dans le temps, nécessité qui se traduit par l'enchaînement des causes et des effets, n'est rien d'autre que la manière dont nous percevons, sous la forme du temps, une existence une et immuable.

Au fond, la conscience de l'idéalité du temps est déjà à la base de la notion d'*éternité*, qui a toujours existé. L'éternité est en effet par essence le contraire du temps, et c'est bien ainsi que tous les esprits un peu pénétrants l'ont toujours comprise, ce qui implique qu'ils avaient le sentiment que le temps n'est que dans notre intellect et non pas dans l'essence des choses. Il

n'y a jamais eu que les intelligences tout à fait inférieures pour ne pas savoir interpréter cette notion d'éternité autrement que comme un temps sans fin. C'est ce qui obligea les scholastiques à créer des formules telles que celle-ci : *aeternitas non est temporis successio sine fine, sed Nunc stans*. Platon, d'ailleurs, n'avait-il pas déjà dit dans le Timée, et Plotin après lui : *αιωνος εικων κινητη ο χρονος* (le temps est l'image mobile de l'éternité) ? Dans le même sens, on pourrait dire aussi que le temps est une éternité déployée, et s'appuyer là-dessus pour affirmer que s'il n'y avait

pas d'éternité, le temps n'existerait pas non plus. (P. P. vol. II, § 29.)

De l'espace.

La preuve la plus évidente, et aussi la plus simple, de l'idéalité de l'espace, c'est le fait que nous ne pouvons pas le supprimer par la pensée, comme toutes les autres choses. Nous ne pouvons que le vider ; nous pouvons en ôter tout, absolument tout ; nous pouvons tout faire disparaître ; nous pouvons fort bien nous représenter l'intervalle entre les étoiles fixes comme absolument vide, et d'autres choses analogues. De l'espace lui-même, de l'espace seul nous ne pouvons nous débarrasser d'aucune manière ; quoi que nous fassions, où que nous nous tournions, il est là, et n'a de fin nulle part ; car il est à la base de toutes nos représentations et leur condition première, Ceci démontre de façon absolument sûre, qu'il appartient à notre intellect lui-même, qu'il en fait partie intégrante, et cela comme la trame initiale de ce canevas, où vient se projeter, préfiguré par elle, le monde bigarré des objets. Car, dès l'instant qu'un objet doit être figuré, l'espace se présente, et il accompagne ensuite tous les mouvements, tous les détours, toutes les entreprises de l'intellect occupé à percevoir, aussi obstinément que les lunettes posées sur mon nez accompagnent tous les mouvements et toutes les évolutions de ma personne, ou que l'ombre accompagne mon corps. Si je remarque qu'une chose est avec moi partout et en toutes circonstances, j'en conclus qu'elle est attachée à moi ; ainsi, par exemple, quand je retrouve partout une odeur particulière à laquelle je voudrais échapper. Il n'en va pas autrement de l'espace : quoi que je puisse penser, quelque monde que je puisse me représenter, l'espace est toujours là d'abord et ne veut pas céder. Si maintenant, comme il appert évidemment de tout cela, cet espace est une fonction, et même une fonction fondamentale, de mon intellect, son idéalité, qu'il en faut déduire, s'étend

nécessairement à tous les éléments qui participent de l'espace, c'est-à-dire qui figurent en lui. Ceux-ci peuvent fort bien avoir par ailleurs et en eux-mêmes une existence objective ; mais pour autant qu'ils *occupent l'espace*, en d'autres termes, pour autant qu'ils ont une forme, une dimension et un mouvement, ils sont subjectivement déterminés. Même les calculs astronomiques, si exacts et si concordants, ne sont possibles que parce que l'espace est en réalité dans notre tête. Par conséquent nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont en soi, mais seulement telles qu'elles apparaissent. C'est là la grande doctrine du grand Kant.

Quand je dis : « dans un autre monde », c'est une grande sottise de demander : « où est donc cet autre monde ? » Car l'espace, qui seul prête un sens à toute espèce de « où », appartient précisément à ce monde-ci, en dehors duquel il n'y a point de « où » — Le repos, la paix et la béatitude habitent là seulement où il n'y a point de « où » ni de « quand ». (P. P. vol. II, §§ 30 et 30 bis.)

De la causalité.

La seule vraie façon de formuler la loi de causalité est celle-ci : *tout changement a sa cause dans un autre changement qui lui est immédiatement antérieur*. Quand quelque chose se passe, c'est-à-dire quand un nouvel état survient, c'est-à-dire quand quelque chose *change*, il faut qu'immédiatement auparavant quelque chose d'autre *ait changé* ; et, avant ce quelque chose d'autre, encore quelque chose d'autre ; et ainsi de suite, en remontant jusqu'à l'infini. Car une *première* cause est aussi impossible à penser qu'un commencement du temps ou une limite de l'espace. La loi de causalité ne contient rien de plus que ce que je viens d'énoncer ; ses prétentions ne peuvent donc se faire valoir que dans le domaine des *changements*. Aussi longtemps que rien ne change, il n'y a pas à chercher de cause ; car il n'y a aucune raison *a priori* qui permette de conclure de l'existence des choses données, c'est-à-dire des états de la matière, à leur non-existence antérieure, et de celle-ci à leur apparition, c'est-à-dire à un changement. Ainsi la simple *existence* d'une chose n'autorise pas à conclure qu'elle ait une cause. Il peut cependant y avoir des raisons *a posteriori*, tirées de l'expérience passée, qui permettent de supposer qu'un état donné n'a pas toujours été tel, mais qu'il a *pris naissance* par suite d'un autre, donc par un changement ; de ce changement il y a lieu dès lors de chercher

la cause, puis la cause de cette cause, et nous voilà dès lors engagés dans cette marche rétrograde à l'infini où vous induit toujours l'application de la loi de causalité.

J'ai dit plus haut : « les choses, c'est-à-dire les états de la matière » ; car le changement et la causalité ne concernent que des *états*. Ce sont ces états qu'on comprend sous le nom de *forme*, au sens large du terme. Or seules les formes changent ; la matière persiste. Seule donc aussi la forme est soumise à la loi de causalité. C'est en donnant un sens trop large à la notion abstraite de cette causalité, qu'on en vint à étendre subrepticement et abusivement son application à la *chose* prise absolument et en elle-même, à son essence et à son existence tout entière, c'est-à-dire aussi à la matière, jusqu'à se croire finalement autorisé à poser la question d'une cause du monde. C'est ici l'origine de la *preuve cosmologique* (de l'existence de Dieu). La démonstration qu'on en fait part en réalité de ce raisonnement, que rien ne justifie, et qui consiste à conclure de l'existence du monde à une non-existence de ce monde, laquelle aurait précédé son existence ; mais elle aboutit finalement à une terrible inconséquence, qui est de supprimer purement et simplement cette même loi de causalité, dont elle tirait toute sa force, en ce sens qu'elle s'arrête à une cause première et refuse d'aller plus loin, terminant ainsi, en quelque sorte, son œuvre par un parricide ; comme les abeilles qui tuent leurs faux-bourçons une fois que ceux-ci se sont acquittés de leur service. C'est d'ailleurs à une preuve cosmologique masquée, parce que honteuse, que se ramènent tous les bavardages sur l'*Absolu*, qui depuis soixante ans, à la face de la Critique de la raison pure, passent en Allemagne pour de la philosophie. Qu'est-ce en effet que cet Absolu ? Quelque chose qui est là tout à coup, une bonne fois, et dont il est interdit (sous peine de châtiments) de se demander d'où il sort et pourquoi il est là. Bref, une pièce de cabinet pour professeurs de philosophie ! — Quant à la preuve cosmologique honnêtement présentée, elle a encore ceci contre elle, qu'en admettant une cause première, c'est-à-dire un premier commencement dans un temps qui est par essence sans aucun commencement, nous sommes obligés de renvoyer ce commencement toujours plus haut, en nous demandant chaque fois : pourquoi pas plus tôt ? Il nous faut même le renvoyer si haut, qu'il n'est plus possible de jamais redescendre de là jusqu'au présent, contraints que nous sommes de nous

étonner sans cesse que ce présent ne fût pas déjà « présent » il y a des millions d'années. D'une façon générale, la loi de causalité s'applique donc à tout ce qui est *dans* le monde, mais non pas à ce monde lui-même ; car elle lui est *immanente*, et non pas transcendante. Cela tient, en dernière analyse, à ce qu'elle n'est rien d'autre qu'une des formes de notre intellect et qu'elle dépend de lui comme tout le monde objectif, qui est de ce fait un pur phénomène. (W. W. V. vol. II, chap. 4.)

De la raison et des concepts abstraits.

Comme de la lumière directe du soleil à la lumière d'emprunt reflétée par la lune, ainsi, de la représentation sensible, immédiate, qui existe par elle-même et se garantit elle-même, nous passons maintenant à la connaissance réfléchie, aux concepts abstraits et discursifs de la raison, lesquels tiennent tout leur contenu de cette connaissance sensible et n'ont de sens que par rapport à elle.

En dehors des représentations que nous avons examinées jusqu'ici et qui se ramènent soit au temps, à l'espace et à la matière, si nous considérons l'objet, soit à la « sensibilité pure » et à l'intellect (connaissance de la causalité), si nous considérons le sujet, il s'est développé en outre chez l'homme — et chez lui seul parmi tous les habitants de la terre — une autre faculté de connaissance, une espèce complètement nouvelle de conscience, qu'on a appelée, avec un si juste pressentiment de sa vraie nature, la *réflexion*. Car elle est bien en réalité un reflet, un dérivé de cette connaissance primaire qu'est la connaissance sensible, bien qu'elle en diffère essentiellement par sa nature et sa constitution, bien qu'on n'y retrouve pas les mêmes formes, et que le principe de raison, qui régit tout le monde des objets, revête ici une tout autre figure. C'est cette conscience nouvelle, cette conscience élevée à la seconde puissance, cette connaissance « réfléchie » sous forme de concepts non-sensibles de la raison, et « abstraite » de toutes les données intuitives, qui seule confère à l'homme cette faculté de recueillement, par où sa conscience se distingue si complètement de celle de l'animal, et par où toute sa façon de se comporter sur cette terre diffère tellement de celle de ses frères dépourvus de raison. Il les dépasse dans la même mesure en puissance et en faculté de souffrance. Eux vivent dans le seul présent ; lui vit encore dans le passé et dans le futur.

Ils satisfont les besoins de l'instant ; lui pourvoit par les établissements les plus ingénieux à son avenir, et même à un avenir qu'il ne vivra pas lui-même. (W. W. V. vol. I, § 8.)

On pourra se faire une idée de la valeur inestimable des *concepts*, et par là-même de la *raison*, si, après avoir considéré la multitude et la diversité infinie des objets et des états successivement et simultanément existants, on songe que le langage et l'écriture (ces signes des concepts) sont néanmoins capables de nous fournir une notion exacte de chaque chose et de chaque rapport, quel que puisse être le temps et le lieu de son existence ; parce que, précisément, un *petit nombre* de concepts embrassent une infinité d'objets et d'états, et y suppléent. — Comme on peut l'observer sur soi-même, l'*abstraction* consiste à rejeter un bagage inutile aux fins de pouvoir manier plus facilement les connaissances qu'il s'agit de comparer et, pour cela, de déplacer et de remuer en tous sens. Quand nous abstrayons, nous nous débarrassons d'une foule d'éléments non essentiels, pour nous simples éléments de confusion, contenus dans les choses réelles, et nous opérons avec quelques déterminations peu nombreuses, mais essentielles, conçues *in abstracto*. Mais comme précisément les concepts généraux ne se forment qu'en supprimant mentalement et en mettant de côté certaines déterminations de la réalité, étant ainsi d'autant plus vides qu'ils sont plus généraux, cette opération n'a d'autre utilité que de transformer et de parfaire des connaissances déjà acquises ; même quand nous tirons des prémisses contenues dans ces connaissances une conclusion, nous ne faisons rien de plus. Au contraire, les vues primaires, les vues neuves ne peuvent être puisées qu'à la connaissance sensible, seule pleine et seule riche, avec l'aide du jugement. — D'autre part, comme le contenu des concepts est en raison inverse de leur amplitude, en ce sens que, plus il y a de choses pensées *sous* un concept, moins il y a de choses pensées *en* lui, il s'en suit que les concepts forment une échelle, une hiérarchie, allant du plus spécial au plus général. Le « réalisme » et le « nominalisme » scolastiques sont ainsi bien près d'avoir raison tous deux, le premier à l'extrémité inférieure, le second à l'extrémité supérieure de l'échelle. Car le concept le plus spécial est déjà presque l'individu, c'est-à-dire qu'il est déjà presque réel ; et le concept le plus général, par exemple « l'être » (l'infinif de la

copule), n'est déjà presque rien qu'un mot. Aussi les systèmes philosophiques qui se meuvent uniquement dans ces concepts très généraux, sans redescendre jusqu'au réel, confinent-ils au pur verbiage. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à lire les ouvrages de l'école de Schelling, ou encore mieux, ceux des Hégéliens. (W. W. V. vol. II, ch. 6.)

Du langage.

L'animal ressent et perçoit ; l'homme, par surcroît, *pense* et *sait* ; tous deux *veulent*. L'animal fait part de ses sensations et de ses dispositions par des mouvements et par des sons ; l'homme communique à autrui des pensées par le langage, ou les lui dissimule par le langage. Le langage est le premier produit et l'instrument indispensable de la raison. Aussi le grec et l'italien désignent-ils raison et langage par le même mot : *ó λογος*, *il discorso*. *Vernunft* (raison) vient de *vernehmen* (entendre), qui n'est pas synonyme de *hæren* (ouïr), mais qui signifie prendre intérieurement conscience de la pensée communiquée par les mots. C'est grâce seulement à l'aide du langage que la raison atteint à ses résultats les plus importants : l'activité concordante de plusieurs individus, l'action commune et concertée de milliers d'hommes, la civilisation, l'état ; d'autre part aussi la science, la conservation de l'expérience passée, la communication de la vérité, la propagation de l'erreur, les créations de la pensée et de la poésie, les dogmes et les superstitions. (W. W. V. vol. I, § 8.)

Le lien étroit qui rattache le concept au mot, c'est-à-dire la raison au langage, peut s'expliquer, en dernière analyse, de la façon suivante. L'ensemble de notre conscience, avec ses perceptions intérieures et extérieures, a toujours et partout le *temps* pour forme. Les concepts, en revanche, étant des représentations issues d'une abstraction, des représentations purement générales et détachées des choses particulières, ont par là-même une existence qui, pour être dans une certaine mesure objective, n'en est pas moins indépendante de toute succession de temps. Aussi, pour qu'ils puissent pénétrer dans l'actualité immédiate d'une conscience individuelle, en d'autres termes être insérés dans une succession de temps, il faut en quelque sorte qu'ils redescendent jusqu'à la nature des choses particulières et, pour cela, qu'ils soient rattachés à une représentation sensible. Cette représentation sensible, c'est le *mot*. Celui-ci

constitue donc le signe sensible du concept et, par suite, le moyen qui permet de le *fixer*, c'est-à-dire de le rendre présent à la conscience liée à la forme du temps, et d'établir ainsi un lien entre la raison, dont les objets, purement généraux, ne sont que des *universalia* étrangers au temps et au lieu, et la conscience inséparable du temps, uniquement sensible et, en ce sens, purement animale. C'est grâce seulement à cet intermédiaire que les concepts peuvent être reproduits à volonté, c'est-à-dire conservés et rendus disponibles par la mémoire, condition elle-même indispensable pour exécuter les opérations propres aux concepts, à savoir juger, conclure, comparer, définir, etc. (W. W. V. vol. II, ch. 6.)

De l'erreur.

L'animal ne peut jamais s'égarer loin des voies de la nature ; car ses motifs gisent uniquement dans le monde *sensible*, où il y a place seulement pour le possible, on peut même dire, pour le réel. Dans les notions abstraites, au contraire, dans les pensées et dans les mots, se concentre tout ce qui n'est que mentalement concevable, et par là-même le faux, l'impossible, l'absurde, l'insensé. Tous les hommes ont reçu la raison en partage, mais bien peu le jugement ; il s'en suit que le cerveau humain est un champ ouvert à l'illusion ; pour quiconque entreprend de le persuader, l'homme est une proie offerte à toutes les chimères imaginables, et ces chimères, agissant comme motifs de son Vouloir, peuvent le pousser à des sottises et à des folies de toutes sortes, aux extravagances les plus inouïes. La véritable culture, celle où le jugement va de pair avec la connaissance, ne peut être mise à la portée que d'un petit nombre ; plus rares encore sont ceux qui sont capables de se l'assimiler. Pour la grande masse, il s'y substitue partout une sorte de dressage, qu'on obtient par l'exemple, par l'habitude, en imprimant fortement au cerveau certaines notions, et cela de très bonne heure, c'est-à-dire avant qu'aucune sorte d'expérience, d'intelligence ou de jugement puisse venir déranger cet ouvrage. Des idées sont ainsi inoculées à l'esprit, qui résistent à tous les enseignements postérieurs et demeurent enracinées aussi fortement que si elles étaient *innées* ; aussi ont-elles été souvent considérées comme telles même par des philosophes. En procédant ainsi, on n'a ni plus ni moins de peine à graver dans les cerveaux ce qui est juste et raisonnable, qu'à y implanter les pires absurdités. C'est ainsi qu'on pourra, par exemple, habituer l'homme à

n'approcher de telle ou telle idole qu'avec une terreur sacrée et à ne prononcer son nom qu'en se jetant non seulement de tout son corps, mais aussi de tout son cœur, dans la poussière ; à jouer volontiers sa fortune ou sa vie pour des mots, pour des noms, pour les chimères les plus aventureuses ; à attacher le plus grand honneur ou, au contraire, le plus grand opprobre à un objet quelconque et à traiter chacun en conséquence, soit avec le plus grand respect, soit avec le plus profond mépris ; à se priver de toute nature animale, comme en Inde, ou à dévorer, encore chauds et palpitants, les lambeaux taillés dans la chair d'une bête vivante, comme en Abyssinie ; à manger son semblable, comme en Nouvelle-Zélande, ou à sacrifier ses enfants à Moloch ; à se castrer soi-même ou à se précipiter volontairement dans les flammes d'un bûcher funéraire — en un mot, à tout ce qu'on veut. (W. W. V. vol. II, ch. 6.)

La vie mentale et le subconscient.

D'une façon générale, le processus des opérations mentales qui constituent notre vie intérieure, n'est pas aussi simple dans la réalité que dans la théorie. Essayons de nous le figurer en comparant notre esprit à une masse d'eau d'une certaine profondeur. Seule la surface représente nos pensées distinctement conscientes ; la masse même, par contre, ce sont les éléments imprécis, les sentiments, les échos prolongés de nos perceptions et, en général, des données enregistrées par l'expérience, le tout combiné avec les dispositions personnelles du Vouloir, qui est la substance intime de notre être. Or un perpétuel mouvement, plus ou moins accéléré selon le degré de la vivacité intellectuelle, agite cette masse totale de la conscience. Ce qu'il amène à la surface, ce sont les figures et les spectacles nettement évoqués par l'imagination, ou ce sont les pensées distinctes, conscientes, formulées en mots, ainsi que les décisions du Vouloir. Il est rare que le processus de nos opérations mentales et de nos résolutions affleure tout entier à la surface, c'est-à-dire qu'il consiste en une série de jugements nettement conçus et enchaînés. Nous nous efforçons bien de le rendre tel, afin de pouvoir nous l'expliquer à nous-mêmes et en rendre compte aux autres ; mais c'est le plus souvent dans des profondeurs obscures que se poursuit le travail par quoi notre esprit rumine, pour les transmuier en pensées, les matériaux reçus du dehors ; travail dont nous demeurons presque aussi inconscients que de la transformation de nos aliments en sang

et en substance corporelle. De là l'incapacité où nous nous trouvons souvent d'expliquer l'origine des pensées qui sont le plus profondément nôtres ; elles naissent du mystère de notre être intime ; à l'improviste, et pour notre propre étonnement, des jugements, des clartés subites, des résolutions surgissent de ces profondeurs. Une lettre nous apporte des nouvelles importantes et inattendues, qui jettent le trouble dans la succession de nos idées et de nos motifs : nous bannissons provisoirement le soin de cette affaire et n'y pensons plus ; mais il arrive parfois que le lendemain, ou les jours suivants, toute la situation, y compris la conduite que nous avons à y tenir, nous apparaisse clairement. La conscience n'est que la surface de notre esprit ; de celui-ci, comme du globe terrestre, nous ne connaissons pas l'intérieur, mais seulement l'écorce. (W. W. V. vol. II, ch. 14.)

Intuition et abstraction.

Comme les concepts — nous l'avons déjà vu — empruntent tout leur contenu à la connaissance sensible, et qu'ainsi tout l'édifice de notre monde mental repose sur le monde des perceptions, il faut que de chaque concept nous puissions revenir aux perceptions dont il a été tiré, soit directement, soit en passant par d'autres concepts dont il est lui-même une abstraction. Il faut, en d'autres termes, que nous puissions justifier ce concept par des perceptions, qui ont par rapport aux abstractions la valeur d'un exemple. Ce sont donc les perceptions qui fournissent à notre pensée tout son contenu réel ; manquent-elles quelque part, c'est qu'il n'y avait point de concepts, mais rien que des mots dans notre tête. À ce point de vue notre intellect est comparable à une banque d'émission qui, pour être solidement assise, doit avoir du numéraire en caisse, de façon à pouvoir rembourser en cas de besoin tous les billets qu'elle a émis ; les perceptions sont le numéraire, les concepts sont les billets. — En ce sens, il est très juste d'appeler les perceptions représentations *primaires*, et les concepts représentations *secondaires*.

N'avoir sur une chose que des notions abstraites, sans intuition de cette chose, n'en fournit qu'une connaissance toute générale. On ne connaît les choses et leurs rapports réellement et à fond que dans la mesure où on est en état de se les représenter entièrement sous forme de perceptions distinctes et sans l'aide des mots. Expliquer des mots par des mots, comparer des

concepts avec des concepts, ce qui est l'occupation de la plupart des philosophes, n'est en réalité qu'un jeu, qui consiste à déplacer en tous sens les sphères de concept, pour voir si elles entrent ou n'entrent pas les unes dans les autres. Tout au plus arrivera-t-on par là à des conclusions ; mais les conclusions, elles non plus, n'apportent pas de connaissance réellement neuve ; elles font voir seulement tout ce qui était contenu dans une notion déjà existante et les points par où celle-ci est applicable à chaque cas donné. Au contraire, contempler et percevoir, faire parler les choses elles-mêmes, saisir entre elles de nouveaux rapports, et ensuite seulement déposer et fixer ces données en des concepts pour s'en assurer la possession durable : c'est là la voie par où s'acquièrent des connaissances nouvelles. Seulement, tandis que tout le monde est à peu près capable de comparer des concepts avec des concepts, comparer le concept avec l'intuition est un don réservé à quelques élus ; c'est une faculté qui suppose, selon qu'elle est plus ou moins développée, de l'esprit, du jugement, de la pénétration, du génie ; tandis que la première, la faculté de déduction, n'engendre guère que des considérations raisonnables.

La substance intime de toute connaissance réelle et authentique est une intuition, et toute vérité nouvelle est le fruit d'une intuition. Tout travail originel de la pensée se fait par images ; c'est pourquoi l'imagination est pour l'esprit un instrument si nécessaire et pourquoi les cerveaux qui en sont dépourvus ne peuvent jamais produire quelque chose de grand, sauf peut-être en mathématiques. Au contraire, les pensées purement abstraites, vides de substance intuitive, sont comme des nuées aux formes irréelles. Le livre même, ou le discours parlé, qu'il s'agisse de doctrine ou de poésie, a toujours pour fin dernière d'amener le lecteur à la même connaissance intuitive qui fut le point de départ de l'auteur ; si ce but lui fait défaut, il est par là-même sans valeur. C'est précisément pour cela que la contemplation et l'observation de tout ce qui est *réel*, sitôt que l'observateur y rencontre quoi que ce soit de nouveau, est plus instructive que toute parole lue ou entendue. On peut dire au fond que dans n'importe quelle réalité est contenue toute vérité et toute sagesse, et même l'ultime secret des choses. Toujours seulement *in concreto*, cela va sans dire, et comme l'or est contenu dans le minéral ; le tout est de savoir l'en tirer. Un livre, au

contraire, dans le cas le plus favorable, nous apporte une vérité qui est seulement de seconde main, et le plus souvent ne nous en apporte aucune.

Les concepts formés par la raison et conservés par la mémoire ne peuvent jamais être présents à la conscience tous à la fois ; il n'y en a qu'un très petit nombre qui lui soient donnés en temps voulu. Au contraire, par l'énergie avec laquelle elle saisit l'actualité sensible, où, en fait, la substance essentielle de toutes choses est toujours virtuellement contenue et représentée, l'intuition remplit d'un seul coup la conscience de toute sa puissance. C'est ici que gît la supériorité infinie du génie sur l'érudition ; il est à celle-ci ce que le texte d'un classique ancien est à son commentaire.

On trouve dans tous les rangs de la société des hommes intellectuellement supérieurs qui n'ont souvent aucune érudition. Car l'intelligence naturelle peut remplacer presque tous les degrés de culture, tandis qu'aucune instruction ne peut tenir lieu d'intelligence naturelle. Le savant a incontestablement sur les hommes de cette espèce l'avantage de disposer d'une grande abondance de cas, de faits (connaissance historique) et de déterminations causales (théorie de la nature), le tout bien ordonné en un ensemble cohérent que son esprit peut facilement embrasser ; par là, cependant, il n'a pas acquis l'intuition juste et profonde de ce qui fait proprement l'essence de tous ces cas, de tous ces faits et de toutes ces causes. L'ignorant doué de coup d'œil et de pénétration peut se passer de ces richesses : *mit Vielem hält man Haus, mit Wenigem kommt man aus* (il faut beaucoup pour tenir maison, il faut peu de chose pour se tirer d'affaire). Un seul fait qu'il tient de sa propre expérience lui en apprend plus que n'en apprennent à maint savant des milliers de faits que ce savant connaît, mais qu'à proprement parler il ne *comprend* pas ; car le peu de savoir de cet ignorant est *vivant*, en ce sens que chacun des faits connus de lui repose sur une perception juste et bien assimilée, et qu'ainsi le fait isolé lui tient lieu de mille autres analogues. Par contre, avec toute son érudition, le savant ordinaire ne possède en général qu'une chose *morte*, parce qu'elle n'est jamais faite que de connaissances abstraites, quand elle n'est pas faite comme il arrive souvent, de purs mots.

Dans le domaine pratique, la connaissance intuitive de l'intellect est en mesure de gouverner directement notre conduite, tandis que la connaissance abstraite de la raison n'y parvient que par l'intermédiaire de la mémoire. D'où l'avantage de la connaissance intuitive pour tous les cas qui ne nous laissent pas le temps de la réflexion, ainsi pour les relations de la vie quotidienne, où l'on s'explique par là-même que les femmes excellent. Celui-là seul qui aura acquis intuitivement la connaissance de la nature humaine, telle qu'elle est en général, et saisi de même l'individualité de la personne à qui il a momentanément affaire, saura traiter celle-ci avec sûreté et de la manière convenable. Tel autre aura beau savoir par cœur les trois cents règles de la sagesse énumérées par Gracian, elles ne le préserveront pas, si cette connaissance intuitive lui fait défaut, des bévues et des balourdises. Car toute connaissance abstraite ne fournit par elle-même que des principes généraux et des règles ; or le cas particulier n'est jamais taillé exactement à la mesure de la règle ; d'autre part, il faut que la mémoire nous rappelle cette règle juste au moment voulu, ce en quoi elle se montre rarement ponctuelle ; ensuite, il s'agit de construire, avec le cas donné, la mineure du syllogisme, et enfin de tirer la conclusion. Entre temps, l'occasion aura en général vite fait de nous montrer l'envers chauve d'une tête qu'il est indispensable de prendre aux cheveux, et dès ce moment ces règles et ces principes excellents ne peuvent plus guère nous servir qu'à mesurer après coup l'étendue de la faute commise. Evidemment, de ces erreurs mêmes, avec l'aide du temps, de l'usage, de l'exercice, l'expérience du monde peut lentement se former, et dès lors, mises en contact avec cette dernière, les règles abstraites peuvent sans contredit se montrer fructueuses. En revanche, la connaissance intuitive, qui ne saisit jamais que le fait isolé, est toujours en rapport immédiat avec le cas présent ; pour elle la règle, le cas et l'application ne font qu'un, et l'acte s'y conforme instantanément. On s'explique ainsi pourquoi, dans la vie pratique, le savant, dont la supériorité consiste dans l'abondance des connaissances abstraites, le cède à ce point à l'homme du monde, dont tout l'avantage est dans une parfaite science intuitive qu'il tient de sa nature première et qu'une riche expérience de la vie a développée. (W. W. V. vol. II, ch. 7.)

Savoir et percevoir.

Savoir veut dire tenir à la disposition de son esprit certains concepts qu'on puisse reproduire à volonté, et qui aient dans n'importe quoi, en dehors d'eux-mêmes, leur « raison suffisante de connaissance », c'est-à-dire qui soient *vrais*. La connaissance abstraite est donc seule un savoir ; et, comme la raison est ainsi la condition du savoir, nous ne pouvons pas, rigoureusement parlant, dire des animaux qu'ils *sachent* quoi que ce soit, malgré qu'ils soient doués de connaissance sensible, d'une mémoire appropriée, et par là-même d'imagination ; témoins leurs rêves. Si nous disons d'eux néanmoins qu'ils sont doués de « conscience », malgré que ce mot ait étymologiquement le même sens que « savoir », c'est que nous identifions la notion de conscience avec la notion générale de représentation, celle-ci s'appliquant à toute espèce de connaissance. Pour la même raison nous refusons aux plantes une conscience, tout en admettant qu'elles vivent. — *Savoir*, c'est donc être abstraitement conscient, pour l'avoir fixé en concepts de la raison, de tout ce dont nous avons par ailleurs pris connaissance. (W. W. V. vol. I, § 10.)

Le plus grand avantage du savoir, ou connaissance abstraite, c'est sa faculté d'être communiqué, fixé et conservé ; c'est par là seulement qu'il acquiert une valeur inestimable dans le domaine pratique. On peut posséder, dans l'intellect pur, une connaissance intuitive immédiate des relations causales qui relient entre eux les mouvements et les changements des corps naturels, et y trouver une complète satisfaction ; mais cette connaissance ne devient communicable qu'à la condition de se fixer en concepts. D'ailleurs, même pour la pratique, la connaissance intuitive suffit à un individu, s'il exécute tout seul une entreprise, et si celle-ci est exécutable pendant le temps où son intuition est encore vivante ; mais non pas s'il a besoin de l'aide d'autrui, ou pour peu seulement que son activité individuelle doive s'échelonner sur des temps différents, c'est-à-dire, qu'il lui faille un plan calculé. Ainsi, un bon joueur de billard peut avoir, uniquement dans la perception immédiate de son intellect, une connaissance complète des lois du choc des corps élastiques, laquelle lui suffit parfaitement ; mais seul l'individu versé dans la science mécanique possédera un « savoir » proprement dit, c'est-à-dire la connaissance abstraite de ces lois. Cette connaissance purement intuitive de l'intellect suffira même pour construire

des machines, si l'inventeur exécute sa machine à lui tout seul, comme on le voit souvent faire à des ouvriers très doués mais dépourvus de toute connaissance scientifique. Aussitôt, par contre, qu'une opération quelconque, par exemple la construction d'une machine ou d'un édifice, exige le concours de plusieurs personnes, dont le travail se répartit en des temps différents, il faut que celui qui la dirige en ait conçu le plan *in abstracto*, et ce n'est qu'avec le secours de la raison qu'une activité ainsi concertée devient possible. Ce qui est remarquable, c'est que dans la première sorte d'activité, celle où il s'agit pour un individu d'exécuter quelque chose à lui seul et dans une action ininterrompue, le savoir, l'emploi de la raison, la réflexion peuvent même devenir gênants ; ainsi, précisément, dans le jeu de billard ; ou encore dans l'escrime, dans l'accordage d'un instrument, dans le chant. Ici la connaissance intuitive doit gouverner directement l'activité ; le passage par la réflexion rend cette activité incertaine, parce qu'elle trouble l'esprit en divisant son attention. (W. W. V. vol. I, § 12.)

De la difficulté des mathématiques.

Il faut signaler ici une particularité de notre faculté de connaissance, qu'on ne pouvait remarquer aussi longtemps qu'on n'avait pas différencié nettement la connaissance sensible de la connaissance abstraite. C'est le fait que les rapports d'espace ne peuvent pas être transportés directement, et comme tels, dans la connaissance abstraite, mais que seuls les rapports de temps, c'est-à-dire les nombres, s'y prêtent. Les nombres seuls peuvent être exprimés en des concepts abstraits qui leur soient exactement correspondants, mais non pas les quantités d'espace. Entre le concept « mille » et le concept « dix » il y a exactement la même différence qu'il y a dans la perception entre ces deux grandeurs de temps ; quand nous pensons mille, nous pensons un multiple exactement déterminé de dix, selon lequel nous pouvons décomposer à volonté ce concept mille pour la perception dans le temps, c'est-à-dire le compter. Mais entre le concept abstrait d'une lieue et celui d'un pied, il n'est pas possible d'établir aucune différence précise et correspondante à ces grandeurs elles-mêmes sans une représentation sensible de toutes deux ou sans l'aide du nombre. Dans chacune d'elles nous pensons seulement de façon générale une grandeur d'espace, et s'il s'agit d'établir entre elles une différence suffisante, il faut

absolument, soit appeler au secours la représentation sensible, donc quitter déjà le domaine de la connaissance abstraite, soit penser la différence en *nombres*. Ainsi, si l'on veut acquérir la connaissance abstraite des rapports d'espace, ceux-ci doivent être traduits en rapports de temps, c'est-à-dire en nombres. C'est pourquoi l'arithmétique seule, et non pas la géométrie, est une théorie générale des quantités, et il faut traduire la géométrie en arithmétique dès l'instant qu'on veut la rendre communicable, précise et applicable à la pratique. Evidemment, un rapport d'espace, comme tel, peut aussi se penser *in abstracto* ; ainsi : « le sinus croît en proportion de l'angle » ; mais si la quantité de ce rapport doit être donnée, il faut le nombre. Cette nécessité qui veut que l'espace, avec ses trois dimensions, se formule par le temps, qui n'en a qu'une, si l'on veut posséder une connaissance abstraite, c'est-à-dire un *savoir*, et non pas une simple perception, de ses rapports, est précisément ce qui rend les mathématiques si difficiles. (W. W. V. vol. I, § 12.)

De la science et de la certitude scientifique.

Entre un savoir quelconque, c'est-à-dire une connaissance devenue consciente *in abstracto*, et la *science* proprement dite, il y a le rapport de la fraction au tout. Chacun de nous s'est procuré par l'expérience, par l'observation des faits et des objets particuliers qui se présentent à lui, un savoir concernant toutes espèces de choses ; mais celui-là seul vise à la science, qui a pris pour tâche d'acquérir la connaissance abstraite complète d'une catégorie quelconque d'objets. Il ne peut délimiter cette catégorie que par le moyen du concept ; aussi y a-t-il au sommet de chaque science un concept qui nous sert à penser cette partie de l'ensemble des choses dont la science en question nous promet une connaissance abstraite complète ; par exemple, le concept des relations d'espace, ou de l'action des corps inorganiques les uns sur les autres, ou de la constitution des plantes, ou de celles des animaux, ou des transformations successives de la surface du globe terrestre, ou de l'évolution de l'espèce humaine, ou de la structure d'une langue, etc. Si la science voulait atteindre à la connaissance de son objet en étudiant isolément chacune des choses qui sont comprises sous son concept, pour arriver ainsi peu à peu à la connaissance du tout, d'abord aucune mémoire humaine n'y suffirait, ensuite rien ne garantirait jamais que cette enquête fût complète. Aussi la science utilise-t-elle cette propriété

— dont nous avons parlé ailleurs — qu'ont les sphères de concept de s'inclure les unes les autres. Elle s'attache d'abord aux sphères les plus vastes qu'enferme le concept général de son objet ; une fois qu'elle a déterminé leurs rapports mutuels, tout ce qui est pensé d'une façon générale dans ces sphères se trouve par là-même et du même coup déterminé ; après quoi, en y distinguant des sphères de concept toujours plus étroites, on peut déterminer ce contenu toujours plus exactement. C'est ainsi qu'il devient possible à une science d'embrasser complètement son objet, et c'est par cette façon d'atteindre à la connaissance en procédant du général au particulier, qu'elle se distingue du savoir ordinaire : la forme systématique est un trait caractéristique et essentiel de la science. Pouvoir relier entre elles les sphères de concept les plus générales d'une science quelconque, en d'autres termes connaître ses premiers principes, est une condition indispensable à son acquisition ; de ceux-ci on pourra ensuite s'acheminer à volonté, et en s'avancant plus ou moins loin, à la connaissance de ses propositions plus particulières ; l'étendue seule, mais non la solidité du savoir s'en trouvera augmentée.

Une science, comme telle, c'est-à-dire quant à sa forme, est d'autant plus parfaite qu'il y a entre ses propositions plus de subordination et moins de coordination. L'aptitude scientifique consiste donc généralement à savoir subordonner les unes aux autres les sphères de concept selon leur degré différent de détermination, afin, comme Platon le recommande à mainte reprise, qu'il n'y ait pas seulement dans une science un principe très général et, immédiatement au-dessous, une foule innombrable et diverse de propositions juxtaposées, mais qu'on puisse descendre progressivement du plus général au plus particulier par des concepts intermédiaires et par des divisions toujours plus étroitement déterminées. C'est là, comme dit Kant, satisfaire en même temps à la loi d'homogénéité et à celle de spécification. Là est la perfection propre de la science ; d'où il suit que son but n'est pas une plus grande certitude — car la connaissance particulière la plus isolée peut avoir une égale certitude — mais bien de faciliter le savoir par la forme qu'elle lui donne, et de lui fournir par là-même la possibilité d'être complet. Croire que le caractère scientifique d'une connaissance consiste dans une certitude plus grande est une erreur courante, dont on a tiré la

conclusion également fausse, que seules les mathématiques et la logique ont véritablement droit au titre de sciences, à cause de la certitude absolue qu'elles tiennent de leur complète apriorité. Ce dernier avantage ne leur sera contesté par personne ; mais il ne leur confère aucun droit spécial à la qualité de sciences, laquelle n'est pas dans la certitude, mais bien dans cette forme systématique de la connaissance, qui veut que celle-ci descende graduellement du général au particulier.

Ce processus intellectuel entraîne avec lui dans les sciences la nécessité d'y établir beaucoup de points par déductions tirées de propositions antérieures, et ceci a donné naissance à l'antique erreur selon laquelle ce qui est *prouvé* serait seul complètement vrai, et selon laquelle toute vérité aurait besoin d'une preuve ; alors qu'au contraire chaque preuve a bien plutôt besoin d'une vérité non prouvée qui l'appuie ou qui appuie les preuves de cette preuve, une vérité directement établie étant préférable à une vérité établie par une preuve comme l'eau prise à sa source est préférable à l'eau prise à l'aqueduc. La perception, soit *a priori*, telle qu'elle est le fondement des mathématiques, soit empirique et *a posteriori*, telle qu'elle est le fondement des autres sciences, est la source de toute vérité et la base de toutes les sciences.

Il n'existe pas de vérité qui se puisse établir uniquement et absolument par des raisonnements ; au contraire, la nécessité de l'établir par des raisonnements n'est jamais que relative, et même subjective. Or, comme toutes les preuves sont des raisonnements, il n'y a pas lieu, en présence d'une vérité nouvelle, de lui chercher tout d'abord une preuve, mais bien une évidence immédiate, et c'est seulement dans le cas où celle-ci fait défaut, qu'il sied d'avancer provisoirement une preuve. Aucune science ne peut être entièrement démontrable, pas plus qu'un édifice ne peut se tenir dans l'air ; toutes les preuves doivent ramener à une donnée sensible, où, par conséquent, la démonstration s'arrête. Car le monde entier de la réflexion repose sur le monde sensible. Toute *évidence* dernière, ou, si l'on veut, originelle, est une évidence sensible ; le mot d'évidence, à lui seul, le dit déjà. Ce sera soit une évidence empirique, soit une évidence fondée sur la perception *a priori* des conditions mêmes de toute expérience. Dans les deux cas, elle fournit une connaissance qui ne peut être qu'immanente et

jamais transcendante. Tout concept n'a de valeur et d'existence que par le rapport qu'il entretient — fût-ce même très indirectement — avec une représentation sensible. Ce qui vaut pour les concepts, vaut aussi pour les jugements formés de leur assemblage, et pour la science toute entière.

On entend, je le sais bien, parler avec emphase de sciences qui reposeraient tout entières sur des déductions justes tirées de sûres prémisses, et qui seraient par là-même irréfutablement vraies. Mais, en réalité, on n'arrive jamais, par des déductions purement logiques, aussi vraies que puissent être leurs prémisses, qu'à développer et à préciser ce qui était déjà contenu dans celles-ci ; on ne fait donc que présenter explicitement ce qui y était déjà compris implicitement. (W. W. V. vol. I, § 14.)

Signification et rôle de la philosophie.

La *philosophie* a ceci de particulier, qu'elle ne présume rien de connu, mais qu'en principe tout lui est également étranger, en ce sens que tout lui est problème : non seulement les relations des phénomènes, mais ces phénomènes comme tels, bien plus, le principe de raison lui-même, auquel les autres sciences se contentent de tout ramener. La philosophie, elle, ne gagnerait rien à opérer pour son compte cette réduction, puisque chacun des anneaux de la chaîne formée par le principe de raison est pour elle au même degré une inconnue, puisque la façon même dont ce principe relie est pour elle aussi bien un problème que les choses qu'il relie, et que celles-ci le demeurent encore, après qu'elle a découvert le mode de leur liaison. En d'autres termes, cela précisément que les sciences présupposent et qui leur sert de base et de limite, constitue proprement le problème de la philosophie ; elle commence ainsi là où les sciences finissent. Elle ne peut avoir des preuves pour fondement, car les preuves servent à déduire une inconnue de propositions connues, et pour la philosophie tout est une inconnue. Il ne peut y avoir, en effet, aucun principe en vertu duquel le monde, avec tous ses phénomènes, devrait tout d'abord exister. Aussi aucune philosophie ne peut-elle se déduire, comme le voulait Spinoza, par démonstration *ex firmis principiis* ; outre que la philosophie est le savoir le plus général, et qu'ainsi ses principes essentiels ne sauraient découler d'un autre principe encore plus général. Le principe de contradiction ne fait que contrôler la concordance des concepts, mais il ne fournit pas lui-même de

concepts. Le principe de raison suffisante explique la liaison des phénomènes, mais nullement les phénomènes eux-mêmes. C'est pourquoi la philosophie ne peut avoir pour but de chercher une « cause efficiente » ou une « cause finale » du monde. La mienne, tout au moins, ne se demande en aucune façon *d'où vient* le monde ou *en vue de quoi* il est, mais seulement *ce qu'il est*. Quant au « pourquoi », il est ici subordonné au « quoi » ; car il fait déjà lui-même partie du monde, puisqu'il surgit uniquement par suite de la forme — le principe de raison — que ce monde revêt pour se manifester, et que c'est seulement dans cette mesure qu'il prend un sens et une valeur. On pourrait objecter, il est vrai : *ce qu'est* le monde, chacun de nous peut le reconnaître par ses propres moyens et sans autre secours, puisqu'il est lui-même le sujet connaissant, dont ce monde est la représentation ; et en s'en tenant là, on aurait raison. Seulement, il ne s'agit là que d'une connaissance sensible, d'une connaissance *in concreto*. Or, précisément, reproduire *in abstracto* cette connaissance sensible, élever l'ensemble de ses perceptions successives et mouvantes, tout ce que nous embrassons, en tant que notion imprécise et non abstraite, sous le terme très vaste et purement négatif de *sentiment*, à la hauteur d'un savoir abstrait, défini et durable, c'est là qu'est la tâche de la philosophie. Elle sera donc un énoncé *in abstracto* de l'essence du monde dans son ensemble, du tout comme de ses parties. Mais, pour ne pas se perdre dans une masse infinie de jugements particuliers, il faut qu'elle se serve de l'abstraction de façon à penser tout l'individuel, et les différenciations mêmes de l'individuel, sous l'angle du général. Elle aura ainsi tantôt à séparer et tantôt à unir, afin de transmettre au savoir, ramassée selon ses caractères essentiels en un petit nombre de concepts abstraits, la multiple diversité de l'Univers. Il faut d'ailleurs que ces concepts, dans lesquels elle condense ainsi la substance essentielle du monde, fasse connaître, aussi bien que le général, ce qu'il y a de plus particulier, et par conséquent que ces deux termes de la connaissance se trouvent exactement reliés l'un à l'autre. La faculté philosophique est bien alors ce que Platon la disait être : la connaissance du multiple dans l'un et de l'un dans le multiple. La philosophie sera donc une somme de jugements très généraux, ayant le monde lui-même, tel qu'il est dans son ensemble et sans que n'importe quoi en soit exclu, c'est-à-dire tout ce qui se présente dans la conscience humaine, pour raison immédiate de connaissance ; elle

sera une reproduction complète et, en quelque sorte, une image réfléchie du monde en concepts abstraits. (W. W. V. vol. I, § 15.)

Du besoin métaphysique.

L'homme excepté, aucun être ne s'étonne de son existence ; pour tous, c'est une chose qui va si bien de soi, qu'ils ne la remarquent même pas. C'est encore la sagesse de la nature qui nous parle dans le tranquille regard de l'animal ; chez lui le Vouloir et l'intellect ne sont pas encore assez nettement séparés pour qu'ils aient lieu de s'étonner l'un de l'autre quand ils se retrouvent face à face. Ici, l'ensemble du phénomène tient encore ferme à ce tronc de la nature sur lequel il a poussé, participant qu'il est de l'inconsciente omniscience de notre mère commune. — C'est seulement quand le principe qui est l'essence même de la nature (le Vouloir-vivre) s'est successivement exprimé, en s'élevant de degrés en degrés, dans les deux séries des êtres inconscients, puis qu'il a encore manifesté son énergie dans une autre longue série, le vaste monde des animaux, qu'il parvient enfin pour la première fois avec l'apparition de la raison, c'est-à-dire chez l'homme, à la réflexion. Alors il s'étonne de ses propres œuvres et se demande ce qu'il est lui-même. Avec cette réflexion, avec cet étonnement, naît aussi chez l'homme un besoin qu'il est seul à connaître : le *besoin d'une métaphysique*. L'homme est ainsi un animal métaphysique.

Au reste, l'aptitude proprement philosophique consiste avant tout dans la capacité de s'étonner de l'habituel et du quotidien, ce qui vous amène précisément à prendre comme problème la *généralité* du phénomène. Ceux, au contraire, qui bornent leurs recherches au domaine des sciences physiques, ne s'étonnent que des phénomènes spéciaux et rares, et tout leur problème est de ramener ceux-ci à des phénomènes plus connus. Plus un être humain est bas dans l'échelle intellectuelle, moins l'existence présente pour lui d'énigmes : que les choses soient, et qu'elles soient faites comme elles sont faites, tout lui paraît se comprendre de soi-même.

Par métaphysique, j'entends toute connaissance qui prétend nous conduire au delà des possibilités de l'expérience, donc au delà de la nature ou des choses données, et faire la lumière sur ce qui constitue, en un sens

quelconque, leur condition même ; ou, pour parler familièrement, sur ce qui se cache derrière la nature et la rend possible. Or les hommes diffèrent à tel point entre eux par les facultés intellectuelles qu'ils tiennent de la nature, aussi bien que par la culture nécessaire au développement de ces facultés, culture qui ne s'acquiert pas sans beaucoup de loisirs, que dès le moment où un peuple est sorti de l'état de barbarie, une seule métaphysique n'y peut suffire à tous. Aussi trouve-t-on toujours chez les peuples civilisés deux sortes de métaphysiques, entre lesquelles il y a cette différence que l'une possède en elle-même, et l'autre en dehors d'elle-même le fondement de sa créance. Comme les systèmes de la première sorte exigent de celui qui prétend contrôler leur vérité, de la réflexion, de la culture, des loisirs et du jugement, ils ne sont par là-même accessibles qu'à un très petit nombre d'hommes, outre qu'ils ne peuvent se développer et se maintenir que dans une civilisation déjà avancée. À la grande masse des êtres humains, qui n'est pas capable de penser, mais seulement de croire, n'étant pas accessible aux raisons, mais seulement à l'autorité, sont réservés, par contre, les systèmes de la seconde sorte, qu'on peut désigner du nom de métaphysique du peuple, par analogie à la poésie populaire, ou à cette sagesse populaire, qui est celle des proverbes. Ce sont ces systèmes qui sont connus par ailleurs sous le nom de religions ; on en constate l'existence chez tous les peuples, à l'exception des plus grossiers. Ils ont, comme je l'ai dit, le fondement de leur créance en dehors d'eux-mêmes, lequel fondement a nom, comme tel, révélation, et s'appuie lui-même sur des signes et des miracles. Leurs arguments consistent principalement en menaces de châtiments éternels, parfois aussi temporels, dirigés contre les incroyants ou même déjà contre les simples douteurs ; le bûcher, ou quelque autre supplice, est l'*ultima ratio theologorum* qu'on trouve chez beaucoup de peuples. Quand les religions prétendent à un autre genre de garantie et qu'elles emploient d'autres arguments, elles empiètent déjà sur le domaine des systèmes de la première sorte et peuvent ainsi dégénérer en produits mixtes ; elles rencontrent à cela plus de danger que de profit. (W. W. V. vol. II, ch. 17.)

Physique et métaphysique.

Nous trouvons d'autre part la *physique* (en donnant à ce terme son sens le plus vaste) occupée, elle aussi, à l'explication des phénomènes du monde.

Mais la nature même de ses explications la rend déjà inégale à cette tâche. La physique n'est pas en mesure de se suffire à elle-même ; elle a beau le prendre de haut : il lui faut l'appui d'une métaphysique.

Je dis donc : tout, à la vérité, est physiquement explicable, mais aussi rien n'est physiquement explicable. Il est sûr qu'on doit pouvoir trouver finalement au travail de notre cerveau, aussi bien qu'au mouvement d'une boule déplacée par un choc, une explication physique, qui, en soi, nous rende l'un aussi compréhensible que l'autre. Mais, précisément, ce mouvement de la boule, que nous nous imaginons comprendre si complètement, n'est au fond pas moins obscur que le phénomène cérébral ; car ce qu'est l'essence même de l'expansion dans l'espace, de l'imperméabilité, de la mobilité, de la rigidité, de l'élasticité et de la pesanteur, demeure, après toutes les explications physiques, un mystère, aussi bien que la pensée. Seulement, comme c'est dans cette dernière que l'inexplicable est le plus immédiatement apparent, on fit à cet endroit un brusque saut du physique dans le métaphysique, et l'on postula l'existence d'une substance qui, par nature, différerait complètement de toute substance corporelle — autrement dit, on plaça dans le cerveau une âme. Mais alors, pour peu qu'on eût su considérer les phénomènes avec assez d'attention pour ne pas s'étonner seulement de celui qui est le plus visiblement énigmatique, on aurait dû aussi, logiquement, expliquer la digestion par la présence d'une âme dans l'estomac, la vie végétale par une âme de la plante, l'affinité chimique par une âme des réactifs, la chute d'une pierre, même, par une âme logée dans cette pierre. Car la propriété essentielle, la « qualité » de tout corps inorganique est exactement aussi mystérieuse que la vie de l'être vivant. Partout, donc, l'explication physique vient de la même façon se heurter à un élément métaphysique qui la réduit à néant, c'est-à-dire en présence duquel elle cesse d'être une explication. Rigoureusement parlant, on pourrait affirmer que toute science de la nature ne fait au fond rien de plus que ce que fait la botanique : assembler le semblable, classer.

Une physique qui prétendrait que son explication des phénomènes — dans le détail par des causes et dans l'ensemble par des forces — est réellement suffisante et épuise ainsi l'essence du monde, représenterait le *naturalisme* pur. De Leucippe, de Démocrite et d'Epicure, jusqu'au *Système*

de la nature, de là à Lamarck, à Cabanis et finalement aux doctrines réchauffées du récent matérialisme, on peut suivre les tentatives, incessamment renouvelées, qu'on a faites pour ériger une physique sans métaphysique, c'est-à-dire une théorie qui ferait du phénomène la « chose en soi ». Mais toutes les explications qu'apporte cette physique ne tendent en réalité qu'à empêcher leurs auteurs eux-mêmes de s'apercevoir que la chose essentielle s'y trouve tout simplement sous-entendue. On s'efforce de montrer que tous les phénomènes, ceux de l'esprit comme les autres, sont physiques ; et cela avec raison ; mais on ne voit pas que tout ce qui est physique est en même temps par ailleurs métaphysique. Ceci, au reste, est difficile à saisir, si l'on ignore Kant ; car c'est une idée qui implique la distinction du phénomène et de la « chose en soi ».

Une pareille *physique absolue*, qui ne laisserait de place à aucune métaphysique, reviendrait à faire de la *natura naturata* la *natura naturans* ; elle serait la physique installée sur le trône de la métaphysique ; mais elle risquerait de faire, dans cette position élevée, la même figure que le potier d'étain devenu maître-bourgeois dans la comédie de Holberg. Rien que dans le mot d'athéisme, employé comme un reproche, d'ailleurs stupide en lui-même et presque toujours inspiré par la méchanceté, il y a déjà quelque chose d'où ce reproche tire sa signification profonde et la vérité qui fait sa force : c'est le pressentiment obscur d'une physique sans métaphysique. Il est certain que cette physique serait nécessairement destructrice de l'éthique, et autant il est faux de tenir la morale pour inséparable du théisme, autant il est vrai qu'elle n'est pas, de façon générale, séparable d'une métaphysique, c'est-à-dire de la conviction que l'ordre de la nature n'est pas l'ordre unique et absolu des choses. Aussi le credo qui est nécessairement celui de tous les êtres bons et justes pourrait-il se formuler ainsi : « Je crois à une métaphysique. »

Par le haut degré de développement où sont parvenues aujourd'hui les sciences de la nature, notre siècle relègue dans l'ombre tous les siècles antérieurs ; l'humanité atteint pour la première fois un pareil sommet. Et cependant, aussi grands que puissent jamais être les progrès de la *physique* (ce terme pris au sens large que lui donnaient les Anciens), on n'aura pas fait par là le moindre pas vers la métaphysique ; pas plus qu'une surface,

aussi loin qu'on la prolonge, ne deviendra jamais un cube. Car de pareils progrès ne feront jamais que compléter la connaissance du phénomène, tandis que la métaphysique, elle, vise à saisir, au delà de la manifestation, la chose qui se manifeste. Arrivât-on même à parachever totalement l'expérience, qu'il n'y aurait toujours rien de gagné quant à la chose essentielle ; fût-il même possible de parcourir toutes les planètes de toutes les étoiles fixes, qu'on n'en serait pas pour cela plus avancé. Ce seront bien plutôt les grands progrès de la physique qui rendront eux-mêmes toujours plus sensible le besoin d'un métaphysique. D'une part, en effet, la connaissance toujours plus exacte, plus étendue et plus approfondie de la nature ne cesse de miner et finit par renverser les hypothèses métaphysiques en cours ; d'autre part, elle conduit à poser le problème métaphysique lui-même de façon plus claire, plus juste et plus complète, à l'isoler toujours plus nettement de tout ce qui n'est pas physique. En outre, c'est précisément de connaître toujours davantage et toujours mieux la nature des choses particulières, qui rend plus pressante une explication du sens général de l'ensemble, celui-ci apparaissant plus énigmatique dans la mesure même où on acquiert une connaissance empirique plus complète et plus approfondie de ses éléments. Evidemment, le brave savant spécialiste confiné dans sa branche des sciences physiques, ne se rend guère compte de tout cela. Il fait comme les prétendants dans la maison d'Ulysse : il bannit de son esprit la pensée de Pénélope et couche en toute satisfaction avec une servante de son choix. Nous voyons donc qu'on scrute aujourd'hui avec la plus extrême minutie l'*écorce* de la nature et qu'on connaît au plus près les intestins des vers intestinaux et la vermine de la vermine. Mais si quelqu'un survient qui entreprend, comme moi, de parler de l'*essence* de la nature, nos empiriques ne l'écoutent même pas ; ils estiment que cela n'a rien à voir dans la question et continuent comme devant leurs épluchages. Pour ces représentants d'une science ultra-microscopique et micrologique, on serait tenté de les appeler les fouille-au-pot de la nature. Quant à ceux qui se figurent que le creuset et la cornue sont par eux-mêmes la source véritable et unique de toute sagesse, ils s'abusent à leur manière aussi parfaitement que leurs antipodes de jadis, les scolastiques. De même que ceux-ci, entièrement empêtrés dans leurs concepts abstraits, ne savaient que se les jeter à la tête, ne connaissant rien et n'examinant rien en dehors de ces concepts, les autres sont complètement empêtrés dans leur empirisme,

n'admettant rien que leurs yeux n'aient vu et s'imaginant atteindre ainsi à la raison dernière des choses. Ils ne se doutent pas qu'entre le phénomène et la chose qui s'y manifeste, la « chose en soi », il y a un abîme profond, une différence radicale, qu'on ne peut découvrir qu'à condition d'avoir d'abord reconnu et exactement délimité l'élément subjectif du phénomène, et d'avoir compris que l'homme ne peut tirer les révélations suprêmes qui touchent à l'essence du monde que de l'intérieur de sa conscience propre, sans l'aide de laquelle il ne peut faire un pas en dehors des données immédiates des sens et n'aboutit dès lors à rien d'autre qu'au problème lui-même.

D'autre part, cependant, il faut observer qu'une connaissance aussi complète que possible de la nature constitue l'*exposé* — par là-même contrôlé et justifié — du problème de la métaphysique ; aussi personne ne doit-il se risquer à aborder celle-ci sans avoir acquis d'abord une connaissance au moins générale, et en tous cas solide, claire et cohérente, de toutes les branches de la science. Car l'énoncé du problème doit précéder sa solution. Mais ensuite le regard du chercheur se tournera vers l'intérieur, car les phénomènes intellectuels et moraux sont plus importants que les phénomènes physiques dans la même mesure où, par exemple, le magnétisme animal est un phénomène plus important que le magnétisme minéral. C'est au-dedans de lui-même que l'homme porte les secrets ultimes, et c'est ce domaine intérieur qui lui est le plus immédiatement accessible ; aussi est-ce là seulement qu'il peut espérer trouver la clef de l'énigme universelle et saisir au même fil conducteur l'essence de toutes choses. (W. W. V. vol. II, ch. 17.)

Signification et portée de la métaphysique.

La métaphysique n'a donc pas sa source seulement dans l'expérience extérieure, mais aussi dans l'expérience intérieure. Et même le trait distinctif de sa méthode, l'opération qui lui permet de faire le pas décisif vers la solution du grand problème, consiste précisément à relier au bon endroit l'expérience extérieure à l'expérience intérieure, et à faire de celle-ci la clef de celle-là.

S'il est vrai que nul ne peut reconnaître la « chose en soi » à travers le voile des formes de la perception, chacun de nous, d'autre part, porte en lui-

même, mieux encore. *est* lui-même cette « chose en soi ». Il faut donc qu'elle lui soit accessible en un sens quelconque, fût-ce de façon toute relative, dans sa conscience propre. Ainsi le pont qui conduit la métaphysique au delà de l'expérience n'est rien d'autre que cette décomposition de l'expérience en phénomène et « chose en soi » qui fait à mes yeux le plus grand mérite de Kant. Car elle démontre implicitement l'existence d'une réalité essentielle du phénomène différente de ce phénomène. Cette réalité essentielle ne peut évidemment jamais être détachée complètement du phénomène, pour être considérée à part et en soi, en tant qu'*ens extramundanum*, et elle ne sera jamais susceptible d'être connue autrement que dans sa relation avec le phénomène lui-même. Mais l'analyse et l'interprétation du phénomène, entreprise par rapport à ce quelque chose qui fait sa réalité essentielle et intérieure, peut nous fournir sur lui des aperçus qui ne se présentent pas d'ordinaire à la conscience. En ce sens la métaphysique pénètre donc réellement au delà du phénomène, au delà de la nature, pour s'approcher de ce qui se cache en elle ou derrière elle (*το μετα το φυσικον*), mais en le considérant toujours en tant que manifesté par elle et non pas indépendamment de toute manifestation phénoménale. La métaphysique reste ainsi immanente et ne devient jamais transcendante.

