

**Zeitschrift:** Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

**Band:** 2 (1869)

**Artikel:** Esquisse de l'histoire de la philosophie : depuis Thalès jusqu'à Schopenhauer

**Autor:** Oltramare, André / Schmid de Schwarzenberg, F.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379080>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 20.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

ESQUISSE  
DE  
**L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE**  
DEPUIS THALÈS JUSQU'A SCHOPENHAUER  
PAR  
**LE D<sup>r</sup> F. SCHMID DE SCHWARZENBERG<sup>1</sup>**

---

Cet ouvrage, remarquable par la hauteur du point de vue auquel il est écrit, autant que par l'originalité et la profondeur des jugements portés sur les grands chefs d'école, embrasse dans 400 pages pleines de faits et d'idées les phases successives du travail philosophique, tel qu'il s'est produit dans l'antiquité et dans les temps modernes. Chaque système y est d'abord étudié dans ses origines et ses rapports avec les autres, puis analysé dans ses principes constitutifs, poursuivi dans ses conséquences, apprécié enfin, quant à la valeur des solutions qu'il donne du problème capital de la philosophie, c'est-à-dire de la question métaphysique des rapports du fini et de l'infini. Comme l'annonce déjà le titre même du volume, ces recherches historiques sont éclairées à la lumière de vérités reconnues par l'auteur et dont l'exposition complète se trouve dans un ouvrage publié par lui en 1855. Son point de vue est celui du monothéisme spéculatif, différent du monothéisme théologique des juifs et des chrétiens, en ce qu'il a ses racines dans les normes générales immanentes à l'esprit, à savoir celles d'opposition, d'unité et de causalité. Voici en résumé les données essentielles du système.

<sup>1</sup> *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer, vom speculativ-monotheistischen Standpunkte, von Dr. F. Schmid aus Schwarzenberg, 1867.* Un volume in-8 de XII et 408 pages.

L'analyse du monde et de la conscience de soi-même donne comme résultat la relativité du monde et de toutes ses parties. Il n'est pas inconditionné et présuppose, au contraire, le tout un et indivisé, l'absolu. C'est là un postulat de la raison théorétique, de même que l'harmonie est un postulat de la raison pratique. C'est une idée immanente à notre esprit, précisément parce que la connaissance de la relativité ne le satisfait pas. L'esprit a pour condition l'absolu et se met en quête de sa condition ; étant conditionné lui-même, il cherche l'inconditionné, ou Dieu. S'il était inconditionné, il se poserait purement et simplement, et trouverait sa satisfaction dans cette affirmation de lui-même. Le principe premier, un, indivisé, inconditionné, absolument subsistant par lui-même, est la *substance*. Réelle aussi bien que le monde, elle répond dans l'intellect à l'affirmation absolue, sans négation. L'absolue négation n'est que ce qui n'est pas, le néant, sans réalité. Le monde réel n'est que l'affirmation relative de la substance, ce qui implique qu'il en est aussi la négation relative. Il est ainsi l'unité de l'affirmation et de la négation de la substance. L'affirmation relative ne présuppose pas seulement la substance comme sa condition, mais dans la révélation de sa subsistance en soi-même relative, elle dépend aussi d'un autre principe, à savoir de la négation relative. Elle ne peut être qu'un tout qui est un avec la négation relative, c'est-à-dire un principe commun à toutes choses, un tout en parties. La substance est tout et seule. Elle n'a point d'individualisation. Le tout relatif se divise, non pas à l'infini, car il aurait alors en soi l'absolue négation, mais en parties indivisibles. L'absolue affirmation est aussi absolue conscience et connaissance de soi-même ; elle est l'*esprit absolu*. La négation relative est ce qui est pour un autre principe, ce qui s'étend en parties indivisibles ; elle est la *matière*. L'affirmation relative n'est ni esprit, ni matière, mais l'*âme* générale qui ne se présente que dans des parties indivisibles, et en unité avec l'atome matériel. Ainsi le monde est l'unité, saisie par la pensée, d'unités résultant de parties indivisibles, pensantes et étendues. En vérité et en réalité, il n'y a ni une matière inerte, inanimée, ni une âme immatérielle ; car l'affirmation relative implique la négation relative, et réciproquement. La matière ne peut pas être absolue passivité, réceptivité absolue ; car alors elle ne serait pas négation relative, mais absolue. Elle est donc à la fois passivité relative et action relative. De même l'âme n'est pas action ou spontanéité absolue, mais à la fois action relative et passivité relative. On ne peut conclure de là à l'iden-