Je laisse subsister intacte la doctrine de Kant, qui veut que le monde de l'expérience soit pur phénomène et que nos connaissances *a priori* n'aient de valeur que par rapport à lui. Mais j'ajoute que, précisément en tant que phénomène, ce monde est la manifestation de quelque chose qui prend pour se manifester la forme phénoménale, et j'appelle, avec Kant, ce quelque chose la « chose en soi ». Celle-ci doit donc exprimer son essence et son caractère dans le monde de l'expérience ; on doit pouvoir en dégager sa signification, et cela non seulement de la forme, mais de la matière de l'expérience. Ainsi la philosophie n'est rien d'autre que la compréhension exacte et totale de l'expérience elle-même, l'interprétation vraie de son sens et de son contenu. Ce contenu, c'est la réalité métaphysique, c'est-à-dire ce qui est seulement vêtu du phénomène et enveloppé de ses formes, ce qui est au phénomène comme la pensée est au mot.

Il s'agit donc de déchiffrer le monde du point de vue de la réalité métaphysique qui s'y manifeste, et ce déchiffrement doit tenir de lui-même

la garantie de sa propre vérité, par la concordance qu'il fait apparaître entre les phénomènes si variés et si disparates de l'Univers et qu'on n'apercevrait pas sans lui. Quand on découvre une écriture dont l'alphabet nous est inconnu, on tente diverses interprétations du sens de ses caractères, jusqu'à ce qu'on tombe sur une hypothèse en vertu de laquelle ceux-ci forment des mots intelligibles et des phrases cohérentes ; dès lors aussi il n'y a plus de doute sur la justesse du déchiffrement, parce qu'il n'est pas possible que la concordance et la connexion établies par notre interprétation entre tous les signes de la dite écriture soient l'effet du seul hasard, ni qu'étant donné l'ordre où ces signes se présentent, on y reconnaisse également des mots et des phrases en leur donnant une toute autre valeur. Pareillement, le déchiffrement du monde doit pouvoir tirer de lui-même sa complète confirmation ; il faut qu'il répande la lumière en égale proportion sur tous les phénomènes, qu'il établisse l'harmonie même entre les plus hétérogènes, de façon à résoudre la contradiction entre les aspects les plus opposés de l'Univers.

Cela ne signifie nullement que la métaphysique puisse résoudre tous les problèmes, qu'elle ait réponse à toutes les questions. Elle ne saurait y prétendre sans nier du même coup présomptueusement les limites de toute connaissance humaine. Quelques flambeaux que nous allumions, aussi loin qu'atteignent jamais nos lumières, toujours notre horizon demeurera encerclé de profondes ténèbres. Car la solution définitive de l'énigme du monde devrait nécessairement nous parler des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et non plus telles qu'elles se manifestent. Or, c'est précisément aux seuls phénomènes que toutes nos formes de connaissance sont adaptées, et c'est bien pourquoi nous sommes obligés, pour concevoir n'importe quoi, de le concevoir toujours comme juxtaposition dans l'espace, succession dans le temps ou relation de causalité : toutes formes qui n'ont de sens et de valeur que par rapport au phénomène, les choses en elles-mêmes échappant toujours à la prise de ces formes. Ainsi la solution réelle et positive de l'énigme du monde doit nécessairement être quelque chose que l'intellect humain est totalement incapable de saisir et de penser ; si un être d'essence supérieure survenait, qui s'efforçât par tous les moyens de nous en faire part, nous ne pourrions absolument rien comprendre à ses

révélations. Ceux-là donc qui prétendent avoir reconnu la raison dernière des choses, ou, si l'on veut, leur raison première — qu'ils l'appellent l'Être primordial, l'Absolu, ou de quel autre nom il leur plaira — y compris le processus, les raisons, les motifs, que sais-je encore, qui veulent que le monde en dérive, découle, surgisse ou émane, qu'il se trouve posé, produit, lâché ou gentiment expédié dans l'existence^[1], ceux-là sont des mauvais plaisants, gonflés de phrases creuses, quand ce ne sont pas des charlatans.

Enfin, quant aux *devoirs* de la métaphysique, elle n'en a qu'un seul, qui exclut tous les autres : le devoir d'être vraie. Qui prétend imposer à la métaphysique d'autres obligations, celle, par exemple, d'être spiritualiste, ou optimiste, ou monothéiste, ou seulement morale, ne peut savoir d'avance si ces obligations ne contrediront pas à la première, dont il est clair qu'elle ne saurait se dispenser sans ôter du même coup toute valeur à ses résultats. La valeur d'une philosophie donnée ne se mesure donc à rien d'autre qu'à sa vérité. Au surplus, la philosophie est par essence la *science du monde* ; son problème, c'est le monde ; c'est à lui seul qu'elle a affaire et elle ne s'en va pas troubler le repos des dieux ; elle a donc aussi le droit d'exiger d'eux qu'ils la laissent en paix. (W. W. V. vol. II, ch. 17.)

1. [↑] Allusions ironiques, difficilement traduisibles, à la terminologie de la métaphysique allemande. (Note du traducteur.)

II. DE LA NATURE.

Sur la recherche de la « chose en soi ». Le Vouloir.

Savoir que nous avons des représentations, qu'elles sont de telle ou telle sorte, qu'elles se commandent les unes les autres en vertu de telles ou telles lois, qui toujours se ramènent à la formule générale du principe de raison, cela ne nous suffit pas ; c'est pourquoi nous éprouvons le besoin de pousser plus loin nos investigations. Nous voulons connaître le sens de ces représentations ; c'est-à-dire que nous nous demandons si ce monde n'est rien d'autre que représentation — auquel cas il se réduirait à un rêve sans consistance, à une série de formes fictives défilant sous nos yeux comme des fantômes, et ne mériterait pas de retenir plus longtemps notre attention — ou si, au contraire, il est encore quelque chose de plus, et, dans ce cas, en quoi ce quelque chose consiste. Ce dont on peut être sûr d'avance, c'est que la réalité cherchée devra être par essence quelque chose de totalement différent de la représentation, que les formes et les lois de cette dernière lui seront donc aussi complètement étrangères, qu'on ne saurait par conséquent y atteindre en partant de la représentation et en prenant pour fil conducteur ces lois, formes diverses du principe de raison, qui ne font jamais que relier entre elles des représentations, autrement dit des objets.

On voit déjà ici qu'il est à jamais impossible d'avoir *du dehors* aucune prise sur l'essence des choses ; comme qu'on s'y prenne, on n'obtient jamais ainsi que des images et des noms. C'est comme si on tournait autour d'un château, dont on chercherait vainement l'entrée, réduit provisoirement à prendre des croquis de ses diverses façades. Et c'est là pourtant la méthode qu'ont suivie jusqu'à moi tous les philosophes. (W. W. V. vol. I, § 27.)

En fait, la seule possibilité qui nous soit offerte de connaître également du dedans n'importe quel phénomène qui se présente à nous par l'extérieur, c'est dans notre propre *Vouloir* que nous la trouvons ; ce qui veut dire que notre Vouloir est la seule chose qui nous soit *directement* connue, et non pas seulement communiquée, comme tout le reste, dans une représentation. Il constitue ainsi la seule donnée susceptible de devenir la clef de toutes les autres ; il est, comme je l'ai dit ailleurs, l'unique porte, la porte étroite de la

vérité. Nous devons donc chercher à comprendre la nature par l'intermédiaire de nous-mêmes, et non pas nous-mêmes par l'intermédiaire de la nature. Il nous faut employer ce qui nous est connu immédiatement à l'explication de ce qui ne nous est connu qu'indirectement, et non pas faire l'inverse. Comprenons-nous le mouvement d'une boule qui roule sous l'effet d'un choc mieux que le mouvement que nous exécutons nous-mêmes sous l'empire d'un motif ? Beaucoup peut-être se l'imaginent. Quant à moi, je dis : c'est le contraire qui est vrai. Nous en viendrons d'ailleurs à comprendre que les deux phénomènes sont identiques ; identiques tout au moins comme la note musicale la plus basse qui soit perceptible à notre oreille est identique à la note de même nom placée dix octaves plus haut. (W. W. V. vol. II, ch. 18.)

Identité du corps et du Vouloir.

Je n'arriverais jamais à trouver la signification de ce monde qui s'offre à moi uniquement comme représentation, ou, si l'on veut, à trouver le passage entre ce monde tel qu'il m'est donné et ce qu'il peut être encore en dehors de cette donnée, si je n'étais moi-même rien d'autre que sujet purement connaissant, chérubin ailé et sans corps. Mais, en fait, je suis moi-même enraciné dans cet Univers que je scrute ; je m'y trouve moi-même comme *individu*, c'est-à-dire que ma connaissance, bien que condition indispensable et support unique de tout le monde de la représentation, ne peut néanmoins se produire que par l'intermédiaire d'un corps, dont les affections sont pour mon intellect le point de départ de la perception de cet Univers.

Au sujet connaissant, qui se manifeste comme individu dans sa propre identité avec un corps, ce corps est donné de deux façons complètement différentes : d'une part comme représentation, dans la perception intellectuelle, comme objet parmi les objets, soumis aux lois de ces objets ; d'autre part, et en même temps, par une toute autre voie, comme la chose immédiatement connue de chacun de nous que désigne le mot de *Vouloir*. Tout acte véritable de mon Vouloir est aussi, instantanément et immanquablement, un mouvement de mon corps ; je ne puis réellement vouloir l'acte sans le voir en même temps se manifester en un mouvement de mon corps. L'acte volontaire et le mouvement du corps ne sont pas deux

faits différents objectivement connus, unis par le lien de la causalité ; il n'y a pas entre eux rapport de cause à effet ; ils sont une seule et même chose, donnée seulement de deux façons complètement différentes, ici de façon absolument immédiate, là dans la perception de l'intellect. Le mouvement du corps n'est rien d'autre que l'acte volontaire objectivé, c'est-à-dire entré dans la perception. Cela est vrai, nous le verrons, de n'importe quel mouvement, non seulement de ceux qui réagissent à des motifs, mais aussi des mouvements dits « involontaires », qui sont l'effet de simples excitants. Bien plus, le corps tout entier n'est rien d'autre que le Vouloir objectivé, c'est-à-dire devenu représentation.

Les résolutions de la volonté qui se rapportent à l'avenir ne sont que des délibérations de la raison sur un vouloir éventuel ; elles ne sont pas proprement des actes du Vouloir. L'exécution est la seule marque de la décision, laquelle, jusque-là, n'est qu'un dessein toujours modifiable et n'existe que pour la raison et *in abstracto*. C'est dans la réflexion seulement que vouloir et agir sont distincts ; dans la réalité les deux choses n'en font qu'une. Tout acte véritable et direct du Vouloir est aussitôt et directement un acte du corps, par où il se manifeste ; inversement, et pour la même raison, toute action exercée sur le corps est aussi, du même coup et directement, une action exercée sur le Vouloir ; elle se nomme douleur, si elle est contraire à ce Vouloir, bien-être, volupté, si elle lui est conforme.

La connaissance que j'ai de mon Vouloir, bien qu'immédiate, est inséparable de celle que j'ai de mon corps. Je ne connais pas mon Vouloir dans son ensemble, en tant qu'unité ; je ne le connais pas complètement selon son essence ; je le connais seulement dans la succession de ses actes particuliers, c'est-à-dire dans le temps, qui est la forme de la manifestation de mon corps comme de tout objet. Mon corps est ainsi la condition de la connaissance de mon Vouloir. Je ne puis pas, en réalité, me représenter ce Vouloir sans mon corps.

L'identité du Vouloir et du corps est, de par sa nature même, à jamais indémontrable, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être déduite en tant que connaissance indirecte d'une autre connaissance directe, précisément parce qu'elle est elle-même la connaissance la plus directe ; et si nous ne parvenons pas à la concevoir et à la fixer telle quelle dans notre esprit, nous attendrons en vain de la retrouver quelque part ailleurs sous forme de

connaissance dérivée. Pour cette raison, je serais disposé à distinguer cette vérité de toutes les autres et à l'appeler *la vérité philosophique κατ' ἐξοχην* (par excellence). (W. W. V. vol. I, § 18.)

Vouloir et intellect. Primauté du Vouloir.

Du premier jusqu'au dernier, tous les philosophes qui m'ont précédé ont placé l'essence propre de l'homme, sa véritable substance, dans la conscience *connaissante*, c'est-à-dire qu'ils ont conçu et représenté le moi — ou, très fréquemment, l'hypostase transcendante de ce moi appelée *âme* — comme étant avant tout et essentiellement une chose *connaissante*, voire même *pensante*, et en suite de cela seulement, de façon secondaire et dérivée, une chose *voulante*. Là est l'erreur primordiale et générale, l'énorme *πρωτον ψευδος*, le fondamental *υστερον προτερον*, dont il importe avant tout de se débarrasser, pour voir clairement les choses comme elles sont. Le fait surprenant que tous les philosophes se soient trompés, qu'ils aient même pensé exactement au rebours de la vérité sur ce point capital, s'explique en partie par le dessein qu'ils nourrissaient tous, en particulier ceux des siècles chrétiens, de représenter l'homme comme aussi différent que possible de l'animal ; et comme ils sentaient néanmoins obscurément que la différence entre l'homme et l'animal gît dans l'intellect et non pas dans le Vouloir, ils devaient éprouver le besoin inconscient de faire de l'intellect la chose principale, l'élément essentiel, jusqu'à considérer le Vouloir comme une simple fonction de cet intellect. — C'est pourquoi aussi la notion d'une âme n'est pas seulement, comme la Critique de la raison pure l'a définitivement démontré, inadmissible en tant qu'hypostase transcendante ; elle est encore la source d'irrémédiables erreurs, en ce sens qu'elle commence par poser, avec sa « substance simple », l'unité indivisible de la connaissance et du Vouloir, alors que c'est précisément de séparer ces deux éléments qui conduit à la vérité. (W. W. V. vol. II, ch. 18.)

L'intellect est le phénomène secondaire, l'organisme le phénomène primaire, c'est-à-dire la manifestation immédiate du Vouloir ; le Vouloir est métaphysique, l'intellect physique ; l'intellect, comme ses objets, n'est rien que phénomène ; seul le Vouloir est « chose en soi ». Par comparaison, et dans un sens toujours plus métaphorique, nous pouvons dire encore : le Vouloir est la substance de l'homme, l'intellect en est l'accident ; le Vouloir

est la matière, l'intellect la forme ; le Vouloir est la chaleur, l'intellect la lumière.

On peut aussi considérer la plante comme une image de la conscience. On sait qu'elle a deux pôles, la racine et la couronne, la première plongeant dans l'obscurité, l'humidité, la fraîcheur ; la seconde montant vers la lumière, la sécheresse, la chaleur ; entre ces deux pôles, au ras du sol, comme le point d'indifférence de leurs deux tendances opposées, se trouve le collet (*rhizoma*). La racine est l'élément essentiel, originel, persistant, dont la mort entraîne avec elle la mort de la couronne, en un mot l'élément primaire ; la couronne, par contre, est l'élément apparent, mais dérivé, qui peut passer sans que la racine meure, c'est-à-dire l'élément secondaire. La racine représente le Vouloir, la couronne l'intellect, et leur point d'indifférence, leur point terminus commun, serait le *moi*. Ce moi, c'est le sujet temporairement identique de la connaissance et du Vouloir ; identité que j'ai appelée dans mon tout premier ouvrage (sur le principe de raison), au temps de mon premier étonnement philosophique, le miracle *κατ'έξοχην*.

Ce qu'on trouve, comme donnée immédiate, à la base de n'importe quelle conscience animale, fût-ce la plus imparfaite et la plus faible, c'est le sentiment d'un *désir*, et celui, très variable quant à ses degrés, de la satisfaction ou de la non-satisfaction de ce désir. Nous savons cela pour ainsi dire *a priori*. Car, aussi merveilleusement différentes que puissent être les unes des autres les innombrables espèces animales, aussi étrangère à toutes nos notions que puisse être dans son aspect telle ou telle forme nouvelle que nous apercevons pour la première fois, nous n'en considérons pas moins d'avance et avec certitude l'essence intime de tout animal comme une chose qui nous est bien connue, et même entièrement familière. Car nous savons que l'animal *veut* ; nous savons même *ce qu'il* veut : l'être, le bien-être, la vie et la propagation de cette vie. Nous le présumons identique à nous sur ce point avec une absolue certitude, et c'est pourquoi nous n'hésitons pas à lui attribuer telles quelles toutes les affections du Vouloir que nous discernons en nous-mêmes, et à parler de sa convoitise, de sa répugnance, de sa crainte, de sa colère, de sa haine, de son amour, de sa joie, de sa tristesse, de son ardeur, etc. Sitôt, par contre, qu'il est question de phénomènes qui sont le fait du seul intellect, nous tombons dans l'incertitude. Nous n'osons pas affirmer que l'animal comprenne, qu'il

pense, qu'il juge, qu'il sache. Nous lui attribuons seulement, de façon générale, des représentations ; car sans représentations les mouvements du Vouloir que nous venons d'énumérer ne sauraient se produire. Mais sur le mode déterminé de connaissance qui est propre aux animaux, et sur les limites de cette faculté dans une espèce donnée, nous n'avons que des notions vagues et nous sommes réduits à des conjectures. C'est bien pourquoi il nous est si difficile de nous entendre avec eux ; nous n'y parvenons qu'artificiellement, à force d'expériences et d'exercices. C'est donc dans l'intellect que gît la différence entre leur conscience et la nôtre. Au contraire, désirer, convoiter, vouloir, ou répugner, détester, ne pas vouloir est le propre de toute conscience, chez l'homme comme chez le polype, et c'est aussi ce qui en fait l'essence et le fondement. Si les manifestations de cette conscience diffèrent d'une espèce à l'autre dans la série animale, c'est en raison de l'étendue, différente pour chacune d'elles, de la sphère de connaissance où gisent les motifs de ces manifestations. Nous comprenons immédiatement, par l'analogie avec notre propre être, tous les actes et tous les gestes qui traduisent, chez les animaux, des mouvements du Vouloir ; c'est par là que nous pouvons sympathiser avec eux de mille manières. L'abîme qui subsiste par ailleurs entre eux et nous tient uniquement à la différence qui sépare notre intellect du leur.

Si on parcourt de haut en bas la série animale, on y voit l'intellect devenir toujours plus faible et plus imparfait ; mais on n'y constate aucune diminution correspondante du Vouloir. Au contraire, celui-ci conserve partout l'identité de sa nature, qui se manifeste toujours dans le même puissant attachement à la vie, le même souci de la conservation de l'individu et de l'espèce, le même égoïsme, la même absence d'égards envers les autres êtres, ainsi que dans les divers mouvements affectifs qui dérivent de ces tendances. Jusque dans le plus petit insecte le Vouloir est tout entier présent : l'insecte veut ce qu'il veut aussi intégralement et avec autant de décision que l'homme. La différence est uniquement dans la chose qu'il veut, c'est-à-dire dans les motifs, lesquels sont du ressort de l'intellect. Celui-ci, en tant qu'élément secondaire, lié à un organe corporel, comporte d'innombrables degrés de plus ou moins grande perfection ; en principe, d'ailleurs, et de sa nature même, il est toujours limité et imparfait. Le Vouloir, par contre, en tant qu'élément originel, en tant que « chose en

soi », ne peut jamais être imparfait ; tout acte du Vouloir est entièrement ce qu'il peut être. En vertu de la simplicité qui est l'attribut du Vouloir, parce qu'il est « chose en soi », contenu métaphysique du phénomène, la *nature* de ce Vouloir n'admet pas de plus ou de moins ; il est toujours intégralement lui-même. Son *excitation* seule comporte des degrés, depuis le penchant le plus faible jusqu'à la passion, et par là-même aussi son excitabilité, c'est-à-dire sa violence, depuis le tempérament flegmatique jusqu'au bilieux.

Ce qui montre bien que le Vouloir constitue la substance essentielle de l'homme, sa réalité véritable, et l'intellect l'élément secondaire, produit et conditionné par l'autre, c'est que cet intellect ne peut fonctionner correctement, et purement selon sa nature, que dans la mesure où le Vouloir demeure au repos et n'intervient pas ; alors qu'au contraire toute excitation un peu sensible du Vouloir trouble ce fonctionnement de l'intellect et en fausse les résultats. L'inverse, en revanche, ne se produit pas, c'est-à-dire que l'intellect ne fait pas pareillement obstacle au Vouloir ; tout comme la lune, empêchée par le soleil de produire son effet, tant que celui-ci brille au ciel, n'empêche pas, elle, le soleil de briller.

Une grande frayeur nous fait perdre la tête au point de nous priver de tout mouvement, quand elle ne nous suggère pas les actes les plus absurdes ; c'est ainsi qu'il pourra nous arriver, au moment où un incendie se déclare, d'aller nous jeter tout droit dans les flammes. La colère nous empêche de savoir ce que nous faisons, et encore plus ce que nous disons. Un zèle, que pour cela même on nomme « aveugle », nous rend incapable de peser les arguments d'autrui et même de choisir et de présenter avec ordre les nôtres. La joie, et presque au même degré la convoitise, nous rend inconsideré, nous fait perdre tout égard et toute retenue. La crainte nous ôte, dans le péril, la faculté de saisir les moyens de salut qui nous restent et qui se trouvent souvent à portée de la main. C'est pourquoi le *sang-froid* et la *présence d'esprit* sont les premières qualités requises pour soutenir l'épreuve d'un danger subit, comme aussi pour affronter la lutte avec un ennemi.

L'intellect, simple instrument du Vouloir, diffère de lui comme le marteau diffère du forgeron. Aussi longtemps que dans un entretien l'intellect est seul à agir, cet entretien reste *froid*. C'est comme si l'homme lui-même n'y participait pas ; aussi ne risque-t-il pas réellement de s'y compromettre, mais tout au plus d'y trahir son infériorité. Il faut que le Vouloir entre en jeu pour que l'homme soit vraiment en cause ; c'est alors seulement que l'homme montre de la *chaleur* ; alors seulement il peut arriver que « ça chauffe ». C'est toujours au Vouloir qu'on attribue la chaleur de la vie ; par contre, on dit une lucidité *froide*, ou examiner une question *froidement* ; ce qui signifie penser sans subir l'influence du Vouloir. Essayer d'intervertir ce rapport, c'est-à-dire de considérer le Vouloir comme l'instrument de l'intellect, c'est faire du forgeron l'instrument du marteau.

Lorsqu'on dispute contre quelqu'un en usant d'explications et d'arguments et qu'on se donne toute la peine possible pour le convaincre, croyant avoir affaire à son seul intellect, rien n'est plus désagréable que de s'apercevoir finalement qu'il ne *veut* pas comprendre, que c'est à son Vouloir qu'on a affaire, lequel se refuse à la vérité, et qu'il vous oppose à plaisir des équivoques, des chicanes, des sophismes, en se retranchant derrière une prétendue incapacité de son intelligence à entendre vos raisons. Il va de soi qu'on n'a aucune prise sur un pareil interlocuteur ; car employer contre le Vouloir des raisons et des preuves, c'est s'attaquer à un corps solide avec les reflets d'un miroir. De là aussi l'aphorisme usuel : *stat pro ratione voluntas*. (W. W. V. vol. II, ch. 19.)

Sur l'identité de la personne.

Sur quoi repose l'identité de l'individu ? Ce n'est pas sur la matière du corps ; celle-ci, au bout de peu d'années, n'est plus la même. Ce n'est pas non plus sur la forme de ce corps ; celle-ci se modifie également dans son ensemble et dans toutes ses parties ; à une exception près : l'expression du regard. Aussi est-ce à cette expression que nous reconnaissons un être humain, même après de longues années. Ceci prouve que malgré tous les changements que le temps lui fait subir, il y a cependant quelque chose en lui qui demeure entièrement soustrait à l'action de ce temps, et à quoi précisément nous le reconnaissons, même après un très long intervalle, à quoi nous retrouvons intact l'homme d'autrefois, à quoi aussi nous nous retrouvons nous-mêmes. Car nous avons beau vieillir ; jusqu'à la fin nous

nous sentons être, au dedans de nous, exactement ce que nous étions dans notre jeunesse et même dans notre enfance. Ce quelque chose qui demeure toujours intact et identique et ne vieillit pas avec le reste, c'est précisément l'essence de notre être, qui ne gît pas dans le temps.

On admet que l'identité de l'individu repose sur celle de la conscience. Mais si, par identité de la conscience, l'on n'entend rien d'autre que le souvenir cohérent que nous avons du cours de notre vie, c'est là une identité qui n'est pas suffisante. Qu'est-ce que nous savons de notre existence antérieure ? Ce que nous savons d'un roman que nous avons lu jadis ; peut-être un peu plus ; ce n'en est toujours qu'une infime partie. Les événements principaux, les scènes intéressantes se sont gravées en nous ; mais pour un épisode que nous avons retenu, il y en a mille que nous avons oubliés. Plus nous vieillissons, plus les choses s'écoulent sans laisser en nous de traces. Le grand âge, la maladie, une lésion cérébrale, la folie peuvent nous faire perdre totalement la mémoire. Mais l'identité de la personne ne s'est pas perdue pour cela. Elle repose sur le Vouloir identique et sur son caractère immuable, lequel est précisément aussi ce qui rend immuable l'expression du regard. C'est dans le *cœur* que gît l'homme, et non dans la tête. (W. W. V. II, ch. 19.)

À propos du sommeil.

Rien ne démontre mieux le caractère secondaire, dépendant, conditionné de l'intellect, que son intermittence périodique. Dans le sommeil profond, tout ce qui est connaissance et représentation cesse complètement. Mais la substance intime de notre être, son principe métaphysique, que les fonctions organiques présupposent nécessairement comme leur *primum mobile*, ne connaît pas de trêve — à moins que la vie elle-même ne doive cesser —, n'ayant d'ailleurs, en tant que principe métaphysique, c'est-à-dire immatériel, nul besoin de repos. Aussi les philosophes qui ont fait de ce principe métaphysique une *âme*, c'est-à-dire un être originairement et par essence *connaissant*, se sont-ils vus obligés d'affirmer que son activité — la connaissance et la représentation — était absolument infatigable, et qu'elle devait par conséquent se poursuivre identique durant le sommeil, même le plus profond, à cela près que nous n'en garderions aucun souvenir à notre réveil. Il était facile d'apercevoir la fausseté de cette assertion dès l'instant que l'enseignement de Kant eut débarrassé la philosophie de la susdite *âme*.

Car le phénomène du sommeil et du réveil démontre clairement à tout esprit non prévenu que la connaissance est un phénomène secondaire et, comme tout ce qui se passe en nous, conditionné par l'organisme. Il n'y a en nous d'infatigable que le *cœur*, parce que ses pulsations ne dépendent pas directement des nerfs, mais constituent précisément la manifestation originelle du Vouloir. D'ailleurs toutes les fonctions physiologiques qui sont gouvernées seulement par les nerfs ganglionnaires, lesquels n'ont qu'une relation très éloignée et indirecte avec le cerveau, se poursuivent également pendant le sommeil, sauf que les sécrétions se font plus lentement ; le battement du cœur lui-même, parce qu'il dépend de la respiration, laquelle dépend de son côté du système cérébral (la moelle allongée), se ralentit quelque peu avec cette respiration. Quant à l'estomac, c'est pendant le sommeil qu'il est peut-être le plus actif ; il faut l'attribuer — étant donné que son activité et celle du cerveau influent spécialement l'une sur l'autre, et cela de façon à se gêner réciproquement — au fait que le cerveau chôme à ce moment-là. Le cerveau, en effet, et avec lui la connaissance, est seul à interrompre tout travail pendant le sommeil ; car il ne représente dans l'organisme que le ministère des affaires extérieures, comme le système ganglionnaire y représente le ministère de l'intérieur. Le cerveau, avec sa fonction, la connaissance, n'est rien de plus qu'une *sentinelle*, déléguée par le Vouloir au soin de ses intérêts du dehors et postée par lui dans l'observatoire élevé de la tête, d'où elle surveille les alentours par les fenêtres des sens, notant les points où quelque danger menace et ceux où il y a quelque profit à espérer ; c'est sur son rapport que le Vouloir prend ses décisions. Comme tout soldat quand il est de service, cette sentinelle est dans un état de tension et d'effort ; aussi est-elle heureuse, sa faction achevée, de rentrer au quartier ; comme toutes les gardes, elle aime à être relevée de son poste. C'est à quoi correspond pour l'organisme le fait de s'endormir, et c'est pourquoi s'endormir est si doux, pourquoi nous accueillons si volontiers le sommeil. S'il est en revanche si désagréable d'être réveillé en sursaut, c'est parce que la sentinelle est brusquement rappelée à son poste ; on sent alors positivement la pénible diastole succéder à la bienfaisante systole ; on sent s'opérer derechef la disjonction de l'intellect et du Vouloir. S'il existait ce qu'on appelle une âme, qui fût originairement et par nature un être connaissant, elle devrait au contraire se sentir, à l'instant du réveil, comme le poisson qu'on remet à l'eau. Dans le

sommeil, où seule la vie végétative se continue, le Vouloir agit uniquement selon sa nature essentielle et originelle, sans que rien vienne le déranger du dehors, sans qu'il ait rien à soustraire de sa force pour l'activité cérébrale et l'effort de la connaissance, qui est la plus pénible des fonctions organiques, et qui d'ailleurs n'est pas pour l'organisme un but, mais seulement un moyen. Quand nous dormons, toute la force du Vouloir se trouve ainsi orientée vers la conservation et, s'il est besoin, vers l'amélioration de l'organisme. Aussi est-ce pendant le sommeil que s'opèrent toutes les guérisons, que se produisent toutes les crises bienfaisantes ; il faut que la *vis naturæ medicatrix*, pour pouvoir agir librement, soit d'abord déchargée du fardeau de la fonction connaissante. En vertu de cette loi, l'embryon, qui en est encore à la besogne physiologique initiale, la formation même du corps, dort continuellement ; le nouveau-né dort la plus grande partie de son temps.

D'une façon générale, le phénomène du sommeil confirme excellemment cette vérité, que tout ce qui est conscience, perception, connaissance, pensée n'est pas en nous un fait originel, mais bien un état secondaire et conditionné. C'est une dépense spéciale à laquelle est contrainte la nature ; c'est même sa dépense suprême, à laquelle elle peut d'autant moins se livrer sans interruption, qu'elle lui fait rendre de plus grands effets. La connaissance est le produit, l'efflorescence du système nerveux cérébral, lequel est nourri lui-même, à la façon d'un parasite, par le reste de l'organisme.

Dans le somnambulisme magnétique, la conscience se dédouble : deux séries de représentations se produisent, dont chacune est cohérente en elle-même, mais totalement distincte de l'autre ; la conscience de l'état de veille ne sait rien de la conscience somnambulique. Mais dans toutes deux le Vouloir conserve le même caractère et demeure parfaitement identique ; il manifeste dans toutes deux les mêmes penchants et les mêmes répugnances. Car la fonction est susceptible de se dédoubler, mais non pas l'être en soi. (W. W. V. vol. II, ch. 19.)

L'intellect vu du dehors. Limites de l'intellect.

Entre les deux façons dont on peut envisager l'intellect, il y a un contraste frappant, que nous réalisons dans toute son acuité, si nous nous

représentons que cela même que, d'un certain point de vue, nous pouvons directement saisir et observer sous forme de pensée réfléchie et de vivante perception, n'est, du point de vue opposé, rien de plus que la fonction physiologique d'un viscère, le cerveau ; si bien qu'on est en droit d'affirmer que tout le monde objectif, tel qu'il se présente dans l'espace illimité, dans l'infini du temps, dans l'immensité inscrutable de ses perfections, n'est en réalité qu'un certain mouvement ou une certaine affection de la matière gélatineuse enfermée dans la boîte crânienne. On se demande alors avec étonnement : qu'est-ce que ce cerveau, dont le fonctionnement est susceptible d'engendrer ce phénomène en quoi se résume tout ce qui a nom phénomène ? Qu'est-ce que la matière, qui peut se raffiner et s'intensifier, sous la forme de cette masse gélatineuse, au point que l'excitation de quelques-unes de ses particules fait d'elle le point unique où se réalise et d'où dépend l'existence d'un Univers objectif ? C'est pour avoir reculé devant de pareilles questions, qu'on fut amené à instituer le dogme d'une substance simple, autrement dit d'une âme immatérielle, qui ne ferait qu'habiter dans le cerveau. Quant à nous, nous disons hardiment : comme n'importe quelle partie de l'animal ou du végétal, cette masse gélatineuse, elle aussi, est un produit de formation organique, pareil à tous ceux de même destination, mais de moindre perfection, qui ont pour demeures — demeures plus pauvres — les têtes de nos frères dépourvus de raison, et cela en descendant jusqu'aux plus infimes d'entre eux, jusqu'à ceux qui sont tout juste capables de perception ; elle n'en est pas moins, d'ailleurs, l'ultime produit de la nature, celui qui présuppose déjà l'existence de tous les autres. Mais *en soi*, c'est-à-dire en dehors de la représentation, ce cerveau, comme toutes choses, est, lui aussi, *Vouloir*. Car *être par rapport à autre chose, c'est être représentation ; mais être en soi, c'est vouloir*. C'est à quoi tient précisément l'impossibilité où nous sommes de jamais atteindre par voie *objective* à l'intérieur des choses, et pourquoi, au contraire, lorsque nous essayons de le découvrir du dehors et empiriquement, cet « intérieur » se transforme toujours entre nos mains en un « extérieur » : la moelle de l'arbre aussi bien que son écorce, le cœur de l'animal aussi bien que sa peau, le péricérme et le vitellus de l'œuf aussi bien que sa coquille. Par la voie *subjective*, en revanche, cet « intérieur » nous est en tous temps accessible ; nous le saisissons alors sous les espèces du *Vouloir*, et cela tout d'abord en nous-mêmes. Après quoi, guidés par les analogies de la nature

avec notre propre être, ayant compris aussi qu'un être en soi, un être indépendant des conditions où les choses sont connues, c'est-à-dire figurées dans un intellect, ne peut se concevoir que comme un *Vouloir*, nous devons pouvoir déchiffrer aussi l'énigme des autres êtres.

À considérer ainsi, du dehors et objectivement, l'intellect et son origine, sa destination même apparaît clairement. On voit qu'il est uniquement fait pour saisir les fins prescrites à la conservation et à la propagation de la vie individuelle, et nullement pour reproduire les choses et l'Univers dans leur réalité propre, indépendante du sujet connaissant. Ce qu'est pour la plante la sensibilité à la lumière, sensibilité en vertu de laquelle elle conforme sa croissance à la direction de cette lumière, la faculté de connaître, dans son genre, l'est pour l'animal ; elle l'est aussi pour l'homme, bien qu'elle diffère de l'un à l'autre par le degré, s'élevant d'ailleurs chez chacun d'eux à la hauteur exigée par leurs besoins respectifs. Pour tous deux, animal et homme, percevoir, c'est uniquement se rendre compte de ses propres relations avec les autres objets. La perception n'a en aucune façon pour but de figurer une seconde fois dans la conscience de l'individu connaissant la réalité véritable et absolue des choses. Tirant son origine du *Vouloir*, l'intellect est bien plutôt exclusivement destiné au service de ce *Vouloir*, c'est-à-dire à la perception de ses motifs ; organisé en vue de ce service, il a donc une tendance purement pratique. Ceci peut s'appliquer même à ses préoccupations d'ordre transcendant, s'il est vrai que nous concevions la signification métaphysique de la vie comme une signification morale ; là aussi, en effet, nous voyons l'homme ne connaître qu'en vue d'agir. Une faculté de connaissance ainsi faite, dont les fins sont exclusivement pratiques, ne pourra jamais saisir que les relations des choses entre elles, mais non pas leur nature propre, telle qu'elle est en soi. Or, c'est d'avoir pris cet ensemble de pures relations pour la réalité absolue de l'Univers, d'avoir considéré l'ordre et le mode selon lesquels ces relations se présentent nécessairement à notre esprit, en vertu de règles préformées dans le cerveau, comme les lois éternelles de toute existence, et d'avoir édifié sur cette base les ontologies, les cosmologies et les théologies, qui constitue l'erreur fondamentale et primordiale à laquelle la doctrine de Kant est venue mettre fin.

C'est précisément parce que l'intellect est un produit de la nature, par où elle ne vise qu'à sa propre utilité, que les mystiques chrétiens l'ont appelé si joliment la « lumière naturelle », lui signifiant ainsi les limites qu'il ne saurait dépasser ; car la nature est pour l'intellect le seul objet dont il puisse être le sujet. Au fond, dans cette expression : la « lumière naturelle », est déjà contenue l'idée d'où est sortie la Critique de la raison pure. Si, en procédant directement, je veux dire par l'application directe, non soumise d'abord à la critique, de l'intellect et de ses données à l'Univers, nous n'arrivons pas à comprendre cet Univers, et si, à méditer sur lui selon cette méthode, nous nous engageons au contraire toujours plus profondément dans un tissu d'insolubles énigmes, c'est justement que l'intellect, et ainsi la connaissance elle-même, est déjà un fait secondaire, un simple produit, amené par le développement de l'être universel. Celui-ci lui est donc antérieur, l'intellect étant apparu en dernier lieu, par une sorte d'irruption à la lumière, du fond de cette obscure et aveugle poussée, dont le caractère s'affirme dès lors en tant que *Vouloir* dans la conscience de l'individu surgie du même coup à l'existence.

L'intellect, je le répète, est conditionné par la nature ; il gît en elle, il fait partie d'elle ; et c'est pourquoi il ne peut se placer en face de cette nature, comme s'il lui était extérieur, pour s'assimiler intégralement et de façon absolument objective la totalité de son être. Il peut à la rigueur, et dans le cas le plus favorable, comprendre tout ce qui est *dans* la nature, mais non pas la nature elle-même ; tout au moins ne le peut-il pas directement. (W. V. vol. II, ch. 22.)

« *Volontaire* » et « *involontaire* ».

Si tôt qu'on aura appris à distinguer entre Vouloir et volonté consciente et à considérer la seconde comme une forme ou une manifestation particulière du premier, on ne fera plus de difficulté pour reconnaître également dans les phénomènes non accompagnés de conscience l'action du Vouloir. En disant que tous les mouvements de notre corps, y compris ses mouvements purement végétatifs et organiques, procèdent du Vouloir, nous ne disons donc nullement qu'ils soient consciemment volontaires. Car ceci signifierait qu'ils sont provoqués par des motifs ; or les motifs sont des représentations, lesquelles ont leur siège dans le cerveau ; seules donc les parties du corps dont les nerfs partent du cerveau sont susceptibles d'être mises en

mouvement par lui, c'est-à-dire par l'intervention de motifs ; et ce sont là aussi les seuls mouvements que nous appelions volontaires. Ceux au contraire qui appartiennent à l'économie interne de l'organisme sont déterminés par des *excitants*, tout comme les mouvements des plantes ; sauf que la complication de l'organisme animal, de même qu'elle exigeait un appareil sensoriel externe, nécessaire à la perception du monde extérieur, et qui permet au Vouloir de réagir à ce monde extérieur, exige aussi un *cerebrum abdominale* — le système nerveux sympathique — pour relier les réactions du Vouloir aux excitants intérieurs. On peut comparer le premier de ces appareils à un ministère des affaires étrangères, et le second à un ministère de l'intérieur, tandis que le Vouloir demeure le souverain autocrate dont l'action se fait partout sentir.

Si nous savons d'expérience certaine que les actions accompagnées de conscience, qui sont gouvernées par le centre supérieur du système nerveux, ont pour agent réel ce Vouloir que nous connaissons par une tout autre voie que le monde extérieur, comme une donnée immédiate de notre conscience, nous sommes obligés d'admettre que les actions qui procèdent de ce même système nerveux, mais qui sont subordonnées à la direction de ses centres inférieurs, sont elles aussi des manifestations de ce Vouloir. D'autant plus que nous savons parfaitement pourquoi ces mouvements ne sont pas, comme les premiers, accompagnés de conscience : c'est que la conscience a son siège dans le cerveau, d'où il suit que son domaine se limite aux parties de l'organisme dont les nerfs aboutissent au cerveau, parties d'où elle disparaît d'ailleurs aussi, dans le cas où ces nerfs sont coupés. La différence entre le conscient et l'inconscient, et du même coup entre le « volontaire » et l'« involontaire », dans les mouvements du corps, s'explique ainsi parfaitement, et il n'y a plus alors aucune raison d'admettre deux sources primitives du mouvement distinctes l'une de l'autre ; outre que *principia præter necessitatem non sunt multiplicanda*. Tout cela est si évident que tout esprit non prévenu sentira dès lors l'absurdité qu'il y a à faire de notre corps le serviteur de deux maîtres, en faisant dériver son activité de deux sources complètement différentes, c'est-à-dire en attribuant d'une part les mouvements des bras et des jambes, des yeux, des lèvres, de la gorge et des poumons, des muscles faciaux et abdominaux au Vouloir, et d'autre part les mouvements du cœur et des veines, les mouvements péristaltiques de

l'intestin, les mouvements de succion des villosités intestinales et des glandes, et en général ceux qui servent aux sécrétions, à un tout autre principe, inconnu de nous et à jamais mystérieux, qu'on a appelé tour à tour vitalité, force vitale, Archée, « esprits animaux », *nisus formativus*, tous mots qui ne signifient rien de plus qu'un X. (W. N. *Physiologie u. Pathologie.*)

Vouloir et causalité. De l'intelligible dans la nature.

Spinoza dit quelque part (*epist.* 62) que si une pierre projetée dans les airs par un choc était douée de conscience, elle croirait se mouvoir de sa propre volonté. À cela j'ajoute seulement que cette pierre aurait raison. Car le choc est pour elle ce qu'est pour moi le motif ; et ce qui se manifeste en elle comme cohésion, pesanteur, persistance dans l'état adopté, est, quant à son essence intérieure, cela même que je reconnais en moi comme mon Vouloir, et qu'elle reconnaîtrait également en elle comme son Vouloir, si la connaissance venait s'y joindre. (W. W. V. vol. I, § 24.)

L'idée courante qu'on se fait de la nature veut qu'il existe deux principes du mouvement essentiellement différents, c'est-à-dire que le mouvement d'un corps puisse avoir une double origine, soit qu'il procède du dedans, auquel cas on l'attribue au *Vouloir*, soit qu'il parte du dehors, où l'on admet qu'il est dû à des *causes*.

Pour moi, comme jadis Abélard, je suis obligé de m'écrier ici : *si omnes patres sic, al ego non sic*. Aussi ancienne, en effet, et aussi répandue que puisse être cette conception, ma doctrine n'hésite pas à y contredire, tendant tout entière à montrer que le mouvement *n'a pas* deux origines de nature essentiellement différentes, qu'il est *faux* qu'il procède soit de l'intérieur, où on l'attribue au Vouloir, soit de l'extérieur, où il serait dû à des causes ; mais qu'au contraire les deux choses dont il s'agit ici sont inséparables et se présentent simultanément dans chaque mouvement d'un corps. Car, d'une part, le mouvement qui, de l'aveu général, résulte du Vouloir, suppose toujours, lui aussi, une *cause* ; cette cause, chez les êtres connaissant, est un motif, et sans elle, pas plus chez ces êtres qu'ailleurs, le mouvement ne saurait se produire. Et, d'autre part, le mouvement d'un corps dont on reconnaît qu'il est mu par une cause extérieure, n'en est pas moins en lui-

même la manifestation du Vouloir de ce corps, laquelle manifestation est seulement provoquée par la cause. Il n'y a donc toujours et partout qu'un seul et même principe de tout mouvement : ce mouvement a pour condition intérieure le Vouloir, et pour occasion déterminante extérieure la cause, celle-ci pouvant d'ailleurs, selon la nature de l'être mis en mouvement, se présenter également sous la forme d'un excitant ou d'un motif.

Tout ce qui dans les choses n'est connu que par voie empirique, uniquement *a posteriori*, est en soi Vouloir ; par contre, dans la mesure où nous pouvons les déterminer *a priori*, les choses n'appartiennent qu'à la seule représentation, au pur phénomène. C'est pourquoi l'intelligibilité des phénomènes de la nature décroît au fur et à mesure que le Vouloir s'y manifeste plus distinctement, c'est-à-dire que nous nous élevons davantage dans l'échelle des êtres. Inversément, leur intelligibilité est d'autant plus grande que leur contenu empirique est moins considérable ; et cela parce qu'elles rentrent ainsi d'autant plus dans le domaine de la pure représentation, dont les formes, connues de nous *a priori*, sont le principe de toute intelligibilité. Ainsi nous ne possédons l'intelligibilité pleine et entière qu'à la condition de rester dans ce domaine, c'est-à-dire là où nous nous trouvons en face de la représentation pure, sans aucun contenu empirique, en face de la pure forme : c'est le cas dans les sciences *a priori*, arithmétique, la géométrie, la phronomie et la logique. Tout, dans ces sciences, nous est entièrement saisissable ; les vues qu'elles nous procurent sont parfaitement claires et complètes ; elles ne nous laissent rien à désirer, à ce point qu'il nous est même impossible de concevoir que les choses puissent en quoi que ce soit s'y présenter autrement qu'elles ne font ; et cela pour la simple raison que nous avons affaire ici uniquement aux formes de notre propre intellect. Ainsi une donnée quelconque présente d'autant plus d'intelligibilité qu'elle consiste davantage en un pur phénomène et qu'elle touche moins à l'essence propre des choses. Les mathématiques appliquées, c'est-à-dire la mécanique, l'hydraulique, etc... considèrent les degrés inférieurs de l'objectivation du Vouloir, où la plupart des données appartiennent encore au domaine de la pure représentation, mais où intervient déjà néanmoins un élément empirique, qui altère cette complète intelligibilité, cette parfaite transparence, et avec lequel l'inexplicable apparaît. Dans la physique et la chimie, il n'y a déjà plus — pour cette

raison même — que quelques parties qui soient susceptibles d'être traitées par les mathématiques ; et en nous élevant plus haut encore, avec les autres sciences, dans la série des êtres, cette possibilité disparaît tout à fait ; parce que, précisément, le contenu du phénomène l'emporte désormais sur sa forme. Ce contenu, c'est le Vouloir, l'*a posteriori*, la « chose en soi », l'être libre, ce qui est sans raison. Sous la rubrique « Physiologie des plantes », j'ai montré comment chez les êtres vivants et connaissants, à mesure qu'on s'élève dans leur hiérarchie, le motif et l'acte volontaire, la représentation et le Vouloir, deviennent toujours plus distincts l'un de l'autre, divergent toujours davantage. On observe une règle exactement correspondante dans le monde inorganique : avec la complexité croissante des phénomènes, la cause y apparaît toujours plus séparée de son effet, cependant que, dans la même proportion, l'élément purement empirique, qui est précisément la manifestation du Vouloir, s'y montre plus distinctement ; mais par là même aussi l'intelligibilité y diminue.

L'antique erreur dit : là où il y a Vouloir, il n'y a plus causalité, et là où il y a causalité, il n'y a pas Vouloir. Nous disons, nous : partout où il y a causalité, il y a Vouloir, et il n'y a pas de Vouloir qui agisse sans causalité. Le nœud du débat est donc de savoir si causalité et Vouloir peuvent et doivent coexister dans un seul et même phénomène. Si l'on a tant de peine à se rendre compte qu'en fait il en est ainsi incontestablement, c'est que nous connaissons la causalité et le Vouloir par deux voies absolument différentes : la causalité uniquement du dehors, de façon indirecte et par l'intellect ; le Vouloir uniquement du dedans et de façon immédiate ; de sorte que plus la connaissance de l'un, dans chaque cas donné, est claire, plus la connaissance de l'autre est obscure. C'est donc là où la causalité est le plus saisissable que nous discernons le moins la présence et la nature du Vouloir, tandis que là où le Vouloir s'atteste par des témoignages irrécusables, la causalité s'obscurcit au point que les esprits grossiers ont pu se permettre de la nier. (W. N. *Physische Astronomie*.)

Le Vouloir, essence du monde.

Ayant trouvé dans le témoignage immédiat de notre propre être, qui seul pouvait nous le fournir, le moyen de comprendre ce qui fait l'essence propre des choses, nous devons l'appliquer également à ces phénomènes du monde

inorganique, qui de tous les phénomènes sont les plus éloignés de nous. Si nous les scrutons d'un regard attentif, si, par exemple, nous observons l'impulsion irrésistible qui entraîne les eaux vers la profondeur, la persistance de l'aiguille aimantée à se tourner toujours à nouveau vers le pôle nord, l'ardeur du fer à rejoindre l'aimant, la violence avec laquelle les deux électricités contraires tendent à se réunir et qui, exactement comme celle des désirs humains, s'accroît en proportion des obstacles qu'elle rencontre ; ou si nous considérons la formation rapide et subite du cristal, avec son absolue régularité de structure, qui n'est évidemment que la fixation sous forme rigide d'une tendance parfaitement déterminée et rigoureusement précise de la matière à occuper différents points ; ou encore, si nous remarquons les préférences ou les répugnances exclusives selon lesquelles les corps, une fois mis en liberté et affranchis par l'état liquide des liens de la rigidité, se recherchent ou se fuient, s'unissent ou se séparent ; ou enfin, si nous réalisons l'impression que produit directement sur notre corps le poids d'un fardeau qui l'entrave de son effort à rejoindre la terre, qui le presse infatigablement dans sa persistance à suivre son unique impulsion, nous n'aurons pas besoin d'un grand effort d'imagination pour reconnaître dans tous ces phénomènes, malgré toute la distance qui nous en sépare, le principe même de notre être. Cela même qui, en nous, poursuit à la lumière de la connaissance, l'accomplissement de son désir, y tend ici, à son degré de manifestation le plus faible, aveuglément, sourdement, de façon exclusive et immuable. Mais parce qu'il n'en est pas moins toujours et partout identique à lui-même — et de même que la première aube du jour a droit au nom de lumière solaire aussi bien que le rayonnement du plein midi —, nous devons donner, ici aussi, à ce principe le nom de *Vouloir*, désignant par là ce qui fait l'essence propre de toutes choses dans l'Univers, la substance foncière unique de tout phénomène. (W. V. vol. I, § 23.)

Le pire des malentendus serait de croire qu'il s'agit ici uniquement d'un *mot*, que nous adopterions pour désigner une grandeur inconnue, alors qu'il s'agit au contraire de la plus réelle de toutes les connaissances que nous avons de la réalité. Car, par là, nous ramenons ce qui est entièrement inaccessible à toute prise directe de notre esprit, ce qui nous est donc

inconnu et étranger quant à son essence propre, et que nous appellerons *force de la nature*, à la chose que nous connaissons le plus intimement et le plus exactement, bien qu'elle ne nous soit directement accessible que par un seul point : l'intérieur de notre propre être ; ce pourquoi, précisément, nous devons partir de ce témoignage intérieur, pour l'appliquer à l'interprétation des autres phénomènes. En d'autres termes, nous avons compris que l'élément primordial inhérent à tous les mouvements et à toutes les modifications des corps, aussi multiples et divers qu'ils puissent être, est identique quant à son essence, mais que, toutefois, une seule occasion nous est offerte de l'approcher et d'en prendre directement connaissance, à savoir dans les mouvements de notre propre corps ; expérience qui nous oblige à lui donner le nom de *Vouloir*. Nous avons compris que le principe vivant et agissant de la nature, manifesté en formes de plus en plus parfaites, après s'être élevé au travers de ces formes jusqu'au point où il reçoit directement la lumière de la connaissance, c'est-à-dire jusqu'à l'état où il prend conscience de lui-même, s'y présente dès ce moment sous les espèces de ce *Vouloir*, qui est de toutes choses celle que nous connaissons le mieux, et qui, par conséquent, n'est pas lui-même susceptible d'explication ultérieure, mais doit au contraire servir d'explication à tout le reste. Ce *Vouloir* est ainsi la « chose en soi », pour autant qu'on peut atteindre à celle-ci par un mode de connaissance quelconque. (W. W. V. vol. II, ch. 23.)

De l'unité du Vouloir.

Le *Vouloir* se manifeste tout aussi intégralement et tout aussi intensément dans un seul chêne que dans des millions de chênes. Le nombre de ces chênes, leur multiplication dans l'espace et dans le temps n'a aucune signification par rapport au *Vouloir*, mais seulement par rapport à la multiplicité des individus qui le perçoivent dans l'espace et dans le temps, où eux-mêmes sont disséminés, multiplicité qui, elle non plus, ne concerne pas le *Vouloir* même, mais seulement sa manifestation phénoménale. Aussi peut-on dire que si, par impossible, un seul être, fût-ce le plus infime, était totalement anéanti, l'Univers entier devrait du même coup disparaître. C'est ce que pressentait le grand mystique Angelus Silesius, quand il disait :

« Je sais que, sans moi, Dieu ne peut vivre un seul instant ; Si je suis réduit à néant, il faut aussi qu'il rende esprit ».

(W. W. V. vol. I, § 25.)

Chacun de nous ne connaît directement qu'un seul être : son propre Vouloir, dans sa propre conscience. L'individu ne connaît tout le reste que de façon indirecte et en juge par analogie avec cet objet immédiat de sa connaissance, analogie qu'il saura plus ou moins approfondir, selon sa capacité de réflexion. À lui seul ce fait signifie déjà — et c'en est la raison profonde — qu'en réalité il n'existe aussi *qu'un seul être*. L'illusion de la multiplicité — la Maya —, inséparable des formes de la perception extérieure et objective, n'a pu atteindre jusqu'à l'élément intérieur simple de la conscience ; c'est pourquoi celle-ci ne trouve jamais en elle-même qu'un être unique.

Si nous considérons la perfection, toujours insuffisamment admirée, des œuvres de la nature, cette perfection qui, jusque dans le dernier et le plus infime des organismes — l'appareil de fécondation de la plante ou la structure interne de l'insecte — trahit des soins si infinis, un travail si infatigable, qu'on dirait, à examiner isolément une des œuvres de cette nature, que c'est là sa seule création, celle où elle pouvait dépenser en une fois tout son art et toute sa force, alors qu'au contraire nous trouvons cet ouvrage répété un nombre infini de fois dans chacun des innombrables individus de chaque espèce, et exécuté avec le même soin minutieux chez ceux d'entre eux qui séjournent dans des retraites solitaires et ignorées où n'avait pénétré jusqu'alors aucun regard ; si, d'autre part, essayant d'analyser, autant que faire se peut, la composition des parties d'un organisme quelconque, nous remarquons que nous n'aboutissons jamais à un composant premier et parfaitement simple, et encore moins à un élément inorganique ; si enfin nous prenons la peine de méditer sur l'adaptation rigoureusement calculée de toutes ces parties au maintien et à l'existence du tout, grâce à quoi chaque être vivant représente à lui seul et en lui-même une chose parfaite, et si nous considérons en même temps que chacun de ces chefs-d'œuvre, individuellement de courte durée, a déjà été créé un nombre incalculable de fois, et que pourtant chaque exemplaire d'une espèce, chaque insecte, chaque fleur, chaque feuille, apparaît toujours travaillé exactement avec le même soin que s'il était le premier, montrant par là que la nature, loin de se lasser et de gâcher peu à peu la besogne, déploie au contraire la même patiente maîtrise à parachever le dernier

comme le premier de ses produits : alors nous comprendrons, d'abord que tout art humain diffère absolument, non seulement par le degré, mais encore quant à son essence, du travail créateur de la nature, et ensuite que cette puissance créatrice originelle, la *natura naturans*, est dans chacune de ses innombrables œuvres, dans la plus petite comme dans la plus grande, dans la dernière comme dans la première, *immédiatement, totalement et indivisiblement présente*. D'où il suit qu'en soi et comme telle, elle ne sait rien du temps et de l'espace. Et si, d'autre part, nous considérons encore que la production de ces chefs-d'œuvre d'une perfection inimaginable coûte si peu de chose à la nature, qu'elle crée sans cesse avec une inconcevable prodigalité des milliers d'organismes qui n'arrivent jamais à maturité, abandonnant sans pitié tout ce qui vit à tous les risques, mais qu'en revanche elle est aussi toujours prête, si le hasard l'y aide ou si quelque dessein humain l'y provoque, à livrer des millions d'exemplaires de telle ou telle espèce, là où jusqu'alors elle n'en fournissait qu'un seul, montrant ainsi que les millions ne lui reviennent pas plus cher que l'unité ; nous en viendrons, ici encore, à nous rendre compte que la multiplicité des choses a son origine dans le mode de connaissance du sujet ; qu'elle est étrangère à la « chose en soi », c'est-à-dire à la force intérieure primordiale qui s'affirme sous l'apparence du multiple ; que par conséquent le temps et l'espace, qui seuls rendent possible toute multiplicité, ne sont que des formes de notre perception ; mieux encore, que cette incroyable ingéniosité de structure, appliquée à des œuvres que la nature prodigue et sacrifie en même temps avec la plus cruelle indifférence, n'a au fond sa source que dans la façon dont nous-mêmes concevons les choses : en ce sens que l'impulsion fondamentale, une et indivisible, du Vouloir comme « chose en soi », dès qu'elle figure en tant qu'objet dans les cadres de notre perception cérébrale, doit y revêtir l'aspect d'un enchaînement compliqué et perfectionné de parties distinctes, combinées, de telle façon qu'elles se servent réciproquement de but et de moyen, en un organisme d'une inépuisable perfection.

Nous marquons donc ici, en la faisant entrevoir au delà du phénomène, *l'unité* de ce Vouloir, dans lequel nous avons reconnu la réalité « en soi » de tout ce qui est phénomène. Cette unité étant de nature métaphysique, la connaissance qu'elle implique est donc elle-même d'ordre transcendant ;

c'est dire que, ne reposant pas sur les fonctions de notre intellect, elle ne nous est pas proprement accessible par leur intermédiaire. (W. W. V. vol. II, ch. 25.)

Degrés d'objectivation du Vouloir.

Au degré inférieur, tout au bas de l'échelle, nous verrions donc le Vouloir se manifester, dans le phénomène général d'attraction et de répulsion^[1], comme une aveugle poussée, une sourde et obscure impulsion, soustraite à toute possibilité de connaissance directe. C'est là le mode le plus simple et le moins accentué de son objectivation, et c'est sous cette forme d'un effort aveugle et inconscient qu'il se manifeste encore dans toute la nature inorganique, dans toutes ces forces élémentaires que la physique et la chimie s'emploient à déterminer et dont elles cherchent à connaître les lois. Chacune de ces forces se présente à nous dans des millions de phénomènes absolument semblables et parfaitement réguliers, où ne se remarque pas la moindre trace de caractère individuel, mais qui sont simplement multipliés par le temps et l'espace, c'est-à-dire par le principe d'individuation, comme une même image est multipliée par les facettes d'un prisme de cristal.