tité de l'âme et de la matière. Avec la relativité est donnée la division primitive (*Ur-Theilung*). Le monde est l'unité, la clef de voûte (*Schluss*) de deux parties primitives (*Ur-Theile*), dont l'une représente plus particulièrement, mais non exclusivement, la négation, le passif, et l'autre, plus particulièrement, mais non pas exclusivement, l'affirmation, l'actif. Si maintenant les deux parties étaient inconditionnées, et par conséquent d'égale puissance, ou bien elles seraient liées l'une par l'autre, et tout mouvement serait supprimé; ou bien la réunion et la séparation devraient alterner également, ce qui équivaut à l'absolue rotation. Mais les deux parties ne sont pas inconditionnées; elles presupposent l'affirmation pure, la substance. Or celle-ci étant supérieure à la pure négation, l'affirmation relative est aussi superordonnée à la négation relative. Par là est donnée la possibilité de *l'existence* du monde. Et de même que l'affirmation absolue en est le principe ontologique, elle en est aussi le but, vers lequel aspire l'âme du monde. Ce n'est donc pas l'affirmation qui se révèle d'abord, pour laisser apparaître ensuite la négation; celle-ci a la priorité dans l'existence. Ce qui se produit d'abord de préférence dans le procès du monde, c'est la spontanéité de la matière et la réceptivité de l'âme. L'âme du monde s'individualise alors et se détermine négativement par une séparation; elle efface sa substantialité et laisse prévaloir la négation relative, c'est-à-dire la matière centrifuge, qui est le médium séparant; elle prend un corps. Mais comme l'affirmation, c'est-à-dire la subsistance par soi-même, la totalité et l'unité, est le but de l'existence, le terme du procès doit être de faire dominer la spontanéité de l'âme sur la spontanéité de la matière, et de faire ainsi valoir la réceptivité de celle-ci; l'âme doit se servir de la matière comme médium ou organe de sa révélation spontanée d'elle-même; elle doit se rendre la matière servile et docile. L'âme est le principe d'organisation. Celle-ci doit se poursuivre jusqu'à ce que la matière soit devenue l'organe de la pensée qui a conscience d'elle-même. Parvenue à ce point, l'âme devient *esprit relatif*. C'est le ννος agissant d'Aristote. L'âme est toujours encore passive, à ce moment de sa plus haute spontanéité.

Mais, à cause du but qui est l'affirmation, l'individualisation qui est négation de la totalité, doit aussi être niée. Il faut alors que la réceptivité des âmes entre en activité, qu'il se produise entre elles participation et sympathie (*Theilnahme*). L'âme du monde s'affirme par là comme ce qu'elle est réellement, à savoir comme

affirmation relative de l'affirmation absolue, comme une spontanéité réceptive et une réceptivité spontanée, comme un tout formé de parties co-appartenantes, et comme superordonnée à la matière. A l'absolue affirmation, parce qu'elle est tout, doit échoir (*zufallen*) *l'Autre*. Le monde n'est pas une manière d'exister, un mode de la substance, non plus que substance lui-même ; donc il est nécessairement conçu comme accident de la substance, c'est-à-dire occasionnel (*zufällig*). L'essence du monde est l'accidentalité, et c'est pour cela qu'il est affirmation relative et négation relative, c'est-à-dire entièrement relatif. Tout en lui est accidentel.

A la connaissance que l'esprit a de soi, comme accident de la substance, répond l'aspiration énergique à la subsistance par soi même, à la co-appartenance et à l'appartenance à Dieu (*Zusammengehörigkeit und Gottesgehörigkeit*). L'absolue identité du savoir et du vouloir tombe par de là le monde, dans la substance.