S'objectivant de degré en degré plus distinctement, le Vouloir opère néanmoins encore comme une force obscure et sans aucun accompagnement de perception dans le règne végétal, où ce ne sont plus les causes au sens étroit du mot, mais bien des excitants qui forment le lien de ses manifestations ; et il en va de même pour la portion végétative du phénomène animal, c'est-à-dire dans la formation et le développement de tous les organismes animaux, ainsi que dans leur fonctionnement interne, où ce sont toujours encore de simples excitants qui déterminent avec nécessité les manifestations du Vouloir. En nous élevant toujours plus haut dans la série de ses degrés d'objectivation, nous atteignons enfin le point où il n'est plus possible à l'individu, représentant de l'Idée (degré d'objectivation du Vouloir), de recevoir par la seule réaction de ses mouvements à des excitants la nourriture qu'il lui faut assimiler. Ces excitants, en effet, l'organisme en est toujours réduit à attendre qu'ils interviennent ; or, ici, la nourriture qui lui est nécessaire se fait plus spéciale et plus déterminée ; d'autre part, la diversité toujours croissante des phénomènes rend désormais leur mêlée si complexe qu'ils s'entravent réciproquement, et que le hasard, dont l'individu déterminé dans ses mouvements par des excitants doit

attendre sa nourriture, en devient par trop improbable. Il faut donc que l'animal, sitôt qu'il a quitté l'œuf ou l'utérus maternel, où il menait une vie inconsciente et purement organique, cherche et choisisse lui-même sa nourriture. Ceci exige qu'il se meuve sous l'influence de motifs, donc qu'il acquière à cet effet la faculté de connaître, laquelle apparaît ainsi, à ce degré de l'objectivation du Vouloir, comme un instrument auxiliaire, *μηχανη*, indispensable à la conservation de l'individu et à la propagation de l'espèce. Elle apparaît représentée par le cerveau ou par un ganglion plus volumineux, exactement comme toute autre aspiration ou toute autre détermination du Vouloir est représentée par un organe, ou, plus précisément, figure pour la représentation sous l'aspect d'un organe. Mais alors, en même temps que cet instrument auxiliaire, cette *μηχανη*, d'un seul coup le *monde comme représentation* se trouve là, avec toutes ses formes : objet et sujet, temps, espace, multiplicité et causalité. L'Univers montre sa seconde face. Jusqu'ici pur Vouloir, il est dès lors en même temps représentation. C'est que, parvenu à ce point, le Vouloir, qui jusqu'alors poursuivait ses fins dans les ténèbres avec une infaillible sûreté, s'est allumé à lui-même un flambeau, qui est pour lui le moyen de parer au dommage que la complexité et l'entrecroisement de ses manifestations risquait de causer aux plus accomplies d'entre elles. La raison de cette sûreté infaillible avec laquelle il opérait jusqu'alors, c'est qu'il agissait encore exclusivement selon son essence originelle, en tant qu'impulsion inconsciente, en tant que pur Vouloir, sans le secours, mais aussi sans le trouble que lui apporte maintenant un monde complètement différent, le monde comme représentation, lequel n'est à la vérité que l'image de son propre être, mais qui n'en est pas moins de tout autre nature et qui intervient désormais dans l'enchaînement de ses manifestations. Par là leur certitude infaillible prend fin. Nous voyons que déjà les animaux sont sujets à l'illusion, qu'ils peuvent être dupes de l'apparence.

Enfin, tout au haut de l'échelle, là où le Vouloir atteint le degré suprême de son objectivation, cette faculté cognitive de l'intellect éclore chez l'animal, laquelle reçoit des sens ses données et d'où résulte la perception pure, liée au moment présent, devient elle-même insuffisante. À l'être complexe, aux multiples faces et susceptible de multiples formes, en proie à mille besoins autant qu'en butte à milles atteintes, l'homme, il fallait, pour

qu'il pût subsister, la lumière d'une double connaissance ; il fallait, en quelque sorte, en plus de la connaissance sensible, une élévation de celle-ci à la seconde puissance, ou, si l'on veut, une seconde connaissance, « réfléchie » par la première : la raison, faculté de conception abstraite. Avec elle apparaît la réflexion consciente, impliquant la faculté d'embrasser du regard le passé et l'avenir, et par suite celle de délibérer, de s'inquiéter, de préméditer, d'agir autrement que sous l'influence du présent, et enfin aussi de prendre nettement conscience des décisions de son propre Vouloir. (W. W. V. vol. I, § 27.)

Sur l'instinct de conservation dans le monde inorganique.

En considérant le Vouloir là où nul ne conteste son existence, c'est-à-dire chez les êtres connaissants, on constate qu'il trahit chez chacun de ces êtres une tendance fondamentale, qui est toujours l'instinct de *conservation personnelle* : *omnis natura vult esse conservatrix sui*. D'autre part, toutes les manifestations de cet instinct primordial se ramènent, selon leur cause occasionnelle, soit à une recherche, à une poursuite, soit au contraire à une fuite, à l'action d'éviter. Or on retrouve ce trait essentiel jusque dans les phénomènes inférieurs et les plus élémentaires de la nature, là où les corps n'agissent que selon leur qualité générale de corps et où il n'y a à considérer chez eux que les propriétés qui font l'objet de la *mécanique* : imperméabilité, cohésion, rigidité, élasticité, pesanteur. Là aussi on a le spectacle d'une poursuite, et cela dans l'attraction et la gravitation, ou d'une fuite, et cela dans la faculté qu'ont les corps de recevoir le mouvement ; de sorte que leur mobilité, déterminée par la pression ou par le choc, est au fond l'expression du besoin qui leur est inhérent, à eux aussi, de travailler à leur conservation. Les corps étant comme tels imperméables, cette mobilité leur offre en effet, dans chaque cas donné, le seul moyen de sauvegarder leur cohésion, c'est-à-dire leur existence. Le corps comprimé ou frappé serait réduit en poussière par celui qui le comprime ou le frappe, si, pour conserver sa cohésion, il ne se soustrayait à cette violence par la fuite ; et c'est bien ce qui se passe en fait là où cette fuite est rendue impossible. En ce sens, on peut même considérer les corps *élastiques* comme les plus *courageux*, comme ceux qui cherchent à repousser l'ennemi ou tout au moins à l'arrêter dans sa poursuite. Nous discernons ainsi dans le seul mystère (avec la pesanteur) que la mécanique, cette science si claire, laisse

subsister dans son domaine : la communicabilité du mouvement, l'expression de la tendance fondamentale inhérente à toutes les manifestations du Vouloir, à savoir l'instinct de conservation, qui apparaît déjà à ce degré inférieur comme leur caractère essentiel. (W. W. V. vol. I, § 23.)

De l'innocence des plantes.

En passant, je tiens à faire remarquer avec quelle naïveté chaque plante, par sa seule configuration, exprime pleinement et manifeste ouvertement tout son caractère, nous dévoile tout son être et tout son Vouloir. C'est là ce qui rend les physionomies des végétaux si intéressantes. Pour l'animal, si l'on veut le connaître réellement selon l'Idée qu'il incarne, il faut déjà considérer ses actions et sa manière de vivre, et quant à l'homme, qui tient de sa raison une très grande faculté de dissimulation, il exige des observations et des expériences approfondies. L'animal est plus naïf que l'homme dans la mesure où la plante est plus naïve que l'animal. Chez ce dernier nous apercevons le Vouloir-vivre en quelque sorte plus à nu que chez l'homme, où il est si bien recouvert par l'appareil des fonctions intellectuelles et, en outre, si apte à s'envelopper d'apparences trompeuses, qu'on peut presque dire que sa véritable nature ne se fait voir que fortuitement et seulement par endroits. Chez les plantes, ce Vouloir-vivre se montre tout nu, mais aussi sous une forme beaucoup moins accentuée, comme pure tendance à l'être, tout inconsciente, sans but ni objet. Sa nature se révèle tout entière au premier regard avec une parfaite innocence, qui ne perd rien au fait que la plante expose ses organes génitaux au grand jour, à son point culminant, alors que ces mêmes organes occupent chez tous les animaux l'endroit du corps le plus caché. Cette innocence de la plante tient à ce qu'elle est privée de connaissance ; car ce n'est pas dans le Vouloir, mais dans le Vouloir accompagné de connaissance que gît la faute. Toute plante nous parle ainsi, tout d'abord de son lieu natal, du climat de son pays, de la nature du sol où elle a poussé. Aussi l'œil le moins exercé reconnaîtra-t-il sans peine si une plante exotique nous vient de la zone tempérée ou de la zone tropicale, si elle croît dans l'eau, dans les marais, sur les montagnes ou sur la lande. D'autre part, chaque plante exprime encore le Vouloir particulier de son espèce, et nous dit quelque chose qui ne saurait s'exprimer dans aucun autre langage. (W. W. V. vol. I, § 28.)

La lutte pour l'existence.

On peut trouver dans l'organisme des traces d'actions purement chimiques et physiques ; mais on ne pourra jamais expliquer l'organisme par ces actions ; et cela parce qu'il n'est en aucune façon un phénomène produit par l'action coïncidente de pareilles forces, c'est-à-dire un phénomène fortuit, mais bien une Idée d'ordre plus élevé, qui s'est assujetti ces forces inférieures par une *assimilation victorieuse*, et parce que le Vouloir unique qui s'objective dans toutes les Idées, en aspirant à l'objectivation la plus haute possible, abandonne ces manifestations de degré moins élevé, après un conflit de ces dernières, pour se manifester avec d'autant plus de puissance à un degré supérieur. Il n'y a point de victoire sans combat : comme cette Idée ou cette objectivation plus haute du Vouloir ne peut surgir qu'en subjuguant celles qu'elle veut dépasser, elle éprouve de leur part une résistance ; car, même après qu'elle les a contraintes de se mettre à son service, ces Idées inférieures n'en continuent pas moins de tendre à une expression autonome et intégrale de leur être. De même que l'aimant qui a soulevé un morceau de fer soutient un perpétuel combat avec la pesanteur, laquelle, en tant qu'objectivation primaire du Vouloir, possède des droits antérieurs sur la matière de ce fer, — combat où l'aimant ne fait même que se fortifier par la résistance qu'il rencontre et qui l'incite en quelque sorte à un plus grand effort —, de même toute manifestation du Vouloir, et celle-là aussi que figure le corps humain, mène une lutte incessante contre les nombreuses forces physiques et chimiques qui, en tant qu'Idées moins élevées, ont des droits antérieurs sur la matière où elle s'est incarnée. De là vient que le bras qu'on tient en l'air un moment, en domptant la pesanteur, finit par s'affaïsser. De là vient que le sentiment de bien-être que procure la santé, et par où s'exprime le triomphe de l'Idée de l'organisme conscient de lui-même sur les lois physiques et chimiques auxquelles la substance du corps est originairement soumise, n'en subit pas moins de fréquentes interruptions, et qu'il est en réalité toujours accompagné d'un certain malaise plus ou moins accentué, qui provient de la résistance de ces forces inférieures, et qui veut que déjà la portion purement végétative de notre vie soit inséparable de quelque souffrance. De là vient aussi que la digestion déprime toutes les fonctions de l'organisme, parce qu'elle exige le concours de toutes les forces vitales

pour vaincre par l'assimilation les forces chimiques de la nature. De là vient, en somme, que la vie physique, d'une façon générale, nous impose un fardeau, lequel explique la nécessité du sommeil et finalement la nécessité de la mort, dès le moment où ces forces de la nature provisoirement subjuguées réussissent enfin, à la faveur de certaines circonstances, à reconquérir sur l'organisme épuisé par la constance même de sa propre victoire la matière qu'il leur avait arrachée, pour revenir sans plus d'obstacles à la manifestation intégrale de leur être. En ce sens, on pourrait dire aussi que tout organisme ne parvient à réaliser l'Idée dont il est un exemplaire, qu'après soustraction de cette partie de sa force qu'il lui faut employer à vaincre les Idées inférieures qui lui disputent la matière.

Ainsi nous ne voyons partout dans la nature que conflit et combat, alternances de victoires et de défaites. Chaque degré de l'objectivation du Vouloir dispute à l'autre la matière, l'espace et le temps. Perpétuellement la matière, elle-même persistante, est obligée de changer de forme, car, sans cesse, au fil conducteur de la causalité, les phénomènes mécaniques, physiques, chimiques, organiques se succèdent et se pressent, avides de se produire, s'arrachant les uns aux autres la matière où chacun veut manifester son Idée. La nature entière, sous ses divers aspects, nous offre le spectacle de cette lutte. Bien plus, elle-même ne subsiste précisément que par cette lutte : *εἰ γὰρ μὴ ἦν το νεικος ἐν τοις πραγμασιν, ἐν ἅν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν Εμπεδοκλῆς*, « car s'il n'y avait pas de lutte dans les choses, toutes choses seraient une, comme dit Empédocle » (Aristote, *Metaph. B.*, 5). Et ce conflit ne fait d'autre part que révéler la discorde intérieure qui est dans l'essence du Vouloir lui-même. Où cette lutte universelle apparaît le plus distinctement, c'est dans le monde animal ; alors qu'il se nourrit déjà du monde végétal, il nous montre encore ses propres représentants se servant mutuellement de proie et de nourriture, c'est-à-dire la matière, où s'incarnait telle Idée, incessamment contrainte d'abandonner la partie pour passer à la manifestation d'une autre Idée, chaque animal ne pouvant subsister qu'en supprimant perpétuellement quelque autre animal. On voit donc partout le Vouloir-vivre se dévorer lui-même, devenir à lui-même, sous ses différentes formes, sa propre pâture ; jusqu'à ce qu'on arrive finalement à l'espèce humaine, qui, parce qu'elle l'emporte sur toutes les

autres, est à même de considérer la nature comme une fabrique de produits offerts à son seul usage, mais dans le sein de laquelle on n'en aperçoit pas moins, sous son aspect le plus accentué et le plus terrible, ce conflit, cette discorde intérieure qui met le Vouloir aux prises avec lui-même, et qui a permis de dire : *homo homini lupus*. (W. W. V. vol. I, § 27.)

Sur les lois de la nature.

L'infailibilité des lois de la nature — si l'on se fonde sur l'expérience d'un fait isolé et non pas sur la connaissance de l'idée — a quelque chose de surprenant et même parfois de terrifiant. On en vient à s'étonner que la nature n'oublie pas une seule fois ses propres lois et que, par exemple, — si en vertu d'une loi naturelle certaines matières mises en contact dans certaines conditions doivent déterminer une combinaison chimique, un développement de gaz, une combustion, — du moment que toutes ces conditions se trouvent réalisées, soit par notre intervention, soit par le seul hasard (auquel cas l'inattendu du résultat rend sa ponctualité d'autant plus frappante), le phénomène en question se produise instantanément et sans la moindre indécision, aujourd'hui comme il y a mille ans. Ce qui nous surprend dans un cas pareil, c'est l'omniprésence, comme d'esprits invisibles, des forces de la nature. Nous constatons alors ce que nous ne songeons plus à remarquer dans les phénomènes quotidiens : à savoir que le lien entre la cause et l'effet est en réalité aussi mystérieux que celui qu'on suppose exister entre la formule magique et l'esprit qu'elle évoque et fait apparaître infailiblement. Sitôt, par contre, qu'on sera parvenu à cette intuition philosophique : qu'une force de la nature est un degré déterminé de l'objectivation du Vouloir, c'est-à-dire de cela même en quoi nous reconnaissons aussi l'essence intime de notre être ; que ce Vouloir, en lui-même et indépendamment des formes par où il se manifeste, gît en dehors du temps et de l'espace ; que, par conséquent, la multiplicité, dépendant elle-même du temps et de l'espace, ne concerne ni ce Vouloir, ni directement l'Idée, degré de son objectivation, mais seulement les phénomènes où cette Idée apparaît ; qu'enfin la loi de causalité n'a également de signification que par rapport au temps et à l'espace, en ce sens qu'elle fixe leur place dans ce temps et cet espace aux manifestations multipliées des différentes Idées par où le Vouloir s'atteste, réglant l'ordre selon lequel elles doivent s'y produire ; sitôt, dis-je, que nous aurons saisi

ainsi le sens profond de la grande doctrine de Kant (le temps, l'espace et la causalité ne concernent pas la « chose en soi », mais bien le phénomène ; ils sont nos formes de connaissance, et non pas des propriétés de la « chose en soi »), nous comprendrons aussi que notre étonnement à voir la régularité et la ponctualité des effets d'une force naturelle, l'absolue similitude des millions de phénomènes où elle s'exprime, et l'infailibilité de leur apparition, est en réalité comparable à l'étonnement du sauvage ou de l'enfant qui, regardant pour la première fois une fleur à travers un prisme de verre à multiples facettes, s'émerveille de la parfaite ressemblance des innombrables fleurs qu'il aperçoit, et se met à compter un à un les pétales de chacune d'elles.

Toute force universelle et élémentaire de la nature n'est donc en elle-même rien d'autre que l'objectivation du Vouloir à un de ses degrés inférieurs. Nous appelons chacun de ces degrés une *Idée* éternelle, au sens de Platon. Quant à la *loi naturelle*, elle est le rapport de l'Idée à la forme de sa manifestation. Cette forme, c'est à la fois le temps, l'espace et la causalité, entre lesquels il y a un rapport nécessaire et indissoluble. Le temps et l'espace multiplient l'Idée en phénomènes innombrables ; la loi de causalité fixe l'ordre rigoureux selon lequel les phénomènes apparaissent dans ces formes de la pluralité ; elle est en quelque sorte la norme qui définit les limites entre les manifestations des différentes Idées, et selon laquelle ces manifestations se distribuent le temps, l'espace et la matière. (W. W. V. vol. I, § 26.)

Forces naturelles et causes occasionnelles.

Il est dénué de sens de se demander quelle est la cause de la pesanteur ou de l'électricité ; car ce sont là des forces originelles. Leurs manifestations se produisent bien, il est vrai, selon la loi de cause et d'effet, en ce sens que chacune d'elles prise en particulier a une cause, qui, de son côté, est elle-même un autre phénomène particulier, lequel détermine le point de l'espace et du temps où la force en question doit se manifester ; mais cette force n'est en aucune façon elle-même l'effet d'une cause, pas plus qu'elle n'est d'ailleurs la cause d'un effet. Il est donc également faux de dire : « La pesanteur est cause que la pierre tombe », alors que c'est bien plutôt la proximité de la terre — celle-ci attirant la pierre à elle — qui est ici la cause. Enlevez la terre, et la pierre ne tombera pas, encore que la pesanteur

soit demeurée. La force elle-même gît entièrement en dehors de la chaîne des causes et des effets, laquelle implique le temps, n'ayant de sens que par rapport à lui ; or la force gît également hors du temps. Un changement particulier a toujours pour cause un autre changement particulier, et non pas la force qui s'affirme par son intermédiaire. Car cela même qui confère perpétuellement à une cause, quels que soient les cas innombrables où elle intervient, son efficacité, est une force de la nature, qui est comme telle inscrutable et sans raison, parce qu'elle gît en dehors de la chaîne des causes et des effets et, d'une façon générale, en dehors du principe de raison. La philosophie reconnaît en elle une objectivation directe de ce Vouloir, qui constitue l'être en soi de l'ensemble de la nature, tandis qu'aux yeux de l'étiologie (science des causes), qui est dans le cas particulier la physique, elle est une force originelle, c'est-à-dire une *qualitas occulta*. (W. V. vol. I, § 26.)

Imaginons une machine construite selon les lois de la mécanique. Des poids de fer lui donnent son mouvement initial grâce à leur pesanteur ; des rouages de cuivre résistent à la rupture par leur rigidité ; ils se poussent et se soulèvent les uns les autres, ou actionnent des leviers grâce à leur imperméabilité, etc., etc... Pesanteur, rigidité, imperméabilité, sont ici les forces originelles inexpliquées ; la mécanique ne nous apprend que les conditions dans lesquelles ces forces se manifestent, la façon dont elles gouvernent une matière déterminée dans un temps et dans un lieu déterminé. Supposons maintenant qu'un puissant aimant vienne agir sur le fer des poids et y vaincre la pesanteur : le mouvement de la machine s'arrête, et la matière devient aussitôt le champ d'action d'une tout autre force, le magnétisme, sur lequel l'explication étiologique ne nous apprend également rien d'autre que les conditions de son apparition. Ou bien encore nous pouvons placer les disques de cuivre de la machine sur des plaques de zinc et faire passer entre eux un liquide acide : du coup cette même matière de la machine tombe aux mains d'une autre force originelle, le galvanisme, qui la soumet dès ce moment au pouvoir de ses lois et s'y révèle en des phénomènes dont l'explication étiologique ne fait toujours que nous dire qu'ils se produisent dans telles ou telles circonstances et selon telles ou telles règles. Maintenant, faisons monter la température et amenons un

courant d'oxygène pur : toute la machine prend feu ; c'est-à-dire que de nouveau une force naturelle toute différente, l'action chimique, fait valoir à ce moment et à cet endroit précis ses droits imprescriptibles à la possession de la dite matière, s'y affirmant en tant qu'Idée, degré déterminé de l'objectivation du Vouloir. Que la chaux métallique issue de cette combustion se combine ensuite avec un acide, il en résultera un sel, des cristaux se formeront, et nous aurons là, de rechef, la manifestation d'une autre Idée, également inscrutable en elle-même, tandis que son entrée en scène dépend de certaines conditions que l'étiologie est en mesure de nous faire connaître. Cependant les cristaux se désagrègent, se mélangent à d'autres substances et de ce mélange une végétation surgit : nouvelle manifestation du Vouloir... et ainsi de suite à l'infini. Nous pourrions continuer à suivre ainsi une même matière, elle-même persistante, à travers ses états successifs et à voir comment tantôt l'une, tantôt l'autre des forces de la nature acquiert sur elle des droits et les fait valoir inmanquablement, pour manifester son être. La définition de ces droits, le point de l'espace et du temps où ils entrent en vigueur : voilà ce que nous donne la loi de causalité ; mais c'est aussi là que s'arrête l'explication qui se fonde sur elle. La force elle-même est une manifestation du Vouloir, affranchie comme telle du principe de raison, c'est-à-dire sans raison. Elle gît en dehors de toute espèce de temps ; omniprésente, elle semble en quelque sorte attendre constamment le concours de circonstances qui lui permettra d'apparaître et de s'emparer de telle ou telle matière, en évinçant les forces qui régnaient sur elle jusqu'alors. Il n'existe de temps que pour ses manifestations ; pour elle, le temps n'a point de sens. Pendant des milliers d'années les forces chimiques peuvent sommeiller dans une matière jusqu'à ce que le contact de certains réactifs les éveille et les libère ; alors elles apparaissent ; mais le temps n'est là que pour cette apparition et non pour ces forces elles-mêmes. Pendant des milliers d'années le galvanisme demeure assoupi dans le cuivre et dans le zinc, et ceux-ci reposent paisiblement à côté de l'argent, qui, pour peu que tous trois soient mis en contact dans les conditions requises, doit nécessairement prendre feu. Même dans le monde organique, nous voyons qu'un grain de semence, maintenu au sec, conserve pendant trois mille ans la force latente qui le fera germer en une plante, lorsqu'enfin les circonstances favorables interviennent.

Sans contredit, Malebranche a raison : toute cause naturelle n'est qu'une cause occasionnelle. Elle ne fait que fournir l'occasion de se manifester à ce Vouloir un et indivisible qui est l'essence même de toutes choses et dont l'objectivation, échelonnée en une hiérarchie, constitue la totalité de notre monde sensible. Seule l'apparition du phénomène, son entrée dans le visible en tel lieu et en tel temps, est amenée par la cause et, en ce sens, dépendante d'elle ; mais non pas l'ensemble du phénomène et son essence intime, qui est le Vouloir même, sans raison parce qu'irréductible au principe de raison. Il n'y a point de chose dans le monde dont l'existence, purement en tant qu'existence, ait une cause ; il n'y a jamais qu'une cause en vertu de laquelle telle chose est précisément ici et précisément maintenant. Le fait qu'une pierre présente ici de la pesanteur, là de la rigidité, dans tel cas des propriétés électriques, dans tel autre des propriétés chimiques, dépend de causes, d'influences extérieures qui permettent de l'expliquer ; mais ces propriétés elles-mêmes, c'est-à-dire tout l'être de cette pierre qu'elles constituent et qui, par suite, nous apparaît de toutes les façons qu'on vient de dire ; en d'autres termes, le fait que cette pierre soit ce qu'elle est, et qu'en principe elle existe : cela n'a pas de raison, car c'est l'apparition dans le visible du Vouloir soustrait à toute raison. Toute cause, ainsi, est cause occasionnelle. Nous l'avons constaté dans la nature inconsciente. Or il en va précisément de même là où ce ne sont plus les causes au sens strict, ni les excitants, mais bien les motifs qui déterminent l'apparition des phénomènes, à savoir dans la conduite des animaux et des hommes. Car, ici encore, c'est le même et unique Vouloir qui se manifeste, très différent par le degré dans ses manifestations, reflété en des phénomènes multiples et divers, soumis quant à ces phénomènes au principe de raison, en lui-même totalement libre. Les motifs ne déterminent pas le caractère de l'homme, mais bien les manifestations de son caractère, c'est-à-dire ses actes ; ils déterminent le cours extérieur et visible de sa vie, mais non pas le contenu et le sens intérieur de cette vie ; car ceux-ci procèdent du caractère, lequel, en tant qu'expression immédiate du Vouloir, est irréductible à toute raison. Que tel être humain soit méchant et tel autre bon, c'est là un fait qui n'est pas attribuable à des motifs et à des influences extérieures, à des doctrines, par exemple, ou à des sermons. Pris ainsi, c'est un fait entièrement inexplicable. (W. W. V. vol. I, § 26.)

De la finalité.

L'étonnement et l'admiration où nous plonge l'adaptation absolument parfaite des moyens aux fins dans la structure des êtres organisés, reposent sur une conception qui s'explique, il est vrai, fort naturellement, mais qui n'en est pas moins fausse. Nous supposons, en effet, à tort que la concordance des parties, aussi bien entre elles que par rapport à l'ensemble de l'organisme et à ses fins dans le monde extérieur, parce que nous la discernons et l'apprécions par le moyen de la connaissance, c'est-à-dire par la voie de la représentation, a été également introduite dans l'organisme par cette même voie ; autrement dit, que ce qui existe *pour* un intellect doit aussi avoir été exécuté *par* un intellect. *Nous-mêmes*, cela va sans dire, sommes incapables de rien exécuter qui présente cette régularité et cette stricte conformité à une loi — qu'on voit par exemple dans tous les cristaux — sans obéir aussi à une règle et à une loi, ni rien qui soit adapté à un but, sans être aussi guidés par la notion de but. Mais ceci ne nous autorise nullement à attribuer cette capacité bornée de notre action à l'action de la nature, laquelle est antérieure à tout intellect ; outre que son mode d'action, comme nous l'avons vu ailleurs, diffère totalement du nôtre. Elle exécute ces choses, qui nous apparaissent si pleinement adaptées à leur but et calculées avec tant de réflexion, sans réflexion et sans notion de but, parce que sans le secours de la représentation, dont l'origine est purement secondaire. Aucune connaissance n'a mesuré par avance les six rayons de longueur égale, divergents selon des angles égaux, d'un flocon de neige ; mais c'est l'impulsion simple du Vouloir primordial qui se présente sous cette forme à la connaissance, dès l'instant que celle-ci intervient. Et de même que le Vouloir exécute ici la figure géométriquement régulière sans aucune mathématique, il exécute aussi la figure organique, et organisée conformément à un certain dessein, sans aucune physiologie. La forme régulière dans l'espace n'est là que pour la perception, dont cet espace constitue précisément la forme ; pareillement, l'adaptation de l'organisme à un but n'est là que pour la raison connaissante, dont l'activité réfléchie est liée aux notions de but et de moyens. (W. W. V. vol. II, ch. 26.)

Sur l'organisme animal. Perfection de l'œuvre naturelle.

Considérez les animaux dans leurs types innombrables : chacun d'eux n'est vraiment, des pieds à la tête, rien d'autre que l'image de son Vouloir, l'expression visible des aspirations qui constituent son caractère. À cette diversité des caractères individuels la diversité des formes correspond comme un simple reflet.

Il n'y a pas d'explication ni d'hypothèse qui nous rende compréhensibles à la fois l'adaptation rigoureuse de la structure de l'organisme aux fins de l'animal et aux conditions extérieures de sa vie, et l'étonnante conformité à un même dessein, la merveilleuse harmonie de son mécanisme intérieur, comme le fait cette vérité qui s'est déjà imposée à nous par ailleurs : que le corps de l'animal n'est précisément que *son Vouloir même*, perçu dans le cerveau comme représentation, c'est-à-dire sous les formes de l'espace, du temps et de la causalité ; qu'il est simplement la « visibilité » de ce Vouloir, ce Vouloir fait objet. Admettre cette vérité, c'est comprendre, en effet, du même coup pourquoi tout, dans l'animal, doit nécessairement conspirer à une fin unique et dernière, qui est la vie de cet animal. Il ne peut donc s'y rencontrer rien d'inutile, rien de superflu, mais aussi nulle lacune, aucun élément contradictoire ou insuffisant, ou qui ne soit, en son genre, parfait ; tout ce qui est nécessaire doit s'y trouver dans la mesure exacte de sa nécessité, ni plus ni moins. Car ici le maître, l'œuvre et les matériaux de l'œuvre sont une seule et même chose ; c'est ce qui fait que l'organisme apparaît comme un chef-d'œuvre d'une inépuisable perfection. Le Vouloir qui l'a créé n'a pas d'abord conçu l'intention et reconnu le but, puis conformé les moyens au but en maîtrisant la matière ; mais l'acte de ce Vouloir est immédiatement aussi le but et immédiatement aussi l'accomplissement. Il n'avait donc pas à contraindre tout d'abord de se plier à son dessein des moyens étrangers à lui-même, car ici vouloir, agir et atteindre le but ne font qu'un. C'est pourquoi tout organisme s'offre à nous comme un miracle, à quoi ne se peut comparer aucune œuvre humaine artificiellement élaborée à la lumière de la connaissance. Toute forme animale nous présente l'aspect d'une totalité, d'une parfaite unité, d'une stricte harmonie de toutes les parties, qui tient si fortement et si entièrement à la présence d'une seule idée fondamentale, qu'à la vue de l'animal le plus hétéroclite, pour peu que nous nous plongeons dans la contemplation de son type, il nous semble finalement que ce type soit Je seul vrai, voire même le

seul possible, et qu'il ne puisse exister aucune autre forme de la vie, sinon précisément celle-là. Là est la raison profonde de l'emploi du mot « naturel », quand nous voulons désigner par là une chose qui se comprend d'elle-même et qui ne saurait être autrement qu'elle n'est.

Mais si nous voulons comprendre l'action de la nature, nous n'y devons point tâcher en la comparant à nos propres œuvres. L'essence véritable de toute forme animale est un acte du Vouloir qui est situé hors de la représentation, donc hors des formes de celle-ci, l'espace et le temps, et qui ne connaît par là-même ni juxtaposition ni succession, parce qu'il constitue une unité indivisible. Or, sitôt qu'elle est perçue par notre cerveau, ou même, comme il arrive, décomposée dans sa structure interne par le scalpel de l'anatomiste, cette forme animale étale à la lumière de la connaissance quelque chose qui, en soi et originairement, est étranger à cette connaissance et à ses lois, mais qui, dès ce moment, doit aussi se présenter dans les cadres et conformément aux lois de cette même connaissance. L'unité, l'indivisibilité originelle de cet acte du Vouloir, de cette réalité proprement métaphysique, apparaît alors déployée en une juxtaposition de parties et une succession de fonctions, qui conservent cependant entre elles un lien étroit, en vertu duquel elles se complètent et s'appuient réciproquement, et se trouvent être but et moyen les unes des autres. L'intellect qui perçoit tout cela s'émerveille des profonds calculs qui ont présidé à l'ordonnance de ces parties et à la combinaison de ces fonctions, parce qu'il prête involontairement au principe qui a donné naissance à cet organisme la façon dont lui-même réalise l'unité qu'il voit ressortir de cette multiplicité — multiplicité qui n'est due qu'à ses propres formes de connaissance. Tel est le sens du grand enseignement de Kant : que l'intellect commence par introduire la finalité dans la nature, après quoi il s'étonne d'un miracle dont il est lui-même l'auteur. (W. N. *Vergleichende Anatomie*.)

Besoin et organe.

Le cou des oiseaux, comme celui des quadrupèdes, est en général de la même longueur que leurs jambes, pour qu'ils puissent atteindre leur pâture à la surface du sol ; mais il est souvent beaucoup plus long chez les palmipèdes, qui cherchent leur nourriture à la nage et en plongeant sous l'eau. Les échassiers sont perchés sur des jambes de hauteur démesurée,

pour pouvoir patauger sans se noyer ni se mouiller ; aussi ont-ils également le cou et le bec très longs, ce dernier fort ou faible, selon qu'il doit broyer des reptiles, des poissons ou des vers, et leur intestin est également toujours approprié à leur nourriture. Par contre, ils n'ont ni serres, comme les rapaces, ni membrane interdigitale, comme, par exemple, les canards, car la *lex parsimoniae naturae* n'admet aucun organe superflu. Or, précisément, cette loi d'économie, — si l'on a soin d'observer que d'autre part aucun animal n'est jamais privé d'aucun organe exigé par son mode d'existence, mais qu'au contraire tous ses organes, même les plus disparates, sont toujours comme concertés et calculés en vue d'un genre de vie très déterminé, en vue du milieu où il trouvera sa proie, en vue de lui permettre de la poursuivre et de s'en rendre maître, de la broyer et de la digérer — cette loi, dis-je, nous prouve que c'est la structure de l'animal qui a été déterminée par le genre de vie que cet animal voulait mener pour trouver sa subsistance, et non pas l'inverse. Elle nous montre aussi qu'en fin de compte les choses se sont arrangées exactement comme si le genre d'existence de l'animal, et les conditions extérieures qu'il implique, avaient été connus avant que la structure de l'organisme fût déterminée, et comme si l'animal avait pu choisir l'outillage adapté à ce genre d'existence avant de s'incarner en une forme ; tout comme le chasseur, avant de se mettre en route, choisit son équipement et ses armes, fusil, plomb, poudre, carnassière, coutelas, en prévision du gibier qu'il compte tuer. Car le chasseur ne tire pas sur le sanglier parce qu'il porte une longue carabine ; mais il a pris sa longue carabine, et non pas son fusil à tirer les oiseaux, parce qu'il allait chasser le sanglier ; et le taureau ne frappe pas de la tête parce qu'il a des cornes ; mais il a des cornes, parce qu'il veut frapper de la tête. Un fait vient par ailleurs confirmer cette interprétation : on voit chez beaucoup d'animaux non encore adultes telle ou telle manifestation du Vouloir, qui doit avoir pour instrument un certain membre, se produire déjà avant que celui-ci apparaisse, de sorte que l'usage de ce membre précède son existence. Ainsi les jeunes boucs, les jeunes béliers, les veaux, avant d'avoir des cornes, frappent déjà de leur seule tête ; le jeune sanglier distribue autour de lui des coups de groin alors que les défenses destinées à produire l'effet désiré lui manquent encore ; par contre il ne se sert pas des dents plus petites qu'il a dans la bouche et avec lesquelles il pourrait effectivement mordre. Sa façon de se défendre ne se règle donc pas sur

l'organe qui lui est donné ; mais c'est le contraire qui se passe. Nous acquérons par là la certitude complète que le Vouloir n'est pas quelque élément surajouté, issu de la connaissance, qui utiliserait les instruments qu'il trouve précisément à sa portée, qui se servirait des organes parce que ce sont ceux-là qui lui sont donnés et non pas d'autres ; mais qu'au contraire l'élément premier et originel, c'est la tendance à vivre d'une certaine façon, à combattre d'une certaine façon ; tendance qui se manifeste non pas seulement dans l'existence, mais déjà dans l'usage de l'instrument, en ce sens que cet usage va souvent jusqu'à précéder cette existence, montrant ainsi que, parce que la tendance est là, l'instrument apparaît, au lieu que ce soit l'inverse. (W. N. *Vergleichende Anatomie*.)

De l'instinct chez les animaux.

Au philosophe qui considère la finalité dans l'action de la nature et l'adaptation merveilleuse, qui en est la conséquence, de ses produits organiques à leur but, il semble que la nature ait voulu fournir elle-même un commentaire explicatif dans les instincts industriels des animaux. Car nous trouvons là des faits qui montrent très clairement que des êtres peuvent travailler avec la plus grande décision et la plus grande précision en vue d'un but qu'ils ne connaissent pas, et dont ils n'ont même aucune représentation. Tel est, en effet, le nid de l'oiseau, ou la toile de l'araignée, ou la fosse du fourmi-lion, ou le rayon si ingénieusement agencé de l'abeille, ou le merveilleux édifice construit par le termite, etc., dans lesquels — tout au moins pour les individus qui y travaillent pour la première fois — ni la configuration de l'ouvrage à exécuter, ni son utilité ne peuvent être connues par avance. Or c'est précisément ainsi qu'agit la *nature créatrice d'organismes*, ce qui m'a permis d'expliquer ailleurs la cause finale, d'une façon évidemment paradoxale, en disant qu'elle est un motif qui agit sans être perçu. Et de même que c'est le *Vouloir* qui est à l'œuvre — on n'hésite pas à l'admettre, parce que la chose est évidente — dans l'activité où s'atteste l'instinct industriel des animaux, c'est certainement aussi ce Vouloir qui préside d'une façon générale à l'activité organisatrice de la nature.

On peut dire que le Vouloir des animaux est mis en mouvement de deux façons différentes : soit par l'action des motifs, soit par l'instinct ; donc, soit

du dehors, soit du dedans ; par une occasion déterminante externe ou par une impulsion interne ; la première explicable, parce qu'elle nous est donnée extérieurement, la seconde inexplicable, parce que purement intérieure. Mais, à y regarder de plus près, le contraste entre ces deux modes n'est pas si tranché qu'il n'y paraît d'abord, et il se ramène au fond à une différence de degré. Le motif, en effet, implique lui-même, pour pouvoir agir, une impulsion interne, c'est-à-dire une complexion déterminée du Vouloir que nous appelons *caractère*. À ce caractère, le motif qui se présente dans chaque cas donné imprime une direction précise ; autrement dit, il l'individualise pour le cas concret. D'autre part, l'instinct, malgré qu'il soit une impulsion bien accentuée du Vouloir, n'agit pas cependant de lui-même, comme un simple ressort et uniquement du dedans ; il faut qu'il attende également, comme fait le caractère, que se produise la circonstance qui lui est indispensable pour se manifester, et qui détermine tout au moins le moment de cette manifestation. Ce sera, par exemple, pour l'oiseau migrateur, la saison de l'année ; pour l'oiseau désireux de bâtir son nid, la fécondation récente ou la présence des matériaux nécessaires ; pour l'abeille, la ruche ou l'arbre creux offerts à propos, lesquels détermineront le commencement de la construction du rayon, et beaucoup d'autres circonstances particulières qui entraîneront les mesures subséquentes. Pour l'araignée ce sera le coin propice au tissage de sa toile ; pour la chenille, la feuille qui convient à son cocon ; pour l'insecte prêt à pondre ses œufs, l'endroit, en général très spécialement déterminé et souvent bizarre, où les larves, en sortant de l'œuf, trouveront immédiatement leur nourriture, etc... On voit donc que, dans les travaux de l'industrie animale, c'est avant tout l'instinct qui est à l'œuvre, mais aussi, et de façon subordonnée, l'intellect. L'instinct fournit l'élément général, la règle ; l'intellect l'élément particulier, l'application, et cela en présidant aux détails de l'exécution, lesquels montrent ainsi clairement que l'animal sait s'adapter à chaque fois aux circonstances données. Cela étant, on peut établir la différence entre l'instinct et le simple caractère, en disant que le premier est un caractère qui n'est mis en mouvement que par un seul motif *tout spécialement déterminé*, ce qui explique que les actions auxquelles il donne lieu se trouvent être toujours identiques ; tandis que le caractère, tel qu'on le rencontre dans chaque espèce animale et dans chaque individu humain, s'il est bien, lui aussi, une manière d'être permanente et immuable du Vouloir, peut être mis

en mouvement par des motifs très différents et y conformer ses manifestations. On comprend ainsi qu'il engendre des actions très différentes quant à leur contenu matériel, mais qui n'en portent pas moins l'empreinte de ce même caractère, qu'elles ne cessent à aucun moment d'exprimer et de révéler ; de telle sorte que le contenu matériel des actions où il apparaît n'importe nullement, pour l'essentiel, à la connaissance d'un caractère donné. On pourrait dire dès lors de l'instinct, qu'il est lui-même *un caractère extraordinairement exclusif et rigoureusement déterminé*.

De ce qui précède, on peut conclure que la détermination par les seuls motifs suppose déjà une certaine étendue de la sphère de connaissance, c'est-à-dire un intellect assez développé ; aussi est-elle le propre des animaux supérieurs, et tout particulièrement de l'homme. Au contraire, la détermination par l'instinct n'exige que la dose d'intellect nécessaire à la perception du motif unique, et tout spécialement déterminé, qui seul donnera lieu à la manifestation du dit instinct ; elle va donc de pair avec une sphère de connaissance extrêmement limitée, et c'est pourquoi elle n'apparaît dans la règle, à un très haut degré, que chez les animaux inférieurs, entre autres chez les insectes. Comme la « motivation » extérieure qu'exigent les actions de ces animaux est minime et excessivement simple, l'intermédiaire de cette « motivation », qui est l'intellect, autrement dit le cerveau, est aussi très peu développé chez eux, et leurs actions extérieures dépendent pour la plupart du même centre de direction que les fonctions internes ou physiologiques déterminées par de simples excitants, c'est-à-dire du système ganglionnaire ; aussi celui-ci a-t-il chez les insectes, par son grand développement, une importance prépondérante. C'est précisément parce que la conduite instinctive et les travaux industriels des insectes sont gouvernés principalement par ce système ganglionnaire, qu'à les considérer comme des opérations émanant du seul cerveau et à les vouloir expliquer d'après cette hypothèse, on aboutit à des absurdités, pour n'avoir pas su voir où était la clef de leur interprétation. Ces mêmes conditions physiologiques du mouvement chez les insectes confèrent par ailleurs à leur conduite une ressemblance significative avec la conduite des somnambules. En effet, on explique aussi celle-ci par l'intervention du nerf grand-sympathique, qui assumerait par surcroît, en lieu et place du cerveau, le gouvernement des actions

extérieures. En ce sens, les insectes seraient en quelque sorte des êtres naturellement somnambules. (W. W. V. vol. II, ch. 27.)

1. [↑](#) Ce qui précède immédiatement ce passage nous oblige à ajouter ces mots. (N. d. T.)

III, DE L'ART.

Le problème esthétique.

Le véritable problème de la métaphysique du beau peut se formuler très simplement ainsi : comment se peut-il que nous prenions du plaisir à un objet en dehors de toute relation de cet objet avec notre Vouloir ? (P. P. vol. II, § 205.)

L'esprit affranchi du Vouloir.

Tout Vouloir procède d'un besoin, donc d'une privation, donc d'une souffrance. À celle-ci l'assouvissement du désir met une fin ; mais contre un désir satisfait il en reste au moins dix à qui cette satisfaction est refusée. D'autre part la convoitise dure longtemps et ses exigences sont infinies ; tandis que la satisfaction est brève et étroitement mesurées. Et même ce contentement final n'est qu'apparent, car le vœu réalisé fait immédiatement place à un autre ; le premier était une erreur qui a été reconnue, le second est une erreur qui ne l'est pas encore. Aucun objet auquel atteint le Vouloir ne saurait procurer de satisfaction stable et durable, mais il est toujours pareil à l'aumône qu'on jette au mendiant et qui ne le fait vivre aujourd'hui que pour prolonger jusqu'à demain sa souffrance. Aussi longtemps donc que le Vouloir emplit notre conscience, tant que nous sommes livrés à la poussée de nos désirs avec leurs perpétuels espoirs et leurs perpétuelles craintes, tant que nous sommes « sujet du Vouloir », il n'y a pour nous ni bonheur ni paix durable. Que notre course soit une chasse ou qu'elle soit une fuite, que nous redoutions l'infortune ou que nous poursuivions la jouissance, il importe peu : le souci des exigences incessamment renouvelées du Vouloir, quelque forme que celui-ci revête, ne cesse d'emplir et d'agiter notre conscience. Or sans repos, il ne peut exister de véritable bien-être. Ainsi le sujet du Vouloir demeure attaché à la roue d'Ixion qui jamais ne s'arrête de tourner ; il ne cesse de remplir le tonneau des Danaïdes ; il est en proie à l'éternel tourment de Tantale.

Mais qu'une circonstance extérieure ou une disposition intérieure vienne à nous arracher tout à coup à ce courant incessant du Vouloir, que notre faculté de connaître nous soustraie à son esclavage, que notre attention ne soit plus dirigée sur ses motifs, mais qu'elle saisisse les choses indépendamment de leurs relations avec ce Vouloir, les considérant dès lors

sans intérêt personnel, sans subjectivité, de façon purement objective, et s'abandonnant tout entière à elles, pour autant qu'elles sont seulement représentations et non plus motifs : alors ce repos, que toujours nous cherchons et qui toujours nous échappe sur le chemin du Vouloir, s'installe en nous d'un coup et de lui-même, et nous connaissons la plénitude du bien-être. C'est l'état affranchi de toute douleur célébré par Epicure comme le souverain bien et comme l'état des dieux ; car, pour un moment, nous cessons de subir la vile impulsion du désir, nous fêtons le sabbath des travaux forcés du Vouloir ; la roue d'Ixion s'arrête. (W. W. V. vol. I, § 38.)

Peu nous importe alors de voir le coucher du soleil du fond d'un cachot ou des fenêtres d'un palais.

Le « pur sujet connaissant » et « l'Idée platonicienne ».

Lorsque, soulevé par la force de l'esprit, l'être humain cesse de considérer les choses de la façon qui lui est habituelle, c'est-à-dire de poursuivre, au fil du principe de raison, leurs relations réciproques, qui finalement aboutissent toujours à son propre Vouloir, et qu'il cesse de voir dans les choses le « où », le « quand », le « pourquoi », pour n'y plus voir que le « quoi » lorsque, d'autre part, ce n'est point à la pensée abstraite, aux concepts de la raison, qu'il permet d'occuper le champ de son esprit, mais qu'il laisse au contraire toutes les forces de cet esprit se concentrer dans une intuition, qu'il s'y plonge tout entier, qu'il la laisse occuper la totalité de la conscience par la contemplation sereine de l'objet — paysage, arbre, rocher, édifice ou toute autre chose — que lui présente à ce moment même la nature ; lorsque, pour employer une expression très significative, il *se perd* complètement dans la contemplation de cet objet, parce que précisément il y oublie son individu, son Vouloir, pour ne demeurer que pur sujet, clair miroir de l'objet, comme si cet objet seul existait, sans personne pour le percevoir, et comme si l'être qui contemple, devenu inséparable de sa contemplation, ne faisait plus qu'un avec elle, la conscience étant entièrement remplie et occupée d'une seule image sensible ; quand donc l'objet se trouve ainsi dépouillé de toute relation avec quoi que ce soit en dehors de lui, et le sujet de tout ce qui a rapport à son Vouloir : alors, ce que l'esprit connaît, ce n'est plus la chose particulière comme telle ; c'est l'*Idée*, la forme éternelle. Et du même coup l'être absorbé dans cette intuition n'est plus individu, puisque précisément son individualité s'y est perdue ; il est

devenu, hors du Vouloir, hors de la douleur, hors du temps, *pur sujet de la connaissance*. (W. W. V. vol. I, § 34.)

L'esprit plane alors librement, détaché de tout désir ; dans la chose particulière il ne reconnaît que ce qui en fait l'essence, c'est-à-dire qu'il discerne par là-même toute l'*espèce* de cette chose. Son objet, ce seront donc les *Idées*, dans l'acception originelle, qui est l'acception platonicienne, où j'emploie ce mot que l'usage a si grossièrement détourné de son sens ; je veux dire les *formes* permanentes et immuables indépendantes de l'existence temporelle des êtres particuliers, les *species rerum*, qui représentent l'élément proprement objectif des phénomènes. Une *Idée* ainsi conçue n'est pas encore, il est vrai, l'essence de la « chose en soi » elle-même, puisqu'elle est issue de la connaissance de simples relations. Elle n'en constitue pas moins, en tant qu'elle résulte de la somme de toutes ces relations, le *caractère* propre de la chose, et par là l'expression complète de l'être qui se présente à la perception sous l'aspect d'un objet, saisi non plus dans son rapport avec un Vouloir individuel, mais tel qu'il nous parle lui-même de lui-même. (W. W. V. vol. II, ch. 39.)

De l'art, connaissance intuitive des Idées.

Quel est donc le mode de connaissance qui considère ainsi, en dehors et indépendamment de toute relation, cette seule réalité vraiment essentielle du monde, véritable substance de tous ses phénomènes, soustraite à tout changement et dès lors à jamais reconnue dans son identique vérité, en un mot les *Idées*, objectivation immédiate du Vouloir, qui est la « chose en soi » ? C'est l'art, c'est l'œuvre du génie. L'art redit les Idées éternelles appréhendées par la pure contemplation, l'essentiel et le permanent de toutes les manifestations de l'Univers, et selon la matière où il les redit, il est art plastique, poésie, musique. Il n'a point d'autre source que la connaissance des Idées et point d'autre but que leur communication.

Alors que la science, à suivre le courant incessamment fugitif et changeant des raisons et des conséquences sous leur quadruple forme, n'atteint jamais à un but que pour être toujours à nouveau renvoyée à un autre but, et qu'il ne lui est pas plus possible de jamais connaître un but dernier et une satisfaction totale qu'il ne nous est possible d'atteindre à la

course le point où les nuages rejoignent l'horizon, l'art, lui, est partout à son but. Car il arrache au flux du torrent universel l'objet de sa contemplation pour le tenir isolé devant lui, et cette chose isolée, qui ne représentait dans le fleuve des phénomènes qu'une particule imperceptible, devient pour lui le représentant du tout, l'équivalent de ce qui est dans le temps et dans l'espace multiplicité infinie. L'art se fixe à cette unité, il arrête la roue du temps, il fait disparaître les relations ; l'essence, l'Idée est son seul objet.

Nous pouvons donc définir l'art comme le mode de connaissance qui considère les choses indépendamment du principe de raison, par opposition à celui qui se règle sur ce principe et qui est celui de l'expérience et de la science. Ce dernier est comparable à une ligne horizontale fuyant à l'infini, l'autre à la verticale qui la coupe en un point quelconque. Considérer les choses selon le principe de raison, c'est la manière « raisonnable », la seule qui ait cours et la seule qui serve dans la vie pratique aussi bien qu'en science ; les considérer en faisant abstraction de ce principe, c'est la manière géniale, la seule valable et la seule féconde en art. La première est celle d'Aristote ; la seconde est, en gros, celle de Platon. L'une est pareille à l'orage venu on ne sait d'où et qui s'en va au loin, sans but, courbant, secouant et entraînant avec lui toutes choses sur son passage ; l'autre est pareille au tranquille rayon de soleil qui coupe d'une ligne droite la route de cet orage, sans en être touché en rien dans son immobilité. L'une est comparable aux innombrables gouttes d'eau violemment projetées par la cascade, et dont la mouvante succession ne connaît pas un instant de trêve ; l'autre à l'arc-en-ciel qui repose en paix sur ces tourbillons déchaînés.

Seule la pure contemplation, entièrement absorbée dans l'objet, telle que je l'ai décrite plus haut, peut concevoir les Idées, et l'essence du *génie* consiste précisément dans une aptitude prépondérante à cette sorte de contemplation. Or comme celle-ci exige de l'être humain un oubli total de sa propre personne et de tout ce qui s'y rapporte, la *génialité* n'est rien d'autre que la parfaite *objectivité*, la tendance objective de l'esprit, opposée à la tendance subjective qui a trait à la personne individuelle, c'est-à-dire au Vouloir. La génialité est donc la faculté de se comporter de façon purement objective, de s'annihiler dans l'intuition, de soustraire au service du Vouloir la faculté cognitive primitivement destinée à ce seul service, c'est-à-dire de perdre entièrement de vue son intérêt, ses volontés et ses fins individuelles,

et ainsi de se défaire complètement durant un temps de sa personnalité, pour demeurer pur sujet connaissant, œil limpide de l'Univers. Cet état ne saurait être seulement le fait d'un instant fugitif ; il suppose une certaine persistance et doit s'accompagner d'assez de conscience pour que le génie puisse reproduire dans les formes d'un art réfléchi l'Idée qu'il a conçue, et « fixer en des pensées durables ce qui flotte à l'état d'indécise apparition ». (W. W. V. vol. I, § 36.)

Du génie. Les grandes œuvres et les grandes actions.

L'homme normal, cette marchandise courante de la nature, qu'elle fabrique chaque jour à des milliers d'exemplaires, n'est pas capable de cette considération absolument désintéressée de la réalité, qui constitue l'attitude proprement contemplative. En tout cas il est parfaitement incapable d'y persister ; il ne peut fixer son attention sur les choses que dans la mesure où elles sont, fût-ce même très indirectement, en rapport avec son Vouloir. Comme il ne s'agit jamais, dans ce cas, que de discerner des relations, le concept abstrait de la chose suffit à cette tâche ; il y est même en général plus propre que tout autre mode de connaissance. Aussi l'homme ordinaire ne s'arrête-t-il guère à la pure contemplation ; il n'attache pas longtemps son regard sur aucun objet ; quelle que soit la réalité qui s'offre à lui, il se contente bien plutôt de chercher rapidement — comme le paresseux qui cherche une chaise — le concept sous lequel il y a lieu de la ranger ; après quoi elle cesse de l'intéresser. C'est pour cela qu'il en a toujours si vite fini avec toutes choses, avec les œuvres d'art comme avec les beautés de la nature, non moins qu'avec les spectacles, en réalité toujours significatifs, que présente la vie. Pour lui il ne s'y attarde pas ; dans la vie, c'est seulement son chemin qu'il cherche, ou tout au plus ce qui pourrait une fois ou l'autre « devenir » son chemin, ce qu'on peut donc appeler, au sens large du terme, des renseignements topographiques ; mais il ne perd pas son temps à la contemplation de la vie comme telle. L'homme de génie, au contraire, chez qui la faculté cognitive, par sa prépondérance, s'affranchit à certains intervalles du service du Vouloir, s'attarde au spectacle de la vie prise en elle-même, et s'efforce d'y saisir l'Idée de chaque chose, au lieu des relations de cette chose avec d'autres. Ainsi occupé, il néglige souvent de considérer son propre chemin, ce qui explique qu'il y procède en général avec assez de maladresse. Pour l'homme ordinaire, la faculté de connaître

est une lanterne qui lui éclaire sa route ; pour l'homme génial elle est le soleil dont la lumière lui révèle le monde. Cette différence si grande dans la manière de considérer la vie, qui distingue deux espèces d'hommes, en vient même à se marquer visiblement jusque dans leur apparence extérieure. On distingue aisément l'homme en qui le génie vit et agit à cette vivacité, en même temps qu'à cette fermeté du regard, qui est le signe de la puissance contemplative ; témoins les portraits des quelques hommes géniaux que la nature, parmi d'innombrables millions d'êtres humains, a produits çà et là. Par contre, le regard des autres hommes, quand il n'est pas neutre et terne, ce qui est le cas le plus fréquent, présente volontiers un caractère qui est exactement à l'opposé de la contemplation : il épie. (W. W. V. vol. I, § 36.)

Même l'homme supérieurement intelligent et raisonnable, celui qu'on serait tenté d'appeler le sage, diffère complètement du génie par le fait que chez lui l'intellect conserve une direction *pratique*, étant toujours préoccupé des fins et des moyens les plus utiles, et qu'en demeurant ainsi au service du Vouloir, il fonctionne conformément à la destination qui lui est proprement naturelle. L'attitude pratique, sérieuse et ferme, en face de la vie, que les Romains désignaient du nom de *gravitas*, implique un intellect qui n'abandonne pas le service du Vouloir pour divaguer dans des régions qui n'intéressent pas ce dernier ; aussi n'autorise-t-elle pas cette dissociation du Vouloir et de l'intellect, qui est la condition du génie. L'homme avisé, l'homme même remarquablement doué, que son cerveau rend propre à réaliser de grandes choses dans le domaine pratique, l'est précisément parce que les objets émeuvent vivement son Vouloir, et l'incitent à observer sans relâche leurs raisons et leurs relations. Son intellect est donc lui-même fortement lié à son Vouloir. Devant le cerveau de l'homme de génie, au contraire, le phénomène universel, objectivement conçu, se dresse comme une chose qui lui est extérieure, comme un spectacle, qui expulse le Vouloir de la conscience. C'est ici que gît la différence entre l'aptitude aux grandes *actions* et l'aptitude aux grandes *œuvres*. Cette dernière exige de la faculté cognitive la profondeur et l'objectivité, lesquelles supposent elles-mêmes une séparation complète du Vouloir et de l'intellect ; l'autre a pour condition l'application de la

connaissance à certaines fins, la présence d'esprit et la décision, ce qui implique un intellect perpétuellement soucieux des intérêts du Vouloir. Là où le lien entre les deux éléments est rompu, l'intellect, détourné de sa destination naturelle, négligera son service ; ainsi, il lui arrivera d'affirmer son émancipation jusque dans l'imminence d'un danger, de ne pouvoir, par exemple, s'empêcher de concevoir sous leur aspect pittoresque l'endroit et la situation où, dans le même temps, l'individu se trouve en péril. Au contraire l'intellect de l'homme raisonnable et avisé est toujours à son poste, toujours attentif aux circonstances et à leurs exigences ; dans chaque cas donné, l'homme ainsi fait saura prendre la décision appropriée et l'exécuter, et il ne court aucun risque de tomber dans ces excentricités, ces fautes nuisibles à l'intérêt personnel, ces sottises même, que l'homme de génie est exposé à commettre, du fait que son intellect ne demeure pas exclusivement le guide et le surveillant de son Vouloir, mais qu'il est toujours plus ou moins captif de quelque préoccupation purement objective. C'est ce contraste, présenté ici sous forme abstraite, entre deux sortes d'aptitudes complètement différentes, que Goethe a incarné dans les deux personnages opposés du Tasse et d'Antonio. Si l'on a pu constater si souvent une parenté entre le génie et la folie, cela tient avant tout à ce divorce de l'intellect et du Vouloir qui, pour être contre nature, n'en est pas moins un trait essentiel du génie. Mais ce divorce lui-même ne saurait en aucune façon être attribué au fait que le génie s'accompagnerait naturellement d'un Vouloir moins intense, puisque ce même génie a bien plutôt pour condition un caractère ardent et passionné. L'explication qui paraît s'imposer, c'est que l'homme d'intelligence pratique supérieure possède tout juste ce qu'il faut de capacité intellectuelle à un Vouloir puissant, la plupart des êtres humains n'atteignant même pas à cette dose, tandis que le génie consiste dans un excédent réel, d'ailleurs tout à fait anormal, de la puissance intellectuelle sur la quantité nécessaire aux besoins du plus énergique Vouloir. C'est bien pourquoi aussi les hommes capables de créer de véritables œuvres sont mille fois plus rares que les hommes d'action. C'est ce trop-plein anormal qui permet précisément à l'intellect d'acquérir une prépondérance décisive, et de se détacher du Vouloir, pour appliquer toute sa force et son élasticité propres à cette libre activité d'où naissent les œuvres géniales. (W. W. V. vol. II, ch. 31.)

Enfance et génie.

Il y a lieu de relever ici un aspect particulier du génie qu'on peut appeler son côté *enfantin*, c'est-à-dire une certaine ressemblance qui existe entre le génie et l'enfance. On constate en effet chez l'enfant la même prépondérance très marquée du système cérébral et nerveux ; car le développement de ce système précède de beaucoup celui du reste de l'organisme, le cerveau atteignant tout son volume déjà avec la septième année. Le système génital, par contre, est le dernier à se développer, et c'est seulement au début de l'âge adulte que l'irritabilité et avec elle les fonctions de reproduction et de génération atteignent leur pleine force, pour l'emporter en général dès ce moment sur la fonction cérébrale. On s'explique ainsi que les enfants manifestent au total plus de goût et de disposition que les adultes pour toutes les occupations d'ordre théorique. C'est qu'en vertu de ce développement successif des parties de l'organisme ils sont doués de plus d'intellect que de Vouloir, c'est-à-dire que de penchants, d'appétits et de passions. Car intellect et cerveau ne font qu'un, exactement comme l'appareil génital — que j'ai pu appeler le foyer du Vouloir — ne fait qu'un avec la plus violente de toutes les convoitises. C'est parce que la funeste activité de cet appareil génital sommeille encore, alors que celle du cerveau est déjà pleinement éveillée, que l'enfance est le temps du bonheur et de l'innocence, le Paradis de la vie, l'Eden perdu, vers lequel nous regardons avec nostalgie durant tout le reste de notre existence. La vie de l'enfant est tout entière dans la connaissance bien plus que dans le Vouloir : là est le fondement de ce bonheur, auquel la nouveauté de tous les objets vient encore contribuer du dehors. C'est pourquoi l'Univers, dans cette splendeur matinale de la vie, apparaît si frais, si plein d'attraits, si magiquement chatoyant. Les petites convoitises de l'enfance, ses penchants incertains et ses mesquins soucis ne font qu'un faible contrepoids à cette prédominance de l'activité cognitive. De là aussi ce regard innocent et clair, qui est pour nous comme un rafraîchissement, et qui atteint dans certains cas à cette sublime expression contemplative dont Raphaël a su faire rayonner le visage de ses anges.

Les forces de l'esprit se développent donc beaucoup plus tôt que les besoins qu'elles sont destinées à servir ; et-ici, comme partout, la nature use de moyens parfaitement adaptés à son but. Car, durant cette période de

prédominance de l'intellect, l'homme amasse une grande provision de connaissances, qui serviront plus tard à des besoins que sa nature, pour l'instant, ignore encore. C'est pourquoi son intellect fonctionne sans relâche, s'emparant avidement des phénomènes, travaillant secrètement sur les données qu'ils lui fournissent et les emmagasinant soigneusement pour l'avenir, pareil à l'abeille qui récolte beaucoup plus de miel qu'elle n'en peut consommer, dans le pressentiment de ses besoins futurs. Au total, ce que l'homme acquiert ainsi, en fait de notions et d'intuitions, jusqu'à l'âge de la puberté, est sans contredit plus considérable que tout ce qu'il apprendra par la suite, aussi savant qu'il puisse devenir ; car ces premières acquisitions sont le fondement de toutes les connaissances humaines.

À peine ai-je besoin maintenant de montrer encore à quoi tient la ressemblance de l'enfance avec le génie. On voit déjà que c'est à ce même excédent des facultés intellectuelles sur les besoins du Vouloir, d'où résulte la prédominance de l'activité purement cognitive. Réellement tout enfant est en quelque sorte un génie, et tout génie est en quelque sorte un enfant. Leur parenté apparaît avant tout dans cette naïveté et cette sublime simplicité qui est un trait essentiel du génie authentique. Mais on se peut convaincre à d'autres traits encore qu'un certain élément enfantin est inséparable du caractère génial. Au vrai, tout homme de génie est déjà un grand enfant de ce fait seul qu'il contemple le monde comme quelque chose qui est en dehors de lui, comme un spectacle, c'est-à-dire avec un intérêt purement objectif. Aussi, pas plus que chez l'enfant, ne trouvera-t-on chez lui ce sérieux morne et dur, par où la plupart des hommes trahissent leur incapacité de s'intéresser à rien sans des raisons subjectives, et de voir rien d'autre dans les choses que des motifs éventuels de leurs actions. Quiconque ne demeure pas en quelque mesure, sa vie durant, un grand enfant, mais devient à un moment donné un homme sérieux, positif, parfaitement raisonnable et de sens rassis, sera peut-être un citoyen de ce monde très capable et utile ; un génie, jamais. En fait, si le génie est ce qu'il est, c'est parce que cette prépondérance du système sensible et de la faculté cognitive, qui est naturelle à l'enfant, se maintient de façon anormale chez l'homme génial durant tout le cours de la vie, et qu'elle apparaît fixée ici en un caractère permanent. Des traces de cet état persistent, il est vrai, Chez beaucoup d'êtres humains ordinaires qui ont déjà passé de l'enfance à la

jeunesse ; ainsi dans cette ardeur d'ordre purement intellectuel, accompagnée d'une sorte d'excentricité géniale, qui frappe chez maint étudiant. Mais la nature retourne vite à son ornière ; ces jeunes gens ne tardent pas à se momifier, et ils apparaissent dans la suite, devenus hommes, à l'état de complets philistins, qu'on est effrayé de trouver ainsi faits, quand on les revoit après de longues années. (W. W. V. vol. II, ch. 31.)

Idée et concept. Créateurs et imitateurs.

L'Idée, c'est l'unité se décomposant en multiplicité en vertu de nos formes de perception intuitive, le temps et l'espace ; le concept, au contraire, c'est l'unité que la raison, partant de cette multiplicité, reconstitue par une abstraction. Cette dernière unité pourrait se définir comme l'*unitas post rem*, et la première comme l'*unitas ante rem*. On pourrait aussi exprimer cette différence par une image, en disant que le concept est pareil à une enveloppe dépourvue de vie, dans laquelle ce qu'on y a enfermé se trouve bien réellement contenu et disposé, mais dont il n'est pas possible de tirer autre chose (par des jugements analytiques) que ce qu'on y avait déjà introduit (par réflexion synthétique) ; tandis que l'Idée développe chez celui qui l'a saisie des représentations qui, par rapport au concept de même nom, sont réellement nouvelles ; elle est ainsi comparable à un organisme vivant, capable de développement, doué de force génératrice et qui engendre ce qui ne se trouvait pas déjà enfermé en lui.

On comprend dès lors que le concept, aussi utile qu'il puisse être pour la vie, aussi commode, nécessaire et fructueux qu'il puisse être pour la science, demeure pour l'art éternellement stérile. Au contraire l'Idée, perçue par l'esprit, est la source unique et véritable de toute œuvre d'art authentique. Telle qu'elle est dans sa vigueur originelle, elle ne peut être tirée que de la vie, de la nature, de l'Univers même ; elle ne peut l'être aussi que par le génie, ou par celui que son enthousiasme élève pour un instant à la génialité. Il n'y a que cette sorte de conception, cette conception directe, d'où puissent procéder les véritables œuvres, celles qui portent en elles-mêmes une vie immortelle. C'est précisément parce que l'Idée demeure ce qu'elle est par nature, c'est-à-dire intuitive et sensible, que l'artiste n'est pas conscient *in abstracto* de l'intention et du but de son œuvre. Ce n'est pas un concept, mais une Idée, qui lui apparaît ; aussi ne peut-il pas rendre compte

lui-même de son activité ; il travaille, comme on dit, uniquement de sentiment, inconsciemment, instinctivement. Au contraire, les imitateurs, les maniéristes, *imitatores servum pecus*, partent en art du concept ; ils observent et retiennent ce qui dans les vraies œuvres d'art plaît et fait de l'effet, le précisent et le résument à leur usage en une notion abstraite, et, en gens habiles, s'appliquent intentionnellement à l'imiter, de façon ostensible ou dissimulée. Comme des plantes parasites, ils se nourrissent de la sève sucée aux œuvres d'autrui, mais aussi, comme les polypes, ils portent sur eux la couleur de leur nourriture. On pourrait dire aussi, pour pousser plus loin la comparaison, qu'ils ressemblent à des machines, qui peuvent bien hacher en particules très fines et mélanger parfaitement les matières introduites dans leur mécanisme, mais qui sont incapables de les digérer, si bien qu'on pourrait toujours, si l'on voulait, retrouver dans le mélange les divers éléments qui le constituent et en faire le triage ; tandis que le génie est pareil à un corps vivant, à un organisme qui assimile, transforme et produit. Car, s'il est formé et éduqué par les œuvres de ses prédécesseurs, c'est la vie, c'est l'Univers seuls qui le fécondent, directement, par l'impression sensible qu'il en reçoit ; aussi la plus haute culture ne peut-elle jamais nuire à son originalité. Tous les imitateurs, tous les maniéristes recueillent sous forme de concepts la substance des œuvres qui leur servent de modèles ; mais les concepts ne peuvent jamais conférer à une œuvre la vie intérieure. Les contemporains, je veux dire la foule toujours bornée, ne connaissent eux-mêmes que des concepts, auxquels ils se cramponnent obstinément ; aussi accueillent-ils avec une approbation immédiate et bruyante les œuvres des maniéristes. Mais ces mêmes œuvres, au bout de peu d'années, apparaissent déjà insipides, parce que les concepts régnants ont changé, qui seuls pouvaient leur servir d'appui. Il n'y a que les œuvres authentiques, c'est-à-dire puisées directement à la nature et à la vie, qui demeurent, comme la nature et la vie elles-mêmes, éternellement jeunes, toujours douées de leur vigueur première ; car elles n'appartiennent à aucun temps, mais à l'humanité. (W. W. V. vol. I, § 49.)

Sur l'essence de l'art. Art et philosophie.

Les beaux-arts, eux aussi, et non pas seulement la philosophie, travaillent en réalité à résoudre le problème de l'existence. Chaque fois que l'esprit humain en vient à considérer le monde d'un point de vue uniquement

objectif, il tend du même coup à saisir les choses, l'existence, la vie, dans leur essence véritable, cette tendance dût-elle demeurer ignorée de lui-même. Par là, toute conception purement objective, donc aussi toute conception esthétique des choses, crée une expression nouvelle de l'essence de la vie, apporte une réponse de plus à la question : « qu'est-ce que la vie ? » À cette question toute œuvre d'art authentique et réussie fournit, à sa manière, une réponse parfaitement juste.

Seulement les arts parlent tous le langage spontané et ingénu de l'intuition, et non pas celui, grave et abstrait, de la réflexion. Leur réponse, toute juste qu'elle puisse être, procure donc à chaque fois une satisfaction qui n'est jamais que provisoire, et non point totale et finale. Car l'art ne donne jamais, au lieu du tout, qu'un fragment, au lieu de la règle, qu'un exemple. Une solution d'ensemble ne peut être donnée que dans la généralité du concept ; aussi est-il réservé à la philosophie de fournir une réponse adaptée à la nature de ce concept, c'est-à-dire formulée *in abstracto* et s'adressant à la raison, et qui puisse par là-même prétendre à la durée et à une valeur définitive. Nous n'en apercevons pas moins ici la parenté qui relie l'art et la philosophie ; et nous comprenons aussi, dès lors, comment les aptitudes qu'exigent ces deux activités, bien que très différentes par leurs tendances et par leurs effets secondaires, procèdent cependant, en une certaine mesure, d'une source commune.

En fait, toute œuvre d'art vise donc bien à nous montrer la vie et les choses telles qu'elles sont dans leur vérité, sous le voile des contingences objectives et subjectives qui empêche la plupart d'entre nous de les saisir directement. Ce voile, l'art le fait tomber.

On s'accorde à reconnaître que les œuvres des poètes, des peintres, des sculpteurs, en général de tous les artistes « figurateurs »^[1], enferment des trésors de profonde sagesse ; parce que, précisément, ce qui nous parle en elles, c'est la sagesse de la nature, la sagesse des choses elles-mêmes, dont l'art n'est que l'interprète qui nous redit leurs enseignements en un langage plus clair et plus pur. Mais cela même suppose évidemment qu'en présence du poème ou de l'œuvre plastique le lecteur ou le spectateur puisse toujours contribuer de son propre fonds à dégager cette sagesse ; ce qui veut dire qu'il ne peut s'en approprier qu'une part proportionnée à ses capacités et à sa culture ; de même que le navigateur, en explorant les profondeurs de la

mer, n'atteint pas plus loin que la longueur de sa sonde. Devant une œuvre d'art, il faut toujours se tenir comme devant un prince, attendant qu'elle vous parle et qu'elle vous dise ce qu'elle a à vous dire ; et pas plus qu'à un prince, il ne sied de lui adresser soi-même la parole ; sans quoi on risque de n'entendre que sa propre voix.

Toute sagesse, en fin de compte, est réellement contenue dans les œuvres de l'art ; mais elle n'y est contenue que virtuellement et implicitement. Quant à nous présenter cette même sagesse effectivement et explicitement, c'est à quoi s'efforce la philosophie, dont on peut dire en ce sens qu'elle est à l'art comme le vin est aux raisins. Ce qu'elle nous promet, c'est en quelque sorte un profit déjà réalisé, l'objet d'une possession fixe et permanente, tandis que le gain dont les créations de l'art nous enrichissent doit être, pour ainsi dire, toujours engendré à nouveau. (W. W. V. vol. II, ch. 34.)

Sur la beauté.

Que la nature réussisse à créer une belle forme humaine, nous devons nous l'expliquer comme suit : le Vouloir, en s'objectivant à ce plus haut degré de ses manifestations dans un individu, l'emporte, grâce à d'heureuses circonstances et par sa propre force, sur tous les obstacles et toutes les résistances que lui opposent ses manifestations des degrés inférieurs, c'est-à-dire les forces naturelles élémentaires, auxquelles il lui faut toujours d'abord disputer et arracher la matière, ce champ d'action commun de tous les phénomènes. D'autre part, la forme que revêtent les manifestations supérieures du Vouloir suppose toujours une grande complexité ; déjà l'arbre n'est rien d'autre qu'un agrégat systématiquement ordonné de fibres innombrables, qui vont se répétant au fur et à mesure de la croissance ; et ce caractère de composition va s'accroissant toujours davantage à mesure qu'on s'élève jusqu'au corps humain, lequel est un système dû à la combinaison complexe de parties fort différentes, dont chacune, dans sa vie, est dépendante de l'ensemble, tout en conservant néanmoins une vie propre. Que maintenant toutes ces parties soient à la fois subordonnées au tout et coordonnées entre elles précisément de la façon qui convient, qu'elles conspirent harmoniquement à la figuration de l'ensemble, sans qu'il s'y trouve ni rien de démesuré ni rien d'atrophie : ce sont là les conditions rares qui sont nécessaires à la réalisation de la beauté, à

l'expression parfaite du caractère d'espèce. — Voilà pour la nature. Comment, maintenant, l'art s'y prendra-t-il ? — En imitant la nature, dira-t-on. — Mais alors, comment l'artiste reconnaîtra-t-il, parmi les œuvres de la nature, celles où elle a réussi et qu'elle lui propose comme modèles, et les distinguera-t-il de celles où elle a échoué, si une anticipation du beau ne précède pas chez lui l'expérience ?

Une connaissance du beau purement *a posteriori* et tirée de la seule expérience n'est pas possible ; cette connaissance est toujours, au moins pour une part, *a priori*, bien que de toute autre nature que les formes du principe de raison inhérentes *a priori* à notre conscience. Nous avons donc en réalité une anticipation de ce que la nature — c'est-à-dire précisément ce Vouloir qui n'est rien d'autre que notre propre être — s'efforce de figurer ; anticipation qui s'accompagne chez le génie véritable d'assez de conscience réfléchie, pour qu'en discernant dans la chose particulière l'Idée de cette chose, il puisse en quelque sorte comprendre la nature à demi-mot, articuler clairement ce qu'elle ne fait que balbutier, imprimer au marbre dur cette beauté de la forme où mille fois elle s'est vainement essayée, et dresser cette beauté devant la nature, comme pour lui crier : « Tiens, voilà ce que tu voulais dire ! » (W. W. V. vol. I, § 45.)

Sur l'architecture.

Si nous envisageons l'architecture uniquement comme art et en dehors de son application à des fins d'utilité, où elle est servante du Vouloir et non de la pure connaissance et où, par conséquent, elle cesse d'être de l'art dans le sens où nous l'entendons, le seul objet que nous puissions lui attribuer, c'est de rendre distinctement sensibles celles des Idées qui représentent l'objectivation du Vouloir à son degré le plus bas : à savoir la pesanteur, la cohésion, la rigidité, la dureté, ces propriétés générales de la pierre, ces premières apparitions, les plus élémentaires et les plus indistinctes, du Vouloir dans le visible, ces basses fondamentales de la nature ; et, à côté d'elles, jouant en maint endroit vis-à-vis d'elles un rôle de contraste : la lumière. Même à ces degrés inférieurs de son objectivation, nous voyons le Vouloir manifester son essence dans la discorde ; car c'est la lutte de la pesanteur et de la rigidité qui fait proprement l'unique matière esthétique de l'architecture, sa tâche étant de faire apparaître cette lutte de façon

parfaitement distincte sous ses faces les plus diverses. Elle résout ce problème en barrant à ces forces indestructibles la voie la plus courte par où elles tendent à la satisfaction de leur penchant, en les retenant par l'obligation d'un détour, qui prolonge le combat et qui rend visible en de multiples aspects l'inépuisable poussée des deux forces adverses. La masse entière de l'édifice, si elle était abandonnée à son inclination originelle, ne formerait qu'un simple tas, adhérent aussi étroitement que possible à la terre, vers laquelle la pesanteur, forme que revêt ici le Vouloir, la pousse inlassablement, tandis que la rigidité, autre manifestation du Vouloir, résiste. Mais précisément l'architecture entrave ce penchant, cette tendance, en lui refusant sa satisfaction immédiate, et ne lui accorde qu'une satisfaction indirecte, amenée par des détours. Ainsi l'architrave ne peut peser sur le sol que par l'intermédiaire de la colonne ; la voûte est contrainte de se porter elle-même, et ne peut s'abandonner que par l'entremise des piliers à la poussée qui l'entraîne vers le sol. Mais c'est justement par ces détours forcés, grâce à ces entraves, que peuvent se déployer de la façon la plus visible et la plus diverse les forces inhérentes à la masse brute de la pierre ; et c'est à cela que se borne d'ailleurs la fonction purement esthétique de l'architecture. Aussi la beauté d'un édifice gît-elle Sans contredit dans l'adaptation immédiatement évidente de chaque partie, non point à des fins humaines extérieures et arbitraires (à ce point de vue, l'œuvre rentre dans l'art de la construction utile), mais bien à l'existence du tout qu'elle contribue directement à maintenir, et avec lequel chacune de ces parties doit se trouver, par sa position, ses dimensions et sa forme, dans un rapport si nécessaire, que si quelque-une d'entre elles était par hasard supprimée, l'ensemble devrait s'écrouler. Car c'est seulement dans le fait que chaque partie porte juste ce qu'elle peut porter, et qu'elle est soutenue précisément autant et précisément à l'endroit qu'il faut, que se dessine de façon parfaitement apparente cette opposition, cette lutte de la pesanteur et de la rigidité, qui constitue la vie même de la pierre, l'expression de son Vouloir. (W. W. V. vol. I, § 43.)

À propos du sujet en peinture.

On se montre fort injuste envers les admirables peintres de l'école néerlandaise, quand on n'apprécie que leur supériorité technique, et que pour le reste, n'accordant de valeur significative qu'aux événements de

l'histoire universelle et aux récits bibliques, on regarde ces peintres avec dédain, parce qu'ils ont représenté le plus souvent des motifs empruntés à la vie ordinaire. On devrait bien, auparavant, considérer que la signification intérieure d'une action n'est pas du tout la même que sa signification extérieure, et que dans bien des cas toutes deux ne coïncident nullement. La signification extérieure d'une action, c'est son importance par rapport à ses suites dans le monde réel et pour le monde réel, donc selon le principe de raison. Sa signification intérieure, c'est la profondeur des aperçus qu'elle nous ouvre sur l'Idée de l'humanité, en mettant en lumière des aspects rares de cette Idée, c'est-à-dire en permettant à des individualités nettement accentuées et caractérisées de développer, dans une situation aménagée à cet effet, les particularités de leur nature. En art, il n'y a que cette signification intérieure qui fasse loi ; où l'autre fait loi, c'est en histoire. Toutes deux sont complètement indépendantes l'une de l'autre ; elles peuvent coïncider, mais tout aussi bien apparaître séparément. Une action de valeur hautement significative pour l'histoire peut être, quant à son importance intérieure, très quotidienne et vulgaire ; et inversement, une scène de la vie de tous les jours peut avoir une valeur significative intérieure très grande. (W. W. V. vol. I, § 48.)

Art et imitation de la nature.

Si, mieux que la chose réelle, l'image plastique nous permet de saisir en elle une Idée, si, en d'autres termes, l'image est plus proche de l'Idée que la réalité ; c'est d'abord, de façon générale, que l'œuvre d'art représente l'objet ayant déjà passé par un sujet, et qu'elle est ainsi pour l'esprit ce que la nourriture animale est pour le corps, à savoir une nourriture végétale déjà assimilée. Mais, à y regarder de près, il y a encore ceci, que l'œuvre plastique ne nous montre pas, comme la réalité, ce qui est une fois et ne sera plus jamais, c'est-à-dire la conjonction de *telle ou telle* matière avec *telle ou telle* forme, conjonction qui fait précisément le concret, la chose proprement particulière, mais qu'elle nous montre *la forme* seule, qui, si elle pouvait être donnée complètement et sous toutes ses faces, serait déjà l'Idée elle-même. L'œuvre plastique nous dirige ainsi d'emblée, loin de l'individu, sur la pure forme. À elle seule cette séparation de la forme d'avec la matière nous rapproche déjà de beaucoup de l'Idée, et elle est le propre de toute image plastique, que celle-ci soit peinture ou statue. Elle fait

partie du caractère de l'œuvre d'art, précisément parce que le but de celle-ci est de nous amener à la connaissance d'une Idée. Il est donc *essentiel* à l'œuvre d'art qu'elle nous donne la forme sans la matière, et cela de façon ostensible et immédiatement évidente. Là est la vraie raison pour laquelle les figures de cire ne peuvent pas produire d'impression esthétique et ne sont pas (au sens esthétique) des œuvres d'art. Et pourtant, quand elles sont réussies, elles produisent l'illusion de la réalité infiniment plus que ne pourrait le faire le meilleur tableau ou la meilleure statue, de sorte que, si l'art avait pour but de nous donner le change sur le réel par l'imitation de ce réel, elles devraient occuper en art le premier rang. Les figures de cire paraissent en effet donner non pas seulement la forme, mais encore avec elle la matière, et nous procurent ainsi l'illusion d'avoir devant nous la chose même dans sa réalité. Au lieu donc de nous conduire, comme l'œuvre d'art véritable, de ce qui est une fois et ne sera plus jamais, l'individu, à ce qui est perpétuellement et un nombre infini de fois et dans un nombre infini d'êtres, la forme ou l'Idée, la figure de cire nous donne en apparence l'individu lui-même, donc ce qui est une fois et ne sera jamais plus, mais sans ce qui confère une valeur à cette existence éphémère, la vie. C'est pourquoi, par son immobilité figée, elle éveille la même impression d'horreur qu'un cadavre. (P. P. vol. II, § 209.)

Sur la poésie et ses genres. Le lyrisme.

Incarner en des figures l'Idée de l'humanité, c'est là la fonction du poète, qui peut réaliser son œuvre sous deux formes différentes : ou bien le personnage représenté se trouve être en même temps celui qui en crée la représentation, comme c'est le cas dans la poésie lyrique, dans le *Lied* proprement dit, où le poète ne fait que percevoir vivement et dépeindre son propre état, ce genre ayant ainsi pour caractère essentiel, de par son objet même, une certaine subjectivité ; ou bien le personnage à représenter demeure complètement distinct de celui qui le crée, comme il arrive dans tous les autres genres, où le créateur du personnage se dissimule toujours plus ou moins et finit même par disparaître complètement derrière sa créature. Dans la ballade, le poète exprime encore, par le ton et l'allure générale, quelque chose de son propre état ; bien que beaucoup plus objective que le *Lied*, la ballade conserve encore un élément subjectif, qui s'efface déjà davantage dans l'idylle, encore plus dans le roman, presque

tout à fait dans l'épopée, et enfin jusqu'à la dernière trace dans le drame, qui est à divers points de vue le genre de poésie le plus parfait. Il est aussi le plus difficile, et pour la même raison que le genre lyrique est le plus facile. Si, en effet, la création artistique est bien, dans la règle, un privilège réservé à cet être rare qu'est le génie véritable, il est cependant fort possible qu'un homme, par ailleurs peu éminent, dont une forte impression reçue du dehors et quelque enthousiasme auront exhaussé les facultés intellectuelles, arrive à composer un beau *Lied* ; car il n'y faut rien de plus qu'une vive intuition de son propre état, saisi dans l'émotion du moment. Nous en trouvons la preuve dans nombre de *Lieder* isolés dus à des hommes demeurés inconnus, en particulier dans les chants populaires allemands, dont le *Wunderhorn* nous offre un si beau recueil, comme d'ailleurs dans les chansons populaires, chansons d'amour ou autres, de tous pays et de toutes langues. S'emparer de l'état d'âme du moment pour l'incorporer en un chant, c'est là tout ce que fait cette sorte de poésie. Et cependant, dans le lyrisme des authentiques poètes, la vie intérieure de l'humanité entière se reflète. Tout ce qu'ont éprouvé ou éprouveront dans des situations toujours identiques, parce que toujours elles se répètent, des millions d'êtres humains qui ont été, qui sont ou qui seront, y trouve son expression adéquate ; et c'est parce que ces situations, par leur perpétuel retour, forment à l'humanité une destinée invariable et permanente comme cette humanité elle-même, éveillant toujours chez elle les mêmes émotions, que les œuvres lyriques des véritables poètes peuvent traverser les siècles sans rien perdre de leur vérité, de leur efficacité et de leur fraîcheur. Le poète n'est-il pas d'ailleurs, en principe, l'homme universel ? Tout ce qui a jamais pu émouvoir un cœur d'homme, tout ce qui, dans n'importe quelle situation, peut jaillir de l'être humain, ou tout ce que recèle et couve dans le secret, en quelque lieu que ce soit, une poitrine humaine, tout cela — comme aussi d'ailleurs la nature entière — est sa matière et son thème. C'est pourquoi, au gré de son humeur ou de sa vocation, le poète peut chanter la volupté aussi bien que la dévotion mystique, être Anacréon ou Angelus Silesius, écrire des tragédies ou des comédies, peindre l'âme haute comme l'âme vulgaire. Et nul n'a le droit de lui prescrire l'obligation d'être noble, élevé, moral, pieux, chrétien, que sais-je encore, et encore moins de lui reprocher d'être ce qu'il est plutôt qu'autre chose. Il est le miroir de l'humanité, par qui elle prend conscience de ses propres sentiments et de sa propre vie. (W. W. V. vol. I, § 51.)

De la tragédie. La « justice poétique ».

Aussi bien pour la puissance des effets qu'elle est capable de produire, que pour la difficulté de la tâche qu'elle réalise, la tragédie doit être considérée — et elle l'est en fait — comme le sommet de l'art du poète. Il est très remarquable, et de grande importance pour l'ensemble de nos vues sur l'Univers, que cette forme la plus haute de l'activité poétique ait pour but de nous présenter le côté sinistre de la vie, et que ce soient le désespoir de l'homme et ses souffrances indicibles, le triomphe de la méchanceté, le règne du hasard ironique, la défaite irréparable du juste et de l'innocent, qu'elle peigne et mette en scène. Il y a dans ce fait une indication précieuse sur la nature même du monde et de l'existence. Ce que le poète nous fait apercevoir ici, sous son aspect le plus terrible, déployant complètement, à ce degré supérieur de l'objectivation du Vouloir, ses multiples effets, c'est le conflit du Vouloir avec lui-même. Ce conflit se révèle dans le spectacle de la souffrance humaine ; soit que cette souffrance résulte du hasard et de l'erreur, qui apparaissent alors personnifiés, en tant que maîtres du monde, dont la perfidie va jusqu'à paraître préméditée, dans l'image d'un tout puissant Destin ; soit qu'elle ait sa source dans l'humanité elle-même, dans la poussée contraire et le heurt incessant des volontés individuelles, dans la méchanceté et la folie de la plupart des hommes. Chez eux tous, c'est le même et unique Vouloir qui vit et se manifeste, alors que ses propres manifestations se combattent et se déchirent les unes les autres. Violent chez celui-ci, plus faible chez celui-là, ici plus conscient, là plus aveugle, s'adoucissant plus ou moins à la lumière de la connaissance, il se déchaîne, jusqu'à ce que cette connaissance, accrue et clarifiée par la douleur même, atteigne enfin chez un individu le point où elle cesse d'être dupe de l'illusion du phénomène — ce voile de la Maya, — où elle perce à jour le principe d'individuation, et où meurt du même coup chez l'homme ce qui se fondait précisément sur ce principe, l'égoïsme. On voit alors les motifs perdre sur lui leur pouvoir jusqu'alors irrésistible, et s'y substituer cette complète intuition de l'essence du monde, qui détermine l'apaisement total du Vouloir et qui amène avec elle la résignation, le renoncement, non seulement à la vie, mais à tout ce qui en l'homme est volonté de vivre. C'est ainsi que nous voyons les plus nobles héros de la tragédie renoncer finalement pour toujours, après de longues luttes et de longues souffrances,

à toutes les joies de l'existence, à tout ce qui faisait jusque-là l'objet de leur plus ardente poursuite, ou même les sacrifier de leur plein gré et avec joie.

Pour ce qui est d'exiger, en revanche, du poète tragique ce qu'on appelle la « justice poétique », cette prétention repose sur une méconnaissance totale de l'essence de la tragédie et, qui plus est, de l'essence du monde. Elle s'affirme avec impudence, trahissant d'ailleurs toute sa platitude, dans les critiques formulées par le D^r Samuel Johnson sur les différentes pièces de Shakespeare, où il déplore avec une belle naïveté que cette justice ait été complètement négligée par le poète d'un bout à l'autre de son œuvre. Ce qui est bien le cas, en effet ; car quelle est la faute des Ophélie, des Desdémone, des Cordelia ? Mais il faut être imbu de la conception du monde platement optimiste, protestante et rationaliste, ou, plus exactement, juive, pour réclamer cette « justice poétique » et pour trouver sa propre satisfaction à la voir satisfaite. La véritable signification de la tragédie, c'est cette intuition, bien plus profonde, que le héros qui expie n'expie pas ses péchés individuels, mais bien le péché originel, ce qui veut dire la faute inhérente à l'existence même :

*Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.*
(Car la plus grande faute
De l'homme, c'est d'être né.)

comme n'hésite pas à le dire Calderon. (W. W. V. vol. I, § 51.)

Remarques sur la poésie et les poètes.

La différence entre la poésie *classique* et la poésie *romantique*, qui donne lieu aujourd'hui à tant de discussions, me paraît tenir au fond à ceci, que la première ne connaît que des mobiles purement humains, réels, naturels, tandis que l'autre fait valoir et fait agir des mobiles affectés, conventionnels, imaginaires. Parmi ceux-ci, il faut ranger ceux qui ont leur origine dans le mythe chrétien ; de même, ceux que nous ont valu l'exaltation et les extravagances de l'honneur chevaleresque ; d'autre part encore, ceux qui proviennent de l'insipide et ridicule adulation germano-chrétienne de la femme ; enfin, ceux que l'on doit aux rêvasseries et aux radotages de l'amour hyperphysique et « clair-de-lune ».

Le grand poète sait se transformer de façon à se mettre complètement dans la peau de chacun des personnages qu'il veut représenter, et parler par la bouche de chacun d'eux comme un ventriloque. À tel moment il est le héros, et immédiatement après la jeune fille innocente, toujours avec une égale vérité et un égal naturel : ainsi font Shakespeare et Goethe. Le poète de second rang fait du personnage principal son porte-parole : ainsi Byron. Souvent alors les personnages secondaires demeurent sans vie, comme c'est également le cas du personnage principal chez le poète médiocre.

Il faut que le poète dramatique ou épique se dise qu'il est la destinée, et qu'il soit par conséquent impitoyable comme elle. Il est d'ailleurs aussi le miroir du genre humain ; il lui faut donc mettre en scène un grand nombre de caractères méchants, y compris quelques scélérats, ainsi que beaucoup de fous, de sots et de niais ; au milieu d'eux, par-ci par-là, un être raisonnable, ou intelligent, ou honnête, ou bon, et seulement comme très rare exception une âme noble. (W. W. V. vol. II, ch. 37.)

De la musique.

La musique occupe, parmi les arts, une situation tout à fait à part. Nous n'apercevons pas en elle la reproduction d'aucune Idée des êtres et des choses de l'Univers. Et cependant elle est un art si grand et si magnifique, elle agit si puissamment sur notre être le plus intime, elle est comprise de lui si entièrement et si profondément — comme un langage de valeur universelle, plus clair pour nous que celui du monde sensible — qu'il nous faut évidemment chercher dans la musique plus et mieux que ce qu'y voyait Leibnitz, à savoir un *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*. Leibnitz avait d'ailleurs parfaitement raison, tant qu'il ne considérait que la signification extérieure immédiate, l'enveloppe de la musique. Mais si celle-ci n'était vraiment rien de plus, la satisfaction qu'elle nous procure devrait être semblable à celle que nous donne la solution juste d'un problème d'arithmétique ; elle ne serait point cette joie profonde où nous sentons parler notre être le plus intérieur.

Tous les arts n'objectivent le Vouloir que de façon indirecte, c'est-à-dire par l'intermédiaire des Idées. La musique, elle, en omettant cet intermédiaire, se trouve être du même coup complètement indépendante du

monde des phénomènes ; elle l'ignore purement et simplement ; elle pourrait en quelque sorte subsister sans que l'Univers existât ; ce qu'on ne saurait dire des autres arts. C'est qu'elle est une objectivation, une reproduction de l'ensemble du Vouloir aussi directe que le monde lui-même, mieux encore, aussi immédiate que les Idées elles-mêmes, dont les manifestations multipliées en choses particulières constituent ce monde. La musique n'est ainsi en aucune façon, comme les autres arts, la reproduction des Idées ; elle est la reproduction du Vouloir lui-même, dont les Idées, de leur côté, sont également l'objectivation. Et c'est pour cela précisément qu'elle exerce sur nous une action tellement plus puissante, plus pénétrante, que tous les autres arts ; eux ne nous parlent que d'ombres ; elle nous parle de l'être. Néanmoins, comme c'est le même Vouloir qui s'objective — sauf qu'il s'objective de façon toute différente — dans les Idées aussi bien que dans la musique, il doit y avoir nécessairement, non point certes un rapport direct de ressemblance, mais bien un rapport d'analogie, un parallélisme, entre la musique d'une part, et d'autre part les Idées, dont la manifestation dans le multiple et l'imparfait constitue le monde visible [\[2\]](#).

De même que l'homme est par essence un Vouloir qui s'efforce, qui touche à la satisfaction et qui de nouveau s'efforce, et cela continuellement, si bien que tout son bonheur, tout son bien-être n'est que dans la rapidité avec laquelle il passe ainsi du désir à l'assouvissement et de l'assouvissement à un nouveau désir, faute de quoi le retard de la satisfaction engendre la souffrance, et l'absence d'un nouveau désir le tourment d'une aspiration sans objet, la langueur, l'ennui ; de même la mélodie est par essence une digression perpétuelle de la voix qui, par mille chemins sinueux, s'écarte de la tonique pour parcourir non seulement les intervalles consonnants de la tierce et de la dominante, mais tous les autres, jusqu'à la dissonante septième et aux intervalles augmentés, et pour revenir toujours finalement à la note fondamentale. C'est ainsi qu'elle exprime, par tous ces détours de sa marche, l'aspiration multiforme du Vouloir, mais toujours aussi, en rejoignant un des intervalles harmoniques, et plus encore par son retour final à la tonique, la satisfaction. Inventer la mélodie, découvrir en elle tous les mystères profonds du Vouloir et de la sensibilité humaine, c'est là l'œuvre du génie, dont l'action apparaît ici, de façon plus

évidente que partout ailleurs, étrangère à toute réflexion, à toute préméditation consciente, méritant vraiment le nom d'inspiration. Ici aussi, comme partout en art, le concept est stérile ; le compositeur nous dévoile le sens profond de l'Univers et fait parler une mystérieuse sagesse dans un langage que sa raison ne comprend pas ; telle une somnambule qui nous révèle dans son sommeil magnétique des choses dont elle n'a aucune notion à l'état de veille. Aussi nul artiste plus que le compositeur n'exige qu'on distingue nettement chez lui l'artiste de l'homme.

En relevant toutes ces analogies entre la musique et les manifestations du Vouloir, il ne faut jamais oublier que la musique n'entretient avec ces dernières qu'un rapport indirect, car elle ne formule jamais le phénomène, mais seulement l'essence intérieure, l'« en-soi » de tout phénomène, le Vouloir lui-même. Elle n'exprimera donc pas *telle ou telle* joie particulière et déterminée, telle ou telle mélancolie, ou douleur, ou effroi, ou allégresse, ou gaîté, ou sérénité, mais bien *la* joie, *la* mélancolie, *la* douleur, *l'*effroi, *l'*allégresse, *la* gaîté, *la* sérénité elles-mêmes, en quelque sorte *in abstracto*, dans leur essence même, sans aucun élément accidentel, donc aussi sans les motifs qui les provoquent. Telle qu'elle est cependant, ne donnant de toute réalité qu'une quintessence abstraite, nous comprenons parfaitement la musique. C'est ce qui explique qu'elle excite si aisément notre imagination et que celle-ci tente bientôt de donner à ce monde spirituel si immédiatement proche de nous, invisible et pourtant si intensément animé, une forme sensible, de l'incarner en des figures concrètes, en d'autres termes de l'incorporer en un exemple qui lui corresponde. Là est l'origine du chant avec paroles et par suite de l'opéra. Aussi est-ce une grave erreur, un véritable contre-sens, que de faire du livret de l'opéra, qui, en raison même de cette origine, ne devrait jamais abandonner sa fonction subalterne, la chose principale, pour réduire la musique à n'être que son moyen d'expression. Car partout la musique n'exprime que la quintessence de la vie et de ses circonstances, et non pas ces circonstances elles-mêmes, dont la diversité ne saurait donc influencer sur elle. De cette généralité jointe à la plus stricte précision, qui est son privilège exclusif, la musique tire précisément cette vertu unique, qui fait d'elle la panacée de toutes nos douleurs.

En définitive, nous pouvons considérer la nature ou le monde visible d'une part, et la musique de l'autre, comme deux expressions différentes d'une seule et même chose, laquelle est ainsi l'unique fondement de leur analogie, et qu'il est par conséquent nécessaire de connaître pour apercevoir cette analogie. Considérée comme une expression du monde, la musique est donc un langage général au plus haut degré, si bien qu'elle est à l'égard des concepts généraux à peu près dans le même rapport que ceux-ci à l'égard des choses particulières. Mais sa généralité n'est nullement cette généralité vide qui est celle de l'abstraction ; elle est de toute autre sorte, et inséparable d'un caractère de détermination toujours nettement marqué. En ce sens, la musique est comparable aux figures géométriques et aux nombres qui représentent les formes générales, applicables *a priori* à tous les objets possibles, de toute expérience, et qui ne sont pourtant pas abstraits, mais sensibles, et toujours parfaitement déterminés. Toutes les manifestations, toutes les aspirations, toutes les émotions du Vouloir et de la sensibilité humaine, tout ce qui se passe dans l'être intérieur et que la raison range dans la notion négative et très vaste de sentiment, tout cela est exprimable dans l'infinité des mélodies possibles, mais toujours dans la généralité de la pure forme, sans la matière, toujours selon l'« en-soi » et non selon le phénomène, comme si l'âme nous était donnée sans le corps. Cette relation intime que la musique entretient avec l'essence véritable de toutes choses explique pourquoi d'entendre une musique adaptée à une scène, à une action, à un événement, à une situation quelconque, semble nous en dévoiler la signification la plus secrète, nous en fournir le commentaire le plus clair et le plus vrai, et pourquoi aussi, quand nous écoutons une symphonie en nous abandonnant entièrement à notre impression, il nous semble voir surgir et défiler devant nos yeux toutes les circonstances de la vie, alors qu'à la réflexion nous ne saurions constater aucune ressemblance entre ce jeu des sons et les choses qu'il évoque. C'est que la musique, je le répète, diffère en ceci de tous les autres arts, qu'elle n'est pas la traduction du phénomène (ou plus exactement de l'objectivation adéquate du Vouloir), mais l'image directe du Vouloir lui-même, figurant le contenu métaphysique de tout ce qui est physique dans l'Univers, la « chose en soi » de tout ce qui est phénomène. C'est pourquoi, si l'on dit du monde

qu'il est Vouloir incorporé, on pourrait aussi bien dire de lui qu'il est musique incorporée. (W. W. V. vol. I, § 52.)

1. [↑](#) Si Schopenhauer limite ici aux artistes « figurateurs » (mot que nous employons, faute d'un autre, pour traduire *darstellende*) une observation qui semble concerner l'art en général, c'est qu'il fait, comme on le verra, une place à part et privilégiée à la musique. (*N. d. T.*)
2. [↑](#) Faute de place, nous devons supprimer ici, pour n'en donner que le fragment suivant, les pages où Schopenhauer développe son hypothèse génialement aventureuse d'un parallélisme entre les formes de la musique et celles de la nature. (*N. d. T.*)

IV. DE LA VIE ET DE LA MORT.

Sur la vie et le Vouloir-vivre.

Ce que le Vouloir veut, c'est toujours la vie, parce que la vie n'est précisément rien d'autre que ce Vouloir même, figuré pour la représentation. Il est donc indifférent de dire « Vouloir-vivre » — ce n'est là qu'un pléonasme — ou « Vouloir » tout court.

Comme le Vouloir est la « chose en soi », la substance foncière et l'essence du monde, tandis que la vie, le monde visible, le monde des phénomènes n'est que le miroir de ce Vouloir, la vie doit accompagner le Vouloir comme l'ombre accompagne le corps qui la projette : là où il y a Vouloir, il y a aussi vie, et l'Univers est là. La vie est donc assurée au Vouloir-vivre ; aussi longtemps que le Vouloir-vivre nous emplit, nous n'avons pas à craindre pour notre existence, fût-ce en présence de la mort. Nous voyons bien l'individu naître et disparaître ; mais l'individu n'est que phénomène ; il n'est là que pour la connaissance prisonnière du principe de raison, qui est le principe d'individuation. Sans doute, du point de vue de cette connaissance, l'individu, surgissant du néant, reçoit la vie comme un don, que la mort vient ensuite lui reprendre, et il retourne au néant. Mais la naissance et la mort rentrent précisément dans les manifestations du Vouloir, c'est-à-dire qu'elles font partie intégrante de la vie ; et la nature même de cette vie veut qu'elle figure en des individus qui apparaissent et disparaissent, manifestations transitoires, sous la forme du temps, de cela qui, en soi, ne connaît point de temps, mais qui, pour objectiver son être, doit se manifester sous cette forme. La naissance et la mort appartiennent à la vie au même titre ; elles se font contrepoids comme deux conditions qui s'impliquent l'une l'autre, ou, si l'on préfère, comme les deux pôles du phénomène vital dans son ensemble.

Le processus de la nutrition est une perpétuelle génération ; le processus de la génération est une nutrition élevée à une plus haute puissance ; la volupté de l'acte sexuel est l'apogée du sentiment de vie. D'autre part, entre le travail par lequel notre corps rejette incessamment, sous forme d'exhalaisons et de sécrétions, la matière dont il est composé, et le phénomène de la mort — l'opposé de la génération — il n'y a également qu'une différence de degré. Or, puisqu'il nous suffit à chaque moment de notre vie de conserver notre forme et que nous ne songeons pas à regretter

la matière que nous éliminons, pourquoi ne pas observer la même attitude en face de la mort, qui vient seulement faire en plus grand et achever en une fois sur notre corps ce qui déjà s'y accomplissait en détail chaque jour et à toute heure ? Indifférents à l'un de ces phénomènes, pourquoi tremblerions-nous devant l'autre ? Si l'on adopte ce point de vue, il paraîtra aussi dénué de sens de réclamer la survivance d'une individualité qui sera remplacée par d'autres, que de souhaiter la persistance d'une matière corporelle qui, en fait, ne cesse de se renouveler ; il paraîtra aussi absurde d'embaumer des cadavres qu'il le serait de conserver soigneusement ses excréments. Et quant à la conscience individuelle qui est liée au corps individuel, n'oublions pas qu'elle est interrompue chaque jour par le sommeil. Or la mort est un sommeil dans lequel l'individualité est oubliée ; tout le reste se réveillera, ou plutôt ne s'est pas endormi.

Il importe avant tout de bien comprendre que la seule forme des manifestations du Vouloir, c'est-à-dire de la vie ou de la réalité, c'est toujours le *présent*, et que ce ne peut être ni le passé ni l'avenir. Passé et avenir n'existent que dans le concept, dans cet ensemble de relations qui forment la matière de la connaissance assujettie au principe de raison. Personne n'a jamais vécu dans le passé ; personne ne vivra jamais dans l'avenir. Le présent est la forme unique de toute vie ; mais il est aussi ce qui lui appartient sûrement et ce que rien ne peut jamais lui arracher. Le présent est toujours là avec tout son contenu ; l'un et l'autre persistent, inébranlables, comme l'arc-en-ciel sur la cascade. Car la vie peut être sûre du présent, comme le Vouloir peut être sûr de la vie. Sans doute, si, regardant en arrière, nous songeons aux milliers d'années écoulées et aux millions d'êtres humains qui les vécurent, nous nous demandons : que furent tous ces êtres ? Que sont-ils devenus ? Mais il suffit que nous évoquions notre propre passé et que nous fassions revivre en imagination les scènes qui s'y succédèrent, Pour qu'il nous faille nous demander aussi : qu'était-ce que tout cela ? qu'en est-il advenu ? — Il en est de la vie de ces millions d'êtres disparus comme de notre propre vie déjà écoulée. Ou s'imagine-t-on peut-être que le passé acquiert une nouvelle existence du fait d'avoir été scellé par la mort ? Notre propre passé, même le plus proche, même le jour d'hier, n'est déjà plus rien qu'un vain songe de notre imagination : il en est de même du passé de ces millions d'êtres qui nous

ont précédés. Qu'est-ce qui fut ? Qu'est-ce qui est ? Rien d'autre que le Vouloir, dont la vie est le reflet, et la connaissance qui, affranchie du Vouloir, en aperçoit distinctement l'image dans ce miroir de la vie. Pour celui qui n'a pas encore compris cela ou qui ne veut pas le comprendre, une autre question viendra nécessairement s'ajouter à celle qu'il se posait tout à l'heure sur le sort des générations passées : pourquoi moi, se demandera-t-il, qui m'interroge ainsi en ce moment, ai-je le privilège de détenir ce bien précieux, cette unique réalité : le présent fugitif, alors que ces centaines de générations humaines, et parmi elles les héros et les sages de jadis, ont sombré dans la nuit du passé ? Pourquoi ces êtres ont-ils été réduits à néant, tandis que moi — le « moi » insignifiant que je suis — j'existe actuellement et réellement ? Ou encore, pour dire la chose plus brièvement, bien qu'en termes bizarres : pourquoi ce « maintenant », mon « maintenant », est-il précisément *maintenant*, et n'a-t-il pas déjà *été* il y a longtemps ? Cet étrange questionneur considère donc son existence et le temps de cette existence comme deux choses indépendantes l'une de l'autre ; il voit dans la première quelque chose qui aurait été versé dans le second ; ce faisant, il admet en réalité deux « maintenant », l'un qui appartiendrait à l'objet, l'autre qui appartiendrait au sujet, et il s'étonne de l'heureux hasard de leur rencontre. (W. W. V. vol. I, § 54.)

Le Vouloir-vivre et l'acte sexuel.

Si le Vouloir-vivre se présentait uniquement sous la forme de l'instinct de conservation, la vie, par où il s'affirme, se réduirait à un phénomène purement individuel, limité à sa durée naturelle. Elle serait par là-même relativement exempte de soucis et de peines ; elle s'écoulerait facile et douce. Mais comme, au contraire, le Vouloir veut la vie absolument et à jamais, il se présente encore sous la forme de l'instinct sexuel, lequel comporte une série indéfinie de générations successives. C'en est fait dès lors de cette insouciance innocente et paisible, qui serait le partage d'une existence bornée à l'individu : avec l'instinct sexuel apparaissent aussi dans la conscience l'inquiétude et la mélancolie, et dans la vie les soucis, les difficultés et les misères. C'est qu'à la satisfaction du plus impérieux de nos penchants, du plus violent de nos désirs, se rattache l'origine d'une nouvelle existence ; autrement dit, cette satisfaction implique que la vie, avec tous ses besoins, toutes ses charges et toutes ses souffrances, soit recommencée

et revécue à nouveau. Ce recommencement s'accomplit, il est vrai, dans un autre individu ; mais si l'individu différait absolument et en soi de celui qui le précède comme il en diffère dans le phénomène, que deviendrait la justice éternelle^[1] ?

L'existence se présente comme une tâche, comme un pensum, dont il s'agit de venir à bout tant bien que mal, c'est-à-dire presque toujours comme une lutte incessante contre d'impitoyables nécessités. Chacun cherche donc à s'en tirer comme il peut ; l'homme s'acquitte de la vie comme d'une corvée dont il est redevable. Et qui en a contracté pour lui la dette ? Celui qui l'engendra dans la volupté. Ainsi, parce que l'un a savouré cette volupté, il faut que l'autre vive, souffre et meure. Mais n'oublions pas que la différenciation en individus de cela qui est identique en son essence est uniquement le fait du temps et de l'espace, que j'ai pu appeler, pour cette raison même, le « principe d'individuation ». Il n'y aurait point sans cela de justice éternelle. C'est précisément parce que l'individu procréateur se reconnaît lui-même dans l'individu procréé qu'il y a un amour paternel, qui veut que le père soit prêt à se dépenser, à oser, à souffrir pour son enfant plus que pour lui-même et qu'il considère cela comme une obligation. (W. V. vol. II, ch. 45.)

Ces vues ont trouvé leur expression mythique dans le dogme chrétien selon lequel nous sommes tous participants du péché d'Adam — qui n'est autre, évidemment, que la satisfaction de l'instinct sexuel — et condamnés de ce fait à la souffrance et à la mort. Le christianisme dépasse ici le point de vue du principe de raison et discerne, par delà ses formes, l'Idée même de l'homme ; cette Idée, que nous percevons décomposée en individus innombrables, il en retrouve l'unité dans le lien universel de la génération, qui rattache tous les êtres les uns aux autres. Ainsi, d'une part, chaque individu est conçu ici comme identique à Adam — le représentant de l'affirmation du Vouloir-vivre — et comme voué par là-même au péché (péché originel), à la souffrance et à la mort ; et d'autre part, en vertu de cette même unité de l'Idée humaine, chaque individu apparaît aussi comme identique au Rédempteur — le représentant de la négation du Vouloir-vivre — et dès lors comme participant de son sacrifice, racheté par ses mérites et

délivré des liens du péché et de la mort, c'est-à-dire du monde. (Rom. V, 12-21.) (W. W. V. vol. I, § 60.)

L'acte par lequel le Vouloir se dit « oui » à lui-même et qui donne naissance à l'homme, est un acte dont tout être humain éprouve intérieurement de la honte, qu'il prend grand soin de dissimuler et dans l'accomplissement duquel il s'effraie d'être surpris comme s'il commettait un crime. Or c'est pourtant uniquement par la répétition incessante d'un pareil acte que le genre humain subsiste. S'il fallait donc donner raison à l'optimisme, s'il fallait voir dans l'existence un don offert à notre reconnaissance par une suprême bonté guidée par une suprême sagesse, si cette existence était ainsi en elle-même une chose précieuse, louable et réjouissante, il semble vraiment que l'acte qui sert à la perpétuer devrait revêtir une toute autre physionomie. Mais si, au contraire, l'existence est bien plutôt une sorte de faute où d'aberration, si elle est l'œuvre d'un Vouloir originellement aveugle qui ne saurait aboutir à mieux qu'à prendre conscience de lui-même à seule fin de se supprimer, il faut aussi que l'acte indispensable à la propagation de cette existence présente l'aspect qu'il présente en réalité.

Etant l'expression la plus distincte du Vouloir, l'acte sexuel est aussi le substratum, le résumé, la quintessence de l'Univers. Par lui nous voyons clair sur la nature des choses et sur le train de ce monde : il est le mot de l'énigme. Aussi est-ce de lui qu'il s'agit quand on parle de l'« Arbre de la connaissance », dont quiconque a goûté le fruit a senti ses yeux s'ouvrir sur la vie. Comme dit Byron :

The tree of knowledge has been pluck'd, — all's known.

(D. Juan. I. 128.)

De là encore ce caractère particulier que présente l'acte sexuel d'être le grand *ἀρρητον*, le secret que personne n'ignore, la chose qu'il n'est pas permis de jamais mentionner expressément, mais qui s'entend si bien d'elle-même et qui est si bien présente à la pensée de chacun, comme la chose essentielle, qu'il suffit d'y faire la plus légère allusion pour être instantanément compris. Au reste, si tout ce qui y touche joue dans l'existence ce rôle capital, qui veut que notre monde soit partout le théâtre

des intrigues de l'amour ou qu'on y puisse toujours présumer à coup sûr l'intervention de l'amour en toutes circonstances, il n'y a rien là qui ne soit parfaitement proportionné à l'importance réelle de ce *punctum saliens* de l'« œuf du monde ». Le seul côté plaisant de cette affaire si essentielle est qu'il en faille faire perpétuellement mystère. (W. W. V. vol. II, ch. 45.)

Étant donné le rôle et la signification de l'acte sexuel, les organes génitaux représentent ce qu'on peut appeler proprement le *foyer* du Vouloir ; pôle de l'organisme, ils y forment ainsi l'antipode du cerveau, lequel incarne la connaissance, l'autre face de l'Univers, le monde de la représentation. Ils sont le principe conservateur de la vie, celui qui assure au temps la vie infinie. C'est ce principe que les Grecs vénéraient dans le *phallus*, les Indous dans le *lingam*, symboles de l'affirmation du Vouloir-vivre. De la connaissance, au contraire, représentée par le cerveau, dépend la possibilité de supprimer le Vouloir-vivre, d'arriver à la rédemption par la liberté, à la victoire sur le monde et à son anéantissement. (W. W. V. vol. I, § 60.)

La violence de l'instinct sexuel, l'ardeur particulière et le sérieux profond que l'animal — et l'homme également — apporte à tout ce qui le concerne, nous montre que par la fonction correspondante à ce besoin l'animal se trouve directement rattaché à la racine même de son être, à savoir à l'espèce, tandis que toutes les autres fonctions, avec leurs organes respectifs, ne servent directement qu'à l'individu, dont l'existence n'est au fond que secondaire. D'autre part, cette même violence d'un instinct, qui est la concentration de tout l'être animal, semble aussi traduire le sentiment que l'individu ne survit pas à la mort et qu'il lui faut par conséquent se donner tout entier à la conservation de l'espèce, où gît sa véritable existence.

Représentons-nous un animal dans le rut de l'accouplement. Nous le voyons faire preuve d'une ardeur et d'une gravité inaccoutumées. Que se passe-t-il en lui ? Sait-il qu'il doit mourir ? Sait-il que de l'acte qu'il est en train d'accomplir doit sortir un autre individu, en tous points semblable à lui-même, qui viendra prendre sa place ? De tout cela il ne sait rien, puisqu'il ne pense pas. Mais il n'en travaille pas moins à la survivance de

son espèce dans le temps avec autant de zèle que s'il le savait. Car il est conscient d'une chose : c'est qu'il veut vivre, c'est qu'il veut être, et il apporte dans le coït l'expression suprême de ce Vouloir. C'est là tout ce qui se passe dans sa conscience. Il n'en faut pas plus, d'ailleurs, pour assurer la survivance des êtres, parce que ce Vouloir est précisément l'élément radical de la nature, tandis que la connaissance n'en est qu'un élément adventice. C'est bien pourquoi aussi il n'est pas indispensable au Vouloir d'être toujours guidé par la connaissance ; il suffit qu'il se soit décidé dans son essence originelle pour que cette impulsion s'objective aussitôt dans le monde des représentations. Supposons que l'être qui veut ainsi la vie soit l'animal d'espèce et de forme déterminée que nous avons imaginé dans son rut : cet animal ne veut pas seulement la vie en général ; il la veut précisément sous cette forme que nous lui voyons. Aussi est-ce la vue de cette forme sous les espèces d'une femelle de sa race qui provoque l'animal à l'acte de la génération. Considéré du dehors et sous l'angle du temps, ce Vouloir qui est le sien se présente ainsi sous l'aspect d'un type animal déterminé, indéfiniment maintenu par la substitution incessamment répétée d'un individu à un autre, c'est-à-dire par l'alternance de la génération et de la mort, lesquelles, vues ainsi, n'apparaissent plus, en quelque sorte, que comme le battement du pouls de ce type spécifique (*ἰδέα, εἶδος, species*) à travers l'infini du temps. (W. W. V. vol. II, ch. 42.)

Sur l'amour.

Tout amour, affectât-il les airs les plus éthérés, a sa source unique dans le besoin sexuel et n'est même rien d'autre qu'un besoin sexuel plus étroitement déterminé, spécialisé, ou encore — au sens le plus strict du mot — individualisé. Ceci posé, si l'on songe au rôle capital que joue l'amour des sexes, à tous ses degrés et sous tous aspects, non seulement au théâtre et dans les romans, mais encore dans le monde réel, où il apparaît, avec l'amour de la vie, comme le plus actif et le plus puissant de tous les mobiles ; si l'on considère qu'il ne cesse d'accaparer, au moins pour moitié, les forces et les pensées de la partie jeune de l'humanité, qu'il est le but auquel tend presque tout effort humain ; qu'il peut exercer une influence néfaste sur les affaires les plus importantes, interrompre à toute heure les occupations les plus sérieuses, mettre momentanément à l'envers les cerveaux les plus éminents ; qu'il n'hésite pas à faire intrusion, avec ses

frivoles attributs, dans les négociations des hommes d'Etat et dans les travaux des savants, habile à glisser ses billets doux et ses boucles de cheveux jusque dans le portefeuille du ministre ou le manuscrit du philosophe ; qu'il est d'ailleurs chaque jour l'instigateur des plus mauvaises affaires et des plus embrouillées, rompant les relations les plus précieuses, brisant les liens les plus solides, prenant pour victimes tantôt la vie ou la santé, tantôt le rang, la richesse, le bonheur, capable même d'ôter tout scrupule à l'honnête homme et de transformer en un traître l'être fidèle, si bien qu'il apparaît en somme comme un démon hostile, avide de tout déranger, de tout bouleverser, de tout détruire ; on en vient alors à se demander : pourquoi tant de bruit ? Pourquoi cette agitation, ces fureurs, ces angoisses, ces souffrances ? De quoi s'agit-il, après tout, sinon que chaque Jeannot trouve sa Jeannette^[2] ? Pourquoi, dès lors, une pareille bagatelle devrait-elle jouer un rôle si considérable et apporter le trouble et la confusion dans la vie bien réglée des hommes ? Mais, à l'observateur sérieux, la vérité se dévoilera peu à peu, qui lui permettra de répondre : ce n'est pas d'une vétille qu'il s'agit ici ; loin de là, l'importance de l'affaire est en tous points proportionnée au sérieux et à l'ardeur qu'on y déploie. Le but auquel tend finalement toute intrigue amoureuse, qu'elle relève du genre comique ou du genre tragique, est en réalité de tous les buts humains le plus important, et mérite ainsi pleinement le sérieux profond que chacun met à le poursuivre. Ce qui, en effet, est en question ici, ce n'est rien de moins que *la composition de la génération prochaine* ; ce sont les *dramatis personae*, les acteurs appelés à entrer en scène quand nous en sortirons, qui dès ce moment sont ainsi déterminés, quant à leur existence et quant à la nature de leur être, par ces frivoles manigances de l'amour.