Le mode d'existence théorétique et pratique du monde et de toutes ses parties constitutives, est la négation de la négation qui arrive à son apogée dans l'affirmation relative de la substance.

L'harmonie parfaite, c'est-à-dire l'unité de toutes les oppositions est le but du mouvement du monde ; car par elle il est le reflet de l'identité absolue de la substance. Ainsi ce monde disharmonique, plein de misère, a ontologiquement, pour condition nécessaire à la pensée, l'identité absolue, et, pour cette raison, il a télologiquement pour but nécessaire l'harmonie, reflet de l'identité. Par elle, l'esprit humain atteint le repos et s'affermi comme un accident de la substance, un être lié à Dieu (*Anwesen Gottes*). Tel est le monothéisme spéculatif, et tels sont les principes d'après lesquels sont exposés et jugés tous les systèmes qu'a fait éclore la recherche philosophique.

Le point de départ de celle-ci est dans la séparation graduelle d'avec la mythologie, par élimination des personnifications de forces et de choses naturelles. De là est sortie l'école des philosophes hyliques, c'est-à-dire un matérialisme intelligent qui donne une place à l'idée de force à côté de la matière, laquelle en est la manifestation sensible. La première tentative de systématisation complète pour embrasser tous les faits dans une explication unique, est faite par Héraclite, qui établit l'identité de la loi d'identité et de la loi de contradiction, tout en subordonnant celle-ci à celle-là dans l'application. Mais à côté de l'indifférence absolue apparaît pour la première fois la loi d'opposition, fondement de la

cosmologie, qui doit se produire de plus en plus dans le développement de l'esprit humain. L'absolue identité n'est possible que dans l'être inconditionné, tandis que l'identité relative implique la conditionnalité. En effet, si l'être a quelque chose du non-être, et le non-être quelque chose de l'être, ils se présupposent réciproquement et ne sont plus en contradiction, mais en simple opposition. Donc pour qui veut maintenir l'inconditionnalité du monde, il ne reste plus que le coup d'état ontologique d'affirmer, comme a fait Héraclite, l'identité de l'identité et du contraire. Tout alors est comme rien. Chez Xénophane commence à poindre la détermination que l'affirmation seule est *ce qui est*, et que ce qui est entaché de négation de l'absolue identité est *ce qui n'est pas*. Pour Parménide, penser et être sont identiques; ce qui ne pense pas est un non-être. Le monde sensible, n'étant pas l'absolu néant, l'absolue contradiction de l'être, doit être *un* quelque chose au moins en pensée, doit être pensé comme *une chose*, une du côté de l'être, multiple du côté du non-être, c'est-à-dire à la fois esprit et matière, n'ayant qu'une existence phénoménale, sans réalité essentielle. Aussi Zénon d'Élée nie-t-il le mouvement et l'espace. Mais voici que s'élève l'école atomistique, laquelle voyant que ni la loi de l'absolue identité, ni celle de l'absolue contradiction ne peuvent expliquer le monde qui est multiple et divers, sans être le pur néant, a posé les deux lois de l'unité et de l'opposition à la place de celles d'identité et de contradiction qui ne s'appliquent qu'à *l'un* absolu. Ce dernier reste pour le monde un idéal transcendant. Le monde est l'affirmation relative, c'est-à-dire ce qui est relativement identique avec soi, donc ce qui est relativement non identique avec soi, *un* dans l'idée, *multiple* dans la réalité. Cette multiplicité, qui est la négation relative de l'identité, suppose un milieu séparant, à savoir l'espace vide ou la matière qui est le rien ou néant réel, à la différence du néant absolu qui est absolue négation. En réalité il n'y a que les atomes et le vide. Le mouvement des atomes est le résultat du jeu des forces d'attraction et de répulsion qui elles-mêmes répondent à la négation relative (mouvement centrifuge), et à l'affirmation relative (mouvement centripète). Le but du mouvement est l'harmonie; mais comme les deux principes du monde sont également inconditionnés, il en résulte que le but n'est jamais atteint et que la rotation est éternelle. Telle est la nécessité qui domine le monde. La musique seule échappe à cette loi, parce qu'elle est une réalisation de l'idée d'harmonie, un *moment* dans lequel le besoin (*Noth*) est

surmonté, et une liberté momentanée est atteinte; c'est un affranchissement de la nécessité (*Nothwendigkeit*).