L'égoïsme est un caractère si profondément enraciné de tout ce qui est individuel, que, pour faire agir un individu, les fins égoïstes sont les seuls mobiles sur lesquels on puisse sûrement compter. Il est vrai que l'espèce a sur l'individu des droits antérieurs à ceux mêmes de sa propre individualité caduque, droits plus directs et plus importants. Néanmoins, là où l'individu doit être amené à agir, ou parfois même à consentir un sacrifice, pour le maintien et la constitution future de l'espèce, son intellect, qui est adapté à des fins purement individuelles, ne lui permet pas de saisir l'importance de

la chose assez clairement pour qu'il y conforme sa conduite. Aussi la nature ne peut-elle atteindre le but qu'elle se propose en pareil cas qu'en dotant l'individu d'une certaine faculté d'*illusion*, qui lui fera voir son propre bien dans ce qui en réalité ne doit profiter qu'à l'espèce, et l'amènera ainsi à travailler pour celle-ci en s'imaginant ne travailler que pour lui-même. L'individu devient ainsi la dupe d'un mirage, d'une pure chimère, destinée à s'évanouir tôt après, qui se substitue chez lui, comme mobile d'action, à une réalité. La source de cette illusion, c'est l'*instinct*. Dans la grande majorité des cas l'instinct doit être considéré comme le *sens de l'espèce*, lequel propose au Vouloir ce qui est de l'intérêt de la dite espèce. Mais comme, dans le cas de l'homme, le Vouloir s'est fait individuel, il faut qu'il soit abusé de façon à percevoir par le sens de l'*individu* ce que lui propose le sens de l'espèce ; si bien qu'il s'imaginera tendre à un but individuel, tout en poursuivant des fins purement générales (ce mot pris exactement dans son sens propre et étymologique). C'est chez les animaux, c'est-à-dire là où son rôle est le plus important, que nous pouvons le mieux observer les manifestations extérieures de l'instinct ; mais quant à son fonctionnement interne, comme tout ce qui est intérieur, nous ne pouvons l'observer qu'en nous-mêmes. On s'imagine volontiers, il est vrai, que l'homme est presque complètement dépourvu d'instinct, et qu'il possède tout au plus celui qui permet au nouveau-né de chercher et de saisir le sein de sa mère. Mais, en réalité, nous avons un instinct très déterminé, très affirmé, et même très compliqué ; c'est celui qui préside au choix si subtil, si sérieusement pesé, si exclusivement personnel que l'individu fait d'un autre individu pour sa satisfaction sexuelle. Or, prise en elle-même, c'est-à-dire en tant que jouissance sensuelle répondant à un besoin pressant, cette satisfaction n'a rien à voir avec la beauté ou la laideur de l'objet aimé. Si donc l'homme attache néanmoins tant d'importance à la beauté, s'il la recherche avec tant d'ardeur et s'il règle avec tant de soin son choix en conséquence, c'est évidemment que cette préoccupation ne se rapporte pas à l'individu même qui choisit ainsi, malgré qu'il se l'imagine, mais bien au but véritable de son amour, à savoir l'être à engendrer, en qui il s'agit de maintenir le plus purement et le plus intégralement possible le type de l'espèce. Il arrive en effet nécessairement que toutes sortes de hasards physiques et de disgrâces morales entraînent autant de dégénérescences de la forme humaine ; et cependant le type authentique se trouve toujours rétabli à nouveau dans

toutes ses parties ; cela grâce au sens de la beauté, qui domine et dirige partout l'instinct sexuel et sans lequel celui-ci se ravale au niveau d'un besoin répugnant. Ainsi chacun montrera tout d'abord dans ses désirs une préférence marquée pour les individus les plus beaux, c'est-à-dire ceux qui réalisent le type le plus pur de l'espèce ; chacun ensuite recherchera dans l'autre individu les avantages qui lui manquent, ou même trouvera belles les imperfections qui forment l'opposé et ainsi la compensation des siennes ; c'est pourquoi, par exemple, les petits hommes aiment les grandes femmes, les blonds les brunes, etc.

Mais l'homme est la dupe d'un mirage voluptueux, quand il s' imagine devoir goûter dans les bras de telle femme, dont la beauté l'attire, une félicité plus grande que dans les bras de toute autre, ou même quand sa passion, exclusivement concentrée sur un unique objet, le persuade qu'il s'assurera par sa possession un bonheur sans pareil. Aussi tout amant, une fois cette passion satisfaite, éprouve-t-il une étrange désillusion, et s'étonne-t-il de n'avoir point trouvé ce bonheur unique qu'il avait si passionnément convoité, mais cela seulement qu'il pouvait attendre de toute autre satisfaction sexuelle. C'est que ce désir qui l'enivrait jusqu'alors est aux autres désirs humains comme l'espèce est à l'individu, c'est-à-dire comme l'infini est au fini ; mais parce que la satisfaction de ce désir ne profite en réalité qu'à l'espèce, elle demeure, comme telle, étrangère à la conscience de l'individu, qui, porté par un Vouloir supérieur, se trouve avoir servi, au prix de tous les sacrifices, une cause qui n'était pas la sienne. Ainsi tout amant, le grand œuvre accompli, se sent en quelque sorte mystifié ; car l'illusion s'est évanouie, qui faisait de l'individu la dupe de l'espèce.

L'intensité de l'amour s'accroît dans la mesure où cet amour s'individualise. La complexion corporelle de deux individus peut en effet être telle, que l'un trouve précisément dans l'autre le complément tout spécial qui lui est nécessaire pour reconstituer avec un maximum de perfection le type de l'espèce, de sorte qu'il le convoite exclusivement. Il y a déjà là les conditions d'une véritable passion, qui, du fait même qu'elle s'adresse à un seul et unique objet et qu'elle remplit ainsi, en quelque sorte, une mission spéciale de l'espèce, revêt aussitôt un caractère noble et élevé. Pour la raison opposée, le simple instinct sexuel est vulgaire et grossier, en

ce sens que, non individualisé, il vise à la conservation de l'espèce par la seule quantité, sans guère tenir compte de la qualité. Or l'individualisation de l'amour, et avec elle son intensité, peut atteindre un degré tel que tous les biens de la terre et la vie elle-même perdent leur valeur aux yeux de l'amoureux, tant que sa flamme n'est pas couronnée. Si grande est alors la violence de ses désirs, qu'elle le rend prêt à tous les sacrifices et qu'elle peut même le conduire, dans le cas où la réalisation de ses vœux lui est irrévocablement refusée, à la folie ou au suicide. Les mobiles inconscients auxquels nous avons jusqu'ici ramené l'amour ne rendent pas compte à eux seuls d'une passion si extrême ; celle-ci doit répondre à d'autres visées plus secrètes encore et plus difficilement déterminables. Il nous faut admettre en effet qu'ici la complexion physique des amoureux n'est pas seule en cause, mais qu'il existe en outre entre le *Vouloir* de l'homme et l'*intellect* de la femme une conformité toute spéciale, en vertu de laquelle ils sont les seuls à pouvoir engendrer un individu déterminé, dont le génie de l'espèce prémédite l'existence pour des raisons qui nous sont inaccessibles, parce qu'elles tiennent à l'essence de la « chose en soi ».

L'homme est porté par nature à l'inconstance dans l'amour, la femme à la fidélité. L'amour de l'homme baisse sensiblement à partir du moment où il a obtenu satisfaction ; il semble que toute autre femme ait plus d'attraits pour lui que celle qu'il possède ; il aspire au changement. L'amour de la femme, au contraire, grandit à partir de ce même moment. C'est là une conséquence du dessein que poursuit la nature, laquelle vise au maintien et, par suite, au plus grand accroissement possible de l'espèce. L'homme, en effet, peut facilement engendrer plus d'une centaine d'enfants en une seule année, s'il a autant de femmes à sa disposition ; la femme, par contre, avec le même nombre d'hommes, ne pourrait jamais mettre au monde qu'un seul enfant par an (abstraction faite des jumeaux). Aussi l'homme est-il toujours en quête d'autres femmes, tandis que la femme s'attache fortement à un seul homme, parce que la nature, c'est-à-dire son instinct, non la réflexion, la pousse à vouloir conserver en lui celui qui doit nourrir et protéger sa future postérité. En ce sens la fidélité conjugale est artificielle chez l'homme et naturelle chez la femme, et ainsi l'adultère de la femme, aussi

bien objectivement, à cause de ses conséquences, que subjectivement, parce que contre nature, est beaucoup plus impardonnable que celui de l'homme.

Chez l'homme, c'est avant tout la force de volonté, la décision et le courage, peut-être aussi la droiture et la bonté, qui gagnent le cœur de la femme. Celle-ci, par contre, n'est pas directement et instinctivement sensible aux avantages intellectuels, parce qu'ils ne s'héritent pas du père. La bêtise ne nuit pas auprès des femmes ; ce serait bien plutôt la grande supériorité de l'esprit, et à plus forte raison le génie — en tant que chose anormale — qui pourraient nous aliéner leurs faveurs. Aussi voit-on souvent un homme laid, bête et inculte l'emporter auprès d'elles sur un homme cultivé, spirituel et aimable. De même on voit souvent un mariage d'amour se faire entre deux êtres complètement disparates au point de vue de l'esprit ; par exemple, lui grossier, robuste et borné ; elle délicate de sentiments, d'intelligence fine, instruite, artiste ; ou encore : lui génial et supérieurement cultivé ; elle une oie.

*Sic visum Veneri ; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aënea
Saevo mittere cum joco.*

C'est que les considérations qui prévalent ici ne sont rien moins qu'intellectuelles ; ce sont celles de l'instinct. L'union des sexes ne vise pas à instituer un échange d'idées et de propos spirituels, mais bien à engendrer des enfants ; elle est un lien des cœurs, non des cerveaux. Quand une femme vous affirme s'être éprise de l'esprit d'un homme, c'est là une vaine et ridicule prétention, ou il faut y voir l'exaltation d'un être dégénéré. — Quant aux hommes, ils ne sont pas déterminés dans l'amour instinctif par les qualités de caractère. C'est pourquoi tant de Socrates ont trouvé leur Xantippe ; ainsi Shakespeare, Albert Dürer, Byron, et bien d'autres. Par contre les qualités intellectuelles de la femme influent sur l'amour masculin, parce qu'elles se transmettent par la mère. Cette influence, néanmoins, le cède facilement à celle de la beauté corporelle, qui agit bien plus directement, parce qu'elle touche à des points plus essentiels. Quoiqu'il en soit, c'est sans doute pour avoir pressenti ou expérimenté cette influence sur l'homme de l'intellect féminin, que des mères font apprendre à leurs filles les beaux-arts ou les langues, afin de les rendre plus attrayantes

aux hommes, cherchant ainsi à remédier artificiellement aux défauts de l'intellect, comme elles le font, cas échéant, pour la poitrine ou pour les hanches.

Il y a quelque chose de tout particulier dans la gravité profonde, et d'ailleurs inconsciente, avec laquelle deux jeunes gens de sexe différent qui se voient pour la première fois s'observent mutuellement ; dans le regard scrutateur et pénétrant qu'ils jettent l'un sur l'autre ; dans l'inspection minutieuse que tous les traits et toutes les parties de leurs personnes respectives ont à subir. Cette enquête, cet examen, c'est la *méditation du génie de l'espèce* sur l'individu qui pourrait résulter de leur union et sur la combinaison de ses caractères éventuels. D'elle dépend le goût plus ou moins vif que ces deux êtres manifesteront l'un pour l'autre et le degré de leur mutuel désir. Il peut suffire d'ailleurs de la découverte de quelque détail, demeuré d'abord inaperçu, pour mettre fin brusquement à une inclination déjà prononcée. C'est ainsi que dans tous les êtres aptes à engendrer le génie de l'espèce médite la génération à venir. Combiner les éléments dont elle sera faite, c'est là la grande œuvre à laquelle Cupidon ne cesse de songer et à laquelle il travaille infatigablement. Qu'est-ce, en regard de cette grande affaire, qui concerne l'ensemble de l'espèce et la série infinie des générations futures, que la foule éphémère des individus actuels avec leurs circonstances particulières ? Aussi le dieu est-il toujours prêt à les sacrifier impitoyablement ; car il est à ces individus comme un immortel est à des mortels, et ses intérêts sont aux leurs comme l'infini est au fini.

C'est le sentiment qu'il a de participer à une œuvre dont la portée est d'ordre transcendant, qui transporte l'amant si haut au-dessus de toutes les contingences terrestres, qui l'élève souvent au-dessus de lui-même, et qui revêt d'un caractère hyperphysique ses désirs très physiques ; si bien que, même pour l'homme le plus prosaïque, l'amour représente toujours dans la vie un épisode poétique. (W. W. V. vol. II, ch. 44.)

Sur la souffrance et le néant de la vie.

Nous avons déjà vu dans la nature inconsciente l'essence intime de cette nature s'affirmer comme un effort, comme une poussée incessante, qui ne connaît ni aboutissement ni trêve ; ce caractère essentiel apparaît bien plus distinctement encore chez l'animal et chez l'homme. Vouloir, désirer perpétuellement, comme dans une soif inextinguible, c'est là tout leur être. Or tout Vouloir a sa source dans un besoin, dans une privation, donc dans la souffrance ; ainsi, par son origine et par sa nature même, l'homme est déjà voué à la douleur. Et si, d'autre part, il arrive qu'il n'ait plus d'objet à assigner à son Vouloir, du fait qu'à chaque fois une satisfaction trop facile vient immédiatement le lui dérober à nouveau, un terrible sentiment de vide, l'ennui, s'empare de lui ; c'est-à-dire que son existence et son être mêmes lui deviennent un fardeau insupportable. La vie de l'homme oscille ainsi, comme un pendule, entre la douleur et l'ennui, qui sont bien réellement les deux éléments ultimes auxquels on peut ramener sa destinée. Sans doute est-ce là une vérité qui s'impose, puisqu'on en retrouve l'expression jusque dans ce fait curieux, qu'après avoir placé dans l'enfer toutes les souffrances et tous les tourments, l'homme n'a plus rien trouvé d'autre à mettre dans le ciel, sinon précisément l'ennui. (W. W. V. vol. I, § 57.)

Nous ressentons la douleur, mais non pas l'absence de douleur, les soucis, mais non pas l'insouciance, la crainte, mais non pas la sécurité. Un vœu que nous formons est un sentiment que nous éprouvons comme nous éprouvons la faim ou la soif ; mais sitôt qu'il est réalisé, il en va de lui comme de la bouchée de nourriture qui cesse d'exister pour nous en tant que sensation dès l'instant où nous l'avalons. Nous ressentons douloureusement l'absence du bonheur et de la jouissance dès qu'ils viennent à nous manquer ; mais nous ne remarquons pas l'absence de la douleur, même si elle succède à une longue période de souffrance ; tout au plus pouvons-nous nous appliquer volontairement à y réfléchir. Seules, en effet, la souffrance et la privation peuvent être éprouvées positivement et affirmer d'elles-mêmes leur présence ; le bien-être, par contre, est purement négatif. C'est pourquoi nous ne réalisons pas comme tels les trois plus grands biens de notre vie — la santé, la jeunesse et la liberté — tant que nous les possédons, mais seulement quand nous les avons perdus ; car eux

aussi sont des négations. Nous ne remarquons les jours heureux de notre existence qu'après qu'ils ont fait place à des jours malheureux. Dans la mesure où les jouissances s'accroissent, la faculté de les ressentir diminue : le plaisir habituel n'est plus perçu comme jouissance. Par là-même, d'ailleurs, la sensibilité à la douleur augmente, car toute suppression du plaisir accoutumé est perçue comme une souffrance. Ainsi la quantité de ce qui nous est nécessaire s'accroît par la possession, et du même coup aussi la faculté de souffrir. — Les heures passent d'autant plus vites qu'elles sont plus agréables, et d'autant plus lentement qu'elles sont plus pénibles, parce que c'est la douleur, non la jouissance, qui est l'élément positif dont la présence se fait sentir. De même, nous percevons le temps quand nous nous ennuyons, mais non pas quand nous nous amusons. L'un et l'autre fait prouvent que c'est là où notre existence est la plus heureuse que nous la réalisons le moins ; d'où il suit qu'il vaudrait mieux ne pas la posséder.

Si le monde n'était pas quelque chose qui, pratiquement parlant, devrait ne pas être, il ne serait pas non plus, du point de vue théorique, un problème. Au contraire, ou bien son existence se passerait de toute explication, elle irait si bien de soi qu'aucun étonnement ne se manifesterait, qu'aucune question ne se poserait à son sujet dans aucun cerveau ; ou bien son but apparaîtrait avec évidence à tous les yeux. Loin qu'il en soit ainsi, le monde se présente bien plutôt comme un inextricable problème, puisque la philosophie la plus parfaite enfermera toujours un élément inexpliqué, tel un résidu insoluble, tel aussi le reste qu'on retrouve toujours en divisant l'une par l'autre deux grandeurs incommensurables entre elles. Le fait seul qu'on a pu se poser cette question : pourquoi pas « rien du tout », plutôt que ce monde-ci ? implique que le monde ne se justifie pas par lui-même, qu'on ne peut lui trouver en lui-même aucune raison, aucune cause finale de son existence, qu'on ne peut démontrer qu'il existe en vue de lui-même et pour son propre avantage. Ceci concorde avec la nature même du monde, telle qu'elle nous est apparue : ce n'est en effet qu'un Vouloir aveugle, et non point un Vouloir conscient, qui pouvait se placer lui-même dans la situation où nous nous trouvons sur cette terre. Un Vouloir clairvoyant aurait vite eu fait de calculer que l'affaire ne couvrirait pas ses frais. On comprend ainsi que la tentative d'expliquer l'Univers par

un *vovç*, à la façon d'Anaxagore, c'est-à-dire par une volonté obéissant à la connaissance, exige nécessairement comme correctif un système d'optimisme, qu'on est dès lors contraint d'édifier et de soutenir au mépris des témoignages les plus irrécusables de tout un monde de criante misère.

L'existence humaine, loin d'avoir le caractère d'un présent dont nous serions gratifiés, a bien plutôt celui d'une dette que nous avons contractée. Le remboursement de cette dette s'opère sous la forme des mille besoins pressants, des désirs torturants et des misères sans fin que nous impose cette existence. Nous consacrons en général tout le temps de notre vie à l'extinction de cette dette, et pourtant nous n'arrivons ainsi à en payer que les intérêts. Le remboursement du capital s'opère par la mort. Et quand la dette a-t-elle été contractée ? Au moment de l'acte de la génération.

Considérer l'homme comme un être dont l'existence est un châtiment et une pénitence, c'est donc déjà l'apercevoir sous un jour plus vrai. Le mythe de la Chute (probablement emprunté, d'ailleurs, comme toute la religion juive, au Zend-Avesta) est le seul passage de l'Ancien Testament auquel je puisse concéder une vérité métaphysique, bien qu'elle soit seulement allégorique. C'est même le seul trait de l'Ancien Testament qui puisse me réconcilier avec lui. (W. W. V. vol. II, ch. 46.)

La vie est un pensum dont il s'agit de venir à bout ; en ce sens, c'est une belle expression que *defunctus*.

Imaginez un instant que l'acte sexuel ne soit ni un besoin ni une volupté, mais uniquement une affaire de froide réflexion : le genre humain pourrait-il encore subsister ? Chacun n'aurait-il pas eu plutôt assez pitié de la génération suivante pour préférer lui épargner le fardeau de l'existence, ou tout au moins n'aurait-il pas hésité à le lui imposer de sang-froid ?

Le monde n'est précisément rien d'autre que l'enfer ; les hommes s'y partagent en âmes tourmentées et en diables tourmenteurs. (P. P. vol. II, § 156.)

Il faut considérer la vie uniquement comme une sévère leçon qui nous est infligée, malgré que nos formes intellectuelles, organisées pour de toutes autres fins, ne nous permettent pas de comprendre comment il se fait que

nous en ayons besoin. Nous devons donc songer avec satisfaction à nos amis défunts, en considérant qu'ils en ont fini avec leur leçon, et souhaiter cordialement qu'elle leur ait profité. De ce même point de vue, il nous faut envisager notre propre mort comme un événement désirable et réjouissant, au lieu de la regarder venir, comme c'est ordinairement le cas, en tremblant d'effroi.

Une vie *heureuse* est impossible ; le plus haut point auquel l'homme puisse atteindre, c'est une vie *héroïque*. J'appelle ainsi la vie de celui qui dans n'importe quel domaine lutte, sans reculer devant les pires difficultés, pour ce qui représente en quelque façon le bien de tous, et qui finit par triompher, d'ailleurs mal ou nullement récompensé lui-même de son effort. Sa tâche terminée, cet homme — tel le prince dans le *Re Corvo* de Gozzi, — apparaît toujours debout, pétrifié, mais dans une noble attitude et dans un geste magnanime. Sa mémoire demeure, célébrée comme celle d'un héros, et son Vouloir, mortifié au cours de toute une vie de peine et de labeur par les échecs et par l'ingratitude des hommes, s'éteint dans le Nirwana. (P. P. vol. II, § 172 bis.)

Sur la crainte de la mort.

Les dogmes changent, et notre savoir est trompeur ; mais la nature, elle, ne se trompe pas ; ses voies sont sûres et elle ne les dissimule point. Toute chose est tout entière en elle, et elle est tout entière en toute chose. Chaque animal est le centre de cette nature, qui lui a fait trouver l'accès de l'existence avec la même sûreté qu'elle lui en fera trouver l'issue : entre temps l'animal vit sans crainte, insoucieux de l'anéantissement, appuyé sur la conscience qu'il a d'être la nature même et d'être comme elle impérissable. L'homme seul porte avec lui, sous forme de concepts abstraits, la certitude de sa mort ; et pourtant, chose curieuse, cette certitude ne parvient à l'angoisser qu'à de rares et courts instants, et seulement quand une circonstance particulière oblige son imagination à la réaliser nettement. À part cela, la réflexion ne peut pas grand'chose là où se fait entendre la voix puissante de la nature ; pour l'homme, aussi bien que pour l'animal incapable de penser, l'état normal et durable, c'est cette intime assurance, issue du tréfonds de sa conscience, d'être soi-même la nature, d'être soi-même l'Univers, qui veut qu'aucun être humain ne soit sensiblement troublé par l'idée d'une mort certaine et toujours relativement proche, mais

qu'au contraire chacun vive sa vie jour après jour comme si elle devait être éternelle. On peut même aller jusqu'à dire que personne ne possède réellement la certitude de sa mort en tant que conviction vivante — sans quoi notre état ne différerait guère de celui du criminel condamné à l'échafaud — et que si elle est bien pour chacun une vérité admise théoriquement et *in abstracto*, on la relègue, précisément comme telle, parmi d'autres vérités théoriques inapplicables à la pratique, sans l'incorporer en aucune façon à sa conscience vivante. À considérer attentivement cette particularité de l'âme humaine, on s'apercevra que les explications psychologiques que plusieurs en donnent — habitude, résignation à l'inévitable — sont parfaitement insuffisantes et qu'il faut l'attribuer à une raison plus profonde, qui est celle que j'ai dite.

Tout cela n'empêche pas que dans chaque cas particulier où la mort réelle, ou même seulement réalisée par l'imagination, s'approche de l'individu, et où celui-ci est obligé de la regarder face à face, il ne soit saisi d'une indicible angoisse et ne cherche par tous les moyens à y échapper. De même, en effet, que cet individu, tant que sa faculté de connaître était concentrée sur la vie comme telle, devait en apercevoir aussi la nature impérissable ; de même, quand la mort apparaît, il faut aussi qu'il la reconnaisse pour ce qu'elle est : la fin dans le temps d'un phénomène particulier et temporel. Ce que nous craignons dans la mort, ce n'est nullement la douleur ; car, d'une part, la douleur gît manifestement en deçà de la mort, et, d'autre part, on voit souvent l'homme recourir à la mort pour fuir la douleur ; comme aussi, inversement, il lui arrive d'accepter les pires souffrances pour se soustraire à la mort un instant de plus, lors même que cette mort serait rapide et douce. Nous distinguons donc la douleur et la mort comme deux maux complètement différents. En fait, ce que nous craignons dans la mort, c'est la fin de l'individu, et la mort se donne ouvertement pour telle ; aussi, comme l'individu est le Vouloir-vivre lui-même, dans une de ses objectivations particulières, tout son être se cabre contre la mort. (W. W. V. vol. I, § 54.)

Si c'était simplement l'idée de *ne pas être* qui nous rendait la mort si effrayante, nous devrions songer avec le même frisson d'effroi au temps où nous n'étions pas encore. Car il est absolument certain que le non-être après

la mort ne peut pas être différent du non-être avant la naissance, ni, par conséquent, plus déplorable. Une durée infinie de temps s'est écoulée alors que nous n'étions pas encore, et nous n'en sommes nullement affectés ; mais qu'au court intermède d'une existence éphémère un second temps infini doive succéder où nous ne serons plus, cette perspective nous est dure, plus que cela, intolérable.

En fait, la crainte de la mort est indépendante de toute intervention de la connaissance ; car l'animal a peur de la mort sans la connaître. Tout ce qui naît apporte cette crainte avec soi dans le monde. Or cette peur *a priori* de la mort n'est précisément que l'envers du Vouloir-vivre, et nous ne sommes tous que Vouloir-vivre. Aussi la crainte de sa destruction est-elle innée chez tout animal, exactement au même titre que le souci de sa conservation ; c'est donc elle, et non point le désir d'éviter la douleur, qui paraît dans la prudence anxieuse avec laquelle l'animal cherche à se mettre en sûreté, et surtout à mettre en sûreté ses petits, contre tout danger possible. Pourquoi l'animal fuit-il, pourquoi tremble-t-il et essaie-t-il de se cacher ? Parce qu'il n'est tout entier que Vouloir-vivre et parce que, voué comme tel à la mort, il voudrait gagner du temps. L'homme, par nature, est fait exactement de même. Le plus grand des maux, la chose la plus grave dont on puisse nous menacer, c'est la mort ; la pire des angoisses, c'est l'angoisse de la mort. Rien n'entraîne plus irrésistiblement notre sympathie que de voir la vie d'autrui en péril ; rien n'est plus épouvantable qu'une exécution. L'attachement sans bornes à la vie qui se trahit dans ces sentiments ne peut pas être le fruit de la connaissance et de la réflexion. Au contraire, envisagé à ce point de vue, cet attachement apparaît bien plutôt comme dénué de sens, puisque la valeur objective de la vie est des plus problématiques, puisqu'il reste au moins douteux qu'elle soit préférable au non-être, et qu'on peut même se demander si l'expérience et la réflexion, mises en mesure de se prononcer, ne décideraient pas en faveur de ce dernier. Si l'on frappait aux portes des tombeaux et qu'on demandât aux morts s'ils veulent ressusciter, ils secoueraient négativement la tête. (W. W. V. vol. II, ch. 41.)

La nature et la mort.

Plaçons-nous maintenant à un autre point de vue, et voyons un peu comment, en opposition aux individus, l'*ensemble* de la nature se comporte à l'égard de la mort. Ce faisant, nous ne quittons pas le terrain empirique.

Pour nous, évidemment, là où il y va de la vie ou de la mort, c'est notre bien suprême qui est en jeu ; nous prêtons à tout ce qui décide de l'une ou de l'autre un intérêt passionné, fait d'effroi et d'attention haletante ; tout être, à nos yeux, joue là son va-tout. La nature, par contre, qui pourtant ne ment jamais, mais qui se montre toujours ingénue et loyale, nous déclare qu'elle en juge tout autrement ; elle s'exprime sur ce point comme Krishna dans le Bhagavad-Gita, car elle nous dit : peu importe la vie ou la mort de l'individu. N'est-ce point là, en effet, ce qu'elle veut dire, quand elle nous montre la vie de chaque animal, comme aussi d'ailleurs la vie de l'homme, livrée par elle, qui n'intervient jamais pour les secourir, aux caprices du hasard le plus indifférent ? Voyez l'insecte sur votre chemin : le moindre écart inconscient de votre pied décide de sa vie ou de sa mort. Voyez la limace : privée de tout moyen de fuir ou de se défendre, de feindre ou de se cacher, elle est une proie offerte à tout venant. Voyez le poisson jouer encore avec insouciance dans le filet qui va se refermer ; voyez la grenouille retenue par son indolence, quand la fuite pourrait la sauver ; la passereau inattentif à la présence du faucon qui plane au-dessus de sa tête ; le mouton que le loup guette et mesure du regard du fond du taillis. Tous, insuffisamment armés de prudence, vont et viennent ingénument au milieu des mille dangers qui menacent à chaque instant leur vie. Or, en livrant ainsi sans scrupules, non seulement à la rapacité d'un ennemi plus fort, mais encore au hasard le plus aveugle, aux lubies de n'importe quel fou, à l'espièglerie d'un enfant, les organismes si incroyablement ingénieux dont elle est l'auteur, la nature n'affirme-t-elle pas que la destruction des individus lui est indifférente, qu'elle ne lui nuit en rien, qu'elle ne signifie rien pour elle, et que l'effet de cette destruction, qu'elles qu'en soient les circonstances, ne lui importe pas plus que sa cause ? La nature nous l'affirme très clairement, et elle ne ment pas ; seulement elle ne commente pas ses sentences ; elle s'exprime bien plutôt dans le style laconique des oracles. Si donc notre mère commune envoie ainsi ses enfants avec insouciance et sans nulle sauvegarde à la rencontre de mille périls, ce ne peut être que parce qu'elle sait qu'ils ne font, en tombant, que retomber dans son sein, où ils retrouvent un sûr abri, et qu'ainsi leur chute est un simple jeu. Elle n'en use pas avec l'homme autrement qu'avec les animaux ; ici encore elle déclare que la vie et la mort de l'individu lui sont indifférentes. Dès lors cette vie et cette mort ne devraient-elles pas, en un

certain sens, nous l'être aussi, puisque aussi bien nous sommes nous-mêmes la nature ? Il est sûr que si nous savions voir assez profond, nous lui donnerions raison et que nous n'attribuerions pas à la vie et à la mort plus d'importance qu'elle ne leur en attribue elle-même. Aussi devons-nous arriver tout au moins, par la réflexion, à interpréter cette insouciance et cette indifférence de la nature à l'égard de la vie individuelle dans son véritable sens : à savoir que la suppression du phénomène particulier que cette vie représente ne touche en rien son essence véritable et foncière

Quand je tue un animal, que ce soit un chien, un oiseau, une grenouille, ou même seulement un insecte, il est véritablement inadmissible qu'il suffise d'un geste échappé à ma méchanceté ou à mon étourderie, pour que cet être, ou plutôt la force primordiale qui se manifestait une minute auparavant dans ce phénomène merveilleux, dans cette plénitude d'énergie et de joie de vivre, puisse être réduite à néant. D'autre part, il est également impossible que les millions d'animaux, infiniment divers en leurs innombrables espèces, qui font à chaque instant, pleins de force et d'ardeur, leur entrée dans l'existence, n'aient rien été avant l'acte de leur procréation et qu'ils aient passé ainsi du néant à un commencement absolu. En voyant donc l'un d'entre eux se soustraire à mes regards, sans que je sache où il s'en va, et un autre surgir à sa place, sans que je sache d'où il vienne ; en constatant qu'au surplus tous deux ont la même forme, la même nature, le même caractère, et qu'il leur manque seulement d'avoir en commun la même portion de matière — matière qu'ils ne cessent d'ailleurs de dépouiller et de renouveler au cours de leur existence —, comment ne pas admettre que cela, d'une part, qui disparaît, et cela, d'autre part, qui vient prendre sa place, soient un seul et même être, qui ne fait que subir une légère modification, c'est-à-dire un renouvellement de la forme de son existence, et qu'ainsi la mort est pour l'espèce ce que le sommeil est pour l'individu ? Cette idée se conçoit si naturellement, qu'il est impossible qu'elle ne s'impose pas d'elle-même à l'esprit, si celui-ci ne s'en détourne pas d'emblée avec une crainte superstitieuse du plus loin qu'il l'entrevoit, pour avoir été déformé dès l'enfance par l'empreinte de notions fausses. Et quant à la conception opposée, qui veut que par sa naissance un animal soit tiré du néant, et que sa mort, par suite, signifie sa destruction absolue ; mais qui veut en même temps que l'homme, bien que tiré également du néant, ait

néanmoins le privilège d'une survivance individuelle indéfinie, elle-même accompagnée de conscience, alors que le chien, le singe, l'éléphant seraient totalement anéantis par la mort : c'est là une idée contre laquelle le bon sens se révolte et qu'il ne peut que déclarer absurde. (W. W. V. vol. II, ch. 41.)

Après la mort.

S'il vous arrive, dans les relations de la vie quotidienne, d'être interrogé sur la vie à venir par une de ces nombreuses personnes qui voudraient tout savoir mais qui ne veulent rien apprendre, la réponse la plus appropriée à la circonstance et qui se trouve être en même temps la plus juste, est celle-ci : « Tu seras après ta mort ce que tu étais avant ta naissance. » Cette réponse, en effet, signifie implicitement qu'il est absurde d'exiger qu'une existence qui a un commencement n'ait pas aussi une fin ; mais elle fait entrevoir du même coup qu'il pourrait bien y avoir deux sortes d'existence, et par conséquent aussi deux sortes de néant. (P. P. vol. II, § 135.)

La profonde conviction de ne pouvoir être détruit par la mort que chacun de nous porte au fond de son cœur — comme en témoignent les inquiétudes qui viennent inmanquablement assaillir la conscience à l'approche de la fin —, cette conviction est tout entière liée au sentiment que nous avons d'incarner un principe primordial et éternel ; d'où la formule que Spinoza en a donnée : *sentimus experimurque nos æternos esse*. Un homme raisonnable, en effet, ne peut se concevoir comme impérissable qu'en tant qu'il se considère comme sans commencement, comme éternel ou, à proprement parler, comme hors du temps. Par contre celui qui se tient pour tiré du néant doit aussi croire qu'il retournera au néant ; car s'imaginer qu'un temps infini s'est écoulé avant qu'on ne fût, et qu'ensuite un second temps infini commencera où l'on ne cessera point d'être, est une idée monstrueuse. Le plus solide fondement de notre immortalité, c'est bien en réalité le vieux principe : *ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti*. Quant à celui qui tient la naissance de l'homme pour son commencement absolu, il doit aussi tenir la mort pour sa fin absolue. Car toutes deux, naissance et mort, sont ce qu'elles sont dans le même sens : un être ne peut donc se concevoir comme *immortel* que dans la mesure où il se conçoit aussi comme *non-né*. Telle la naissance, telle aussi la mort, quant à leur

nature et à leur signification : il y a là une seule et même ligne, tracée dans deux directions différentes. Si l'une est un phénomène qui nous tire du néant, l'autre est aussi notre véritable anéantissement. En fait l'immortalité de notre être véritable ne se peut concevoir autrement que par son *éternité* ; c'est dire que cette immortalité ne gît pas dans le temps. Admettre que l'homme est créé de rien conduit nécessairement à admettre que la mort est sa fin absolue. Sur ce point, l'Ancien Testament se montre parfaitement conséquent : car à une création *ex nihilo* ne peut correspondre aucune doctrine d'immortalité. Si le christianisme du Nouveau Testament possède une doctrine de ce genre, c'est qu'il est pénétré d'esprit indou.

Il est certain que l'*éternité* est une notion qui ne repose sur aucune représentation sensible ; aussi est-elle purement négative ; elle signifie simplement une existence indépendante du temps. Mais le temps, d'autre part, n'est lui-même que l'image de l'éternité : *ὁ χρόνος εἰκὼν τοῦ αἰῶνος*, comme a dit Plotin ; de même, notre existence dans le temps n'est que l'image de notre être en soi. Celui-ci doit être situé dans l'éternité, parce que précisément le temps n'est que notre forme de perception, qui seule fait que nous connaissons notre nature et la nature de toutes choses comme périssable, bornée, et vouée à l'anéantissement.

Si des considérations de ce genre sont propres à nous convaincre qu'il y a en nous quelque chose que la mort ne peut détruire, on voit que nous ne pouvons cependant nous affermir dans cette conviction qu'en nous élevant à un point de vue d'où la naissance n'apparaît plus comme le commencement de l'existence. Il suit de là que ce qui s'avère indestructible par la mort n'est pas proprement l'individu ; celui-ci, étant issu de l'acte de la génération et composé des caractères qu'il tient du père et de la mère, apparaît comme une simple différenciation de l'espèce ; or, comme tel, il ne peut être que borné dans le temps. N'ayant ainsi aucun souvenir de son existence avant la naissance, il ne peut pas non plus avoir après la mort aucun souvenir de son existence actuelle. Mais il se trouve que c'est dans la *conscience* que tout être place son « moi » ; ce moi lui apparaît donc lié à sa qualité d'individu, avec laquelle devrait nécessairement disparaître tout ce qui lui est propre — précisément en tant qu'individualité consciente — et qui le distingue des autres. Dès lors aussi il lui est impossible de distinguer sa propre survivance

sans individualité d'une survivance des autres êtres sans lui : il voit sombrer son moi. Mais celui qui rattache ainsi son existence à l'identité de la conscience et qui est amené par là à souhaiter une survivance indéfinie de cette conscience après la mort, devrait considérer qu'il ne peut en tous cas l'obtenir qu'en sacrifiant un passé également infini qui a précédé sa naissance. Car, comme il n'a aucun souvenir d'une existence antérieure, comme sa conscience, en d'autres termes, a commencé avec sa naissance, cette dernière équivaut nécessairement pour lui à un phénomène qui l'a tiré du néant ; mais alors il achète la durée infinie de son existence après la mort au prix d'une autre, tout aussi longue, antérieure à la naissance, et le compte boucle sans profit pour lui. Au contraire, si l'existence que la mort laisse intacte n'est pas celle de la conscience individuelle, cette existence doit être indépendante de la naissance aussi bien que de la mort ; et dès lors, du point de vue de cette existence, on peut dire tout ensemble et avec une égale vérité : « je serai toujours » et « j'ai toujours été » ; ce qui nous donne deux durées infinies pour une. — Mais, au fond, c'est dans le mot « moi » que gît la grande équivoque. Selon que je l'entends d'une manière ou d'une autre, je puis dire : « la mort est ma destruction totale », ou je puis dire au contraire : « autant je suis une partie infiniment petite de l'Univers, autant le phénomène particulier de ma personne est une partie infime de mon être véritable. »

Souhaiter l'immortalité de l'individu, c'est en réalité vouloir perpétuer indéfiniment une erreur. Car, au fond, toute individualité est une aberration particulière, une sorte de faute ou d'accident, quelque chose qui ferait mieux de ne pas être, quelque chose dont la vie a précisément pour but véritable de nous détourner et de nous ramener.

Pour que l'homme connût la béatitude, il ne serait donc nullement suffisant qu'il fût transporté dans un « monde meilleur » ; mais il faudrait encore qu'il fût l'objet d'une transformation radicale, c'est-à-dire qu'il ne fût plus ce qu'il est et qu'il devint en échange ce qu'il n'est pas. Pour cela il faut qu'il commence par cesser d'être ce qu'il est, et c'est cette condition qui se trouve provisoirement réalisée par la mort, dont on peut apercevoir déjà, de ce seul point de vue, la nécessité morale. Être transporté dans un autre monde et subir une transformation totale de son être, c'est au fond une seule et même chose.

La mort est le grand redressement, la grande « correction » que le cours de la nature inflige au Vouloir-vivre, plus précisément à l'égoïsme qui en fait l'essence, et elle peut être considérée comme le châtimement de notre existence. Elle défait dans la douleur le nœud que la génération avait lié dans la volupté ; elle intervient brutalement du dehors pour dissiper l'erreur radicale de notre être ; elle est la grande désillusion. Nous sommes au fond quelque chose qui ne devrait pas être ; et c'est pourquoi nous cessons d'être. L'égoïsme consiste proprement en ceci que l'homme restreint toute la réalité à sa propre personne, en s'imaginant n'exister que dans celle-ci et nullement dans les autres. La mort vient lui montrer ce qui en est, en supprimant cette personne. Son moi tout entier ne vit plus désormais que dans ce qu'il avait regardé jusqu'alors comme non-moi, car la différence a pris fin entre ce qui est extérieur et ce qui est intérieur. Aussi réelle que puisse être cette différence dans la conscience empirique, il n'y a au fond, du point de vue métaphysique, aucune différence essentielle entre ces deux propositions : « je disparaïs, mais le monde continue » et « le monde disparaît, mais je continue ».

La mort est la grande occasion qui est offerte à chacun de nous de n'être plus « soi » : heureux celui qui en profite ! Mourir, c'est l'instant où nous sommes affranchis de l'exclusivisme d'une individualité qui ne constitue pas la substance intime de notre être, mais qui en représente bien plutôt une sorte d'aberration. La liberté originelle, la liberté véritable, réapparaît à ce moment, dont on peut dire qu'il est une *restitutio in integrum*. Là est peut-être la source de cette paix et de cette sérénité qu'on voit d'habitude aux visages des morts. Tranquille et douce, telle est dans la règle la mort de l'homme bon ; mais mourir de plein gré, mourir volontiers, mourir avec joie, c'est le privilège de celui qui a atteint la résignation, de celui qui a renoncé et nié le Vouloir-vivre. Car lui seul veut *réellement* mourir et ne le veut pas seulement en apparence ; aussi ne lui faut-il et ne souhaite-t-il aucune survivance de sa personne. Cette existence que nous connaissons, il en fait l'abandon de son plein gré ; cela qu'il reçoit en échange est à nos yeux le *néant*, parce que c'est notre existence qui est le *néant* en regard de ce « quelque chose » d'autre, que la foi bouddhique appelle Nirwana, c'est-à-dire extinction. (W. W. V. vol. II, ch. 41.)

1. [↑](#) Sur la « justice éternelle », voir au chapitre suivant. (*N. d. T.*)
2. [↑](#) Je ne pouvais employer ici le terme propre ; libre au lecteur de traduire ces mots dans le langage d'Aristophane. (*Note de Schopenhauer.*)

V. MORALE ET RELIGION

La « justice éternelle ».

C'est une rigoureuse justice qui veut que tout être subisse l'existence telle qu'elle est en général et telle aussi qu'il la doit à son espèce et à son individualité particulière ; qui veut qu'il vive précisément la vie qui est la sienne, dans le milieu et dans les conditions où il se trouve placé, dans un monde fait comme il est fait, c'est-à-dire gouverné par le hasard et l'erreur, soumis à la loi du temps, périssable, théâtre de perpétuelles souffrances. Rien de tout ce qui advient à un être humain, ou risque seulement de lui advenir, ne saurait jamais lui advenir qu'à bon droit. Car le Vouloir est *son* Vouloir, et le monde n'est rien d'autre que l'image fidèle du Vouloir. De l'existence de ce monde et de sa nature le monde lui-même a seul à porter la responsabilité ; qui d'autre, d'ailleurs, aurait pu ou voulu l'assumer à sa place ? — Veut-on savoir ce que valent les hommes, pris dans leur ensemble, au point de vue moral ? Qu'on considère en quoi se résume, tout compte fait, la destinée humaine : elle n'est que misère, besoin, souffrance, avec, pour conclusion, la mort. Ainsi le veut une éternelle et souveraine justice : si les hommes n'étaient point, au total, si indignes du bonheur, leur sort ne serait pas non plus, au total, si déplorable. En ce sens, on peut le dire, c'est le monde lui-même qui est le Jugement dernier. Admettons qu'il fût possible de mettre en balance d'une part toute la souffrance du monde et de l'autre toute sa faute : elles se feraient sûrement équilibre.

Mais, nous le savons, selon la connaissance que l'individu, pris comme individu, peut acquérir des choses, c'est-à-dire pour un intellect qui est par nature un produit du Vouloir, engendré pour son service, le monde ne se présente pas tel qu'il se dévoile peu à peu à l'esprit du philosophe, à savoir comme la manifestation visible de l'unique et identique Vouloir que ce philosophe a commencé par trouver en lui-même. Le regard de l'individu normal, c'est-à-dire inapte à la pensée, est obscurci, comme disent les Indous, par le voile de Maya. Ce qui lui apparaît, ce n'est pas la « chose en soi » ; c'est uniquement le phénomène, soumis au temps, à l'espace, au principe d'individuation, et aux autres formes du principe de raison. Et dans ces cadres de sa connaissance bornée il ne perçoit point l'essence des choses, laquelle est une ; il n'en voit que les manifestations, distinctes, disséminées, innombrables, diverses, contradictoires. Dès lors la volupté lui

apparaît comme une chose, et la douleur comme une autre ; à ses yeux, cet homme est un meurtrier et un bourreau, cet autre un martyr et une victime ; pour lui, il y a d'une part le mal qu'on commet et d'autre part les maux qu'on subit. Il voit celui-ci, comblé d'un superflu de richesses, vivre dans la joie et dans les plaisirs, en même temps qu'à sa porte un autre meurt de faim et de froid. Où est donc, se demande-t-il alors, la justice qui compense et qui venge ? Lui-même, cependant, tout entier livré à la violente impulsion de ce Vouloir qui fait le fond, qui est la source même de son être, se jette sur les jouissances et les voluptés de la vie, s'en empare et s'y cramponne de toutes ses forces, sans se douter que, précisément par cet acte de son Vouloir, il étreint du même coup toutes ces souffrances et tous ces tourments de l'existence dont la seule vue le remplit d'effroi. Il voit dans le monde la méchanceté, et il y voit la douleur ; mais loin de reconnaître qu'elles ne sont que deux faces du même et unique Vouloir-vivre, il les considère comme deux choses distinctes, il les tient même pour opposées, si bien que, croyant pouvoir combattre l'une par l'autre, il en vient à faire souffrir autrui pour échapper lui-même à la souffrance, prisonnier qu'il est du principe d'individuation, abusé par le voile de Maya. Car, ainsi que sur une mer déchaînée, aux horizons sans bornes, où les flots rugissants se creusent et se soulèvent en montagnes liquides, un navigateur se tient assis dans sa barque, sans crainte, parce que confiant en son frêle esquif, de même, tranquille et assuré au sein d'un monde de tourments, l'individu humain se tient fermement appuyé sur le principe d'individuation. Cet Univers illimité, théâtre de toutes les souffrances, qui l'entoure et qui se déploie dans l'infini des temps écoulés comme dans l'infini des temps à venir, cet Univers n'existe pas pour lui ; tout cela n'est pour lui qu'un conte. Son infime et imperceptible personne, le point sans étendue de son moment présent, sa jouissance de l'instant, cela seul est pour lui réel ; et pour le conserver il n'y a point de chose qu'il ne fasse, tant que ses yeux ne se seront point ouverts à l'intuition d'une vérité plus haute. Rien jusque-là n'interrompra son aveugle assurance, sinon parfois le pressentiment très obscur — encore faut-il l'aller chercher dans les profondeurs les plus secrètes de sa conscience — que tout cela qui est hors de lui ne lui est peut-être pas tellement étranger, qu'entre lui et le reste des êtres il y a un lien caché, quelque chose qui les unit et contre quoi le principe d'individuation ne saurait le protéger. De là cette subite et invincible épouvante qui

s'empare de lui et à laquelle n'échappe aucun être humain — ni même peut-être les animaux les plus intelligents — quand, par un hasard quelconque, le principe d'individuation se dérobe brusquement à son esprit égaré, c'est-à-dire quand le principe de raison, sous l'une ou l'autre de ses formes, paraît subir une exception : toutes les fois, par exemple, qu'un effet quelconque lui semble se produire sans cause, ou qu'il a la vision d'un mort revenant parmi les vivants, ou que quelque événement passé ou futur lui apparaît comme actuel, ou encore que les frontières et les distances de l'espace lui semblent abolies. L'indicible terreur qui saisit l'être humain en pareils cas vient du trouble profond, du brusque bouleversement que provoque en lui la suppression momentanée des formes de la connaissance phénoménale, qui seules séparent son individu du reste de l'Univers. Mais, précisément, cette séparation n'existe que pour le monde des phénomènes ; elle n'existe pas pour la « chose en soi ». Et c'est sur cette unité de la « chose en soi » que repose la justice éternelle. (W. W. V. vol. I, § 63.)

Sur la morale impérative et la notion du « devoir ».

Au cours des siècles chrétiens, la morale philosophique a inconsciemment emprunté sa forme à la morale théologique ; et comme celle-ci est par essence une morale impérative, l'autre s'est également développée sous la forme d'un ensemble de prescriptions, d'une théorie des devoirs. Cela, d'ailleurs, en toute innocence, car elle ne se doutait pas que cette attitude impliquait une autre et plus vaste compétence ; elle s'imaginait au contraire de bonne foi que telle était la forme que devait naturellement revêtir toute morale. Or, autant il est incontestable — tous les peuples, toutes les doctrines religieuses et même tous les philosophes (à l'exception des purs matérialistes) l'ont d'ailleurs reconnu — que la signification morale des actions humaines est d'ordre métaphysique, c'est-à-dire que ces actions ont une portée qui dépasse notre existence phénoménale et par où elles touchent à l'éternité, autant la nature de la morale exige peu qu'on la conçoive sous la forme d'un commandement et d'une obéissance, d'une loi et d'un devoir. En réalité, ces notions perdent toute leur signification sitôt qu'on les détache des affirmations théologiques dont elles sont logiquement issues. Et quant à ceux qui prétendent remplacer ces affirmations théologiques par autre chose, et qui viennent nous parler avec Kant d'un « tu dois » *absolu* et d'un devoir *inconditionné*,

ceux-là nous paient de belles paroles ; bien plus, ils tentent de nous faire avaler une contradiction dans les termes. Un « tu dois », en effet, un « impératif », quel qu'il soit, ne saurait avoir de sens que par rapport à la menace d'une punition ou à la promesse d'une récompense, c'est-à-dire, pour parler le langage de Kant, que cet impératif sera par essence, et nécessairement, toujours *hypothétique*, et jamais, comme Kant l'affirme, *catégorique*. Et si, d'autre part, on supprime ces conditions indispensables — la menace ou la promesse —, la notion d'impératif demeure vide de sens : un « tu dois » *absolu* est donc de toute évidence une contradiction dans les termes. Il est complètement impossible de concevoir une voix qui commande, peu importe qu'elle vienne du dehors ou du dedans, autrement que comme proférant une menace ou formulant une promesse. Dès lors aussi l'obéissance qu'elle obtient pourra être, selon les cas, un acte de sagesse ou un acte de sottise, mais elle sera en tous cas toujours un acte intéressé, et par conséquent dépourvu de valeur morale. (G. P. E. *Grundlage der Moral*. § 4.)

L'illusion du libre arbitre.

L'affirmation d'une liberté empirique de la volonté, autrement dit d'un libre arbitre d'indifférence, est étroitement liée au fait qu'on a placé l'essence de l'homme dans une âme, laquelle âme serait originellement un être *connaissant*, voire même *pensant*, pourvu d'idées abstraites, et ensuite de cela seulement un être *voulant*, ce qui revenait à faire de la volonté, au lieu de faire, comme la vérité l'exigeait, de la connaissance l'élément secondaire. On a même considéré le Vouloir comme un acte de la pensée, en l'identifiant avec le jugement ; telle est en particulier la conception de Descartes et de Spinoza. À les en croire, tout homme serait ce qu'il est par suite d'une opération de sa faculté de connaître : chacun de nous viendrait au monde à l'état de zéro moral, prendrait connaissance des choses de ce monde, puis, là-dessus, déciderait d'être ceci ou cela, d'agir de telle ou telle façon, et pourrait même, une fois qu'il aurait acquis de nouvelles notions, adopter à volonté une nouvelle manière d'être ou d'agir, c'est-à-dire devenir un autre homme. De plus, et toujours dans la même idée, nous commencerions par reconnaître qu'une chose est bonne, pour ensuite la vouloir, au lieu qu'en réalité nous commençons par la vouloir, pour ensuite la déclarer bonne. Si l'on veut bien, en effet, se reporter à l'idée essentielle

qui fait le fond de ma philosophie, on reconnaîtra que dans tout ceci on a complètement interverti le rôle des facteurs et présenté les choses au rebours de la vérité. En fait c'est le Vouloir qui est l'élément premier et originel, et c'est la connaissance qui vient seulement s'y surajouter, en tant que manifestation et simple instrument de ce Vouloir. Tout homme, dès lors, est ce qu'il est de par son Vouloir, et son caractère est un fait primordial, parce que vouloir est la base de son être. L'intervention accessoire de la connaissance le renseigne ensuite, au cours d'expériences successives, sur ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il apprend à connaître son caractère. Il se *connaît* donc par suite et en raison de la nature de son Vouloir, tandis que l'ancienne conception prétend qu'il *veut* par suite et en raison de sa faculté de connaître. Selon cette conception, il suffirait que l'homme décidât, après délibération, ce qu'il veut être de préférence, pour qu'il le fût en effet : c'est ce qu'elle appelle le libre arbitre. Ce libre arbitre signifierait donc que l'homme est sa propre œuvre, élaborée à la lumière de la connaissance. Je dis, moi, qu'il est sa propre œuvre antérieurement à toute connaissance, et que celle-ci intervient seulement après coup pour faire la lumière sur cette œuvre. C'est pourquoi l'homme ne saurait ni décider d'être ceci ou cela, ni devenir autre qu'il n'est ; mais il est une fois pour toutes et il reconnaît par des expériences successives ce qu'il est. Selon l'ancienne conception il veut ce dont il a pris connaissance ; selon moi il acquiert la connaissance de ce qu'il veut. (W. W. V. vol. I, § 55.)

Parce qu'il est doué de la faculté de penser, l'homme est en mesure de se représenter tour à tour dans un ordre quelconque, et en réitérant à son gré cette opération, pour les proposer à l'assentiment de son Vouloir, les divers motifs dont il sent qu'ils agissent sur lui. C'est ce qu'on appelle *délibérer*. L'homme jouit donc d'une faculté de délibération, et par là même d'une possibilité de *choix*, infiniment plus considérable que l'animal. En ce sens, il est sans contredit *relativement* libre, c'est-à-dire qu'il peut s'affranchir de la contrainte immédiate des objets concrets, actuellement donnés, qui sont susceptibles d'agir comme motifs sur son Vouloir. Alors que l'animal est entièrement soumis à cette contrainte, l'homme, lui, est déterminé, indépendamment des objets présents, par des idées qui constituent ses motifs. En fait, c'est cette liberté relative que des esprits cultivés, mais peu

capables d'aller au fond des choses, ont en vue quand ils parlent du libre arbitre, ce libre arbitre qui fait selon eux la supériorité évidente de l'homme sur l'animal.

Or le motif *abstrait*, celui qui consiste en une simple idée, est une cause extérieure et déterminante pour le Vouloir exactement au même titre que le motif concret représenté par un objet réel et actuel. Autrement dit, il est une cause comme une autre ; et il est même, aussi bien que les autres causes, quelque chose de matériellement réel, en ce sens qu'il se ramène toujours en dernière analyse à une impression reçue quelque part et à un moment quelconque *du dehors*. Ce qui le distingue de la cause matérielle proprement dite, c'est uniquement la longueur du fil conducteur qui relie ici la cause à son effet. Il faut donc s'en tenir à une vue des choses bien superficielle pour confondre cette liberté relative, de simple comparaison, avec une liberté absolue, un « libre arbitre d'indifférence ». La faculté de délibérer, qu'implique cette liberté relative, n'engendre en réalité rien d'autre qu'un *conflit des motifs*, souvent fort pénible, par où se trahit ce que nous appelons l'indécision, et qui a pour théâtre l'ensemble de la conscience de l'individu. Celui-ci laisse les divers motifs se combattre en lui et faire tour à tour sur sa volonté l'épreuve de leur puissance. Il se trouve ainsi dans la même situation qu'un corps soumis à l'action de plusieurs forces qui l'entraînent dans des directions opposées, jusqu'à ce que le motif qui se révèle décidément comme le plus puissant finisse par évincer les autres et par déterminer la volonté, cette solution du conflit — que nous appelons une « résolution » — intervenant d'une façon absolument *nécessaire*.

Représentons-nous, par exemple, un homme arrêté au milieu de la rue, qui se dit à lui-même : « Il est six heures du soir, j'ai terminé mon travail de la journée ; je puis dès maintenant m'en aller faire une promenade ; ou bien je puis me rendre à mon cercle ; mais je puis aussi monter sur la tour de l'église pour voir le coucher du soleil ; je puis également aller au théâtre ; ou encore je puis faire visite à mon ami X, à moins que ce ne soit à mon ami Z ; enfin je puis même sortir de la ville et m'en aller courir le vaste monde pour ne plus revenir. Tout cela ne dépend que de moi. J'ai la liberté absolue d'accomplir chacune de ces actions. Cependant je n'en profiterai

pas pour le moment ; mais je vais de préférence, et non moins librement, rentrer chez moi, auprès de ma femme. » Quand cet homme parle ainsi, c'est exactement comme si l'eau disait : « Je puis me soulever en vagues énormes (oui, certes ! à condition d'être la mer, quand le vent y souffle en tempête) ; je puis descendre une pente à toute vitesse (oui ! mais dans le lit d'un torrent) ; je puis me précipiter de haut en bas en bouillonnant et en écumant (évidemment ! là où tu formes une cascade) ; je puis m'élancer librement dans l'air comme une fusée (sans doute, si l'on a fait de toi un jet d'eau !) ; je puis même bouillir et m'évaporer complètement (c'est entendu ! mais à cent degrés de chaleur). Néanmoins, je ne ferai rien de tout cela pour l'instant ; je me décide plutôt à demeurer ce que je suis actuellement : un étang clair et paisible où se reflète le ciel. » De même que l'eau ne peut faire tout ce qu'elle dit pouvoir faire que si les causes déterminantes de l'une ou l'autre de ses manifestations se produisent, de même l'homme en question ne saurait accomplir aucune des choses qu'il croit être en son pouvoir qu'à la même condition. Tant que ces causes n'interviennent pas, il en est incapable ; mais aussi — tout comme l'eau, sitôt qu'elle se trouve placée dans les conditions requises — *il faut*, dès que ces causes interviennent, qu'il agisse en conséquence. Son erreur, cette illusion qu'il nourrit, et qu'engendre en lui l'interprétation fautive d'un état de conscience, de pouvoir accomplir immédiatement et indifféremment toutes les actions que son imagination lui suggère, vient au fond de ce que celle-ci ne peut jamais lui présenter qu'une seule image à la fois, laquelle image exclut provisoirement toutes les autres. Dès lors, quand il évoque le motif déterminant de l'une ou l'autre de ces actions qu'il croit pouvoir exécuter, il en éprouve aussitôt l'influence sur son Vouloir, qui se trouve de ce fait sollicité : c'est ce qu'on appelle en langage technique une *velléité*. Mais son illusion est de croire qu'il pourrait élever cette velléité au rang de *volonté*, c'est-à-dire exécuter l'action à laquelle elle tend. Car aussitôt la réflexion interviendrait pour lui remettre en mémoire les motifs qui agissent sur lui en sens différent ou opposé, et l'obligerait ainsi de s'apercevoir que sa velléité ne saurait se réaliser en acte. Au cours de cette opération, par où l'individu évoque tour à tour divers motifs qui s'excluent les uns les autres, sans cesser de se répéter intérieurement : « je puis faire ce que je veux », sa volonté, telle une girouette qu'un vent inconstant fait pivoter sur sa tige de fer bien graissée, se tourne aussitôt et successivement vers chacun de motifs

que son imagination lui présente comme susceptibles de l'influencer ; et à chaque fois il se figure qu'il pourrait vouloir l'acte auquel ce motif l'incite, c'est-à-dire arrêter la girouette à ce point déterminé : en quoi, précisément, il s'illusionne. Car, quand il se dit : « je puis vouloir ceci », ce témoignage intérieur est en réalité purement hypothétique, c'est-à-dire qu'il s'accompagne toujours de ce complément tacite : « à supposer que je ne veuille pas de préférence cela », lequel supprime de fait cette possibilité de vouloir.

Pour en revenir à l'homme que nous avons laissé délibérant au milieu de la rue à six heures du soir, supposons maintenant qu'il se soit aperçu que je me tenais derrière lui en train de philosopher sur son compte et de contester sa liberté d'accomplir toutes les actions dont il se croit capable. Il se pourrait fort bien, dans ce cas, qu'il mît à exécution l'une d'entre elles à seule fin de me réfuter. Mais alors ce seraient mes dénégations et l'influence qu'elles exerceraient sur son esprit de contradiction qui deviendraient pour lui le motif contraignant. Toutefois, il est à remarquer que ce motif ne saurait le déterminer à accomplir, parmi les actions énumérées plus haut, qu'une des *plus faciles*. Notre homme pourrait donc fort bien se décider, par exemple, à se rendre au théâtre, mais nullement à s'en aller courir le vaste monde. Le motif en question serait beaucoup trop faible pour l'amener à cette dernière action.