Le *νοῦς* (intelligence) d'Anaxagore n'est autre chose que l'idée hypostasiée de l'harmonie. C'est lui qui fait sortir toute chose de l'unité confuse primitive, en les séparant pour les subordonner à l'esprit dans l'unité supérieure des oppositions. C'est un postulat de la raison qui est hypostasié et présupposé pour expliquer le monde. Il est seul l'éternellement fixe. L'institut ou l'ordre pythagoricien a eu pour but de réaliser dans le milieu agité des cités grecques cette idée de l'harmonie dont la musique est la meilleure expression. Or, celle-ci repose sur des rapports numériques. De là la théorie des nombres derrière lesquels il faut voir les normes et les formes fondamentales du cosmos en général et les lois de notre pensée. Le sel, sur la table des pythagoriciens, est le symbole de l'organisation. Produit de la mer par l'action du soleil, il rend témoignage de la supériorité de ce qui est céleste sur ce qui est terrestre. Ce qu'il y a de plus élevé dans l'eau de la mer, et qui est digne d'être relevé, en est dégagé par le soleil, comme pur et purifiant; ce qui est fluide et de néant est rejeté dans la masse. Le cristal de sel est quelque chose de fixe, qui repose en soi, bien différent de la goutte d'eau qui se forme et disparaît si aisément dans le tout. C'est le principe qui conserve et purifie le monde enclin à la corruption; il rappelle l'idée de l'ordre pythagoricien dans son rapport avec le monde corruptible. *Vous êtes le sel de la terre.*

Les sophistes n'ont fait que tirer la conséquence du principe des Éléates. Si la nature ou le monde n'est qu'apparence vide, l'*un* ou le principe premier n'est aussi qu'une abstraction vide, à savoir le reflet hypostasié de la loi d'identité immanente en nous. Si l'on nie la réalité du monde, il faut nier aussi celle de Dieu, c'est-à-dire, si, dans la théorie de la connaissance, on nie l'opposition, on nie aussi l'identité, et l'on ne peut rien savoir de certain objectivement. La maxime de Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses, n'est que le résumé de la théorie d'Héraclite. D'un autre côté, le doute universel de Métrodore résulte de l'atomisme et du tourbillon incessant dans lequel sont les atomes. Ce qui tourne dans un cercle éternel ne saurait avoir la connaissance (*Verständigkeit*) de ce qui tourne dans un cercle éternel, sans arriver jamais à la permanence (*Beständigkeit*). En effet, aussi longtemps que l'homme ne s'est pas reconnu lui-même, il ne sait généralement rien; et, comme le dit Prodicus, le monde

des dieux n'est qu'un produit de la recherche que l'homme fait de soi-même ; les dieux ne sont que les hypostases des désirs du cœur humain. C'est l'homme qui s'objective lui-même. Il est donc réellement la mesure de toutes choses, l'unique objet important de la recherche et de la culture.

C'est de là que partit Socrate. Il a tiré de lui-même le germe nécessaire de la science vraie, à savoir des pensées générales et nécessaires. Autour de lui tout était flottant et vacillant. Les philosophes n'avaient rien de solide qu'une seule chose, c'est qu'ils savaient ne savoir jusque-là rien de certain. Socrate descendit donc en lui-même pour analyser la conscience humaine et en tirer ce qui est commun à tous ; c'est là ce qui doit demeurer établi et ferme. A l'amour de l'existence inférieure, à l'Éros terrestre en rapport étroit avec la génération (*Zeugung*) avait succédé en lui l'aspiration à une vie supérieure, l'Éros céleste qui est en rapport intime avec la conviction (*Ueberzeugung*), ce qu'il y a de fixe en l'homme, et avec ce qu'il y a de fixe dans le ciel, la substance éternellement semblable, l'harmonie réale. Le démon de Socrate est la conscience de Dieu hypostasiée. Et l'homme qui pense toujours d'après les normes fondamentales communes à tous, vit aussi d'après elles, et ainsi il devient lui-même l'hypostase de ces normes fondamentales ; elles deviennent en lui chair et sang ; il est une incarnation du panlogos qui est lui-même le reflet de l'harmonie absolue, à savoir de la divinité. De même que la sensation sert, dans la pensée de Socrate, d'instrument à la connaissance, l'élément sensible, le beau tient une place importante dans son éthique. En cela se révèle sa nature artiste. Socrate aimait encore cette vie comme le reflet coloré de l'éternelle beauté. Il ne poursuivit nullement l'affranchissement complet de l'esprit, comme l'a fait Kant, qui était d'avis qu'il fallait seulement se rendre cette vie supportable, et qui n'avait besoin que de contempler le ciel étoilé ou de penser à sa propre conscience pour s'élever au-dessus de ce monde.

Après Socrate et sur ses traces, l'école cynique maintient le dualisme de la sensibilité et de la spiritualité; mais rejetant la spéculation, comme Diogène foulait aux pieds les riches tapis de Platon, elle s'en tint à la sagesse pratique. Par une distinction tranchée entre l'esprit et la matière, elle affirma la liberté morale de faire ce qu'on veut, le corps n'étant qu'une demeure passagère dont le tonneau de Diogène était la fidèle image. C'était là le pur esprit grec assis en lui-même et délivré de toute fantaisie, traduisant ré-

solûment sa pensée dans sa vie ; c'est le même esprit qui s'était tellement épris de ce monde qui lui semblait si beau ; maintenant ses yeux s'étaient ouverts. Les chrétiens firent un jour la même distinction tranchée entre l'homme naturel et l'homme de la grâce ; celui-ci est affermi dans la foi, justifié, pur et bon ; l'autre peut faire ce qu'il veut, cela ne peut troubler sa paix. L'esprit, à la fois mode et substance, veut s'élever à l'absolu et nie pratiquement la matière. C'est le système d'Héraclite répété, mais modifié par l'influence de Socrate ; c'est dans la pratique l'identité des contraires ; d'un côté, l'affirmation absolue de soi-même, et de l'autre, l'absolue négation de ce qui est étranger à l'esprit, de ce ce qui le trouble.

Diogène de Sinope représente à lui seul la *République* idéale de Platon, où la famille est niée systématiquement, comme elle l'a été en fait dans la vie de Socrate. Si l'esprit humain n'est pas reconnu comme un *accident* de la substance, il faut qu'il se pose ou comme substance, égoïste et séparé des autres, ou comme un mode de la substance, c'est-à-dire sans personnalité ; c'est alors le coq sans plume de Platon. L'homme est tombé parce qu'étant mode, il s'est affirmé comme substance. Le sauveur des esprits tombés est le *logos* qui est l'esprit divin incarné dans la matière pour l'organiser et la ramener à l'harmonie. Dans le livre des *Lois*, où Platon ne fait plus jouer aucun rôle à Socrate, il a respecté davantage l'individualité et s'est tenu davantage sur le terrain de la réalité. Le sixième livre condamne entièrement la communauté des femmes et pose dans le mariage et la famille les racines de toute saine vie politique. C'est là que cesse en Platon le point de vue propre à l'antiquité, et que commence à poindre l'aurore de l'ordre moderne des choses. Le but de l'homme n'est plus la réalisation d'un idéal ; mais pour la réalisation de l'idée de l'homme, l'État et l'Église ne sont que des moyens. L'auteur du livre des *Lois* est le Platon chrétien, à la différence de l'auteur païen de la *République*. Mais à cette éthique nouvelle de Platon manquaient la métaphysique et la physique correspondantes. Il était réservé d'accomplir cette œuvre à l'un des esprits les plus sobres et les plus pénétrants de la Grèce, originaire des froides montagnes de la Macédoine. Il acheva l'œuvre de Platon devenu mûr, en détruisant l'œuvre du poète Platon ; c'est pour cela qu'il est en affinité avec l'esprit germanique plus qu'aucun des anciens. Aristote est le maître de l'occident.