Je puis faire ce que je veux : je puis, *si je veux*, donner tous mes biens aux pauvres et me mettre ainsi moi-même au rang de l'un d'eux — *si je veux* ! Mais je ne parviens pas à le *vouloir*, parce que les motifs contraires ont sur moi beaucoup trop d'empire pour que je le puisse. Par contre, si mon caractère était différent de ce qu'il est, et cela au point que je fusse un saint, alors je pourrais le vouloir ; mais dans ce cas aussi je ne pourrais pas faire autrement que de le vouloir, ce qui veut dire que je serais nécessairement obligé de le faire. — Voilà qui s'accorde le mieux du monde avec ce témoignage intérieur : « je puis *faire* ce que je *veux* », où quelques pseudo-philosophes au cerveau stérile s'imaginent aujourd'hui encore trouver la preuve du libre arbitre, et qu'ils mettent dès lors en relief avec insistance comme une donnée décisive de la conscience. (G. P. E. *Freiheit des Willens*. § III.)

Immuabilité du caractère.

Le caractère est *invariable* : tout être humain reste sa vie durant ce qu'il est. Sous une enveloppe extérieure changeante, à travers toutes les transformations qui peuvent se produire au cours des années dans ses conditions d'existence, voire même dans ses notions et dans ses idées, l'homme proprement dit demeure — telle l'écrevisse sous la carapace qu'elle rejette pour en revêtir une autre — immuable et toujours pareil à lui-même. S'il subit du fait de l'âge, lequel entraîne avec lui des besoins différents, certaines modifications apparentes, celles-ci portent uniquement sur l'orientation vers d'autres objets d'un Vouloir par ailleurs identique. *L'homme ne change jamais* : comme il a agi une fois, ainsi il agira de nouveau, chaque fois qu'il se trouvera placé dans des circonstances en tous points semblables (et à condition qu'il soit lui-même en mesure de bien connaître ces circonstances telles qu'elles sont réellement). C'est là une vérité d'expérience et qui s'appuie sur des faits de la vie de tous les jours. En veut-on un exemple particulièrement frappant ? C'est le cas où nous retrouvons, après vingt ou trente ans de séparation, telle personne chez qui nous pouvons bientôt surprendre exactement les mêmes tics et les mêmes manies que nous lui connaissions jadis. Cette immuabilité du caractère, d'aucuns la nieront en paroles, dont néanmoins toute la façon d'agir signifie implicitement qu'ils ne la mettent pas en doute. Ainsi, pourquoi n'hésitent-ils pas à refuser à jamais leur confiance à l'homme dont ils ont pu constater une seule fois la déloyauté, tandis qu'ils se fient au contraire à celui qui leur a donné antérieurement des preuves de sa bonne foi ? Là est d'ailleurs l'unique principe sur quoi se fonde la connaissance des hommes ; autrement celle-ci serait impossible, non moins que notre confiance dans les caractères que nous avons reconnus comme sûrs, dans les individus d'une honnêteté « éprouvée ». Aussi bien, même s'il arrive que cette confiance se trouve un jour déçue, ne disons-nous jamais d'une personne : « son caractère a changé » ; nous disons au contraire : « je m'étais trompé sur son compte ».

{{Interligne}} Le caractère de l'individu est *inné*. On ne le crée pas artificiellement, pas plus qu'il n'est dû au hasard des circonstances : il est l'œuvre de la nature même. Il se révèle déjà chez l'enfant, qui nous fait voir en petit tout ce que l'homme sera par la suite en plus grand. On s'explique ainsi que deux enfants élevés exactement dans le même milieu et selon les

mêmes principes puissent néanmoins trahir des caractères foncièrement différents : chacun d'eux à déjà celui qu'il aura encore comme vieillard. Si l'on passe en revue la liste complète des vertus et des vices, telle qu'elle a été dressée par Aristote, qui nous en donne un aperçu général sommaire dans le *De virtutibus et vitiis*, on sera obligé de constater qu'il est impossible de les concevoir, tant les unes que les autres, — dès qu'il s'agit d'êtres humains réels, — autrement que comme des caractères innés. C'est uniquement comme tels qu'ils peuvent constituer des caractères authentiques et réels. Si ces caractères étaient le fruit de la réflexion, si l'homme pouvait les choisir et les adopter à volonté, ils se ramèneraient au fond à une feinte, à une contrefaçon, et l'on ne pourrait dès lors faire aucun fond sur leur durée, incapables qu'ils seraient de résister à la pression des circonstances. (G. P. E. *Freiheit des Willens*. § III.)

Il est étonnant de voir comment l'*individualité* de chaque être humain (autrement dit un certain caractère joint à un certain intellect) détermine la nature de toutes ses actions et de toutes ses pensées, jusqu'aux plus insignifiantes ; elle est comme une matière colorante qui imprègne profondément tout ce qu'elle touche. C'est ce qui explique que l'existence de tel individu, toute son histoire extérieure et intérieure, puisse différer si profondément de celle de tel autre. De même qu'il suffit au botaniste d'une seule feuille pour reconnaître et déterminer l'ensemble d'une plante, de même que Cuvier pouvait reconstituer toute la structure d'un animal à l'aide d'un seul de ses os, une seule action caractéristique d'un être humain peut servir à nous le faire connaître et en quelque sorte à le reconstruire, cette action portât-elle sur un détail insignifiant. Il faut même dire : surtout s'il s'agit d'un détail insignifiant ; car dans les grandes circonstances les gens ont coutume de se surveiller, tandis que dans les petites choses ils n'éprouvent guère de scrupules à s'abandonner à leur nature. (P. P. vol. II, § 118.)

Modifications apparentes du caractère. Croyance et vertu.

Comme les motifs qui déterminent les manifestations du caractère, autrement dit la conduite, agissent sur ce caractère par l'intermédiaire de la connaissance, et comme d'autre part les notions de l'intellect sont mobiles et variables, oscillant presque toujours entre la vérité et l'erreur, mais en

général aussi de telle façon que la vie tend à les rectifier progressivement — bien que très inégalement, cela va sans dire, selon les individus —, il s'en suit que la manière d'agir d'un être humain peut fort bien se modifier sensiblement au cours de son existence, sans qu'on ait le droit d'en conclure à une transformation de son caractère. Ce que l'homme veut à proprement parler et d'une façon générale, l'aspiration profonde de son être intime, les fins ultimes auxquelles il tend, cela, aucune influence extérieure qui s'exerce sur lui, aucune leçon qu'il reçoit, ne saurait jamais le modifier. Le contraire signifierait qu'on peut refaire un être humain. *Velle non discitur* (on n'apprend pas à vouloir), dit excellemment Sénèque, qui met ici la vérité au-dessus des préceptes de ses maîtres stoïciens, lesquels prétendaient « qu'on peut enseigner la vertu », *διδασκην εἶναι την ἀρετην*. Du dehors on peut agir sur le Vouloir par le moyen des motifs, et uniquement par leur moyen ; mais ces motifs ne sont pas susceptibles de rien changer au Vouloir lui-même, car le fait seul qu'ils exercent sur lui leur empire suppose déjà que ce Vouloir est précisément ce qu'il est. Tout ce que peuvent faire les motifs, c'est de modifier la direction de son effort, ou, plus exactement, de l'inciter à chercher sur une autre voie que celle qu'il suivait jusque-là ce qu'il cherche d'ailleurs immuablement. Ainsi donc, en instruisant l'homme, en inculquant à son esprit des notions plus justes, c'est-à-dire par des influences extérieures, on peut l'amener à constater qu'il se trompait jusqu'alors dans le choix de ses moyens ; par suite, on peut faire qu'il poursuive dorénavant par un tout autre chemin, voire même dans un tout autre objet, le but auquel il tend une fois pour toutes en vertu de sa nature foncière. Mais jamais on ne pourra faire qu'un homme veuille réellement autre chose que ce qu'il a toujours voulu ; à ce point de vue il est immuable, parce qu'il n'est précisément rien d'autre que ce Vouloir même, qu'on ne pourrait que supprimer si l'on prétendait le changer. En revanche, l'influence qu'on peut exercer sur son intellect, c'est-à-dire la possibilité de modifier ses notions, et par suite sa conduite, va si loin, qu'on le voit souvent chercher à atteindre le même but invariable par des voies diamétralement opposées. Supposons que ce but soit, par exemple, le paradis de Mahomet. L'homme pourra chercher ce paradis dans le monde réel ; mais il pourra le chercher aussi dans un monde imaginaire, et dans les deux cas il réglera ses moyens en conséquence : dans le premier il emploiera la violence, le mensonge et la ruse ; dans le second la

tempérance, la justice, les aumônes et les pèlerinages à la Mecque. Cette différence n'aura rien changé à la tendance de sa volonté, encore moins à cette volonté elle-même. Sa conduite a beau revêtir, selon les circonstances et les moments, un aspect absolument différent ; son Vouloir est demeuré identique. *Velle non discitur*. (W. W. V. vol. I, § 55.)

La contrainte qu'exerce les motifs peut engendrer la *légalité*, mais non la *moralité*. On peut ainsi apprendre à l'égoïste qu'en renonçant à de petits avantages il en obtiendra de plus grands, à l'homme méchant qu'en faisant souffrir son prochain il s'attirera à lui-même de pires maux. Mais nul ne persuadera jamais à l'égoïste de renoncer à son égoïsme, au méchant de renoncer à sa méchanceté, pas plus qu'on ne pourrait persuader au chat de renoncer à son penchant pour la chasse aux souris. Même en ce qui concerne la bonté, on peut, en accroissant la perspicacité de l'homme bon, en l'instruisant des réalités de la vie, c'est-à-dire en éclairant son esprit, l'amener à manifester sa nature d'une façon plus complète et plus logique ; ainsi, par exemple, si on lui montre les conséquences lointaines que notre conduite entraîne pour autrui. En ce sens il y a sans contredit une culture morale et une éthique capable d'améliorer l'homme. Mais elle s'arrête là où je viens de dire ; il est aisé d'apercevoir ses limites. On fait la lumière dans le cerveau ; le cœur n'en devient pas meilleur. L'élément foncier, essentiel, décisif, dans l'être moral, comme dans l'être intellectuel et physique, c'est l'élément *inné*. Nos procédés et nos artifices n'y apportent jamais que des perfectionnements accessoires. Tout être est ce qu'il est en quelque sorte « par la grâce de Dieu », *jure divino*, *θεια μοιρα*. (G. P. E. *Grundlage der Moral*. § 20.)

Sur le fatalisme. Liberté et « primordialité ».

Le *fatum*, *ἐίμαρμενη*, des Anciens, n'est rien d'autre que la certitude acquise par la conscience que tous les événements sont rigoureusement liés les uns aux autres par l'enchaînement causal ; que, par suite, ils s'accomplissent en vertu d'une nécessité absolue, et qu'ainsi l'avenir, entièrement arrêté, strictement déterminé par avance, ne saurait être plus que le passé modifié en quoi que ce soit. Il n'y a que la prévision de cet avenir qu'on puisse considérer dans les mythes fatalistes des Anciens comme un élément fabuleux ; encore faut-il faire ici abstraction de ce qu'il

peut y avoir de plausible dans la clairvoyance magnétique et la seconde vue. Toujours est-il qu'au lieu de chercher à se débarrasser par de stériles bavardages et de niaises échappatoires de la profonde vérité de l'idée fataliste, il vaudrait mieux s'efforcer de la bien concevoir et de la bien comprendre. Elle constitue ce qu'on peut appeler une vérité démontrable, vérité qui représente une donnée d'importance considérable pour l'interprétation du mystère de notre existence.

Entre la prédestination et le fatalisme, qui sont au fond la même idée, il y a cette seule différence que pour l'une la fixité du caractère et la détermination extérieure de nos actions par des causes procèdent d'un être connaissant, tandis qu'elles dérivent pour l'autre d'un principe inconscient. Mais les deux idées se rencontrent dans la conclusion : il arrive ce qui doit arriver. — L'idée d'une *liberté morale*, en revanche, est inséparable de la notion de *primordialité*. Qu'un être soit l'œuvre d'un autre, et qu'en même temps sa volonté et ses actes soient libres, c'est là une proposition qui se peut formuler en mots, mais qu'aucune pensée ne saurait saisir. Ne voit-on pas en effet que celui qui a tiré un être du néant en l'appelant à l'existence a de ce fait même créé et fixé aussi sa nature, c'est-à-dire l'ensemble des propriétés qui le composent ? Car il est à jamais impossible à qui que ce soit de créer sans créer en même temps *quelque chose*, à savoir une créature entièrement et exactement déterminée dans tous ses caractères. Or, de ces caractères ainsi arrêtés, toutes les manifestations, toutes les actions de l'être qu'ils constituent découlent ensuite avec nécessité, parce qu'elles ne sont précisément rien d'autre que ces caractères mêmes désormais mis en jeu, et qui n'avaient besoin, pour produire leurs effets, que d'y être provoqués du dehors. L'homme agit nécessairement selon ce qu'il *est*. Ce n'est donc point à ses actions particulières que s'attache le mérite ou la faute, mais bien à son essence et son existence mêmes. Aussi le théisme et la responsabilité morale de l'être humain sont-ils deux idées inconciliables ; parce que, précisément, la responsabilité ne peut jamais retomber que sur le créateur de la créature, en qui elle a son centre de gravité. C'est en vain qu'on a essayé, en affirmant la liberté morale de l'homme, d'établir un pont entre ces deux notions incompatibles ; le pont s'écroule toujours à nouveau. L'être *libre* doit être aussi l'être *originel*. Si notre Vouloir est libre, il est aussi l'être primordial ; et inversement. C'est là précisément ce qui a obligé

le dogmatisme d'avant Kant — car il avait besoin que ces deux attributs, liberté et primordialité, demeuraient distincts — à admettre deux libertés : une liberté de la cause première, pour la cosmologie, et une liberté de la volonté humaine, pour la théologie et la morale. (P. P. vol. II, § 118.)

Responsabilité et conscience morale.

Il y a une donnée de la conscience dont j'ai fait complètement abstraction jusqu'ici : je veux dire le sentiment parfaitement certain et distinct de *responsabilité* qui s'attache à tout ce que nous faisons, le sentiment qu'on est en droit de nous en demander compte, lequel sentiment tient à la certitude absolue que nous avons d'être nous-mêmes les *auteurs de nos actions*. C'est parce que nous en avons tous nettement conscience qu'aucun être humain, fût-il même profondément convaincu de la nécessité qui préside à l'accomplissement de nos actes, ne songera jamais à se prévaloir de cette nécessité pour s'excuser d'une mauvaise action et pour en rejeter la faute sur les motifs qui l'y ont déterminé, sous prétexte que, ces motifs intervenant, l'acte était désormais inévitable. L'auteur de cet acte, en effet, se rend fort bien compte que cette nécessité implique une condition subjective ; il sait qu'au point de vue objectif, c'est-à-dire que même étant donné les circonstances dans lesquelles il a agi, ou, si l'on veut, l'influence des motifs qui l'ont contraint d'agir, une action très différente de celle qu'il a commise, voire même l'action exactement opposée, n'en était pas moins parfaitement concevable et exécutable, *pour peu seulement qu'il n'eût pas été lui-même ce qu'il est*. Tout dépendait en effet de cette seule condition. Pour *lui*, sans doute, parce qu'il est lui et point un autre, parce qu'il a le caractère qu'il a, la possibilité de toute autre action était nécessairement exclue ; mais prise uniquement en elle-même, c'est-à-dire objectivement, cette autre action était possible. Le sentiment de responsabilité que cet homme éprouve ne se rapporte donc qu'à première vue et apparemment à son acte ; en réalité il se rapporte à son caractère. C'est de ce caractère qu'il se sent responsable, et c'est de ce caractère que les autres, eux aussi, le rendent responsables. On s'en aperçoit bien à leur jugement, qui fait aussitôt abstraction de l'acte pour passer à l'auteur de cet acte et marquer les traits de sa nature. « C'est un méchant homme », diront-ils par exemple ; ou : « c'est un vaurien, une canaille » ; ou encore : « c'est une petite âme basse et vile ». Tous leurs jugements visent le caractère. L'acte, avec son

motif, n'est pris ici en considération que comme témoignage de ce caractère ; mais aussi acquiert-il la valeur d'un symptôme infailible, qui permet de classer un homme pour toujours et irrévocablement.

Toute action est le produit de deux facteurs : elle résulte à la fois du caractère de l'individu et du motif qui l'a déterminée. Ceci ne signifie nullement qu'elle représente une moyenne, une sorte de compromis entre le motif et le caractère. Elle satisfait au contraire pleinement aux exigences de l'un et de l'autre ; elle repose à la fois, avec toutes les possibilités qu'elle implique, sur chacun d'eux ; en d'autres termes, elle est due au fait que le motif déterminant s'adresse à tel caractère, et qu'en même temps ce caractère est déterminable par tel motif. Le caractère est la complexion permanente et immuable, connue par voie empirique, d'un Vouloir individuel. Or, ce caractère étant aussi bien que le motif un facteur indispensable à l'accomplissement de toute action, on s'explique dès lors le sentiment que nous avons d'être nous-mêmes la source de nos actions ; on s'explique ce « je veux » qui les accompagne toutes et en vertu duquel chacun de nous les reconnaît nécessairement comme *siennes*, ayant par là-même conscience d'en être moralement responsable. Nous retrouvons précisément ici ce même « je veux, et je ne veux jamais que ce que je veux », que nous avons déjà rencontré en analysant notre état de conscience à propos de l'illusion du libre arbitre, et qui induit les esprits incultes à affirmer obstinément que l'homme jouit d'une liberté absolue d'agir ou de s'abstenir à son gré, d'un « libre arbitre d'indifférence ». En fait, ce « je veux » n'annonce rien d'autre que la présence, dont nous sommes intérieurement conscients, du second facteur de l'acte — notre caractère — qui, livré à lui-même, serait totalement incapable de l'accomplir, mais qui, en revanche, dès l'apparition du motif, est non moins incapable de s'en abstenir. Or, c'est seulement une fois qu'il a été mis en action de cette manière que notre caractère fait connaître à notre intellect sa propre nature. Celui-ci, en effet, étant par essence dirigé vers le dehors et non vers le dedans, l'individu n'apprend à connaître même son propre Vouloir que par voie empirique, c'est-à-dire par ses actions. C'est la connaissance, toujours plus exacte et toujours plus intime, qu'il en acquiert progressivement, qui constitue au fond ce qu'on appelle la *conscience* (morale). Celle-ci,

précisément parce qu'elle est ce que je viens de dire et rien d'autre, ne fait entendre sa voix *directement* qu'*après* l'acte. Avant l'acte, elle ne nous parle tout au plus qu'indirectement, en ce sens qu'elle pourra parfois nous rendre rétrospectivement attentifs à des cas analogues sur lesquels elle a déjà eu l'occasion de se prononcer, et nous engager ainsi à tenir compte dans nos délibérations de son intervention future. (G. P. E. *Freiheit des Willens*. § V.)

Le vrai sens de la liberté.

On le voit, le résultat auquel nous aboutissons, c'est qu'il y a lieu de chercher l'œuvre de notre liberté, non plus, comme le veut l'opinion courante, dans nos actions particulières, mais bien dans notre essence et dans notre existence mêmes, dans la totalité de notre être, lequel doit être conçu comme notre acte autonome, comme notre œuvre librement voulue. Pour l'entendement, et seulement pour lui, parce qu'il est lié au temps, à l'espace et à la causalité, cet être se manifeste sous la forme d'une série d'actions multiples et diverses, mais qui aussi, précisément en vertu de l'unité originelle de l'être qu'elles expriment, devront toutes présenter exactement le même caractère et, par suite, apparaître rigoureusement conditionnées par les motifs qui, à chaque fois, les provoquent et déterminent chacune d'elles prise en particulier. Il suit de là que, pour le monde de l'expérience, le principe formulé par les scolastiques : *operari sequitur esse* (acte est la conséquence de l'être) est vrai sans exception. Toute chose engendre des effets conformes à sa nature, et ce sont ces effets, provoqués par des motifs, qui manifestent et font connaître cette nature. Tout homme agit selon ce qu'il est et toutes ses actions, par là-même nécessaires, sont déterminées dans chaque cas particulier par les seuls motifs. On voit ainsi que la liberté ne saurait se trouver dans l'*operari* (l'acte) ; il faut donc qu'elle se trouve dans l'*esse* (l'être). Là est précisément l'erreur radicale, le gros *ὑστερον προτερον* (interversion) qu'on a commis de tous temps : d'avoir attribué à l'être la nécessité et à l'acte la liberté. C'est l'inverse qui est vrai ; c'est dans l'être seul que gît la liberté. Mais aussi, de cet être l'acte découle d'une façon nécessaire, et, dès lors, à ce que nous faisons nous reconnaissons ce que nous sommes. C'est sur cette expérience, et non sur un prétendu « libre arbitre d'indifférence », que repose notre sentiment de responsabilité et, plus généralement, la

signification morale de la vie. Tout dépend de ce que nous *sommes* ; Ce que nous faisons s'en déduira de soi-même et comme un corollaire nécessaire. Le sentiment de souveraineté et de primordialité qui accompagne incontestablement tous nos actes, malgré la totale dépendance où ceux-ci se trouvent à l'égard des motifs, et en vertu duquel nous les regardons comme *nôtres*, ce sentiment ne nous trompe donc point ; seulement son véritable contenu dépasse le domaine de nos actions ; il a sa source plus loin et plus haut, ce qui veut dire que notre essence et notre existence mêmes, dont nos actions — provoquées par les motifs — sont la résultante, s'y trouvent en réalité impliquées. En ce sens on pourrait comparer ce sentiment de primordialité et d'autonomie, et aussi de responsabilité, dont s'accompagnent tous nos actes, à une aiguille indicatrice qui marquerait la présence d'un objet plus éloigné que celui, placé sur la même ligne, mais à proximité, qu'elle semble désigner à nos regards.

Pour dire la chose en deux mots : l'homme ne fait jamais que ce qu'il *veut*, mais il le fait *nécessairement*. Et cela parce qu'avant de faire, il *est* déjà ce qu'il veut, et que, de ce qu'il est, résulte nécessairement tout ce qu'il fait. Si l'on considère sa conduite objectivement, c'est-à-dire du dehors, l'évidence oblige à reconnaître qu'elle obéit rigoureusement, comme tout ce qui se meut et agit dans la nature, à la loi des motifs. Subjectivement, en revanche, chacun a le sentiment de ne faire jamais ce que qu'il veut : ce qui revient à dire simplement que ses actions sont l'expression authentique de son être. Aussi le plus infime produit de la nature, s'il pouvait sentir, éprouverait-il le même sentiment.

L'analyse que j'ai faite du problème de la liberté n'aboutit donc pas à la supprimer, mais seulement à la reculer, à la renvoyer dans une autre sphère ; c'est-à-dire que la liberté doit être transportée du domaine de nos actions particulières, où il est démontré qu'on ne saurait la rencontrer, dans une région supérieure, moins accessible, il est vrai, à notre entendement. En d'autres termes, elle est d'ordre transcendant. Et c'est bien en ce sens qu'il faut entendre ces mots de Malebranche que j'ai inscrits en tête de mon étude sur ce problème : « la liberté est un mystère ». (G. P. E. *Freiheit des Willens*. § V.)

De l'égoïsme.

L'égoïsme, chez l'homme comme chez l'animal, est étroitement et intimement lié à l'essence même de l'être ; disons mieux : il ne fait qu'un avec elle. De là vient que, dans la règle, toutes les actions humaines dérivent de l'égoïsme, et qu'il y a toujours lieu de chercher d'abord dans l'égoïsme l'explication d'une action donnée, comme aussi de calculer uniquement avec lui, quand on cherche à faire agir les hommes en vue d'un but quelconque. L'égoïsme, de sa nature, ne connaît point de limites. L'homme veut d'une façon absolue la conservation de son existence ; il la veut, d'une façon absolue, exempte de toute souffrance, et par conséquent aussi de toute privation ; il veut la plus grande somme possible de bien-être ; il veut toutes les jouissances qu'il est susceptible de goûter ; et même il cherchera, s'il peut, à se rendre capable d'en éprouver d'autres. Tout ce qui fait obstacle aux visées de son égoïsme excite sa malveillance, sa colère, sa haine ; quiconque s'y oppose est à ses yeux un ennemi qu'il désire écraser. Il lui faut, autant que faire se peut, tout avoir et tout savourer, et comme cette ambition dépasse ses moyens, il prétend au moins tout dominer. Sa devise, c'est : « tout pour moi, rien pour les autres ». L'égoïsme est colossal ; il domine et déborde le monde. Admettons qu'on mît chacun dans l'alternative de périr ou de voir périr l'Univers : est-il besoin de dire le parti que choisirait l'immense majorité des humains ? C'est dire que chacun fait de sa personne le centre du monde et rapporte tout à elle. En toutes circonstances, dans tout événement, en face même des grandes révolutions qui peuvent transformer la destinée des peuples, c'est toujours à son propre intérêt, si petit, si indirectement touché qu'il puisse être, que chacun pensera tout d'abord. Quel contraste plus complet que celui-ci : d'une part cette sollicitude sans bornes, exclusive, de chaque individu pour sa propre personne ; d'autre part l'indifférence complète avec laquelle, dans la règle, les autres considèrent cette même personne ou ledit individu la personne des autres ? Il y a même un côté comique dans le spectacle de ces êtres innombrables dont chacun, au moins pratiquement, se tient pour seul *réel* et regarde les autres en quelque sorte comme de simples fantômes. Pourquoi cela, en définitive ? Parce que chacun constitue pour sa propre conscience une donnée *immédiate*, tandis que les autres êtres ne lui sont donnés qu'*indirectement*, c'est-à-dire par l'intermédiaire du cerveau et sous forme de représentations. On comprend dès lors que cette « immédiateté » du moi fasse prévaloir ses droits. La subjectivité étant le propre de toute

conscience, il s'en suit que chacun est pour soi-même tout l'Univers ; car tout ce qui existe objectivement n'existe jamais qu'indirectement, c'est-à-dire uniquement en tant que représentation du sujet, de sorte que tout dépend toujours d'une conscience individuelle. Le seul monde que l'individu connaisse et dont il sache quelque chose, il le porte en lui-même, comme sa représentation ; ce qui veut dire qu'il en est le centre. De là vient précisément que chacun est tout à ses propres yeux : à celui qui se sent le détenteur de toute réalité rien ne saurait importer davantage que lui-même. Mais si de ce point de vue subjectif, qui est le sien, son moi se présente à lui dans ces dimensions colossales, ce même moi, dès qu'on le considère du point de vue objectif, se rétrécit brusquement au point de se réduire presque à rien, c'est-à-dire à peu près à 1/1000 000 000 de l'humanité actuellement existante. Avec tout cela, l'individu sait fort bien que ce « moi » qui lui importe par-dessus tout, que ce microcosme pour qui le macrocosme se présente à titre de simple accident, de simple modification de lui-même, que son Univers, en un mot, doit périr avec la mort ; et c'est pourquoi la mort équivaut pour lui à la fin du monde. Tels sont les éléments dont se forme l'égoïsme, sur la base du Vouloir-vivre, cet égoïsme qui, normalement, sépare toujours l'homme de son prochain comme par un fossé profond. S'il arrive qu'un être humain réussisse réellement à franchir ce fossé pour se porter au secours d'un autre, la chose fait l'effet d'un miracle qui excite l'étonnement et l'admiration. (G. P. E. *Grundlage der Moral*. § 14.)

Sur les mobiles moraux. Morale et intellect.

Une fois qu'on a passé en revue les divers instincts anti-moraux auxquels obéit la nature humaine, on constate à quel point il est malaisé de découvrir chez l'homme un mobile assez puissant pour le faire agir contrairement à ses penchants les plus enracinés, ou qui — à supposer que l'expérience nous offre réellement des exemples de cette façon d'agir — nous en puisse fournir une explication qui ne soit ni insuffisante ni artificielle. C'est même là un problème si difficile que, pour lui trouver une solution à l'usage du grand nombre, on s'est vu partout obligé de recourir à l'appareil d'un monde supra-terrestre et extra-humain. On a fait intervenir des dieux dont la volonté et les commandements, appuyés eux-mêmes sur la promesse d'une récompense et la menace d'un châtement réservés à l'homme, soit dans ce monde-ci, soit dans un autre, constitueraient ce mobile moral que nous

cherchons à découvrir. À supposer que la croyance à une doctrine de ce genre s'implantât universellement — et rien ne s'y oppose, si l'on prend soin de la graver dans les cerveaux dès l'âge le plus tendre — et qu'elle produisit les résultats désirés — ce qui présente beaucoup plus de difficultés et apparaît beaucoup moins confirmé par l'expérience —, il est sûr qu'on obtiendrait ainsi une parfaite *légalité* des actions, qui dépasserait même ce qu'on peut attendre à ce point de vue de la justice et de la police. Mais chacun voit bien qu'il ne saurait être question ici de ce que nous entendons réellement par sens ou sentiment moral. Il est évident que toutes les actions déterminées par des motifs de cette nature procéderaient toujours du seul égoïsme. Comment parler de désintéressement là où je suis séduit par l'appât d'un salaire ou retenu par la crainte d'un châtiment ? La récompense que le croyant attend fermement d'une vie à venir a juste le même sens qu'une lettre de change de tout repos, mais à très longue échéance, tirée sur la divinité. Les bénédictions du mendiant qui vous prédit que vos bienfaits vous seront rendus au centuple dans l'autre monde ont pu inciter maint avare à d'abondantes aumônes, qu'il distribue d'un cœur léger, parce qu'illes tient pour un bon placement et qu'il est parfaitement sûr de ressusciter dans la peau d'un Crésus. — Il se peut que pour la grande masse il faille se contenter de faire appel à de pareils mobiles, et en fait c'est bien ainsi que procèdent les diverses religions, précisément parce qu'elles sont la métaphysique du peuple. Encore faut-il remarquer ici que nous nous trompons souvent sur les véritables motifs de nos propres actions presque autant que sur les raisons qui font agir les autres ; et l'on peut être sûr que tel qui attribue ses actions les plus généreuses à des motifs de l'espèce que je viens de dire, obéit en réalité à des motifs beaucoup plus purs et plus nobles, mais aussi beaucoup plus difficiles à découvrir ; c'est-à-dire qu'il fait tout simplement par amour spontané de son prochain ce qu'il ne peut expliquer lui-même autrement que par son obéissance à des commandements divins. Mais c'est précisément le rôle de la philosophie, ici comme ailleurs, de chercher à expliquer les faits par leurs raisons profondes et véritables, sans se fonder sur autre chose que sur la nature humaine, sans recourir à aucune sorte d'interprétation mythique, de dogme religieux, de postulat transcendant, et en exigeant toujours la confirmation de l'expérience extérieure ou intérieure. (G. P. E. *Grundlage der Moral*. § 14.)

En présence d'une bonne action dont l'auteur se réclame de certains dogmes, il faut donc toujours savoir distinguer entre deux possibilités et se demander si ces dogmes sont réellement le motif déterminant, ou seulement, comme j'ai déjà dit, l'explication fictive par quoi l'individu cherche à satisfaire sa propre raison à propos d'une action qui dérive en réalité d'une toute autre source ; je veux dire une action qu'il accomplit parce qu'il est un homme de bien, mais dont il est incapable de trouver les vraies raisons, parce qu'il n'est pas un philosophe, tout préoccupé qu'il est de savoir ce qu'il en faut penser. La distinction est d'ailleurs fort difficile à établir, car les éléments à distinguer se dissimulent dans les profondeurs du sentiment. C'est pourquoi il nous est presque toujours impossible de juger justement, quant à sa valeur morale, la conduite des autres ; il est même rare que nous puissions juger la nôtre.

La vertu procède sans contredit de la connaissance, mais non pas de la connaissance abstraite, communicable par des mots. Sinon, elle serait susceptible d'être enseignée, c'est-à-dire qu'il suffirait de définir les notions qui lui serviraient de base, de donner la formule abstraite de ses caractères, pour améliorer du même coup moralement tous ceux qui comprendraient et approuveraient cette formule. Or ce n'est pas du tout ce qui se passe en réalité. Les prescriptions et les prédications morales n'ont jamais fait de qui que ce soit un homme de bien, pas plus qu'aucune esthétique, depuis celle d'Aristote jusqu'aux plus récentes, n'a jamais fait un poète. En ce qui touche l'essence même de la vertu, le concept se révèle aussi stérile qu'il l'est dans le domaine de l'art. Son rôle, purement secondaire, est celui d'un instrument qui nous sert à fixer et à conserver des intuitions, à exécuter des résolutions dont la source est ailleurs. *Velle non discitur*. Sur la vertu même, par quoi j'entends la disposition intérieure de l'être bon, les dogmes n'ont en somme aucune influence : les dogmes faux ne la gênent pas, les dogmes vrais ne peuvent guère l'accroître. Au reste il serait vraiment fâcheux que l'essentiel de la vie humaine, sa valeur morale, ce par quoi elle touche à l'éternité, dépendît de facteurs aussi fortuits que les dogmes, les credos religieux et les théories philosophiques.

La bonté véritable des sentiments et des intentions, la vertu réellement désintéressée, l'authentique noblesse du cœur ne procèdent donc pas d'une connaissance abstraite ; mais elles procèdent tout de même d'une connaissance : à savoir d'une intuition immédiate, qu'aucun raisonnement ne saurait ni nous procurer ni nous arracher et qui, précisément parce qu'elle n'est point abstraite, n'est pas non plus communicable. Il faut qu'en chacun de nous elle se produise d'elle-même. C'est dire qu'elle ne trouvera pas son expression véritable et adéquate dans le langage des mots, mais seulement dans les actes, dans la conduite, dans la vie même de l'individu. (W. W. V. vol. I, § 66.)

De la pitié, fondement de la morale.

L'absence de tout motif égoïste est le critère de la valeur morale d'une action.

Or, dire d'une de mes actions qu'elle s'accomplit uniquement à cause d'un autre individu, c'est dire qu'elle a directement pour motif le bonheur ou la souffrance de cet individu, de la même façon que mon propre bonheur ou ma propre souffrance sont le motif de toutes mes autres actions. Voilà qui circonscrit d'emblée notre problème, en le ramenant à cette question : comment se fait-il que le bonheur ou la souffrance d'un autre puissent jamais mettre directement en action ma volonté, qu'ils puissent jamais devenir, de façon immédiate, son motif, tout comme s'il s'agissait de ma personne, et cela parfois au point de me faire négliger plus ou moins à leur profit cette souffrance ou ce bonheur personnels qui constituent d'habitude mes seuls motifs ? Uniquement, à ce qu'il semble, par le fait que cet autre individu devient lui-même le but suprême de mon Vouloir, tout comme je le suis moi-même dans tous les autres cas ; autrement dit, par le fait que je veux son bien et redoute sa souffrance tout comme, en général, je veux mon bien et redoute ma souffrance. Or ceci suppose de toute nécessité que je souffre réellement avec lui de sa souffrance comme telle, que je la ressente comme je ne ressens en principe que la mienne et, par suite, que je veuille directement son bonheur, comme en principe je ne veux que le mien. Cette condition en implique à son tour une autre : c'est que je m'identifie en quelque manière avec mon prochain, c'est-à-dire que cette différence entre lui et moi sur laquelle repose précisément mon égoïsme se trouve, au moins

dans une certaine mesure, supprimée. Mais comme je ne suis pas dans la peau de mon prochain, ce n'est que par la connaissance que j'ai de lui, par la représentation que je me fais de lui dans mon cerveau, que je parviendrai à m'identifier avec lui au point que la nature de mon acte trahisse la suppression de cette différence qui me séparait de lui. — Le processus que nous venons d'analyser ainsi n'est point un rêve de notre imagination ; il ne s'agit point ici de contes en l'air ; il s'agit d'un phénomène parfaitement réel, et d'ailleurs nullement rare : c'est le phénomène quotidien de la *pitié*, cette « compassion », qui veut que je puisse participer directement, en négligeant toute autre considération, à la souffrance d'un autre et contribuer par là-même à la diminuer et à la supprimer, donc à faire le bien de mon prochain, puisque c'est dans l'absence de souffrance que consiste tout ce qu'on entend par satisfaction, bien-être, bonheur. Or c'est cette compassion qui est le seul véritable fondement de toute justice *libre* et de toute charité *vraie*. Une action n'a de valeur morale que dans la mesure où elle procède d'elle ; toute action en est dépourvue qui obéit à quelque autre mobile. Sitôt que la pitié s'est éveillée en moi, le bien ou la souffrance de mon prochain me tiennent directement à cœur, exactement de la même façon, sinon toujours exactement au même degré, que mon propre bien ou ma propre souffrance : c'est dire que dès ce moment la différence entre lui et moi n'est plus absolue.

C'est là, sans contredit, un phénomène étonnant, mystérieux même. Il est, à vrai dire, le grand mystère de l'éthique. Il en représente le fait primordial ; il marque la limite au delà de laquelle la spéculation métaphysique peut seule encore s'aventurer. Car nous voyons tomber ici la cloison étanche qui, du point de vue de la raison — cette lumière naturelle, comme l'appelaient les anciens théologiens — sépare tous les êtres les uns des autres : nous voyons en quelque sorte le « non-moi » devenir « moi ». (G. P. E. *Grundlage der Moral*. §§ 15, 16.)

Imaginons deux jeunes gens, Cajus et Titus, l'un et l'autre passionnément amoureux d'une jeune fille (pas de la même). Les circonstances veulent que chacun d'eux voie son amour contrecarré par un rival qu'on lui préfère ; et chacun d'eux aussi est résolu à se débarrasser de ce rival en lui ôtant la vie. Ils ne courent ni l'un ni l'autre aucun risque d'être découverts ni même

soupçonnés. Cependant, au moment d'en venir aux préparatifs de leur crime, chacun d'eux, après une lutte intérieure, abandonne son projet. Nous allons maintenant leur demander de nous dire nettement et loyalement les raisons qui les ont déterminés à s'abstenir de tuer. Je laisse entièrement au choix du lecteur celles que Cajus pourra éventuellement alléguer. Il dira, par exemple, qu'il a été retenu par des motifs d'ordre religieux : la volonté de Dieu, le jugement dernier, le châtement futur, etc... Il pourra dire aussi, avec Kant : « J'ai considéré que la maxime qui aurait présidé à ma conduite en cette occasion n'était pas susceptible de fournir une règle universellement valable pour tous les êtres raisonnables, en ce sens que j'aurais traité mon rival uniquement comme un moyen et non pas en même temps comme une fin en soi. » — Ou bien encore il pourra dire avec Fichte : « Toute vie humaine est un moyen de réaliser la loi morale ; je ne pouvais donc, sans me montrer indifférent à la réalisation de la loi morale, supprimer un être qui est destiné à y contribuer. » (Il semble, soit dit entre parenthèses, que l'espoir de procréer bientôt par la possession de sa bien-aimée un nouvel instrument de la loi morale aurait pu le délivrer de ce scrupule). — Ou encore il dira avec Wollstone : « J'ai réfléchi que cette action aurait été l'expression d'un principe faux. » — Ou encore, avec Hutcheson : « Le sens moral, dont les impressions, comme celles de tous les autres sens, sont en elles-mêmes inexplicables, m'a déterminé à m'abstenir. » — Ou encore, avec Adam Smith : « J'ai prévu que mon acte ne me concilierait pas la sympathie des spectateurs ». — Ou encore, avec Christian Wolf : « J'ai reconnu que j'aurais agi ainsi dans un sens contraire à mon propre perfectionnement et sans profit pour celui des autres. » — Ou encore, avec Spinoza : « *Homini nihil utilius homine ; ergo hominem interimere nolui* » (rien n'est plus utile à l'homme que l'homme même ; donc je n'ai pas voulu tuer un homme). — Bref, Cajus expliquera sa résolution de toutes les façons qu'on voudra. Quant à Titus, dont je me suis réservé d'alléguer les raisons, il dira ceci : « Au moment où il s'est agi pour moi de préparer l'exécution de mon crime et qu'il m'a fallu oublier provisoirement ma passion pour ne m'occuper que de mon rival, à ce moment, et pour la première fois, j'ai réalisé clairement ce qui allait se passer, ce que j'allais faire subir à cet homme. Alors j'ai été pris de pitié ; je me suis senti ému de douleur et de compassion à l'idée de le voir mourir, et je n'ai pas eu le cœur de faire ce que j'avais résolu ; je ne le pouvais plus. » Je demande

maintenant au lecteur loyal et non prévenu : lequel de ces deux hommes est le meilleur ? Auquel confieriez-vous de préférence votre sort ? Lequel a été retenu par les motifs les plus purs ? Où gît, en d'autres termes, le fondement de la morale ? (G. P. E. *Grundlage der Moral*. § 19.)

Des principes moraux.

Une conduite morale n'exige nullement que dans chaque cas donné l'homme éprouve réellement de la pitié. Aussi bien cette pitié arriverait-elle souvent trop tard pour déployer ses effets. Il suffit d'avoir appris à connaître une fois pour toutes les souffrances que toute action injuste entraîne pour les autres — souffrances qui s'accroissent du sentiment de l'injustice subie, c'est-à-dire de l'abus de pouvoir commis par le plus fort — et la maxime *neminem læde* (ne fais de tort à personne) s'en déduira d'elle-même pour toute âme noble. Après quoi la raison, à réfléchir sur cette maxime, la transformera en un programme moral définitif. Car, s'il est bien vrai que les *principes* — comme d'ailleurs tout ce qui est connaissance abstraite — ne sont en aucune façon la source ou le fondement premier de la moralité, ils n'en sont pas moins indispensables à une conduite morale. Ils constituent en quelque sorte le récipient, le réservoir, qui sert à capter et à conserver les dispositions issues de la source unique de toute moralité — laquelle source ne saurait jaillir continuellement — et qui les distribue selon les besoins, toutes les fois qu'elles trouvent l'occasion de s'appliquer. Les choses se passent en somme dans le domaine moral comme dans le domaine physiologique, où nous voyons par exemple la vésicule biliaire jouer dans l'organisme le rôle d'un réservoir nécessaire pour recueillir et retenir les sécrétions du foie. En l'absence de principes fixes, nous serions livrés en proie à nos instincts anti-moraux, sans résistance possible, toutes les fois qu'ils sont violemment excités par une cause extérieure. Persévérer dans ses principes et s'y conformer en dépit des motifs qui agissent sur nous en sens contraire, c'est ce qu'on appelle *être maître de soi*. (G. P. E. *Grundlage der Moral*. § 17.)

Portée métaphysique de l'acte moral.

Cette conception des rapports de notre propre moi avec le moi d'autrui, qui est le principe de la bonté, serait-elle peut-être — on peut se le demander — une conception erronée ? Reposerait-elle sur une illusion ? Ou

est-ce au contraire le cas de la conception opposée, qui est le fondement de l'égoïsme et de la méchanceté ?

S'il est vrai que toute multiplicité et toute différenciation n'appartiennent qu'au phénomène et que ce soit un seul et même être qui se manifeste dans tout ce qui vit, ce n'est point s'abuser que de voir le monde et la vie sous un angle tel, que la différence entre le moi et le non-moi y apparaisse supprimée. L'erreur serait donc dans la conception inverse. Aussi bien est-ce précisément celle-ci que les Indous désignent du nom de *Maya*, qui veut dire apparence, illusion, chimère. C'est dans l'autre, en revanche, que nous avons trouvé le fondement de la pitié, laquelle en est simplement la traduction dans la réalité. Cette conception, qui veut que parmi les individus *l'un* puisse se reconnaître lui-même directement dans *l'autre*, retrouver en lui l'essence même de son propre être, serait ainsi la base métaphysique de l'éthique. C'est dire que la sagesse pratique — la justice et la charité — coïnciderait exactement dans ses résultats avec les enseignements de la sagesse théorique la plus profonde et la plus audacieuse. Le philosophe pratique, autrement dit l'homme juste, l'homme charitable, l'homme généreux, ne ferait donc rien d'autre qu'énoncer par l'acte la même vérité à laquelle aboutissent au prix de laborieuses enquêtes les spéculations du philosophe-théoricien le plus pénétrant. Au demeurant la grandeur morale n'en reste pas moins toujours supérieure à toute sagesse théorique ; car celle-ci n'est jamais que fragmentaire, et il lui faut passer par le chemin toujours long des opérations rationnelles pour arriver au même résultat où l'autre sagesse atteint d'un seul coup. Par elle-même, en effet, et ne fût-elle accompagnée d'aucune supériorité intellectuelle, la noblesse morale témoigne des plus profondes intuitions ; elle est l'expression d'une suprême sagesse ; elle a de quoi faire rougir le savant ou l'homme de génie, s'ils montrent par leur façon d'agir que cette grande vérité qui s'exprime dans la vie de l'homme bon est demeurée étrangère à leur cœur.

Tout mouvement de pure et authentique bonté, tout geste secourable où l'on ne peut trouver aucune trace d'intérêt personnel et qui est exclusivement déterminé par la souffrance d'autrui, apparaît en définitive, et si on le scrute jusqu'en son fond, comme un acte mystérieux, comme la manifestation d'une mystique pratique, en ce sens qu'il a sa source première dans la même expérience qui fait proprement l'essence de toute

mystique, et qu'on n'en saurait trouver nulle part ailleurs l'explication véritable. Le simple fait de donner, s'agit-il même de la plus humble aumône, sans viser à quoi que ce soit d'autre qu'à soulager la misère d'autrui, ne saurait se concevoir, si l'on n'admet pas que celui qui donne se reconnaît lui-même dans l'apparition misérable du pauvre qu'il secourt et y discerne, manifestée dans un autre individu, sa propre essence. C'est pourquoi j'ai appelé la pitié le grand mystère de l'éthique.

Celui qui n'a jamais vu en dehors de lui que le « non-moi », qui n'a jamais considéré au fond que son propre individu comme vraiment réel, pour qui les autres, simples fantômes, n'ont jamais existé que relativement à lui et uniquement dans la mesure où ils favorisaient ou entravaient la satisfaction de ses désirs, qui a toujours été séparé par un, abîme profond de tout ce monde du « non-moi » et qui en définitive n'a jamais vécu que dans sa propre personne, celui-là voit aussi sombrer dans la mort, avec son moi, toute réalité ; il voit l'Univers périr avec lui. Mais à celui qui s'est reconnu lui-même, qui a discerné son propre être dans toutes les créatures vivantes et dont l'existence s'est ainsi en quelque sorte fondue dans la leur, à celui-là la mort ne fait perdre qu'une parcelle de son existence ; il survit dans tous les autres êtres, en qui il a su reconnaître et aimer sa propre essence, et l'illusion disparaît qui séparait sa conscience de la leur. Ainsi s'expliquerait peut-être, au moins en partie, la façon très différente dont les hommes foncièrement bons et les hommes franchement mauvais accueillent l'approche de la mort. (G. P. E. *Grundlage der Moral*. § 22.)

Pour qui pratique la charité, le voile de la Maya s'est fait transparent ; l'illusion du principe d'individuation s'est dissipée. Être guéri de cette illusion, délivré de cette chimère, et faire œuvre d'amour, c'est tout un.

D'autres ont pu ériger des principes moraux en forme de lois, de prescriptions obligatoires, auxquelles devrait se conformer, selon eux, quiconque prétend à la vertu. Pour moi, je l'ai dit, je ne saurais rien faire de pareil, parce que je n'ai point de devoir à proposer, point de loi à imposer au Vouloir éternellement libre. Ce que je puis faire, en revanche, en lieu et place de cette entreprise, c'est de rappeler ici cette vérité d'ordre purement théorique dont toute ma philosophie peut être considérée comme un simple

développement : que le Vouloir est la « chose en soi » de tout phénomène, affranchie comme telle de toutes les formes de ce phénomène, et par conséquent aussi de toute multiplicité. Si nous voulons envisager cette grande vérité dans ses rapports avec nos actes, nous ne saurions l'exprimer sous une forme plus digne d'elle qu'en employant la formule des Védas : « *Tat twam asi !* » (« Tu es cela ! » ou « Cela, c'est toi ! »). Celui qui a réalisé clairement le sens de ces paroles et qui est capable de les appliquer avec une profonde et intime conviction à tous les êtres avec lesquels la vie le met en contact, celui-là est assuré de posséder le secret de toute vertu et de toute béatitude ; il est sur la voie qui mène tout droit à la rédemption. (W. V. vol. I, § 66.)

La négation du Vouloir-vivre.

Quand cette intuition d'un Vouloir identique en toutes ses manifestations, par où l'homme perce à jour le principe d'individuation, atteint à son maximum de clarté, elle produit sur la volonté des effets plus considérables encore. Du moment, en effet, qu'un être humain, pour avoir déjà soulevé le voile de Maya, a vu tomber entre lui et son prochain la barrière de l'égoïsme, qu'il s'intéresse désormais aux souffrances d'autrui comme s'il s'agissait des siennes, qu'il est devenu par là-même capable non seulement de déployer en toute occasion une parfaite charité, mais encore de sacrifier, s'il le faut, sa propre personne au salut de plusieurs, il en viendra tout naturellement, lui qui a su discerner sa propre essence et se reconnaître lui-même dans toutes les créatures, à considérer aussi comme sien le perpétuel tourment de tout ce qui vit, à faire sienne, en quelque sorte, la douleur de l'Univers. Nulle souffrance, désormais, ne lui est plus étrangère. Qu'il la voie de ses propres yeux, sans pouvoir le plus souvent la soulager, qu'il la connaisse par ouï-dire, qu'il la sache seulement possible, toute misère le touche comme la sienne propre. Il n'est plus l'individu prisonnier de l'égoïsme, qui n'a jamais d'yeux que pour les maux ou pour le bien-être de sa personne ; puisqu'il voit au delà du principe d'individuation, tout ce qui vit, tout ce qui est lui importe au même titre. Il perçoit maintenant le sens général de toutes choses ; il embrasse du regard l'ensemble de la vie et en saisit l'essence. Et que signifie-t-elle, sinon écoulement sans trêve, vanité d'un incessant effort, conflit et déchirement intérieur, et partout, où qu'on regarde, souffrance, souffrance de l'homme, souffrance de l'animal, misère

d'êtres qui ne naissent que pour disparaître ? Comment pourrait-il dès lors continuer de dire « oui », par des actes toujours à nouveau répétés de sa volonté, à ce même monde, à cette même vie dont il a désormais pénétré le véritable sens, et l'étreindre ainsi toujours plus fortement, s'y lier lui-même toujours plus indissolublement ? Si donc celui qui est esclave du principe d'individuation, autrement dit de l'égoïsme, n'apercevant jamais dans les choses que le particulier et ce qui est en relation avec sa propre personne, y trouve pour son Vouloir une source de *motifs* incessamment renouvelés, cette intuition de l'ensemble des choses et de leur essence véritable agit au contraire chez celui qui est capable de s'y élever comme un *quiétif*^[1] de toute espèce de Vouloir. Je veux dire par là que le Vouloir, en lui, se détourne de la vie. Il prend en aversion les désirs et les voluptés par où — il le sait maintenant — cette vie affirme précisément sa volonté d'être ; et l'homme arrive ainsi au libre renoncement, à la résignation, à cet état où toute impulsion du Vouloir est définitivement suspendue. — Pour nous autres, qu'enveloppe encore le voile de Maya, il nous arrive bien aussi parfois, quand nous traversons de dures souffrances, ou quand nous sommes distinctement conscients de la souffrance d'autrui, de réaliser toute l'amertume de la vie et d'en reconnaître le néant ; et dans ces moments-là nous aspirons à briser, nous aussi, par un renoncement total et irrévocable, l'aiguillon de nos convoitises et à tarir par là-même la source de tous nos tourments, pour nous purifier et nous sanctifier. Mais le monde de l'illusion ne tarde pas à nous circonvenir de plus belle et à réveiller notre Vouloir en lui proposant de nouveaux motifs ; nous ne parvenons pas à rompre nos liens. L'espérance, qui toujours nous leurre de perspectives nouvelles, les séductions du moment présent, l'attrait des plaisirs et du bien-être qui peuvent malgré tout nous échoir en partage au milieu des misères d'un monde gouverné par le hasard et l'erreur, ont vite fait de nous reprendre et de river plus fortement nos chaînes. C'est en ce sens que Jésus a dit : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Cieux. »

La vie est pareille à une piste circulaire couverte de charbons ardents, que nous sommes condamnés à parcourir sans trêve, et où de temps en temps seulement nous pouvons poser le pied sur la terre nue et fraîche. Qu'il se trouve précisément traverser un de ces endroits frais ou qu'il en aperçoive

un autre tout proche devant lui, il n'en faut pas plus pour consoler celui qui est esclave de l'illusion et pour l'encourager à poursuivre sa course. Mais celui qui a su discerner au travers du principe d'individuation l'essence identique de toutes choses, celui-là est devenu insensible à ce réconfort trompeur : il se voit lui-même occupant à la fois tous les points de cette route qu'il embrasse tout entière du regard, et plutôt que de continuer à y marcher, il en sort. Son Vouloir fait volte-face ; il cesse d'affirmer le principe même de son être, que reflète le monde des apparences sensibles ; il le nie. Tel est le sens de la transformation intérieure qui s'opère chez l'homme, quand de la vertu il s'élève à l'*ascétisme*. Désormais, en effet, il ne lui suffit plus d'aimer les autres à l'égal de lui-même et de faire pour eux tout ce qu'il ferait pour lui ; mais il prend en aversion cela même qui se manifeste dans le phénomène de son propre individu : le Vouloir-vivre, principe et substance d'un monde dont il a reconnu la misère. Il niera donc ce principe qu'il incarne en sa personne et dont son propre corps, à lui seul, est déjà l'expression ; c'est-à-dire que par toute sa conduite il infligera un démenti au phénomène de son être ; il le contredit désormais ouvertement.

Tout cela, dont je ne saurais donner qu'une faible idée en usant des termes généraux du langage abstrait, tout cela n'est point un conte philosophique forgé de toutes pièces, ni une invention d'aujourd'hui. C'est une vérité d'expérience ; c'est l'histoire très réelle de beaucoup de nobles âmes, c'est la vie — admirable et enviable — de beaucoup de ces saints qu'ont produits le christianisme et surtout le brahmanisme et le bouddhisme, ou d'autres religions encore. Quelque différents qu'aient pu être les dogmes dont leur raison avait subi l'empreinte, ce n'en est pas moins la même expérience intérieure, intuitive et directe, d'où procède toute vertu et toute sainteté, qui s'est exprimée par les mêmes traits dans la vie de chacun de ces hommes.

Sans doute est-ce pour la première fois qu'on analyse et qu'on définit, comme je le fais ici, sous forme abstraite et dépouillée d'éléments mythiques, l'essence profonde de tout ce qu'on appelle sainteté, renoncement à soi-même, mortification de la chair et de l'amour-propre, ascétisme, pour la ramener à la *négarion du Vouloir-vivre*, c'est-à-dire à cette conversion qui s'opère dans le Vouloir humain, quand la pleine

connaissance qu'il a acquise de sa propre nature agit sur lui comme un « quiétif » de toutes ses impulsions. Par contre, en tant qu'intuition directe, s'énonçant uniquement par l'acte, la connaissance de cette grande vérité a été le partage de tous ces saints, de tous ces ascètes qu'unit à travers l'histoire la communauté d'une même expérience intérieure, malgré que le langage qui leur servit à formuler cette expérience ait put différer autant que les dogmes dont se satisfaisait leur raison. Mais il importe fort peu qu'un saint doive nécessairement rendre compte de ses sentiments et de ses actes en usant de tout autres formules selon qu'il est un chrétien, un brahmane indou ou un lama bouddhiste. Un saint peut être plein des superstitions les plus absurdes, ou il peut être au contraire un grand philosophe : cela revient au même. C'est sa façon d'être et d'agir qui seule fait de lui un saint et nous le garantit comme tel ; or celle-ci procède d'une connaissance non point abstraite, mais intuitive et immédiate, de l'essence du monde ; après quoi l'individu l'interprétera par un dogme quelconque pour la satisfaction de sa raison. Il n'est pas plus nécessaire à un saint d'être un philosophe qu'à un philosophe d'être un saint. (W. W. V. vol. I, § 68.)

La douleur rédemptrice.

Par *ascétisme*, j'entends la conduite de celui qui s'applique d'une façon préméditée et systématique à briser son Vouloir et à le mortifier définitivement en lui refusant tout ce qui lui agréait et en lui imposant tout ce qui lui est pénible, c'est-à-dire en adoptant de plein gré une vie de macérations et de pénitences. En fait, ceux-là seuls pratiquent cet ascétisme qui ont déjà atteint l'état de négation du Vouloir-vivre, et qui cherchent à s'y maintenir. Mais nous voyons qu'il y a un autre chemin (*δευτερος πλους*) qui peut nous conduire à cette même négation ; je veux dire la souffrance, la souffrance prise en elle-même et telle qu'elle nous est départie par les hasards de la destinée. On peut même admettre que la plupart de ceux qui atteignent au renoncement n'y atteignent que par cette seconde voie. Dans la majorité des cas, c'est la souffrance personnellement éprouvée et non la seule intuition de la souffrance qui peut amener l'homme à la pleine résignation ; encore n'y réussit-elle souvent qu'à l'approche de la mort. Ils sont rares les hommes chez qui cette intuition de l'esprit que nous avons décrite suffit à entraîner la négation du Vouloir-vivre. Ne voyons-nous pas celui-là même qui est bien près du renoncement rencontrer encore toutes

sortes d'obstacles ? L'existence qui lui est faite est en général supportable ; il n'a pas désappris d'écouter la voix de l'espérance ; le moment présent lui fait aisément oublier tout le reste ; toujours une occasion s'offre à lui de satisfaire quelque convoitise : autant de tentations qui l'induisent à affirmer toujours à nouveau son Vouloir-vivre. C'est ce qu'a voulu faire entendre la religion, quand elle a personnifié toutes ces tentations dans la figure du diable. Ainsi donc, pour que le Vouloir arrive à se nier lui-même, il faut presque toujours qu'il ait été brisé d'abord par la souffrance. Mais aussi, une fois qu'un être humain aura passé par tous les degrés d'une croissante détresse sans cesser de se débattre dans une farouche résistance contre la destinée, et qu'il aura été conduit ainsi jusqu'à la limite du désespoir, il lui arrivera de rentrer subitement en lui-même et de comprendre enfin le sens de sa propre existence et de toute existence. On voit alors s'opérer dans son être un changement complet qui l'élève au-dessus de lui-même et plus haut que sa souffrance ; il apparaît purifié et en quelque sorte sanctifié par cette souffrance ; une paix profonde se fait en lui, sublime sérénité d'un bonheur supérieur à toute atteinte, qui signifie que, dès cet instant, il renonce de plein gré à tout ce que son Vouloir exigeait jusqu'alors avec tant de violence, et qui lui permet d'accueillir la mort avec joie. Du brûlant creuset de la douleur a jailli, comme un pur rayon, la lumière de la rédemption. Celui-là même qui fut le plus criminel peut sortir de cette épreuve de la souffrance lavé de ses souillures, au point d'être transformé en un autre homme. Les péchés de sa vie passée ont cessé de tourmenter sa conscience ; mais il n'en consent pas moins de bon cœur à les expier par la mort, acceptant volontiers de voir finir avec son individu une manifestation de ce Vouloir dont il s'est détourné et qui maintenant lui fait horreur. Dans son immortel *Faust*, où il nous montre Marguerite rachetée par la douleur, Goethe a illustré d'un exemple plastique, le plus significatif et le plus beau que je connaisse dans toute la poésie, cette négation du Vouloir-vivre, où atteint par l'excès même de son infortune un être condamné à désespérer de tout salut humain. (W. W. V. vol. I, § 68.)

Sur le suicide.

Loin d'être une négation, le suicide est au contraire une très forte affirmation du Vouloir-vivre. Car le propre de la négation n'est pas d'abhorrer les souffrances, mais bien les jouissances de la vie. Celui qui se

suicide veut la vie ; il est simplement mécontent des conditions dans lesquelles elle lui a été donnée. C'est donc uniquement à sa vie qu'il renonce et nullement au Vouloir-vivre, quand il supprime dans sa personne une manifestation particulière de ce Vouloir-vivre. Il veut l'existence ; il veut la pleine affirmation, sans frein ni obstacles, de son corps ; seulement les circonstances s'y opposent ; de là le désespoir qui détermine sa résolution. Le Vouloir se heurte ici, dans une de ses manifestations particulières, à l'impossibilité de donner libre cours à son impulsion. Mais c'est précisément parce qu'il ne peut cesser de vouloir que celui qui se tue cesse de vivre ; quand il supprime le phénomène de son individu, le Vouloir s'affirme en lui par cette suppression même, parce qu'il ne peut plus s'affirmer autrement. Or comme la souffrance, à laquelle l'homme se soustrait ainsi, est justement ce qui pouvait le conduire, en mortifiant sa volonté, à la négation de cette volonté, c'est-à-dire à la rédemption, on peut comparer celui qui met fin à ses jours à un malade qui préférerait garder sa maladie plutôt que de laisser achever sur lui une opération douloureuse déjà commencée. La douleur est venue à lui, lui faisant entrevoir en elle un moyen d'arriver à la négation de son Vouloir ; mais il la repousse, aimant mieux détruire cette incarnation particulière du Vouloir qu'est son corps, afin que ce Vouloir même demeure invaincu. Là est la raison qui fait que toutes les morales, tant philosophiques que religieuses, condamnent le suicide, malgré qu'elles-mêmes n'aient jamais su justifier cette réprobation autrement que par d'étranges sophismes. (W. W. V. vol. I, § 69.)

Sur le crime.

Un *crime*, un *péché*, n'est rien d'autre que le symptôme, le signe visible, par où se trahit toute la force des liens qui attachent un Vouloir à la vie. Or la vie, par essence, implique de cruelles souffrances — que le hasard se charge de distribuer. Dès lors les peines qui sont la sanction fatale et irrévocable de ce crime ou de ce péché — les « peines éternelles » — représentent précisément la somme de souffrance qu'il faudrait pour amener le Vouloir criminel à se détacher, à s'arracher de la vie. Il se peut d'ailleurs fort bien que l'individu qui a commis le crime échappe à toute souffrance jusqu'à la fin de ses jours. Mais le Vouloir mauvais qui est en lui n'est pas détruit par la mort ; ce qui est ainsi anéanti, c'est uniquement une de ses manifestations particulières, le corps que nous voyons périr. Ce Vouloir lui-

même subsiste dans l'infini du temps, car le temps, par essence, implique l'existence du Vouloir, comme le Vouloir, pour se manifester, implique l'existence du temps. (N. P. § 303.)

D'où vient la secrète horreur du criminel pour son crime ? — Tout au fond de lui-même, il sent que le bourreau et la victime, celui qui fait souffrir et celui qui souffre, ne diffèrent l'un de l'autre que sous l'angle du temps et de l'espace ; que cela, qui est par nature voué à la souffrance, c'est la vie même ; et que lui-même, par son acte, a précisément affirmé cette vie avec une force telle, que la volonté de vivre ne saurait s'éteindre en lui aussi longtemps qu'il n'aura point passé par des souffrances égales à la violence de ce Vouloir. (Cette idée m'est venue en contemplant l'Hérodiade de Léonard de Vinci.) Le criminel réalise du même coup à quel point la vie est horrible et à quel point il est lui-même indissolublement attaché à cette vie, puisque, précisément, ce qu'elle peut engendrer de plus horrible est son œuvre à lui. (N. P. § 303. Note.)

La liberté par la « grâce ».

Il est bien certain que la véritable liberté — être libre, c'est ne pas dépendre du principe de raison — ne peut appartenir qu'au Vouloir comme « chose en soi » ; elle est étrangère à ses manifestations, puisque celles-ci ont partout pour forme essentielle ce même principe de raison qui est précisément celui de la nécessité. Dès lors, le seul cas où il se pourra faire néanmoins que cette liberté s'affirme directement dans le phénomène, ce sera celui où elle met fin à cela même qui se manifeste par ce phénomène : le Vouloir-vivre. Mais comme dans ce cas le phénomène pur et simple, à savoir le corps vivant, n'en continue pas moins, en tant qu'anneau dans la chaîne des causes, d'exister dans le temps, il s'en suit que le Vouloir qui se manifeste par le phénomène de ce corps entre désormais en contradiction avec lui, en ce sens qu'il nie ce que le corps continue d'exprimer.

Ce dont il s'agit ici, ce n'est donc pas d'une transformation, mais bien d'une véritable suppression du caractère. De là vient précisément que les individus chez qui cette suppression s'est accomplie se font remarquer désormais par une façon d'agir fort semblable, quelle qu'ait pu être auparavant la diversité de leurs caractères, et malgré que chacun d'eux

puisse fort bien continuer de tenir un *langage* différent, conforme à ses notions et à ses croyances particulières.

Envisagée sous cet angle, la vieille idée de la liberté, telle qu'elle a été sans cesse niée et sans cesse affirmée à nouveau par les philosophes, ne serait donc pas sans avoir quelque fondement dans la réalité ; et d'autre part le dogme chrétien de la « grâce » et de la « nouvelle naissance » revêtirait également une signification. Or, justement, nous voyons ici ces deux choses — liberté et grâce — se rejoindre d'une façon inattendue pour se confondre en une seule, et nous comprenons maintenant ce que Malebranche, ce grand esprit, voulait dire quand il concluait : « la liberté est un mystère », et en quel sens il disait vrai. Car cela même que les mystiques appellent la *grâce* et la *nouvelle naissance* est aussi pour nous la seule manifestation directe de la *volonté libre*. Elle ne saurait se produire que si le Vouloir, parvenu à la connaissance de ce qu'il est « en soi », rencontre dans cette intuition le *quiétif* qui met un terme à son incessant effort, se trouvant par là-même soustrait à l'influence des *motifs*, puisque ceux-ci agissent dans la sphère d'une autre sorte de connaissance, qui n'a que des phénomènes pour objet. — La possibilité d'atteindre à une pareille liberté est le précieux privilège de l'homme ; elle le distingue de l'animal, auquel elle est à jamais refusée, parce qu'elle a entre autres pour condition la connaissance réfléchie de la raison, qui permet à l'homme de s'affranchir de l'impression présente pour embrasser du regard l'ensemble de la vie. Il n'y a aucune liberté possible pour l'animal ; nous savons déjà qu'il n'a même pas la faculté de délibérer, au sens propre du mot, c'est-à-dire d'une façon réfléchie, en confrontant entre eux dans son intellect les divers motifs, opération qui suppose nécessairement des représentations abstraites. Le loup affamé enfonce ses crocs dans la chair de sa victime avec la même nécessité qui veut que la pierre tombe à terre, à jamais incapable de comprendre qu'en déchirant cette proie c'est lui-même qu'il déchire. *Cette nécessité, c'est le règne de la nature ; la liberté, c'est le règne de la grâce.* (W. W. V. vol. I, § 70.)

Sur le christianisme. Péchés et rédemption.

Les Anciens, notamment les Stoïciens, se sont vainement efforcés de démontrer que la vertu suffit à procurer à l'homme une vie heureuse ; entre cette affirmation et le témoignage de l'expérience la contradiction était flagrante. Au fond — et c'est là ce qui explique leur tentative — ces

philosophes, sans bien s'en rendre compte, partaient de l'idée qu'il était *juste* qu'il en fût ainsi : quiconque, à leurs yeux, était exempt de faute devait aussi être exempt de souffrance, c'est-à-dire heureux. Mais le christianisme, qui a su voir jusqu'au fond du problème et l'envisager dans toute sa gravité, nous en donne aussi la vraie solution quand il nous dit que les œuvres ne justifient point. Cela signifie qu'un homme aura beau avoir observé tous les commandements de la justice et de la charité, pratiqué uniquement l'*αγαθον*, l'*honestum*, il ne sera pas pour cela, comme le veut Cicéron (*Tusc.*, V, I), *omni culpa carens*, « exempt de toute faute », parce que — comme le dit Calderon, en poète qui bénéficiait des lumières du christianisme et qui voyait plus profond que les sages antiques — *el delito mayor del hombre es haber nacido*, « la plus grande faute de l'homme, c'est d'être né ». Sitôt qu'on ne considère plus l'homme comme l'œuvre d'un autre être, lequel l'aurait fait surgir directement du néant, on cesse aussi de trouver absurde que l'homme puisse venir au monde déjà pécheur et coupable ; car c'est en expiation de *cette* faute — d'être né —, laquelle est nécessairement un effet de son propre Vouloir, que l'homme, même s'il pratique toutes les vertus, demeure légitimement voué à toutes les souffrances physiques et morales, en un mot, qu'il n'est pas heureux. Ainsi le veut cette justice éternelle, dont j'ai parlé ailleurs. Et si l'on se demande pourquoi, en définitive, saint Paul, saint Augustin et Luther ont pu enseigner que nous ne sommes pas justifiés par les œuvres, rappelons-nous le principe *operari sequitur esse* (l'acte est la conséquence de l'être) et comprenons tout ce qu'il signifie : il revient à dire que si nous agissions réellement comme nous devrions agir, c'est que nous serions aussi réellement ce que nous devrions être. Or, s'il en était ainsi, nous n'aurions pas besoin d'être délivrés de notre état présent ; nous n'aurions pas besoin de cette rédemption que le christianisme, et non pas lui seulement, mais encore le brahmanisme et le bouddhisme (lesquels la désignent d'un mot qu'on traduit en anglais par *final emancipation*), proposent à l'homme comme but suprême ; autrement dit, nous n'aurions pas besoin de devenir quelque chose de différent, voire même le contraire de ce que nous sommes. Mais parce qu'en fait nous sommes ce que nous ne devrions pas être, nous faisons aussi nécessairement ce que nous ne devrions pas faire ; et c'est pourquoi nous ne pouvons nous passer d'une transformation radicale de notre nature foncière, de cette « nouvelle naissance » qui a pour

conséquence la rédemption. Sans doute la faute gît bien dans notre conduite ; mais la racine de la faute est dans notre essence et notre existence mêmes, dont notre conduite — je l'ai montré ailleurs — est la résultante nécessaire. D'où il suit qu'au fond notre seul véritable péché, c'est le péché originel. Je sais bien que le mythe chrétien fait intervenir ce péché originel postérieurement à la genèse de l'homme, en dotant en outre ce dernier d'un imaginaire libre arbitre ; mais s'il présente les choses ainsi, c'est précisément en tant que mythe. Le sens profond du christianisme, son esprit, n'en est pas moins le même que celui du brahmanisme et du bouddhisme ; tous trois nous montrent l'homme foncièrement coupable de par sa seule existence. Seulement le christianisme, à la différence des deux autres religions plus anciennes, ne procède pas ici directement et franchement, c'est-à-dire qu'au lieu de placer la faute purement et simplement dans le fait même de l'existence, il l'attribue à un acte du premier couple humain, ce qu'il ne pouvait faire sans recourir à la fiction d'un « libre arbitre d'indifférence » ; tout cela uniquement à cause du dogme fondamental du judaïsme — théisme et création *ex nihilo* — sur lequel il s'agissait de greffer la doctrine du péché. On pressentait bien la vérité, à savoir que c'était précisément la naissance de l'homme qui constituait l'acte de son libre Vouloir, qu'elle n'était ainsi elle-même rien d'autre que la Chute, et que le péché originel, dont tous les autres péchés sont la conséquence, apparaissait déjà avec l'existence et ne faisait qu'un avec l'essence de l'être humain. Mais le dogme juif ne permettait pas qu'on présentât les choses ainsi. D'où la solution imaginée par saint Augustin : l'homme, selon lui, aurait été innocent, en même temps que pourvu d'une volonté libre, mais cela seulement dans la personne d'Adam et avant la Chute ; puis, à partir de ce moment, il serait devenu esclave de la nécessité du péché.

La « loi », *ó νομος*, au sens biblique du mot, ne cesse d'exiger de nous que nous changions de conduite, tout en supposant que notre nature demeure ce qu'elle est. Or c'est là une impossibilité. C'est pourquoi saint Paul dit que nul n'est sauvé par les œuvres de la loi et que nous ne saurions sortir de l'état de péché, pour parvenir à la liberté et à la rédemption, si nous n'avons d'abord passé par la « nouvelle naissance », c'est-à-dire si nous n'avons pas éprouvé l'action de la grâce qui nous permet de dépouiller le

vieil homme pour revêtir un homme nouveau (par quoi il faut entendre un changement radical de nos dispositions intérieures). Tel est, en résumé, le mythe chrétien, considéré dans ses rapports avec l'éthique. Il va sans dire que le théisme juif, sur lequel il a été greffé, n'a pu se prêter à cette combinaison sans qu'on lui fît toutes sortes d'additions et de retouches bizarres, outre que lui-même n'offrait qu'un seul point d'attache — la fable de la Chute — à ce rejeton de l'antique souche indoue. Ces difficultés, ces contradictions qu'il fallut résoudre de force, expliquent précisément l'aspect si étrange, rébarbatif, contraire au sens commun, que présentent les mystères du christianisme, et par suite les obstacles que celui-ci rencontre dans sa propagande, comme aussi les révoltes du pélagianisme ou du rationalisme moderne, qu'on voit s'appliquer, dans leur incapacité de saisir le sens profond de ces symboles, à une exégèse qui les supprime de la religion chrétienne et qui équivaut tout simplement à ramener celle-ci au judaïsme. (W. W. V. vol. II, ch. 48.)

Sur le christianisme. Rationalisme et orthodoxie.

Le point central, le cœur du christianisme, c'est la doctrine de la Chute, du péché originel, de la corruption et de la condamnation de l'homme naturel, en même temps que du pardon obtenu par le sacrifice du Rédempteur et dont participent tous ceux qui croient en ce Rédempteur. Par là le christianisme s'affirme comme une religion pessimiste, en opposition complète avec le judaïsme optimiste, comme aussi avec le rejeton authentique de ce dernier, l'Islam, tandis qu'il s'apparente au brahmanisme et au bouddhisme.

Ce qui fait la différence essentielle entre les religions, c'est leur optimisme ou leur pessimisme ; ce n'est nullement de savoir si elles nous proposent un monothéisme, un polythéisme, une « trimurti », une Trinité, un panthéisme ou (comme le bouddhisme) un athéisme. Dès lors l'Ancien et le Nouveau Testament représentent deux tendances diamétralement opposées, et leur réunion en un seul livre a fait de celui-ci un fort étrange centaure ; car l'Ancien Testament est optimiste, tandis que le Nouveau est pessimiste. Seul le récit de la Chute fait exception dans le premier ; mais il y demeure inutilisé, comme une sorte de hors-d'œuvre, tandis qu'il a été précisément recueilli et adopté par le christianisme comme le seul point par où celui-ci pouvait se rattacher à la Bible juive.

Ce caractère essentiel du christianisme, que saint Augustin, Luther et Melancton ont fort bien su discerner et qu'ils ont, dans la mesure du possible, formulé en un système, nos rationalistes d'aujourd'hui, en vrais successeurs de Pélage, cherchent tant qu'ils peuvent à l'effacer et à s'en défaire à grands coups d'exégèse, pour ramener la religion chrétienne à un judaïsme prosaïquement et égoïstement optimiste, auquel on ajoute, il est vrai, avec une morale plus relevée, la croyance en une vie à venir. Ainsi l'exige en effet un optimisme conséquent, soucieux de ne point voir de si tôt la fin des félicités dont jouit notre Univers, et qui cherche à nous faire oublier cet hôte importun qu'on voit surgir comme la statue du Commandeur au milieu du joyeux festin de don Juan, la mort, contradiction par trop criante à quoi vient se heurter l'optimisme. — Ces rationalistes sont de braves garçons, mais aussi des esprits fort plats, qui n'ont pas le moindre soupçon du sens profond que recèle le mythe du Nouveau Testament, incapables qu'ils sont de s'élever au-dessus de l'optimisme juif, seul adéquat et seul accessible à leur mentalité. Il leur faut la vérité toute sèche et toute nue, aussi bien dans le domaine du dogme que dans celui de l'histoire ; en cela ils rappellent tout à fait les *euhéméristes* antiques. Sans doute la religion que nous offrent les supra-naturalistes est en réalité une mythologie ; mais cette mythologie est le véhicule des plus profondes et des plus essentielles vérités, qu'il ne serait pas possible de mettre autrement à la portée de la grande masse. — D'autre part on ne peut nier que les supra-naturalistes ne soient souvent quelque chose de pis que les rationalistes ; je veux dire des calotins et des obscurantistes de la plus vilaine sorte. Dès lors, on le voit, le christianisme en est réduit à tenter de naviguer entre Charybde et Scylla. L'erreur commune aux deux partis, c'est de chercher dans la religion la vérité pure et simple, sans voiles, la vérité littérale. Or, cette vérité-là, elle est l'objectif de la seule philosophie. La vérité de la religion n'est qu'une vérité adaptée aux besoins et aux aptitudes du peuple, une vérité indirecte, symbolique, allégorique. Le christianisme est une allégorie qui traduit une pensée vraie ; mais ce n'est pas cette allégorie qui est en elle-même la vérité. Là est l'erreur que supra-naturalistes et rationalistes s'accordent à commettre. Les premiers veulent que l'allégorie soit vraie en elle-même ; les seconds la retournent et la façonnent jusqu'à ce qu'elle puisse l'être au sens où ils l'entendent. Dès lors chacun des deux partis oppose à l'autre des arguments également

solides et pertinents. Les rationalistes disent aux supra-naturalistes : « votre doctrine n'est pas vraie » ; ces derniers leur répondent : « votre doctrine n'est pas le christianisme ». Les uns et les autres ont raison. Au reste les rationalistes, quand ils s'imaginent mesurer toutes choses à l'aune de la seule raison, ne prennent en réalité pour critère qu'une raison prisonnière des prémisses du théisme et de l'optimisme, quelque chose comme la *Profession de foi du vicaire savoyard* de Rousseau, ce prototype de tout rationalisme. Ils prétendent ne laisser subsister du christianisme que ce qu'ils en tiennent pour vrai au sens propre : Dieu et l'âme immortelle. Mais quand ils se réclament ici, avec l'impudence de l'ignorance, de la *raison pure*, il faut leur répondre en leur servant la *critique* de cette raison pure ; il faut les obliger à comprendre que ces dogmes qu'ils choisissent dans le christianisme et qu'ils en retiennent comme seuls conformes à la raison ne reposent eux-mêmes que sur l'application à un ordre transcendant de principes purement immanents, qu'ils représentent donc eux-mêmes un dogmatisme philosophique insoutenable parce que dénué de toute base critique, tel précisément qu'il se trouve réfuté à chaque page de la « Critique de la *raison pure* », laquelle en a démontré la complète vanité. Aussi bien son seul titre ne marque-t-il pas déjà l'opposition que cette critique fait au « rationalisme » ? Ainsi donc, tandis que le supranaturalisme enferme au moins une vérité d'ordre allégorique, on ne peut concéder aucune sorte de vérité au rationalisme. Les rationalistes ont purement et simplement tort. Le seul rationaliste authentique et légitime, c'est le philosophe, qui, comme tel, s'est émancipé de toute espèce d'autorité et qui va de l'avant sans reculer devant rien. Mais qui veut être théologien doit être conséquent et ne pas abandonner le fondement de l'autorité, même là où celle-ci lui commande de croire l'inintelligible. Nul ne peut servir deux maîtres : il faut choisir entre la raison et l'Écriture. Vouloir ici un juste milieu, c'est s'asseoir entre deux chaises. De deux choses l'une : ou l'on est croyant, ou l'on est philosophe ; mais il faut être entièrement ce qu'on a choisi d'être. Croire jusqu'à un certain point et pas plus loin, et en même temps philosopher aussi jusqu'à un certain point et pas plus loin : c'est l'indécision de cette demi-mesure qui fait le caractère propre du rationalisme et sa faiblesse. En revanche la besogne qu'il accomplit se justifie du point de vue moral, en ce sens que ses représentants procèdent en toute honnêteté et ne trompent personne qu'eux-mêmes, au lieu qu'il

semble bien que les supra-naturalistes, en revendiquant le titre de vérité au sens propre pour une pure allégorie, cherchent le plus souvent à tromper les autres. Mais leur effort, malgré tout, se trouve avoir pour conséquence de sauver la vérité incluse dans l'allégorie, tandis que les rationalistes, avec leur plat prosaïsme de gens du Nord, jettent par-dessus bord cette vérité, et avec elle tout ce qui fait proprement l'essence du christianisme, nous ramenant ainsi pas à pas jusqu'au point où Voltaire était parvenu d'un seul bond il y a 80 ans. (P. P. vol. II, § 181.)

Protestantisme et Catholicisme.

En éliminant de la religion l'ascétisme et en particulier le principe autour duquel il gravite, le mérite du célibat, le protestantisme abandonnait en réalité déjà ce qui constitue l'essence même du christianisme ; en ce sens, on peut même dire qu'il s'en sépare et le renie. On s'en aperçoit bien de nos jours, où il dérive de plus en plus dans un plat rationalisme, vrai pélagianisme moderne, pour réduire finalement la religion à la doctrine d'un Père bienveillant qui aurait créé le monde pour le plus grand agrément de ses habitants — ce en quoi il en doit trouver, vraiment, qu'il n'a guère réussi — et qui, pour peu que nous nous conformions sur certains articles à sa volonté, nous réserverait pour la suite une vie encore bien plus agréable — dont il faut seulement déplorer qu'on y accède par un si funeste passage. C'est là peut-être la religion qu'il faut à des pasteurs protestants mariés, confortables et éclairés ; mais ce n'est point là du christianisme. Le christianisme, c'est la religion qui nous montre l'homme foncièrement pécheur et coupable de par son existence même, et aspirant du fond de son cœur à une rédemption, rédemption qu'il ne saurait d'ailleurs obtenir qu'au prix des plus durs sacrifices, à savoir par le renoncement à soi-même et par une totale conversion de son être naturel. — Du point de vue pratique où il se plaçait, c'est-à-dire si on considère les abominations qui déshonoraient l'Eglise à son époque et auxquelles il voulait mettre fin, Luther a pu avoir parfaitement raison ; mais son œuvre ne se justifie pas de même du point de vue théorique. Plus une doctrine s'inspire de principes élevés, plus aussi elle est exposée à se voir profanée, dès l'instant qu'elle se trouve aux prises avec une nature humaine animée au total d'instincts vils et pervers : c'est justement pourquoi il y a tellement plus d'abus et des abus tellement plus graves dans le catholicisme que dans le protestantisme. Ainsi, par exemple,

le monachisme, dont le but est d'exercer méthodiquement des êtres humains, en leur imposant certaines pratiques et en leur permettant de s'y encourager mutuellement par la vie en commun, à la négation du Vouloir-vivre, le monachisme est une institution sublime, mais qui pour cela même devient le plus souvent infidèle à son principe. La scandaleuse corruption de l'Église avait donc provoqué chez l'honnête Luther une noble indignation. Ce sentiment l'amena à vouloir réduire le plus possible le christianisme lui-même à ses éléments simples, et c'est dans ce but qu'il prétendit avant tout le restreindre à la parole biblique. Mais son zèle bien intentionné l'entraîna trop loin dans cette voie : il en vint à s'attaquer dans le principe ascétique au cœur même de la religion chrétienne. En effet, éliminer l'ascétisme, c'était nécessairement y substituer tôt ou tard l'optimisme ; or, en religion comme en philosophie, l'optimisme est l'erreur capitale qui fait perpétuellement obstacle à la vérité. Tout compte fait, le catholicisme m'apparaît donc comme un christianisme honteusement profané et le protestantisme comme un christianisme dévié ; et l'on peut dire ainsi du christianisme pris dans son ensemble qu'il a eu le sort auquel sont vouées toutes les choses grandes et nobles, sitôt qu'elles doivent subsister parmi les hommes. (W. W. V. vol. II, ch. 48.)

Le christianisme et les animaux.

Un vice radical du christianisme qu'il y a lieu de relever ici, et dont toutes les explications de ses apologistes n'arriveront pas à le disculper, vu qu'on en peut constater tous les jours les funestes effets, c'est qu'il a détaché artificiellement l'homme du monde animal auquel il appartient par nature, et qu'il n'accorde d'importance, voire même de réelle existence qu'à l'homme seul, considérant les animaux comme de simples choses. Le brahmanisme et le bouddhisme, au contraire, ont su demeurer ici dans la vérité ; ils ont su reconnaître l'évidence et discerné sans hésiter la communauté d'essence par où l'homme se rattache d'une façon générale à l'ensemble de la nature et tout particulièrement à la nature animale. Que ce soit dans leur doctrine de la métempsycose ou ailleurs, toujours ils nous montrent l'homme en relation étroite avec le monde des animaux. Aussi accoutumés que nous puissions être en Europe à l'absurdité de la conception chrétienne, cette place importante que le brahmanisme et le bouddhisme font partout à l'animal, comparée au rôle absolument nul que

celui-ci joue dans le *judéo-christianisme*, suffit à décider, s'il s'agit d'apprécier la perfection relative de ces trois religions, de l'infériorité de la dernière.

Ce défaut capital de la religion chrétienne est une conséquence directe de l'histoire de la création *ex nihilo*. Les chapitres I et IX de la Genèse nous montrent en effet le Créateur mettant l'homme en possession des animaux tout comme s'il s'agissait de simples objets et sans même lui recommander de les bien traiter, ce que la plupart des marchands de chiens ne manquent au moins pas de faire quand ils se séparent des bêtes qu'ils ont élevées. Mais non, Dieu livre tout simplement les animaux à l'homme pour qu'il *règne* sur eux, autrement dit pour qu'il fasse d'eux ce que bon lui semble. Sur quoi il l'élève encore, par-dessus le marché, aux fonctions de premier professeur de zoologie, en le chargeant d'octroyer aux animaux les noms qu'ils devront porter dorénavant : autre symbole de leur totale dépendance et de la complète nullité de leurs droits. — Gange sacré, père de notre race ! Comment dire l'effet que me produisent de pareilles histoires ? Pour moi, elles puent le juif d'une lieue. Mais hélas ! elles n'ont pas cessé jusqu'à nos jours de déployer leurs effets, car elles ont passé dans le christianisme. Aussi serait-il temps qu'on cessât une bonne fois de nous célébrer la morale chrétienne comme la plus parfaite des morales. Du fait qu'elle restreint à l'homme la portée de ses préceptes, cette morale pêche au contraire par une lacune considérable, par un défaut essentiel. C'est même pourquoi il a fallu que la police se substituât chez nous à la religion pour protéger les animaux contre une majorité d'êtres humains brutaux, impitoyables et souvent pires que des bêtes. Et comme la police ne suffit pas à la besogne, nous voyons se fonder un peu partout, en Europe et en Amérique, des sociétés pour la protection des animaux qui apparaîtraient comme la chose du monde la plus superflue dans toute l'Asie *non-circoncise*, où non seulement la religion suffit à protéger les bêtes, mais où encore elle fait d'elles l'objet d'une bienfaisance positive.

Telles sont les conséquences de cette cérémonie d'installation célébrée dans le Jardin d'Eden. Souvenons-nous qu'on ne peut faire façon de la populace que par la force ou par la religion : or c'est la honte du christianisme qu'il nous laisse ici dans une totale impuissance. Je tiens de source sûre qu'un pasteur protestant, à qui une société protectrice des

animaux avait demandé de faire un sermon contre les mauvais traitements infligés aux bêtes, répondit qu'avec la meilleure volonté du monde il ne pouvait le faire, vu que la religion ne lui offrait ici aucun texte sur lequel il pût s'appuyer. Ce pasteur était un honnête homme, et qui disait vrai.

Il semble donc qu'il soit temps d'en finir en Europe, tout au moins en ce qui concerne les animaux, avec la conception juive de la nature, et d'apprendre à reconnaître, à épargner, à honorer dans l'animal l'*Etre éternel qui vit en lui comme il vit en nous*. Il faut vraiment être totalement aveuglé ou entièrement anesthésié dans ses cinq sens par le *fætor judaïcus*, pour ne pas voir, pour ne pas sentir que l'animal, dans son essence et du seul point de vue qui importe, est exactement ce que nous sommes, et que la différence entre lui et nous gît uniquement dans l'accident, qui est l'intellect, et non pas dans la substance, qui est le Vouloir. Le monde n'est pas un arbitraire produit de fabrication et l'animal n'est pas un objet manufacturé pour notre usage. Ces idées-là, il faut les laisser aux synagogues ou, ce qui revient à peu près au même, aux auditoires philosophiques. Si, en revanche, nous savons comprendre la grande vérité que je viens précisément de rappeler, nous posséderons du même coup la règle de conduite qu'il convient d'observer à l'égard des animaux. Et ici il ne faudrait pas que les fanatiques et les calotins s'avisassent de trop nous contredire ; car cette fois nous n'avons pas seulement pour nous la vérité, mais encore la morale. (P. P. vol. II, § 177.)

Sur l'éducation religieuse.

Il est sûr que la *forme* dans laquelle notre intellect perçoit et connaît lui est innée ; mais cela ne veut pas dire que son contenu, la *matière* sur laquelle il travaille, le soit également. C'est pourtant là ce que signifiait la théorie des « idées innées », qui a été soutenue par Descartes et Leibnitz, puis combattue par Locke. En ce qui concerne nos idées, l'intellect est primitivement une table rase, une feuille de papier blanc, sur laquelle la nature se propose de dessiner d'abord des images, puis d'inscrire des notions qu'elle y gravera en traits toujours plus accentués et plus précis et qui sont destinées à devenir le principe directeur de nos actions.

Or c'est sur cette table rase que, dès la sixième année de l'enfant, on vient par un déloyal et scandaleux abus d'autorité imprimer en gros traits

appuyés et ineffaçables les notions de la religion positive ; et c'est ainsi qu'on détériore pour toujours cette belle page blanche où la nature se réservait d'écrire. On dresse la jeune intelligence à admettre, au mépris de son organisation et contrairement à tous ses instincts, l'idée absurde d'une cause du monde individuelle et personnelle, celle d'un commencement absolu de l'Univers, et d'autres notions du même genre. Par là on obstrue à jamais les horizons illimités de l'esprit et les perspectives qui s'ouvriraient à lui sur le monde infini des êtres ; on lui interdit tout accès au domaine de la libre recherche ; on l'atrophie et on le paralyse dans ses dispositions naturelles, à seule fin de le mettre en état de s'assimiler des idées fausses. (N. P. § 405.)

Sur Dieu.

Au cours des siècles, tout particulièrement dans la période scolastique et celle qui a suivi, on a peu à peu revêtu Dieu de toutes sortes d'attributs. Plus tard, avec le progrès des lumières, on s'est vu obligé de l'en dépouiller de nouveau pièce à pièce ; et l'on ne demanderait pas mieux aujourd'hui que de le dévêtir complètement, si l'on n'était arrêté par la crainte de ne rien trouver sous les habits. Il y a en tous cas deux pièces de vêtement qu'on ne saurait lui retirer ; je veux dire qu'il y a deux attributs inséparables de l'idée divine : ce sont la *personnalité* et la *causalité*. L'une et l'autre sont nécessairement toujours impliquées dans la notion de Dieu, comme les deux caractères distinctifs dont elle ne peut d'aucune façon se passer. Dès qu'on les supprime, on peut encore parler de Dieu, mais on ne peut plus le penser.

Quant à moi, je dis que j'aperçois bien la personnalité et la causalité dans ce monde temporel, sensible et intelligible qu'est notre monde, et même je sais que ce monde les suppose nécessairement. Mais la « meilleure conscience » que j'ai en moi m'élève jusqu'à l'intuition d'un monde où il n'y a plus de personnalité ni de causalité, plus de sujet ni d'objet. Mon espérance et ma foi, c'est que cette « meilleure conscience » — extra-temporelle, supra-sensible — devienne mon unique conscience : et c'est pourquoi j'espère qu'il n'y a point de Dieu. — Après quoi, si l'on tient à employer le mot Dieu pour désigner cette « meilleure conscience » elle-même, ou telle autre chose qu'on ne sait comment distinguer ni dénommer autrement, je n'y vois pas d'inconvénient. Mais cela ne convient point, ce me semble, entre philosophes. (N. P. § 377.)

Si le mot « Dieu » m'est si antipathique, c'est qu'il a toujours pour effet de transporter au dehors ce qui gît au dedans. Ainsi, dira-t-on peut-être, la différence entre le théisme et l'athéisme se ramènerait à une différence d'espace ? En réalité, voici ce qui en est : « Dieu » étant par essence objet et n'étant jamais sujet, sitôt qu'on pose Dieu, je ne suis plus rien. Il est vrai que si l'on affirme l'identité du subjectif et de l'objectif, on peut aussi affirmer celle du théisme et de l'athéisme. Nous savons en effet que toutes les antithèses sont relatives et qu'à propos de chacune d'elles on peut s'élever à un point de vue plus général d'où la contradiction disparaît. Mais, cela fait, on n'en est pas plus avancé. (N. P. § 395.)

S'il y a un Dieu qui a créé le monde, je ne voudrais pas être à sa place : la misère de ce monde me déchirerait le cœur.

Qu'est-ce qu'un « déiste » ? Un juif incirconcis. (N. P. §§ 392, 393.)

Cela même qui s'affirme en nous comme Vouloir-vivre est aussi cela qui nie ce Vouloir et s'affranchit ainsi de l'existence et de ses souffrances. Admettons qu'en l'envisageant exclusivement sous ce second aspect, on puisse tenir ce « quelque chose » pour distinct et différent de nous-mêmes, qui sommes ce qui veut la vie : si, de ce point de vue, c'est-à-dire en le prenant comme quelque chose qui s'oppose au monde — lequel est l'affirmation du Vouloir-vivre — on désire l'appeler « Dieu », j'y consentirai volontiers pour donner satisfaction à ceux qui ne veulent pas renoncer à cette expression. Cependant celle-ci ne désignerait toujours qu'un X, un « quelque chose » dont nous ne savons rien, sinon qu'il a cette propriété négative de nier ce Vouloir-vivre que nous affirmons et qu'en ce sens il est différent de nous-mêmes et de l'Univers, mais qui d'autre part se retrouve identique à cet Univers et à nous-mêmes du fait que nous, qui affirmons, pouvons précisément devenir aussi ce qui nie, pour peu que nous le *voulions*.

Au reste, c'est fournir matière à confusion que d'employer des expressions consacrées par le temps pour désigner des notions nouvelles.

Outre que dans le cas particulier cela équivaudrait à dire une chose fausse : car « Dieu » représenterait ici ce qui ne veut pas le monde, alors que la notion de Dieu implique au contraire un être qui veut l'existence de ce monde.

Et puis, après tout, un mot importe-t-il à ce point que tout doive dépendre du mot « Dieu » ? S'il vous faut une réalité métaphysique, quelque chose qui gise derrière le physique et échappe à ses lois, vous l'avez également dans le Vouloir-vivre. Et quant au mot « Dieu », comme qu'on en voile ou qu'on en tourne le sens, il signifie dans toutes les langues un homme qui a créé le monde. C'est pourquoi il faut renoncer à l'employer, si l'on tient à éviter les confusions. Il est déjà assez malaisé de s'entendre en philosophie pour qu'on n'aggrave pas encore cette difficulté par des équivoques. (N. P. § 396.)

Les Parsis, les Juifs, les Mahométans adorent un créateur du monde. Les Indous, les Bouddhistes, les Jaïns adorent au contraire un *vainqueur* et même, en un certain sens, un *destructeur* du monde. Le christianisme authentique, celui du Nouveau Testament, appartient de toute évidence à cette seconde classe de religions ; mais le cours de l'histoire a voulu qu'il se trouvât combiné de force, et par un contre-sens absurde, à une religion de la première sorte.

L'athéisme : quelle insinuation perfidement insidieuse dans ce seul mot ! Comme si le théisme allait de soi !

Toutes les fois qu'on a affaire à un déiste, il faut lui proposer ce dilemme : « ton Dieu est-il ou n'est-il pas un individu ? » S'il répond non, c'est que son Dieu n'est pas un Dieu ; s'il répond oui, il en résulte des choses bizarres. (N. P. §§ 407-409.)

Du mysticisme.

Les « quiétistes » et les mystiques ne sont pas les adhérents d'un certain dogme adopté à un moment donné en vertu de préférences d'ordre

théorique, dogme qu'ils s'occuperaient de défendre et de propager, et qui ainsi les unirait tous les uns aux autres comme les membres d'une secte.

L'expérience intérieure qui parle par la bouche des mystiques, ou dont, tout au moins, ils s'accordent tous à nous parler, est de nature telle qu'il nous est impossible, à nous autres, de la faire à notre tour et par conséquent de la vérifier. Elle est le partage exclusif d'un petit nombre de privilégiés, et comme telle on a pu l'appeler un *effet de la grâce*. C'est là d'ailleurs ce qui nous fait douter de sa réalité. Et pourtant, si nous voyions surgir aux époques de l'histoire et dans les parties du monde les plus diverses, certains hommes très différents eux-mêmes par la race, par l'âge, par la condition, qui tous viendraient parler d'un certain pays qu'ils auraient visité et qui nous serait inconnu, mais dont nous n'aurions pas non plus la preuve qu'il n'existe pas, et si, malgré tout ce qui pourrait les séparer, malgré l'impossibilité évidente où chacun d'eux serait de connaître les autres et de rien savoir de leurs dires, ces hommes apportaient néanmoins sur le pays en question des récits exactement concordants, il nous deviendrait difficile de concevoir encore quelque doute sur son existence et sur sa nature. Là où n'atteint pas l'expérience personnelle et directe, il faut se contenter du témoignage d'autrui ; tout ce qu'on peut faire, c'est de s'assurer qu'il n'est point suspect. (N. P. § 399.)

Nous voyons toutes les religions s'achever à leur sommet en un mysticisme, s'y envelopper d'ombre, y engendrer des mystères et des rites sacrés, qui n'ont en réalité d'autre sens que de marquer la place laissée vide par la connaissance, c'est-à-dire le point où, nécessairement, toute connaissance s'arrête. C'est dire que pour la pensée, à partir de ce point, rien ne saurait plus se formuler que par des négations, tandis que pour la représentation sensible l'expérience intérieure se traduit encore par des signes symboliques, ainsi, dans les temples, par l'obscurité et le silence. Le brahmanisme va même ici jusqu'à exiger du fidèle qu'il suspende en lui tout mouvement de la pensée et de la perception sensible, afin d'atteindre, en prononçant sans cesse mentalement le mot mystérieux, *Oum*, à une totale absorption de l'être dans les profondeurs du moi. — À prendre le terme dans son sens le plus général, il y a mysticisme partout où l'homme se trouve amené à éprouver intérieurement et directement ce à quoi ne saurait

atteindre ni aucune perception extérieure ni aucune notion, en un mot aucune sorte de connaissance. Le mystique s'oppose au philosophe en ce sens qu'il prend son point de départ au dedans, alors que l'autre le prend au dehors. Il part en effet d'une expérience individuelle et intérieure positive, qui lui fera dire, par exemple, qu'il se perçoit lui-même comme l'Être un, absolu et éternel. Mais, de cette expérience, rien n'est communicable, sinon précisément des affirmations que nous sommes réduits à admettre sur parole, et c'est pourquoi le mystique ne saurait persuader notre raison. Le philosophe, au contraire, part de ce qui nous est commun à tous, à savoir des phénomènes objectivement et universellement donnés et des faits de conscience qui se produisent dans chacun de nous. Sa méthode consistera dès lors à réfléchir sur tous ces faits et à en combiner systématiquement les données. C'est par là qu'il est en mesure de nous convaincre. Il faut donc qu'il se garde de dévier dans la manière des mystiques et d'essayer de nous faire croire qu'il possède, grâce à de prétendues « intuitions intellectuelles » ou à de soi-disant « perceptions immédiates de la raison », une connaissance positive de ce qui est à jamais inaccessible à toute espèce de connaissance et ne saurait tout au plus s'exprimer que sous forme négative. C'est précisément ce qui fait la valeur de la philosophie, en même temps que sa dignité, qu'elle rejette toutes les hypothèses non susceptibles de se fonder sur des raisons et qu'elle n'admette rien parmi ses données dont elle ne puisse démontrer sûrement l'existence, soit dans le monde sensible, soit dans les formes inhérentes à notre intellect et selon lesquelles il perçoit et conçoit ce monde, soit dans la conscience du « moi » telle qu'elle nous est commune à tous. C'est dire que la philosophie doit demeurer une cosmologie et qu'elle ne saurait devenir une théologie. Il faut qu'elle restreigne au monde son objet. Qu'est-ce que ce monde ? Qu'est-il quant à son essence intime et foncière ? Le scruter et en redire les multiples aspects, c'est tout ce qu'elle peut honnêtement faire. — Peut-être comprendra-t-on dès lors pourquoi ma philosophie, en atteignant à son point culminant, revêt un caractère négatif, ou, si l'on veut, pourquoi elle s'achève par une négation. Parvenue à ce point, en effet, elle ne peut plus parler que d'une chose qu'on renonce et qu'on nie. Quant à ce qui nous est offert en échange de ce renoncement, elle est obligée de l'appeler le néant, sauf à ajouter, à titre de consolation, que ce néant n'est pas absolu, mais seulement relatif. Car là où il s'agit de quelque chose qui ne rentre dans rien que nous

Connaissances, il est certain que, pour nous, il n'y a rien. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait là absolument rien, que ce néant soit dans tous les sens et de tous les points de vue possibles le néant. Cela signifie seulement que nous ne pouvons avoir du « quelque chose » dont il s'agit qu'une connaissance purement négative, et ceci peut fort bien tenir au fait que nous n'embrassons, de notre point de vue humain, qu'un horizon borné. Or c'est précisément ici que commence l'action positive du mystique : à partir de ce point il n'y a plus de place dans l'être humain que pour le mysticisme. (W. W. V. vol. II, ch. 48.)

L'heure de la mort.

L'heure de la mort est l'heure décisive : l'homme va-t-il rentrer dans le sein de la nature, ou, cessant d'appartenir à cette nature, va-t-il au contraire... ? Mais ici les images, les notions et les mots nous font également défaut, puisque tout cela, images, notions, mots, étant emprunté au monde des phénomènes, faisant partie du monde des phénomènes, ne saurait précisément exprimer d'aucune manière ce qui est, au sens absolu, le contraire de ce monde ; d'où il suit que ce « contraire » demeure pour nous une simple négation. Toujours est-il que la mort de l'individu apparaît à chaque fois comme la question, inlassablement répétée, que la nature adresse au Vouloir-vivre : « En as-tu assez ? Veux-tu t'évader de moi ? » C'est sans doute pour que cette question puisse être plus souvent posée que la vie humaine est si brève. Telle est la signification des rites célébrés par les brahmanes, des prières qu'ils récitaient à l'heure de la mort et des exhortations qu'ils adressaient aux mourants (maint spécimen nous en a été conservé dans l'Upanishad) ; il en est de même de la confession, de la communion et de l'extrême-onction du christianisme, toutes choses dont le sens est de faire servir la dernière heure de l'homme à sa délivrance. C'est pourquoi aussi les chrétiens prient Dieu de les préserver d'une mort subite. Le fait que beaucoup de gens aujourd'hui souhaitent au contraire une pareille mort montre précisément qu'ils ne conçoivent plus la vie du point de vue chrétien, qui est celui de la négation du Vouloir-vivre, mais bien du point de vue païen, qui est celui de son affirmation. (W. W. V. vol. II, ch. 48.)

Sur « l'au-delà ».

Nous osons l'avouer sans réticences : aux yeux de tous ceux-là qu'emplit encore le Vouloir-vivre, ce qui reste après la totale suppression de ce Vouloir-vivre, ce n'est plus rien que le néant. Mais aussi, inversement, pour tous ceux en qui ce Vouloir s'est converti et nié lui-même, c'est cet Univers très réel — notre Univers — avec tous ses soleils et ses voies lactées... qui est le néant. (W. W. V. vol. I, § 71.)

1. [↑](#) *Quiétif*, mot forgé, sauf erreur, par Schopenhauer, comme contre-partie du terme de *motif* : ce qui « apaise », ce qui « arrête », en opposition à ce qui « meut ». (N. d. T.)

VI. FRAGMENTS DIVERS

Sur le droit et sur l'État.

Nous avons vu ailleurs que la morale s'occupait uniquement du principe selon lequel on *fait* ce qui est juste ou injuste, et quelle limite exacte elle pouvait fixer, quelle norme elle pouvait prescrire à celui qui aurait résolu de s'abstenir de toute injustice. À l'inverse de la morale, la théorie qui est la règle de l'État ou de la législation n'a en vue que l'injustice *subie*, et elle ne s'occuperait jamais de l'injustice *commise*, si celle-ci n'était pas toujours et nécessairement le corollaire de l'autre, à laquelle la loi a pour objectif de s'opposer. Bien plus, s'il était possible de concevoir une action injuste qui ne fût liée à aucun dommage injustement subi, l'État, logiquement, n'aurait pas à l'interdire. — D'autre part, la seule réalité qui existe pour la morale, la seule chose qu'elle considère, c'est la volonté, la disposition intérieure ; dès lors la résolution de commettre une injustice qu'une autorité extérieure nous empêche seule de mettre à exécution équivaut exactement pour la morale à une injustice réellement commise, et la morale condamne comme injuste à son tribunal celui qui est animé de pareilles intentions. L'État, au contraire, ne se préoccupe nullement de la volonté et de la disposition intérieure comme telles ; il n'envisage que l'acte (que celui-ci ait été exécuté ou seulement tenté), à cause de sa corrélation avec le dommage subi ; l'acte, l'événement, est pour lui la seule réalité ; il ne scrute la disposition intérieure, l'intention, que dans la mesure où elle éclaire la signification de l'acte. C'est pourquoi l'État n'interdit à personne de méditer intérieurement les crimes les plus atroces contre son prochain, pour peu qu'il soit sûr que la crainte de l'échafaud ou des supplices suffit à empêcher cette volonté de réaliser ses effets. Au reste l'État n'a nullement pour principe la prétention absurde de supprimer le penchant à l'injustice, de détruire les mauvaises dispositions intérieures. Il a uniquement pour but d'opposer, sous la forme d'une punition inévitable, à chaque motif susceptible de pousser l'homme à une action injuste, un autre motif suffisamment fort pour l'engager à s'en abstenir. En ce sens le Code pénal est un catalogue aussi complet que possible de contre-motifs, correspondant à l'ensemble des actions criminelles éventuellement exécutables ; le tout formulé *in abstracto* et destiné à être appliqué, cas échéant, *in concreto*.

On voit donc que si on a pu appeler spirituellement l'historien un « prophète retourné », le juriste est un moraliste retourné. La jurisprudence, qui est proprement la théorie des droits qu'il est permis de revendiquer, fait l'inverse de ce que fait la morale, laquelle enseigne entre autres les droits qu'il n'est pas permis de léser. La notion d'injustice et celle de sa négation, la justice, qui sont originellement morales, deviennent *juridiques* quand on en transporte le point de départ du côté actif au côté passif, autrement dit par une inversion. C'est ce fait, joint à la théorie du droit élaborée par Kant, lequel déduit très faussement l'institution de l'Etat de son impératif catégorique en faisant d'elle une obligation morale, qui a donné lieu de nos jours à une erreur singulière. Elle consiste à considérer l'Etat comme une institution destinée à faire progresser la moralité et qui, fondée elle-même sur une aspiration morale, viserait à supprimer l'égoïsme. Comme si la disposition intérieure, le Vouloir éternellement libre, qui est seul en question quand il s'agit de moralité ou d'immoralité, pouvait être transformé par une influence extérieure ! Plus fausse encore est la théorie qui veut que l'Etat soit la condition même de la liberté, prise au sens moral, et par conséquent de la moralité ; car la liberté ne gît-elle pas au delà des phénomènes, donc, à plus forte raison, au delà de toutes les institutions humaines ? L'Etat est si peu dirigé contre l'égoïsme en soi et comme tel, qu'il a au contraire son origine dans un égoïsme bien entendu, assez conscient de lui-même pour procéder méthodiquement et pour passer du point de vue des égoïsmes purement individuels à celui d'un égoïsme collectif qui les absorbe et les résume, et dont il n'est précisément rien d'autre que l'instrument. Son institution repose en effet sur cette idée très juste qu'il n'y a pas à compter sur la moralité pure, C'est-à-dire sur une justice des actions obéissant à des motifs moraux : outre que, si cette justice était possible, l'Etat deviendrait lui-même superflu.

Si l'Etat atteignait complètement son but, le résultat obtenu serait extérieurement le même que si la justice et la bonté parfaites régnaient universellement. Mais quant à l'origine du phénomène et à sa nature intérieure, ce serait l'inverse. Dans le second cas, en effet, il y aurait que personne ne voudrait *commettre* d'injustice ; dans le premier, au contraire, il y aurait que personne n'en voudrait *subir* et que tous les moyens propres à l'empêcher se trouveraient complètement appliqués. C'est ainsi qu'on peut

décrire une même ligne en partant de deux points opposés. Une bête féroce muselée est aussi inoffensive qu'un ruminant. (W. W. V. vol. I, § 62.)

Du succès et de la gloire.

Le plaisir que l'homme prend aux choses a toujours sa source dans une homogénéité de nature. Déjà son sens de la beauté le porte à reconnaître sans hésitation sa propre espèce, et dans celle-ci sa propre race, comme la plus belle. Il en va de même dans les relations sociales, où chacun montre une prédilection marquée pour le commerce de ses pareils : un imbécile préfère cent fois la société d'un autre imbécile à celle des plus grands esprits réunis. En vertu de cette règle, ce seront toujours ses propres œuvres qui plairont le mieux à un auteur, parce qu'elles ne sont justement que le reflet de son propre esprit, l'écho de ses propres pensées ; et après elles ce seront les ouvrages de ceux qui sont faits comme lui qui répondront le mieux à ses goûts. Est-il lui-même un esprit plat, superficiel, confus, uniquement nourri de mots ? Il applaudira le plus sincèrement du monde à la platitude, à la superficialité, à la confusion, au verbiage. En revanche il n'admettra les œuvres des grands esprits que sur la foi de certaines autorités dont le prestige lui en impose. Au fond, ces œuvres ne lui plaisent pas ; elles « ne lui disent rien » ; même elles répugnent à sa médiocrité. Mais il n'en voudra point convenir, fût-ce vis-à-vis de lui-même. Il faut déjà un cerveau au-dessus de la moyenne pour goûter réellement les créations du génie ; mais pour être des premiers à en discerner la valeur, alors qu'elles ne s'appuient encore d'aucune autorité, il faut un esprit vraiment supérieur. Tout compte fait, il n'est donc nullement surprenant qu'elles arrivent si tard au succès et à la gloire ; il faudrait plutôt s'étonner qu'elles y atteignent jamais. Aussi bien n'y parviennent-elles que grâce à un processus lent et compliqué, qui veut que les esprits inférieurs, en quelque sorte domptés et réduits à l'obéissance, reconnaissent peu à peu l'autorité de ceux, moins nombreux, qui se trouvent immédiatement au-dessus d'eux dans l'échelle intellectuelle, et ainsi de suite jusqu'aux degrés supérieurs ; si bien que le seul *poids* des suffrages arrive finalement à l'emporter sur leur *nombre*. Or c'est là précisément la condition de toute gloire authentique et méritée. Jusqu'à ce moment-là le plus grand génie, eût-il même déjà fait ses preuves, risque fort de demeurer dans la situation d'un roi qui se trouverait perdu dans la foule de ses propres sujets et qui, n'étant point connu d'eux

personnellement et ne leur apparaissant point entouré de ses ministres, n'en recevrait aucun hommage. Car les fonctionnaires subalternes n'ont point qualité pour recevoir directement les ordres du souverain ; ils ne connaissent tous que la signature de leur supérieur immédiat. Celui-ci est lui-même dans ce cas, et ainsi de suite jusqu'au sommet de la hiérarchie, où se trouve le secrétaire de cabinet qui contresigne la signature du ministre, lequel contresigne lui-même celle du roi. C'est grâce à un système analogue d'échelons ou d'étapes successives que la gloire du génie peut se former et descendre jusqu'à la foule. On comprend dès lors que ce soit au début de sa marche que cette gloire subisse le plus facilement des arrêts ; car c'est aux degrés supérieurs de la hiérarchie intellectuelle que les autorités nécessaires à sa diffusion sont naturellement le moins nombreuses et qu'elles risquent le plus de faire complètement défaut. Au contraire, plus on descend vers les degrés inférieurs, plus il y a d'individus pour enregistrer les ordres venus d'en haut ; et dès lors aussi le progrès de la gloire ne s'arrête plus.

Ne regrettons pas trop qu'elle soit assujettie à de pareilles conditions. On peut même s'estimer heureux que l'immense majorité des hommes ne jugent point par eux-mêmes et qu'ils s'en rapportent au jugement d'autrui. Car quelles appréciations les œuvres d'un Platon ou d'un Kant, d'un Homère, d'un Shakespeare ou d'un Goethe ne seraient-elles pas exposées à subir, si chacun les jugeait selon le plaisir et le profit qu'il en tire réellement ! En ce sens il est bon qu'il y ait une autorité qui oblige les hommes à parler du génie comme il convient et comme ils n'y seraient point portés le plus souvent par leurs sentiments naturels ; autrement il n'y aurait point de gloire possible pour le vrai mérite et pour les œuvres du genre le plus élevé. Il faut aussi se féliciter de ce que chacun ait tout de même assez de discernement pour reconnaître l'autorité de ses supérieurs immédiats dans le domaine de l'esprit et pour se conformer à leurs décisions. C'est ainsi que la grande masse se trouve finalement soumise à l'autorité d'une élite et que se forme cette hiérarchie des jugements sur quoi repose la gloire solide, qui pourra devenir peu à peu universelle. Tout au bas de l'échelle, pour ceux auxquels la valeur du génie est entièrement inaccessible, sa gloire n'est plus que dans le monument qu'on élève à sa mémoire et qui entretient dans les esprits, par un signe sensible, le sentiment obscur de sa grandeur.

Quand on embrasse du regard l'ensemble de l'histoire et qu'on considère ce que signifie réellement, à toutes les époques, la *louange des contemporains*, on s'aperçoit qu'elle n'est jamais qu'une fille publique, souillée par les mille amants indignes auxquels elle s'est livrée. Comment, dès lors, convoiter encore une pareille prostituée ? Comment s'enorgueillir de ses faveurs et ne pas repousser ses avances ? Au contraire la gloire auprès de la postérité est une beauté fière et prude ; elle ne se donne qu'au vainqueur, au héros, à l'homme rare qui en est digne.

On voit ainsi qu'une des premières conditions pour produire quelque chose de grand, quelque chose par quoi l'on survive à sa génération et à son siècle, c'est de ne point se soucier de ses contemporains, de ne tenir aucun compte de leurs idées et de leurs goûts, de leurs éloges ou de leur blâme. D'ailleurs c'est là une condition qui se réalise d'elle-même sitôt que les autres se trouvent réunies. Et il est bien heureux qu'il en soit ainsi ; car si l'auteur d'une œuvre forte et grande voulait prendre en considération l'opinion publique ou le jugement des hommes de sa partie, il serait entraîné à chaque pas hors de sa vraie voie. Quiconque prétend à l'immortalité doit donc se soustraire à l'influence de son époque, ce qui exige naturellement qu'il renonce aussi à toute influence sur son époque, et qu'il n'hésite pas à acheter la gloire des siècles au prix de la faveur des contemporains. (P. P. vol. II, §§ 241, 242.)

Sur l'honneur.

La notion de l'honneur est beaucoup moins aisée à analyser et exige plus de commentaires que celle du rang. Il conviendrait avant tout de la définir. Dirons-nous, par exemple, que l'honneur est notre conscience extérieure, comme la conscience est notre honneur intérieur ? Ce serait là une définition séduisante, peut-être, pour certains esprits, mais plus brillante que précise et solide. Il vaut mieux dire : objectivement, l'honneur est l'opinion que les autres ont de nous, et, subjectivement, la crainte que nous avons de cette opinion. À ce second point de vue, il exerce une action souvent très salubre, qui est d'ailleurs loin d'avoir un caractère purement moral : il engendre ce qu'on appelle « l'homme d'honneur ».

L'honneur a en quelque sorte un caractère *négatif*, par opposition à la gloire, dont la signification est *positive*. Car il est l'opinion qu'on a, non point des qualités spéciales qui appartiennent en propre à tel individu, mais seulement des qualités qu'on lui suppose en vertu d'une règle qui exige de lui, comme de tout le monde, qu'il n'en soit point dépourvu. L'honneur signifie donc simplement que cet individu n'est pas une exception ; la gloire, par contre, signifie qu'il en est une. C'est pourquoi il faut acquérir la gloire, tandis qu'il suffit de ne pas perdre l'honneur. Par suite aussi, la privation de la gloire, qui est l'obscurité, est quelque chose de purement négatif ; au contraire la privation de l'honneur, qui est la honte, est une chose positive. (P. P. vol. I. *Aphorismen zur Lebensweisheit*. ch. 4.)

De l'activité et des ouvrages de l'esprit.

De même que l'habitude de beaucoup lire et de beaucoup apprendre nuit au travail de la pensée personnelle, un homme qui écrit et enseigne beaucoup finit par ne plus savoir et ne plus comprendre les choses clairement, c'est-à-dire à fond, parce qu'il n'en a plus le temps. Il en résulte dans son enseignement ou dans ses écrits des vides, qu'il est obligé de combler en substituant aux notions claires des mots et des phrases. C'est là ce qui rend la plupart des livres si ennuyeux ; ce n'est pas l'aridité des matières. Car s'il est vrai, comme on l'a dit, qu'un bon cuisinier peut faire un plat mangeable d'une vieille semelle de soulier, un bon écrivain peut rendre attrayant le sujet le plus ingrat.

Amateurs, dilettantes ! Que des hommes cultivent un art ou une science pour l'amour de l'art ou de la science et pour leur plaisir, *per il loro diletto*, c'est ainsi qu'ils s'entendront appeler dédaigneusement par ceux qui s'y adonnent en vue du gain et pour qui l'argent qu'ils en peuvent tirer est la seule chose « délectable » ! Un pareil dédain repose sur cette conviction particulière aux âmes viles, qu'on ne saurait s'appliquer sérieusement à rien sans y être poussé par le besoin, par la faim, ou quelque autre convoitise semblable. Le public est également de cet avis, parce qu'il est animé du même esprit, de là le respect qu'il témoigne universellement aux « gens de métier » et sa défiance à l'égard des amateurs. En réalité, c'est pour ces amateurs que l'art ou la science sont un but ; pour les professionnels,

considérés comme tels, ils ne sont qu'un moyen. Or ceux-là seuls mettent réellement tout leur sérieux à une chose qui s'intéressent à cette chose pour elle-même et s'en occupent *con amore*. Aussi est-ce à eux, non aux salariés, qu'on doit tout ce qui s'est fait de grand dans le monde. (P. P. vol. II, §§ 246, 249.)

La bibliothèque la plus riche, si les livres y sont rassemblés sans ordre, est moins utile qu'une bibliothèque composée d'un petit nombre d'ouvrages soigneusement classés. De même un savoir considérable qui n'a point passé au creuset d'une pensée personnelle a beaucoup moins de valeur qu'un bagage restreint de connaissances dont l'esprit a médité tous les aspects. C'est seulement en soumettant ce qu'on sait à des combinaisons multiples, en comparant l'une à l'autre toutes les vérités qu'on a acquises, qu'on s'approprie entièrement son propre savoir et qu'on en devient réellement maître. On ne peut penser complètement que ce qu'on sait, et c'est pourquoi il faut apprendre ; mais aussi on ne sait vraiment que ce qu'on a complètement pensé.