Pour lui l'intelligence et la matière sont inconditionnées, et se presupposent elles-mêmes *idealiter* ; la forme n'est rien sans la

matière; elle ne peut se révéler et n'est qu'une possibilité. Ce qui n'a pas été vécu ne peut être pensé. De même la matière aspire à la forme sans laquelle elle n'est aussi qu'une possibilité. D'un autre côté, la matière et la forme se repoussent à cause de leur essence. Cependant ce monde est réel; il y a des myriades d'êtres dans lesquelles elles sont en unité. L'intervention de Dieu est nécessaire pour expliquer le monde. L'esprit, pour s'affranchir de l'autre principe qui le limite, doit chercher à organiser la matière. Il est ainsi le premier moteur, et le but du mouvement est l'assujettissement absolu de la matière pour arriver à la *pensée de la pensée*. L'esprit en *puissance* tend à être l'esprit en *acte*. Mais c'est là un idéal inaccessible, parce que la matière, pour Aristote, est également inconditionnée, donc égale en puissance à l'esprit. L'esprit *en puissance* a à côté de soi la matière qui est pour lui cause de passivité. Mais il présuppose un esprit absolu, en acte, toujours heureux parce qu'il ne pense que sa pensée. C'est cet esprit qui s'unit à l'âme pour la fortifier et la consoler, qui aide à l'homme à supporter la vie, lui apprend à faire de la nécessité une vertu, et à trouver le juste milieu entre l'affirmation absolue et la négation absolue de la matière. Ce n'est là, au fond, rien autre qu'un postulat de la raison pratique et l'hypostase du désir de la raison humaine qui veut s'affranchir de la matière, de la cause du mal dans le monde.

L'ordre d'Epicure s'est proposé pour but de délivrer l'esprit de la lutte incessante avec la matière par une libre affirmation de celle-ci, en réservant à l'esprit une entière domination quant à la mesure. L'éthique épicienne enseigne à faire de la nécessité une vertu, à la transformer en liberté. De son côté, la morale stoïcienne a pour but la souveraineté de l'esprit sur la matière; l'esprit doit sortir du changement, être toujours semblable, identique à lui-même. Il faut que le vouloir ne soit qu'un mode de la pensée raisonnable: ἡμολογουμένως ζῆν, tel est le premier devoir. Si la matière réagit on peut la rejeter et tuer le corps. La raison individuelle étant un mode de la raison générale qui a organisé le monde, il faut moralement poursuivre l'identité de l'individuel avec le général: ἡμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, tel est le second devoir.

Ainsi l'épicurisme et le stoïcisme arrivent au même résultat. Ainsi Lucrèce a pensé en épicien pour mourir en stoïcien. Cela vient de ce que la cosmologie d'Héraclite repose, au fond, sur les mêmes principes que celle de Démocrite. Ce qu'est l'atome de Démocrite, la substance d'Héraclite, susceptible de modification,

l'est aussi. Si l'on ramène les atomes de Démocrite à des modes, on a la substance d'Héraclite engagée dans une modification éternelle ; dans l'éthique stoïcienne, le mode d'Héraclite se transforme en monade souveraine qui se soustrait, même par le suicide, à la loi de la rotation ; mais alors elle disparaît dans le général, parce qu'elle est à la fois mode et substance.

Il y avait encore en germe dans l'esprit grec une idée qui devait arriver à floraison, à savoir celle de l'appartenance à Dieu. Le néo-platonisme l'a fait éclore en se proposant de mettre en harmonie Platon et Aristote. L'esprit doit se délivrer de la matière en la niant et retourner dans la substance dont il est une émanation, ce qui n'est possible, ni par le raisonnement, ni par la pensée discursive, mais seulement par un saut (*ἐκστασις*). Il rentre ainsi dans la substance, mais il y apporte en même temps la modification et la détruit ainsi comme substance pour en faire une existence.