Lire et penser par soi-même, ce sont là deux activités qui ont sur l'esprit des effets incroyablement différents ; aussi, à s'appliquer exclusivement à l'une d'entre elles, accentuera-t-on toujours davantage la divergence originelle qui incline déjà les esprits à l'une plutôt qu'à l'autre. La lecture impose à l'intellect des idées qui sont aussi étrangères à sa tendance et à sa disposition du moment qu'un sceau l'est à la cire qu'il marque de son empreinte. Elle soumet l'esprit tout entier à une contrainte extérieure qui l'oblige à penser à telle ou telle chose, laquelle peut être sans rapport avec l'état où il se trouve et les besoins qu'il éprouve dans le même temps. Au contraire, penser par soi-même, c'est, pour l'esprit, suivre son impulsion propre, telle qu'elle est déterminée par l'entourage extérieur ou par la présence de quelque souvenir. La réalité sensible qui nous environne n'impose pas à l'intellect, comme la lecture, une idée particulière ; elle lui fournit matière et prétexte à concevoir toutes les idées qui correspondent à sa nature propre et à sa disposition actuelle. — On comprend ainsi que l'abus de la lecture ôte à l'esprit toute son élasticité, comme un poids l'enlève à un ressort en pesant continuellement sur lui. Mettre le nez dans

un livre sitôt qu'on a un instant de loisir est le meilleur moyen de n'avoir pas d'idées personnelles. C'est cette habitude qui explique que l'érudition rende la plupart des hommes encore plus insipides et plus niais que la nature ne les a faits, et qu'elle leur fasse écrire des ouvrages dénués de tout intérêt et de toute portée. Ils demeurent, comme dit Pope :

For ever reading, never to be read.

(Lisant toujours, mais destinés à n'être jamais lus.)

POPE. Dunciad. III, 194.

Les savants sont ceux qui ont lu dans les livres. Les penseurs, les génies, les hommes qui sont les flambeaux de l'humanité et à qui elle doit tous ses progrès, sont ceux qui ont lu directement dans le livre du monde. (P. P. vol. II, §§ 257, 258.)

Des écrivains et du style.

On peut dire qu'il y a trois sortes d'auteurs. Il y a d'abord ceux qui écrivent sans penser et qui travaillent de mémoire, en composant leurs ouvrages avec des réminiscences ou même avec des emprunts directs faits aux livres des autres. C'est la classe la plus nombreuse. Il y a ensuite ceux qui pensent en écrivant et qui ne pensent qu'en vue d'écrire ; de ceux-là aussi le nombre est grand. Enfin il y a ceux qui pensent avant de se mettre à écrire, et qui n'écrivent que parce qu'ils ont d'abord pensé ; ceux-là sont rares.

Le style est la physionomie de l'esprit, qui nous renseigne plus infailliblement que celle du corps. Imiter le style d'autrui revient à porter un masque. Aussi beau que puisse être le masque, l'absence de vie nous le rend vite insipide et insupportable, au point que nous lui préférons le plus laid des visages vivants.

Pour se faire une première idée de la valeur d'un écrivain, il n'est pas indispensable de savoir *sur quoi* s'est exercée sa pensée, ni *ce qu'il* a pensé ; ceci exigerait qu'on lût d'abord tous ses ouvrages d'un bout à l'autre ; il suffit provisoirement de savoir *comment* il a pensé. Or ce *comment*, cette manière caractéristique, cette *qualité* essentielle et générale

de son travail cérébral se reflète exactement dans son style. Le style d'un homme nous donne l'élément *formel*, nécessairement toujours identique, de ses pensées, quels qu'en soient d'ailleurs l'*objet* et le *contenu*. On a ainsi en quelque sorte la pâte dont toutes les figures qu'il modèle sont toujours pétries, aussi diverses qu'elles puissent être.

Il n'y a pas en allemand d'expression correspondante à l'expression française de « style empesé » ; on n'en trouve d'ailleurs que plus fréquemment dans la littérature allemande la chose qu'elle désigne. Alliée à la préciosité, cette façon d'écrire représente en littérature ce que la dignité et la distinction affectées représentent dans la vie de société ; elle est également insupportable. L'indigence intellectuelle s'en pare volontiers, de même que dans la vie la bêtise se revêt souvent de gravité et de formalisme.

L'écrivain *précieux* ressemble à l'homme qui fait toilette pour n'être point confondu avec les gens du peuple, ce qui ne risque jamais d'arriver au gentleman le plus mal vêtu. Comme on reconnaît le plébéen à un certain luxe, à un certain « tiré à quatre épingles » dans le vêtement, on reconnaît la vulgarité de l'esprit à la préciosité du style.

Il y a à chaque moment de l'histoire deux littératures, qui courent parallèlement l'une à l'autre et sans guère se mêler : une littérature réelle et une littérature purement apparente. C'est la première qui forme peu à peu la littérature durable. Cultivée par ceux qui vivent *pour* la science ou *pour* la poésie, elle procède silencieusement et dignement, mais avec une extrême lenteur ; elle donne à peine à l'Europe une douzaine d'œuvres par siècle, mais qui *restent*. L'autre, cultivée par ceux qui vivent *de* la science ou *de* la poésie, avance au galop et à grand bruit, parmi les clameurs de ceux qu'elle occupe. Elle déverse annuellement sur le marché plusieurs milliers d'ouvrages. Mais déjà au bout de peu d'années on se demande : où donc ont-ils passé ? Qu'en est-il aujourd'hui de ces réputations si rapidement acquises et hier encore si bruyantes ? C'est bien là ce qu'on peut appeler la littérature « courante », par opposition à la littérature permanente. (P. P. vol. II, §§ 273, 282, 283, 296.)

Remarques psychologiques.

On porte le poids de son propre corps sans le sentir, tandis qu'on sent le poids d'un corps étranger qu'on cherche à déplacer. De même on ne remarque pas ses propres fautes et ses propres vices, mais seulement ceux des autres. Il est vrai que notre prochain est aussi un miroir, où chacun de nous peut contempler les défauts, les mauvais penchants et les vilains traits de caractère dont il est lui-même affligé. Mais nous nous comportons le plus souvent en présence de ce miroir comme le chien qui aboie à sa propre image parce qu'il ne sait pas que c'est la sienne et qu'il croit voir un autre chien. (P. P. vol. I. *Aphorismen zur Lebensweisheit*. ch. 5.)

La douleur profonde que nous cause la mort d'un être aimé vient du sentiment qu'il y a dans chaque individu quelque chose d'inexprimable, qui n'appartient qu'à lui seul et qui dès lors est irrévocablement perdu. *Omne individuum ineffabile*. Cela est vrai de l'individu animal comme de l'individu humain. S'il vous arrive par hasard de blesser mortellement un animal que vous aimiez, vous éprouverez ce sentiment dans toute sa force en recevant de lui ce dernier regard qui vous déchire le cœur.

Il nous arrive facilement de trahir, en parlant trop, une chose dont la révélation pourrait éventuellement nous être dangereuse ; mais nous n'oublions jamais de taire ce qui pourrait nous rendre ridicule, parce qu'ici l'effet suit immédiatement sa cause.

La souffrance que nous cause un vœu irréalisé est peu de chose comparée à celle du repentir. Devant l'une s'ouvre toujours un avenir indéfini ; l'autre se heurte à un passé irrévocablement clos.

L'argent, c'est le bonheur humain *in abstracto*. C'est pourquoi celui qui est devenu incapable de savourer ce bonheur *in concreto* met tout son cœur à l'argent.

Si nous voulons surprendre nos véritables sentiments à l'égard de quelqu'un, nous n'avons qu'à observer l'impression que nous produit à première vue une lettre de lui que la poste nous apporte.

Nous disons inconsciemment une chose très juste quand nous employons le mot *personne*, qui sert dans toutes les langues européennes à désigner l'individu humain ; car *persona* signifie proprement « masque d'acteur », et de fait nul ne se montre comme il est ; chacun porte un masque et joue un rôle.

Les gens doués de grandes et brillantes qualités ne craignent guère d'avouer leurs défauts ou de les laisser voir. Ils les considèrent comme quelque chose qu'ils rachètent suffisamment par ailleurs, ou même ils estiment qu'ils honorent leurs faiblesses plus que celles-ci ne les déshonorent. Cela est particulièrement vrai de celles qui sont inséparables de leurs belles qualités, qui en sont en quelque sorte la condition *sine qua non*, dans le sens où George Sand a dit que chacun a les défauts de ses vertus.

En revanche, il y a des personnes de bon caractère et fort intelligentes qui n'avoueront jamais leurs quelques petites infirmités, mais qui prennent au contraire grand soin de les dissimuler et qui se montrent extrêmement sensibles à la moindre allusion qu'on y fait. C'est que précisément tout leur mérite consiste à être exemptes de faiblesses, et qu'ainsi le moindre défaut qu'on leur découvre y porte directement atteinte.

Les gens supérieurement doués s'entendent en général mieux avec les esprits tout à fait bornés qu'avec les esprits moyens, pour la même raison qui veut que le despote et la plèbe, les grands-parents et les petits-enfants soient des alliés naturels.

Le médecin voit l'homme dans toute sa faiblesse, le juriste le voit dans toute sa méchanceté, le théologien le voit dans toute sa sottise. (P. P. vol. II, §§ 311-357.)

Sur les femmes.

Plus une chose est noble et accomplie, plus aussi elle se développe lentement et tardivement. Ce n'est guère avant vingt-huit ans que l'homme arrive à la maturité de sa raison et de ses facultés intellectuelles, tandis que la femme y atteint déjà avec sa dix-huitième année. Mais aussi la raison, proportionnée chez elle à ce développement précoce, lui est-elle étroitement

mesurée. Les femmes demeurent leur vie durant des enfants. Elles ne voient jamais que la réalité proche et immédiate ; incapables de s'affranchir du moment présent, toujours portées à prendre ce qui paraît pour ce qui est, elles attribuent à des niaiseries plus de valeur qu'aux choses de première importance. La raison est la faculté qui permet à l'être humain de ne pas vivre, comme l'animal, uniquement dans le moment présent, mais d'embrasser encore du regard le passé et l'avenir et d'en tenir compte dans sa conduite ; d'où sa prévoyance, les soins de prudence que celle-ci lui suggère, mais aussi les soucis dont souvent elle l'accable. Par suite de sa raison plus débile la femme a moins de part que l'homme tant à ces avantages qu'à ces inconvénients. C'est un être intellectuellement myope ; son intelligence, toute intuitive, voit très nettement ce qui est à proximité ; mais les objets éloignés ne tombent pas dans le champ de sa vision. Tout ce qui est absent, tout ce qui est passé ou futur agit sur les femmes beaucoup moins fortement que sur nous.

Il ne faut nullement craindre de prendre conseil des femmes dans les circonstances difficiles, comme le faisaient les anciens Germains. Car leur façon de concevoir les choses diffère complètement de la nôtre, surtout par la faculté qu'elles ont de trouver le chemin qui mène le plus directement au but, et en général de saisir, là où nous mêmes sommes portés à voir trop loin, les données immédiates qui nous échappent précisément parce qu'elles tombent sous le sens, et auxquelles il est besoin qu'on nous ramène, pour que nous acquérions la vue simple et directe d'une situation. De plus les femmes sont sans contredit beaucoup plus positives que nous, en ce sens qu'elles ne voient pas dans les choses plus que celles-ci ne contiennent réellement ; tandis qu'il nous arrive souvent, pour peu que nos passions soient excitées, de grossir les faits ou d'y ajouter des éléments imaginaires.

Les mêmes dispositions originelles expliquent aussi que les femmes soient plus que les hommes accessibles à la pitié, et qu'elles fassent preuve de plus d'intérêt et de charité pour les malheureux, tandis qu'elles sont en revanche très inférieures aux hommes sous le rapport de la justice, de la probité et de la délicatesse de conscience. C'est que, par suite de leur faible raison, tout ce qui est actuel, sensible, immédiatement réel exerce sur elles un empire contre lequel ne sauraient guère prévaloir les idées abstraites ou

les principes établis, ni en général aucune considération du passé ou de l'avenir, de tout ce qui est éloigné ou absent.

On comprend ainsi que l'*injustice* soit le vice fondamental de la nature féminine. S'il est dû avant tout à ce manque de raison et de réflexion que nous avons relevé, il s'aggrave encore du fait que la nature, en créant la femme plus faible que l'homme, lui a assigné comme unique recours, à défaut de la force, la ruse ; d'où sa fourberie instinctive et son invincible penchant au mensonge. Comme elle a donné au lion ses griffes et ses dents, à l'éléphant et au sanglier leurs défenses, au taureau ses cornes, à la sèche l'encre qui lui sert à troubler l'eau autour d'elle, la nature a donné en partage à la femme, pour se protéger et pour se défendre, la faculté de feindre. Elle lui a dispensé sous cette forme toute la puissance que l'homme tire de sa vigueur physique et de sa raison. L'art de dissimuler est donc inné chez la femme ; la plus sotte en est douée presque au même degré que la plus intelligente. Il lui est aussi naturel d'en faire usage en toute occasion qu'aux divers animaux d'employer leurs armes respectives à se défendre contre leurs ennemis ; ce faisant, elle a en quelque sorte le sentiment d'user d'un droit. Aussi peut-on se demander s'il a jamais existé une femme absolument véridique et sincère. Pour cette raison même les femmes pénètrent la dissimulation d'autrui si aisément, qu'il n'est pas prudent de recourir contre elles à cette arme. — L'infidélité, la trahison, l'ingratitude, etc... sont d'autres conséquences du vice fondamental de la nature féminine. Les femmes se rendent coupables de parjure bien plus souvent que les hommes. Il y aurait même lieu de se demander s'il convient de les admettre à prêter serment.

Les hommes jeunes, forts et beaux sont ceux que la nature destine à perpétuer l'espèce humaine ; elle obvie par là à la dégénérescence de la race. C'est là sa ferme volonté, laquelle s'exprime dans les passions des femmes. Malheur à celui dont les droits et les intérêts viennent à contrecarrer cette loi qui l'emporte en ancienneté et en puissance sur toutes les autres ! Quoi qu'il puisse dire ou faire, il les verra fouler aux pieds impitoyablement à la première occasion décisive. Car la morale secrète des femmes, morale inavouée, inconsciente même, mais innée, pourrait se formuler ainsi : « Nous sommes autorisées à tromper ceux qui, sous

prétexte qu'ils subviennent plus ou moins chichement à nos besoins d'individus, croient avoir acquis par là des droits sur l'espèce. Par la génération prochaine, qui sortira de nous, la constitution de cette espèce et par conséquent sa prospérité même sont entre nos mains ; ce bien, qui est remis à nos soins, nous voulons l'administrer en toute conscience. » Mais les femmes ne sont nullement conscientes *in abstracto* de ce principe supérieur qui les détermine ; elles ne le connaissent que concrètement, c'est-à-dire que leur conduite même est leur seule façon de le formuler, quand l'occasion s'en présente. Dans ce cas leur conscience les tourmente beaucoup moins que nous ne le supposons ; car, tout au fond de leur cœur, elles ont le sentiment qu'en transgressant leur devoir envers un individu elles ont d'autant mieux rempli leur devoir envers l'espèce, qui a des droits infiniment supérieurs.

Les hommes n'ont naturellement les uns pour les autres que de l'indifférence ; les femmes sont déjà par nature ennemies. C'est sans doute que l'*odium figulinum*, la rivalité professionnelle, qui se restreint pour les hommes à la corporation dont chacun fait partie, s'étend pour les femmes au sexe tout entier ; car elles n'ont toutes qu'une seule et même vocation. Rien qu'à se rencontrer dans la rue elles se regardent déjà comme les Guelfes et les Gibelins. De même, entre deux femmes qui font connaissance, il y a visiblement beaucoup plus de contrainte et de dissimulation qu'il n'y en a en pareil cas entre deux hommes ; aussi les compliments qu'elles échangent apparaissent-ils beaucoup plus ridicules. On remarque aussi qu'un homme qui parle à un individu de condition très au-dessous de la sienne conserve toujours dans son attitude quelques égards et quelque humanité ; par contre il est insupportable de voir de quelle façon altière et méprisante une femme de haut rang s'adresse à une femme de condition inférieure (quand celle-ci n'est pas à son service). La raison en est probablement que toutes les différences de rang sont beaucoup plus précaires de femme à femme que d'homme à homme ; c'est-à-dire qu'elles peuvent être beaucoup plus facilement modifiées ou supprimées. Car, tandis que chez les hommes une foule de considérations entrent en ligne de compte pour déterminer le rang, une seule décide parmi les femmes : c'est de savoir à quel homme elles ont plu. Elles cherchent dès lors à accentuer

d'autant plus entre elles les différences de caste, que leur unique fonction les met naturellement davantage sur un pied d'égalité.

Il a fallu que l'intellect de l'homme fût bien troublé par l'instinct sexuel pour qu'il ait appelé « beau » ce sexe de petite taille, aux épaules étroites, aux hanches larges et aux jambes courtes, dont la beauté, en fait, repose tout entière sur ce seul instinct. Il conviendrait bien mieux de l'appeler, plutôt que le « beau sexe », le sexe *inesthétique*. Les femmes n'ont aucun sentiment véritable ni de la musique, ni de la poésie, ni des arts plastiques ; quand elles y prétendent, c'est pure affectation et pure singerie, inspirées par le désir de plaire. En d'autres termes, elles sont incapables de prendre à quoi que ce soit *un intérêt purement objectif*. Et voici pourquoi : alors que l'homme tend à exercer directement, par l'intelligence ou par la force, sa domination sur toutes choses, la femme ne peut jamais viser à dominer que par l'intermédiaire de l'homme, qui seul est soumis à son influence immédiate. Il est donc dans la nature de la femme de considérer toutes choses comme un moyen de gagner l'homme, et l'intérêt qu'elle prend à tout ce qui n'est pas l'homme n'est jamais que simulé, n'est jamais qu'un détour, une simple manœuvre de sa coquetterie.

Comment d'ailleurs attendre autre chose des femmes, si l'on songe qu'il n'est jamais sorti des cerveaux féminins les plus remarquables aucune création artistique véritablement grande et originale, ni en général aucune œuvre de valeur durable ? La chose est particulièrement frappante dans la peinture. Elles peuvent en effet s'en assimiler aussi bien que nous le côté technique et, en fait, elles s'adonnent à cet art avec ardeur ; et cependant elles ne sauraient revendiquer pour leur sexe une seule grande œuvre picturale, précisément parce qu'elles ne possèdent à aucun degré cette objectivité de l'esprit qui est particulièrement indispensable en peinture. Elles demeurent toujours et partout enfoncées dans le subjectif.

Il n'y a pas à disputer sur la polygamie. Il faut la prendre comme un fait universel, et dont la réglementation est seule en question. Où y a-t-il de véritables monogames ? Tous nous vivons, au moins pour un temps et le plus souvent toujours, dans la polygamie. Si donc un homme a besoin de plusieurs femmes, quoi de plus juste que de lui laisser la liberté ou même de

lui imposer l'obligation de les entretenir ? La femme se trouverait ainsi ramenée à sa situation véritable et naturelle d'être subordonné. Nous serions débarrassés de la *dame*, ce monstre enfanté par la civilisation européenne et la sottise germano-chrétienne, avec ses prétentions ridicules au respect et à la vénération, et il n'y aurait plus que des *femmes*. Mais aussi il n'y aurait plus de femmes malheureuses, alors qu'aujourd'hui l'Europe en est pleine. Les Mormons ont raison.

Ce qui montre bien que les femmes sont destinées par nature à l'obéissance, c'est qu'aussitôt que l'une d'elles se trouve placée dans une complète indépendance, elle ne tarde pas à sortir de cette situation contraire à sa nature en s'attachant à un homme quelconque, pour qu'il la dirige et la domine, parce qu'elle a besoin d'un maître. Si elle est jeune, c'est un amant ; si elle est vieille, c'est un confesseur. (P. P. vol. II, §§ 366-371.)

Des inconvénients de la supériorité intellectuelle.

Il faut être un novice bien naïf pour s'imaginer qu'on se fait aimer en société en s'y montrant intelligent et spirituel. Au contraire, on excite presque toujours par là chez les autres une rancune et un dépit d'autant plus amers que ceux qui les éprouvent n'ont pas le droit de s'en prendre à la cause de ces sentiments et qu'ils préfèrent même ne point se l'avouer. Plus précisément, il se passe ceci : quelqu'un constate-t-il chez son interlocuteur une grande supériorité intellectuelle, il en conclut tacitement, et sans en avoir toujours clairement conscience, que l'autre remarque dans la même mesure son infériorité et sa sottise, et il en conçoit une rage sourde et un violent ressentiment. Qu'est-ce, en effet, que déployer de l'intelligence et de l'esprit, sinon une façon indirecte de représenter aux autres leur stupidité et leur nullité ? Au surplus les natures vulgaires s'irritent et s'insurgent au seul spectacle de leur contraire, et le mobile secret de cette révolte, c'est l'envie. (P. P. vol. I. *Aphorismen zur Lebensweisheit*. ch. 5.)

De la solitude.

Chacun fuit, supporte ou recherche la solitude exactement dans la mesure où il vaut quelque chose par lui-même. C'est quand il est seul qu'un être nul éprouve toute la misère de sa nullité, qu'un grand esprit a tout le sentiment de sa grandeur, bref, que tout être humain acquiert la pleine conscience de

ce qu'il est. D'autre part, plus un individu se trouver placé haut dans la hiérarchie établie par la nature, plus aussi il est, de ce fait même, nécessairement isolé. Dès lors c'est un bienfait pour lui que de pouvoir rencontrer dans la solitude physique le genre d'existence qui correspond à son isolement spirituel ; au lieu que le contact fréquent avec des êtres d'une autre espèce que la sienne lui est une gêne et exerce même sur lui une action funeste, en ce sens qu'elle lui dérobe une part de son moi sans rien lui offrir en échange. Enfin, tandis que la nature a créé les hommes extrêmement inégaux au point de vue moral et intellectuel, la société, elle, ne tient aucun compte de ces différences ; elle met tous les hommes sur le même pied, ou, plus exactement, elle substitue à cette inégalité naturelle les distinctions artificielles de la condition et du rang, avec leurs degrés de préséance, lesquels vont souvent en sens inverse de la hiérarchie créée par la nature. Ceux dont la nature a fait des êtres inférieurs se trouvent en général fort bien de cette distribution de l'ordre social ; mais le petit nombre de ceux auxquels elle a conféré un rang élevé ont tout à y perdre. On s'explique ainsi qu'ils fuient volontiers la société et que, dès lors, ce soit la vulgarité qui prédomine dans toute compagnie un peu nombreuse.

D'une façon générale, on ne peut jamais être en accord absolument parfait qu'avec soi-même. On ne peut pas l'être avec son ami, on ne peut pas l'être avec la femme aimée ; toujours les différences de nature et d'humeur qui séparent les individus provoquent entre eux quelque dissonance. Aussi la véritable, la profonde paix du cœur, la parfaite sérénité de l'âme, ce bien qui est, avec la santé, le plus précieux de la vie, ne se peut-elle trouver que dans la solitude ; et si l'on veut qu'elle constitue un état permanent, il faut l'aller chercher dans la plus complète retraite. Si vous prenez ce parti et que vous vous trouviez être en même temps une personnalité grande et riche, il vous sera permis de goûter le maximum de bonheur que puisse offrir cette pauvre terre. Il faut oser le dire : si étroitement unis que puissent être les humains par les liens de l'amitié, de l'amour, du mariage, personne, tout compte fait, n'est jamais absolument *loyal* que vis-à-vis de soi-même, ou tout au plus vis-à-vis de son enfant. — Moins les conditions, tant objectives que subjectives, auxquelles est soumise notre existence, nous obligeront à entrer en contact avec les autres hommes, mieux cela vaudra pour nous. La solitude permet d'envisager,

sinon de ressentir, d'emblée et d'un seul coup tous les inconvénients qu'elle entraîne, tandis que la société est *insidieuse* : sous l'apparence d'un passe-temps agréable, sous l'attrait fallacieux que présentent le commerce des hommes et les divertissements du monde se dissimulent de graves dangers et des maux souvent irréparables.

Ce qui rend les hommes si sociables, c'est leur incapacité de supporter la solitude, c'est-à-dire de se supporter eux-mêmes. C'est leur vide intérieur, le dégoût de leur propre personne, qui les pousse à rechercher la compagnie de leur prochain, comme il les pousse aussi à s'en aller voyager en pays étrangers. Leur esprit n'a pas le ressort voulu pour se mettre de lui-même en mouvement ; c'est pourquoi beaucoup cherchent dans le vin un exhaussement artificiel de leurs facultés et deviennent ainsi des ivrognes. Il leur faut sans cesse puiser en dehors d'eux-mêmes quelque excitation, et c'est dans le commerce de leurs semblables qu'ils trouvent le plus fort stimulant. Autrement leur esprit s'affaisse sous son propre poids et tombe dans une pesante léthargie. On dirait en quelque sorte que chacun d'eux ne représente qu'une fraction du type humain et qu'il a besoin du complément de beaucoup d'autres individus pour réaliser une conscience humaine totale. Au contraire celui qui est un homme complet, celui qui a droit par excellence au titre d'homme, celui-là représente une unité et non pas une fraction, et c'est pourquoi il se suffit à lui-même. En ce sens on pourrait comparer la plupart des réunions humaines à ces fanfares russes composées uniquement de cors, dont chacun ne donne qu'une seule note et qui n'arrivent à produire de la musique que grâce à une concordance absolument exacte de leurs entrées respectives. En effet, l'esprit de la plupart des hommes est monotone comme un de ces cors à une seule note. Rien qu'à voir leur mine, ne dirait-on pas que leur cerveau n'abrite continuellement qu'une seule et même pensée et qu'il est incapable d'en jamais engendrer aucune autre ? On s'explique ainsi qu'ils soient non seulement si ennuyeux, mais encore si sociables, et qu'ils vivent de préférence en troupes : *the gregariousness of mankind*. C'est cette monotonie de leur être individuel qui leur devient intolérable. *Omnis stultitia laborat fastidio sui*. Comme ces joueurs de cors, ils ne sont quelque chose que réunis. Au contraire l'homme dont l'esprit est vivant et riche est

pareil à un virtuose qui exécute à *lui seul* son concert. On peut aussi le comparer à un piano ; car, de même que le piano est à lui seul un petit orchestre, l'homme supérieur est à lui seul un petit univers. Ce que les autres ne réalisent qu'en collaborant, il le réalise dans l'unité d'une seule conscience. (P. P. vol. I. *Aph.* ch. 5.)

Sur l'observation de la physionomie.

Nous admettons sans hésiter que l'extérieur reflète l'intérieur et que le visage exprime et révèle l'être humain tout entier. La preuve que nous y croyons comme à une vérité *a priori*, c'est que chacun se montre toujours extrêmement curieux de voir un homme qui s'est distingué soit par quelque grande action, en bien ou en mal, soit par quelque œuvre de valeur exceptionnelle, ou, s'il n'est pas possible de le voir, d'apprendre tout au moins des autres *quelle mine il a*.

Tout visage humain est un hiéroglyphe. Mais nous sommes en mesure de le déchiffrer, car c'est une écriture dont nous portons en nous l'alphabet tout fait. En général, même, le visage d'un homme nous apprend plus de choses que sa bouche, et des choses plus intéressantes ; car tout ce que cet homme pourra jamais dire s'y trouve inscrit et résumé comme en un monogramme de sa mentalité et de ses aspirations. Au surplus la bouche ne formule que les pensées d'un individu humain ; le visage, lui, formule une pensée de la nature. Si donc tout homme ne mérite pas qu'on lui parle, tout homme mérite qu'on le regarde attentivement.

Tous, nous partons implicitement de ce principe qu'on est toujours ce dont on *a l'air*. Et c'est là un principe juste ; la difficulté gît seulement dans son application. Il y faut des capacités qui sont en partie innées et qui, pour le reste, doivent s'acquérir par l'expérience. D'ailleurs, dans ce domaine, on n'a jamais fini d'apprendre, et l'observateur le plus exercé est toujours exposé à commettre des erreurs. Pourtant le visage ne ment pas — quoi qu'en dise Figaro — et quand il paraît mentir, c'est nous qui y lisons ce qui n'y est pas écrit. Savoir le déchiffrer est donc un grand art, un art difficile et dont les principes ne peuvent jamais s'apprendre par voie abstraite. La première condition qu'il requiert, c'est qu'on puisse considérer son homme d'un regard *purement objectif*, et cela déjà n'est pas si facile. La plus légère dose d'aversion ou de sympathie, de crainte ou d'espérance, ou encore

l'idée de l'impression que nous produisons nous-mêmes sur la personne observée, bref, le moindre élément subjectif qui intervient dans notre examen suffit à brouiller et à fausser l'aspect de l'hiéroglyphe. De même qu'on ne perçoit vraiment le son d'une langue que si on ne la comprend pas, parce qu'autrement le signe est aussitôt effacé de la conscience par la chose qu'il signifie, de même, pour voir réellement la physionomie d'une personne, il faut qu'elle nous soit encore étrangère, c'est-à-dire que nous ne soyons pas familiarisés avec son visage pour avoir rencontré cette personne ou, à plus forte raison, pour lui avoir parlé déjà à mainte reprise. Strictement parlant, on n'a donc l'impression purement objective d'un visage, et par suite la possibilité de le déchiffrer, qu'au premier coup d'œil. Les odeurs ne nous affectent qu'au moment où elles nous arrivent ; nous ne percevons réellement la saveur d'un vin qu'au premier verre ; pareillement, nous ne ressentons pleinement l'impression d'un visage que la première fois que nous le voyons.

Celui qui est doué de sens physionomique doit ainsi être très attentif aux témoignages particulièrement sûrs et véridiques qu'il recueillera avant d'avoir fait plus ample connaissance avec la personne observée. Car le visage d'un homme est l'aveu franc et direct de ce qu'il *est* ; s'il nous trompe, ce n'est pas sa faute, mais la nôtre. Au contraire les paroles d'un homme ne nous disent que ce qu'il pense, ou plus souvent ce qu'on lui a appris à penser, quand ce n'est pas seulement ce qu'il prétend penser. De plus, en causant avec lui ou en l'écoutant parler aux autres, nous faisons facilement abstraction de ce qui constitue proprement sa physionomie, c'est-à-dire que nous négligeons le *substratum* permanent, la donnée pure et simple que cette physionomie représente, pour diriger toute notre attention sur la mimique expressive de sa conversation, où il sait en général s'arranger à paraître sous son jour favorable.

Pour saisir intégralement et profondément la véritable physionomie d'un être humain, il faut encore l'observer de préférence quand il est seul et livré à lui-même. La compagnie et la conversation jettent déjà sur lui un reflet étranger à son individualité et qui le plus souvent le modifie à son avantage ; car le mouvement d'action et de réaction qu'elles provoquent chez lui l'élève en général au-dessus de son niveau normal. C'est seulement quand il est réduit à sa propre société, libre de s'abandonner au cours plus

ou moins trouble de ses pensées et de ses sensations personnelles, qu'il est réellement et absolument *lui-même*. À ce moment le regard d'un physionomiste pénétrant a des chances de saisir d'un seul coup l'ensemble de son être ; car son visage, pris en lui-même et à lui seul, donne alors la note fondamentale de toutes ses pensées et de toutes ses aspirations. On y peut lire l'« arrêt irrévocable » qui veut que cet homme soit ce qu'il est et ce qu'il n'a pleinement conscience d'être que lorsqu'il est seul. (P. P. vol. II, § 377.)

Hasard, fatalité et providence dans la vie de l'individu.

La croyance à une providence particulière, ou plus généralement à une direction surnaturelle des événements de la vie individuelle, a été de tous temps une des croyances favorites de l'homme. Même des penseurs qui répugnaient à toute superstition s'y sont montrés parfois inébranlablement attachés, et cela en dehors de tout système dogmatique déterminé.

Il est sans doute extraordinairement osé de prétendre attribuer au hasard pur et simple, au hasard évident et tangible, une intention. Et pourtant je doute qu'il existe personne que cette idée n'ait pas abordé au moins une fois au cours de sa vie. Si c'est chez les Mahométans qu'elle a pris sa forme la plus arrêtée, on ne l'en rencontre pas moins chez tous les peuples et alliée à toutes les doctrines religieuses. Selon la manière dont on la comprend, ce peut être une idée parfaitement absurde ou au contraire extrêmement profonde. Au demeurant, quels que soient les faits, même les plus frappants, qu'on peut alléguer en sa faveur, il reste évidemment toujours possible d'objecter que ce serait précisément le plus grand des miracles si le hasard ne travaillait pas de temps en temps pour nous aussi bien ou même mieux que notre propre perspicacité.

C'est une vérité *a priori*, et par là-même irréfutable, que tout ce qui arrive, sans aucune exception, arrive avec une rigoureuse nécessité. J'appellerai ici cette vérité le fatalisme démontrable. Mais il y a un fatalisme d'espèce supérieure, qui consiste à reconnaître, ou plus exactement à supposer que cette nécessité de tout événement n'est pas une nécessité aveugle, c'est-à-dire que le cours de notre vie ne suit pas seulement une direction nécessaire, mais qu'il se conforme encore à un dessein préconçu. C'est là un fatalisme qui, contrairement à l'autre, le

fatalisme simple, est indémontrable. Néanmoins je serais tenté de croire que chacun de nous se trouve amené tôt ou tard à le concevoir et à faire sienne, soit pour un temps, soit définitivement — c'est selon le tempérament et le tour d'esprit — la conviction qu'il implique. Nous pouvons l'appeler, pour le distinguer du fatalisme ordinaire et démontrable, le *fatalisme transcendant*. Il n'est pas comme l'autre le fait d'une connaissance proprement théorique, ni ne ressort de l'enquête intellectuelle qu'exige une pareille connaissance et dont peu d'esprits sont capables : il se dégage peu à peu des expériences personnelles de notre vie.

Cette conformité du cours de notre existence à un certain dessein pourrait sans doute s'expliquer en partie par l'immuabilité et l'inflexible logique du caractère inné, qui ramène toujours l'individu humain dans la même ornière. Chaque individu reconnaît en effet d'une façon si immédiate et si sûre ce qui est approprié à sa nature, qu'en général la conscience et la réflexion n'interviennent pas dans cette opération de son esprit, mais qu'il agit d'emblée en conséquence d'une façon pour ainsi dire instinctive. Cette sorte de connaissance, qui nous fait passer à l'acte sans être distinctement réalisée par la conscience, est comparable en ce sens aux « mouvements réflexes » de Marshal Hall. C'est grâce à elle que l'individu, pour peu qu'il ne subisse aucune contrainte, ni de l'extérieur, ni des concepts erronés et des préjugés qu'il a pu se forger lui-même, poursuit et atteint sans s'en rendre compte ce qui correspond à sa nature particulière ; tout comme la tortue, que le soleil fait éclore dans le sable et qui sort de l'œuf à un endroit d'où elle ne peut apercevoir la mer, s'en va néanmoins tout droit du côté de l'eau. Il y a donc en nous un sens caché de direction, une boussole intérieure, grâce à quoi chacun de nous se trouve mis sur la voie qui est la *seule* qu'il lui faille suivre, mais dont aussi il n'aperçoit la direction régulière et logique qu'après qu'il l'a déjà parcourue.

Si l'on a bien compris le point de vue de ce fatalisme transcendant dont j'ai parlé, et qu'on considère sous cet angle l'existence d'un individu, on a parfois un étrange spectacle. C'est celui du contraste entre le hasard évident et purement physique d'un événement et sa nécessité métaphysique et morale, nécessité qui demeure d'ailleurs toujours indémontrable et dont il

reste toujours possible de dire qu'elle est purement imaginaire. On en trouve un exemple à la fois universellement connu et bien propre à illustrer notre idée, parce qu'il est particulièrement frappant et typique, dans *La course à la forge* de Schiller : Fridolin s'est arrêté par hasard en chemin pour servir la messe, retardé ainsi dans sa course par une circonstance purement fortuite ; mais cette circonstance se trouve être en même temps pour lui de la plus haute importance et répondre à une nécessité personnelle impérieuse. Chacun de nous, en se reportant à sa propre existence, ne pourrait-il pas y retrouver des faits, peut-être moins importants et moins nettement caractérisés, mais de signification analogue ? Beaucoup seront ainsi conduits à admettre qu'une *puissance cachée et inexplicable* dirige toutes les inflexions du cours de notre vie, et cela dans un sens qui est sans doute souvent contraire à notre volonté du moment, mais qui n'en est pas moins conforme, du point de vue objectif, à l'ensemble de cette vie, et, du point de vue subjectif, aux fins secrètes qu'elle poursuit, c'est-à-dire, en somme, à notre bien véritable ; si bien que nous sommes fréquemment obligés de reconnaître après coup qu'il était fou de vouloir suivre la direction opposée. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*

Nous serions ainsi irrésistiblement amenés à admettre, comme un postulat métaphysique et moral, une identité primordiale et foncière de la contingence et de la nécessité. Je considère d'ailleurs qu'il est impossible de se faire une idée claire de cette unité cachée où l'une et l'autre auraient leur racine. Tout ce qu'on en peut dire, c'est quelle devrait réunir en elle, à la fois ce que les Anciens appelaient le Destin, *εἰμαρμενη, πεπωμενη*, *fatum*, ce que ces mêmes Anciens entendaient par le génie tutélaire attaché à chaque individu, et enfin ce que les chrétiens adorent sous le nom de Providence, *προνοια*. Entre ces trois sortes de puissances il y a cette différence que la première est conçue comme aveugle et les deux autres comme clairvoyantes. Mais cette distinction anthropomorphique perd toute signification du point de vue de l'essence métaphysique et intérieure des choses. Or c'est là seulement qu'il nous faut aller chercher à sa racine cette unité inexplicable du tortuit et du nécessaire, où il paraîtrait que réside la secrète et mystérieuse direction de toutes les choses humaines.

C'est grâce à l'analogie de certains faits de la réalité avec nos rêves qu'il nous est permis d'entrevoir, toujours, il est vrai, dans un lointain nébuleux, comment il se pourrait que la puissance cachée qui gouverne selon les fins qu'elle nous assigne les événements de notre vie n'eût pas sa source ailleurs que dans les profondeurs inexplorées de notre propre être. Les événements qui se passent dans nos rêves et y déterminent nos actes s'y produisent en effet, comme dans la réalité, d'une façon purement fortuite, en tant que faits extérieurs indépendants de nous et souvent directement contraires à nos désirs. Et pourtant il n'y en a pas moins entre eux un lien secret, ils n'en présentent pas moins une certaine conformité à un même dessein, qui veut qu'eux aussi se trouvent réglés et ajustés — et cela de telle sorte qu'ils se rapportent uniquement à nous-mêmes — par une puissance secrète à laquelle obéissent tous les hasards de nos songes. Or ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'en fin de compte cette puissance ne saurait être autre chose que notre propre Vouloir, mais opérant ici dans une sphère où n'atteint pas la conscience particulière à l'état de rêve. Et c'est là ce qui explique que les événements de nos rêves aient si souvent une issue tout à fait opposée à nos vœux, qu'ils puissent nous remplir de stupéfaction ou de tristesse, parfois même de terreur et de mortelle angoisse, sans que le destin, dont nous sommes pourtant seuls ici à tenir secrètement les fils, fasse quoi que ce soit pour nous secourir. Ainsi il nous arrivera de questionner avidement quelqu'un et d'en recevoir une réponse qui nous plonge dans l'étonnement, ou encore d'être nous-mêmes interrogés, comme on l'est par exemple dans un examen, et d'être incapables de répondre, alors qu'à notre grande honte un autre interlocuteur interviendra qui saura parfaitement donner cette réponse juste que nous ne pouvions pas trouver. Et pourtant, dans un cas comme dans l'autre, la réponse n'a pas pu venir de personne d'autre que de nous-mêmes.

Dès lors, ne se pourrait-il pas qu'il se produisit dans notre vie réelle, je veux dire dans cette adaptation des événements à un plan calculé que chacun de nous a peut-être pu constater au cours de sa propre existence, quelque chose d'analogue à ce qui se passe dans nos rêves ? Il nous arrive souvent de former avec ardeur certains projets dont nous serons plus tard obligés de reconnaître qu'ils allaient à l'encontre de notre bien véritable. En attendant, nous travaillons avec zèle à les réaliser ; mais, ce faisant, nous

nous heurtons à une conjuration des forces de la destinée, qui met tout en œuvre pour déjouer nos plans et qui finit ainsi par nous rejeter, contre notre gré, dans la voie qui est réellement la nôtre. Quand ils éprouvent une pareille résistance, qui a toutes les apparences d'une opposition consciente et voulue, beaucoup de gens ont coutume de dire : « je vois que cela ne *devait* pas être » ; d'autres parlent de mauvais présage ; d'autres encore du doigt de Dieu ; tous s'accordent à penser que là où le destin se montre si opiniâtre à contrecarrer nos projets nous faisons mieux de les abandonner. Si, en effet, ces projets ne répondent pas à ce qui est à notre insu notre véritable destinée, ils sont en tous cas irréalisables, et en nous obtenant à en poursuivre l'accomplissement nous ne ferions que nous attirer de la part du sort des coups toujours plus durs, jusqu'à ce que nous rentrions dans la bonne voie ; ou bien, à supposer que nous réussissions tout de même à forcer la résistance des choses, ce ne pourrait être que pour notre malheur.

Si nous nous reportons maintenant à l'idée essentielle qui se dégage de l'ensemble de ma philosophie, à savoir que ce qui produit et perpétue le phénomène de l'Univers, c'est ce Vouloir qui vit et agit également dans chacun de nous ; et si nous rappelons d'autre part cette ressemblance qu'on s'accorde généralement à reconnaître entre le rêve et la vie réelle, il nous sera permis de résumer le sens général des observations qui précèdent dans l'hypothèse que voici : de même que chacun de nous est le régisseur caché de ses propres rêves, il se pourrait que cette fatalité, elle aussi, qui régit notre existence réelle, procédât finalement, en un sens quelconque, de ce Vouloir qui est *notre* Vouloir, mais qui prendrait ici la figure de la Destinée, parce qu'il exercerait son action des profondeurs d'une région située bien au delà de la conscience individuelle, siège de nos représentations, dont le rôle se réduit à fournir ses motifs à notre Vouloir personnel empiriquement connaissable. On s'expliquerait ainsi que ce dernier entrât souvent en lutte violente avec cet autre Vouloir, également nôtre, qui nous apparaît comme le Destin, qui est notre génie tutélaire ou, — comme dit Paracelse, — notre « esprit dont la demeure est en dehors de nous, sur le siège élevé des étoiles », et qui, parce que son regard embrasse un domaine infiniment plus étendu que le champ de notre conscience individuelle, dispose pour elle et lui impose avec une rigueur inexorable, sous l'apparence d'une contrainte

extérieure, ce qu'il ne saurait lui confier le soin de rechercher et de déterminer elle-même, mais à quoi il ne veut pas non plus que nous manquions. (P. P. vol. I *Ueber die anscheinende Absichtlichkeit im Leben des Einzelnen.*)

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE.

A. OUVRAGES DE SCHOPENHAUER

(publiés de son vivant).

Ueber den vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, publié pour la première fois en 1813 (Leipzig).

Ueber das Sehen und die Farben, publié pour la première fois en 1816 (Leipzig).

Die Welt als Wille und Vorstellung :

a) Contenant la matière du 1^{er} volume actuel (plus une *Kritik der Kantischen Philosophie*), publié pour la première fois en 1819 (Leipzig, Brockhaus).

b) Revu et augmente du 2^{me} volume, qui développe et commente le premier ; publié pour la première fois en 1844 (Leipzig, Brockhaus).

Ueber den Willen in der Natur, publié pour la première fois en 1836 (Francfort).

Die beiden Grundprobleme der Ethik, publié pour la première fois en 1841 (Francfort), et comprenant :

1^o *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens*, travail de concours « couronné par l'Académie royale des Sciences de Drontheim » ;

2^o *Ueber die Grundlage der Moral*, travail de concours « non couronné par l'Académie royale des Sciences de Copenhague ».

Parerga und Paralipomena, publiés pour la première fois en 1851 (Berlin).

B. PRINCIPALES ÉDITIONS ET PUBLICATIONS POSTHUMES.

La première édition des œuvres complètes de Schopenhauer, parue en 6 volumes chez Brockhaus, à Leipzig, en 1873-1874, et plusieurs fois réimprimée depuis, est celle de JULIUS FRAUENSTÆDT. — Ce disciple de Schopenhauer, son premier « évangéliste », a publié également divers opuscules et fragments inédits, entre autres dans *Schopenhauer, von ihm, über ihn*, en collaboration avec E. O. LINDNER (Berlin, 1863).

EDUARD GRISEBACH a publié plus récemment, dans la collection « Universal-Bibliothek », chez Philipp Reklam, à Leipzig, une autre édition complète, également en 6 volumes, beaucoup plus soignée et plus sûre, quant à l'établissement du texte, que celle de Frauenstædt. Elle comprend :

I^{er} et II^{me} volumes : *Welt als Wille u. Vorstellung*.

III^{me} volume : *Satz vom Grunde, Wille in der Natur, Grundprobleme der Ethik*.

IV^{me} et V^{me} volumes : *Parerga u. Paralipomena*.

VI^{me} volume : *Farbenlehre (Ueber das Sehen und die Farben et Theoria colorum physiologica)*, plus divers documents relatifs à la biographie de Schopenhauer, une bibliographie critique, un index des matières et des noms.

GRISEBACH a publié, en outre, *Edita und Inedita Schopenhauriana* (Leipzig, 1885), puis, d'après les manuscrits conservés à la Bibliothèque royale de Berlin, une série de textes réunis sous le titre commun de *Schopenhauer's handschriftlicher Nachlass* et formant 4 petits volumes de la collection « Universal-Bibliothek » (Leipzig, Reklam) :

I. *Balthazar Gracians Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, aphorismes du moraliste favori de Schopenhauer, traduits par lui de l'espagnol.

II. *Einleitung in die Philosophie, nebst Abhandlungen zur Dialektik, Aesthetik und über die deutsche Sprachverhunzung*.

III. *Anmerkungen zu Locke und Kant, sowie zur nachkantischen Philosophie*.

IV. *Neue Paralipomena : vereinzelte Gedanken über vielerlei Gegenstände*.

Enfin GRISEBACH a publié encore un autre recueil : *Gespräche und Selbstgespräche nach der Handschrift Εἰς ἑαυτον* (Berlin, 1897).

Pour les lettres de Schopenhauer, voir :

Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Joh.-Aug. Becker, publié par JOH.-KARL BECKER (Leipzig, 1883).

Schopenhauer's Briefe, publiées et annotées par LUDWIG SCHEMANN (Leipzig, 1893).

Aus dem Nachlass von Karl Baehr, Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer, publié également par SCHEMANN (Leipzig, 1894).

Schopenhauer's Briefe (1813-1860), publiées par ED. GRISEBACH (Leipzig, Reklam).

Une édition définitive des œuvres de Schopenhauer, établie par PAUL DEUSSEN, paraît en ce moment par souscriptions chez Piper & C^{ie} à Munich. Elle contiendra en 14 volumes, dont 7 ont déjà paru, tout ce qui est sorti de

la plume du philosophe, en particulier toute la correspondance accessible et, comme autres textes, sauf erreur non encore publiés jusqu'ici, le Cours de philosophie professé par Schopenhauer et des manuscrits antérieurs à 1818 (genèse du système). Le dernier volume, illustré de portraits, de vues, de fac-similés de manuscrits, comprendra les documents concernant la personne et la vie de l'auteur.

C. SUR SCHOPENHAUER.

Il existe deux ouvrages bibliographiques spécialement consacrés à la littérature considérable suscitée par Schopenhauer :

LABAN. *Die Schopenhauer-Litteratur* (Leipzig, 1888).

HERTSLET. *Schopenhauer-Register* (Leipzig, 1890).

Sur l'homme et la vie, voir principalement :

FRAUENSTÆDT, J. et E.-O. LINDNER. *Schopenhauer, von ihm, über ihn ; Memorabilia* (Berlin, 1863).

GWINNER, W. VON. *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt* (Leipzig, 1862). L'auteur de cet ouvrage fondamental pour la biographie de Schopenhauer, dernier survivant des familiers dumaître, a donné en 1910 (Leipzig, Brockhaus), une 3^e édition de son livre, enrichie de documents nouveaux.

GRISEBACH. *Schopenhauer's Leben* (Leipzig, 1878). — *Schopenhauer : neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens* (Berlin, 1905).

Sur l'œuvre, voir entre autres :

a) en allemand :

FRAUENSTÆDT. *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie* (Leipzig, 1854).

— *Neue Briefe* (Leipzig, 1876).

— *Aus Schopenhauer's handschriftlichem Nachlass* (Leipzig, 1864).

— *Lichtstrahlen aus Schopenhauer's Werken* (Leipzig, 7^{me} édition, 1891).

NIETSCHE, Fr. *Schopenhauer als Erzieher*, 3^{me} morceau des *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1874).

FISCHER, KUNO. XI^{me} volume de la *Geschichte der neueren Philosophie* (Heidelberg, 1898).

GRISEBACH. *Schopenhauer*, dans la collection « Bettelsheims-Geisteshelden » (Berlin, 1897).

MÆBIUS. *Ueber Schopenhauer* (Leipzig, 1899).

VOLKELT, J. *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube* (Stuttgart, Frommann, 1907).

b) en français :

FOUCHER DE CAREIL. *Hegel et Schopenhauer* (Paris, 1862).

RIBOT, TH. *La philosophie de Schopenhauer* (Paris, 1874 ; 2^{me} édition, Paris, 1885).

BOSSERT. *Schopenhauer, l'homme et le philosophe* (Paris, 1903).

RZEWUSKI, S. *L'optimisme de Schopenhauer* (Paris, Alcan, 1908).

RUYSSEN, TH. *Schopenhauer*, dans la collection des « Grands Philosophes » (Paris, Alcan).

SEILLIÈRE, E. *Arthur Schopenhauer*, dans la collection des « Grands écrivains étrangers » (Paris, Bloud et C^e, 1911).

FAUCONNET, A. *L'esthétique de Schopenhauer* (Paris, Alcan, 1913).

ARTICLES de Challemel-Lacour, Valbert-Cherbuliez, F. Brunetière, Th. de Wyzewa, dans la collection de la *Revue des Deux-Mondes*.

D. TRADUCTIONS FRANÇAISES.

BURDEAU, A. *Le monde comme volonté et représentation* (3 vol., Paris, Alcan).

— *Le fondement de la morale* (Paris, Alcan).

CANTACUZÈNE, J.-A. *Le monde comme volonté et représentation* (2 volumes in-8°, Paris, Perrin).

— *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (1 volume in-8°, 1882, Paris, Alcan ; épuisé).

— *Critique de la philosophie kantienne* (1 volume in-8°, Paris, Perrin).

— *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* (9^e édition, 1907 ; Paris, Alcan).

BOURDEAU, J. *Pensées et fragments* (*Les douleurs du monde — L'amour — La mort. — L'art et la morale*), empruntés aux divers ouvrages de Schopenhauer (Paris, Alcan).

REINACH, S. *Essai sur le libre arbitre* (Paris, Alcan).

DIETRICH, A. *Parerga et Paralipomena*. Cette traduction, qui contient toute la matière de l'ouvrage de Schopenhauer, moins les *Aphorismes sur la*

sagesse dans la vie et le chapitre *Sur les femmes* déjà traduits par Cantacuzène et Bourdeau, est répartie en 8 volumes sous les titres suivants :

Ecrivains et style.

Sur la religion.

Philosophie et philosophes.

Ethique, droit et politique.

Métaphysique et esthétique.

Philosophie et science de la nature.

Fragments sur l'histoire de la philosophie.

Essais sur les apparitions et opuscules divers.

(Paris, Alcan, 1905-1912).

INDEX DES NOMS PROPRES

(En dehors des noms de personnes, quelques-uns de ces noms sont là pour reporter à certaines matières que ne rappelleraient pas les titres de nos paragraphes réunis à la table.)

A

[Abélard](#) : [112](#).

Abyssinie : [40](#).

Adam : [220](#), [339](#).

Allemagne : [30](#).

Amérique : [352](#).

[Anacréon](#) : [199](#).

[Anaxagore](#) : [243](#).

Anciens (les) : [71](#), [288](#), [336](#), [412](#).

[Ancien Testament](#) : [244](#), [258](#), [342](#).

Angelus Silesius : [121](#), [199](#).

Antonio, personnage du « Tasse » de Goethe : [176](#).

Arbre de la Connaissance (l') : [222](#).

Archée : [111](#).

[Aristote](#) : [137](#), [170](#), [283](#), [306](#).

Asie : [352](#).

[Augustin \(S^t\)](#) : [337](#), [339](#), [342](#).

B

Bhagavad-Gita : [251](#).

[Bible \(la\)](#) : [342](#).

Bouddhisme, Bouddhistes : [325](#), [326](#), [338](#), [339](#), [341](#), [342](#), [350](#), [359](#).
Brahmanes, brahmanisme : [325](#), [326](#), [338](#), [339](#), [341](#), [350](#), [362](#), [365](#).
[Byron \(lord\)](#) : [204](#), [222](#), [237](#).

C

[Cabanis](#) : [69](#).
[Caldéron](#) : [203](#), [336](#).
Chrétiens, christianisme : [88](#), [203](#), [220](#), [325](#), [326](#), [349](#), [359](#), [365](#), [366](#), [412](#).
Chute (la) : [244](#), [339](#), [340](#), [341](#), [342](#).
[Cicéron](#) : [336](#).
Cordélia : [202](#).
Course à la forge (la), poème de [Schiller](#) : [411](#).
[Critique de la raison pure](#) : [30](#), [88](#), [107](#), [345](#).
Cupidon : [238](#).
Cuvier : [284](#).

D

Danaïdes : [164](#).
[Démocrite](#) : [69](#).
[Descartes](#) : [272](#), [354](#).
Desdémone : [202](#).
Dürer : [237](#).

E

Éden (le Jardin d') : [352](#).
[Empédocle](#) : [137](#).
[Epicure](#) : [69](#), [165](#).
[Euclide](#) : [1](#).
Euhémeristes : [343](#).
Europe : [350](#), [352](#), [353](#), [384](#), [397](#).

F

Fatum : [288](#), [412](#).

[Faust](#), le drame de Goethe : [329](#).

[Fichte](#) : [312](#).

Figaro : [404](#).

Fridolin, héros de la Course à la forge de [Schiller](#) : [411](#).

G

Gange (le) : [351](#).

[Genèse \(la\)](#) : [351](#).

Germaines : [389](#).

[Goethe](#) : [16](#), [176](#), [204](#), [329](#), [374](#).

Gozzi : [246](#).

[Gracian](#) : [48](#).

Greco : [223](#).

H

Hall (Marshall) : [410](#).

Hégéliens : [35](#).

Hérodiade : [333](#).

Holberg : [70](#).

[Homère](#) : [374](#).

Hookes : [16](#).

Hutcheson : [312](#).

I

Inde : [40](#).

Indous : [223](#), [266](#), [359](#).

Islam : [341](#).

Ixion : [164](#).

J

Jaïns : [359](#).

Jésus : [323](#).

[Johnson \(Samuel\)](#) : [202](#).

Juan (don) : [343](#).

Judaïsme, juif, Juifs : [339](#), [340](#), [341](#), [342](#), [343](#), [351](#), [353](#), [357](#), [359](#).

Jugement dernier (le) : [266](#).

K

[Kant](#) : [6](#), [22](#), [27](#), [57](#), [70](#), [75](#), [76](#), [77](#), [99](#), [107](#), [139](#), [153](#), [271](#), [290](#), [311](#), [369](#), [374](#).

Krishna : [251](#).

L

[Lamarck](#) : [69](#).

[Lavoisier](#) : [16](#).

[Leibnitz](#) : [204](#), [354](#).

Léna (la) : [23](#).

[Léonard de Vinci](#) : [333](#).

Leucippe : [69](#).

Lingam, symbole indou de la vie : [223](#).

[Locke](#) : [354](#).

[Luther](#) : [337](#), [342](#), [348](#), [349](#).

M

[Mahomet](#) : [286](#).

Mahométans : [359](#), [408](#).

[Malebranche](#) : [145](#), [298](#), [334](#).

Marguerite, l'héroïne de Goethe : [329](#).

Maya (la) : [121](#), [201](#), [266](#), [268](#), [316](#), [319](#), [320](#), [323](#).

Mecque (la) : [286](#).

Mélanchton : [342](#).

Moloch : [40](#).

Mormons : [397](#).

Münchhausen (le baron de) : [13](#).

N

Néerlandaise (école de peinture) : [193](#).

[Newton](#) : [16](#).

Nirwana : [246](#), [263](#).

[Nouv. Testament](#) : [258](#), [342](#), [343](#), [359](#).

Nouvelle-Zélande : [40](#).

O

Ophélie : [202](#).

P

[Paracelse](#) : [417](#).

Parsis : [359](#).

[Paul \(S^t\)](#) : [337](#), [340](#).

Pélage, pélagianisme : [341](#), [342](#), [347](#).

Pénélope : [72](#).

Phallus, symbole grec de la vie : [223](#).
[Platon](#) : [25](#), [56](#), [63](#), [140](#), [170](#), [374](#).
[Plotin](#) : [25](#), [258](#).
[Pope](#) : [381](#).
Profession de foi du vicaire savoyard : [344](#).
Providence (la) : [412](#).

Q

Quietistes : [360](#).

R

[Raphaël](#) : [179](#).
Re Corvo (il), pièce de [Gozzi](#) : [246](#).
Rédempteur (le) : [221](#), [341](#).
Romains : [174](#).
[Rousseau \(J. J.\)](#) : [344](#).

S

[Sand \(George\)](#) : [387](#).
[Schelling](#) : [35](#).
[Schiller](#) : [411](#).
[Sénèque](#) : [285](#).
[Shakespeare](#) : [202](#), [204](#), [237](#), [374](#).
[Smith \(Adam\)](#) : [312](#).
[Spinoza](#) : [6](#), [61](#), [111](#), [256](#), [272](#), [313](#).
Stoïciens : [285](#), [336](#).
[Système de la nature](#), l'ouvrage du [baron d'Holbach](#) : [69](#).

T

Tantale : [164](#).

Tasse (le), comme héros du drame de Goethe : [176](#).

[Timée](#) (le), dialogue de Platon : [25](#).

U

Ulysse : [72](#).

Upanishad : [365](#).

V

Védas : [320](#).

[Voltaire](#) : [347](#).

W

[Wolf \(Christian\)](#) : [312](#).

Wollstone : [312](#).

Wunderhorn, recueil de poésies populaires allemandes : [198](#).

Z

Zend-Avesta : [244](#).

À propos de cette édition électronique

Ce livre électronique est issu de la bibliothèque numérique [Wikisource](#)^[1]. Cette bibliothèque numérique multilingue, construite par des bénévoles, a pour but de mettre à la disposition du plus grand nombre tout type de documents publiés (roman, poèmes, revues, lettres, etc.)

Nous le faisons gratuitement, en ne rassemblant que des textes du domaine public ou sous licence libre. En ce qui concerne les livres sous licence libre, vous pouvez les utiliser de manière totalement libre, que ce soit pour une réutilisation non commerciale ou commerciale, en respectant les clauses de la licence [Creative Commons BY-SA 3.0](#)^[2] ou, à votre convenance, celles de la licence [GNU FDL](#)^[3].

Wikisource est constamment à la recherche de nouveaux membres. N'hésitez pas à nous rejoindre. Malgré nos soins, une erreur a pu se glisser lors de la transcription du texte à partir du fac-similé. Vous pouvez nous signaler une erreur à [cette adresse](#)^[4].

Les contributeurs suivants ont permis la réalisation de ce livre :

- Favete linguistis
- Acélan
- TlinaR
- Maltaper
- Denis Gagne52
- Cantons-de-l'Est
- TptBot
- Benoit Soubeyran
- Yland
- Phe-bot
- Ernest-Mtl
- Aristoi

- Tylwyth Eldar
- Wisdood
- Herisson
- Wikisource-bot

-
1. [↑ http://fr.wikisource.org](http://fr.wikisource.org)
 2. [↑ http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr](http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr)
 3. [↑ http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html](http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html)
 4. [↑ http://fr.wikisource.org/wiki/Aide:Signaler_une_erreur](http://fr.wikisource.org/wiki/Aide:Signaler_une_erreur)