L'esprit sémitique a mis en lumière une catégorie qui est immanente à l'esprit humain, mais qui, pour être pleinement affirmée dans la vie, s'est incorporée à un peuple isolé des autres pendant une durée de 450 ans. Dieu est pour Moïse substance par soi-même, inconditionnée, sans modes ; donc l'esprit humain n'en est pas un mode, et comme il ne peut y avoir qu'une substance, il ne reste plus qu'à le considérer comme un *accident* de la substance une, comme lui appartenant. L'appartenance à Dieu vit de la mort de l'obéissance aux hommes ; de là l'affranchissement de la servitude d'Égypte. Dieu est le seul seigneur. Le pur monothéisme ne souffre aucun élément étranger ; il est comme l'œil. Aussi l'élément royal, négation partielle de l'appartenance à Dieu, fit-il place à la haute prêtrise. Le livre de la Loi et les prophètes maintinrent la conscience de cette vérité au milieu de la captivité, puis en face des influences syriennes, grecques, etc., et enfin vis-à-vis de Rome, qui se considérait elle-même comme substance, et tous les peuples comme des modes de cette substance. L'esprit romain panlogistique pesa avec un sceptre de fer sur l'esprit monothéiste sémitique. Philon d'Alexandrie, le Platon juif, introduisit l'opposition dans l'identité absolue, en posant d'abord Dieu, principe de l'être, puis le Logos, principe de la détermination comme étant celui de la division, enfin l'esprit inspiré (*πνεῦμα*), principe et moyen de retour à l'identité. Nous avons ainsi dans l'absolu une trinité qui n'est au fond qu'une dualité des modes d'existence du même principe Un. L'un de ces modes est la négation de soi-même comme identité absolue, l'autre est la négation de cette

négation. Dans ce dernier mode, Dieu écrase la tête du serpent, symbole de la sensibilité, d'après Philon.

*L'ordre* de Jésus repose sur la catégorie de la pure substantialité de Dieu et l'accidentalité du monde. De là résultent: 1° la ressemblance de l'homme avec son type; il faut que le reflet de la substance qui est l'identité absolue, soit l'identité relative, c'est-à-dire la plus haute unité des oppositions, c'est-à-dire l'harmonie; 2° la co-appartenance de tous les hommes dans l'amour; 3° l'appartenance à Dieu. Tels sont les moyens de triompher des misères de l'existence et d'atteindre à la bénédiction. Le but de la vie de l'ordre était la fermeté de l'esprit en lui-même ( $\sigmaτάσις$ ) et son affermissement en Dieu. Celui qui chancelle n'obtient rien. Celui qui entrait dans l'ordre et observait la loi était délivré de la rotation spirituelle et de la crainte de l'ancienne alliance. Aussi nomma-t-on la loi fondamentale *loi de la liberté*.

Avec saint Paul apparaît une nouvelle phase: *la liberté de la loi*. Le fondateur de l'ordre est considéré comme libérateur de la loi, de la loi en général; car toutes les lois sont solidaires dans le monde. L'affranchissement de la loi en général ne peut avoir lieu que si un homme général fournit *generaliter* la satisfaction pour les violations générales de la loi en général. Sur le terrain de la loi de la liberté, la loi est un moyen d'éducation de l'homme pour la liberté, et Jésus apparaît, non comme destructeur de la loi, mais comme l'accomplissant. Sur le terrain de la liberté ou affranchissement de la loi, le péché est entré dans le monde par le premier homme général, Adam. De là, nécessité de l'existence d'un second homme général, qui enlève du monde le péché en général et la loi en général. Mais l'humanité pécheresse ne pouvait le produire par génération. Il devait donc être une nouvelle création sur le fond de l'ancienne; mais, à cause de la solidarité, il devait naître de la femme. Il était ainsi un miracle de Dieu. Si par ces déterminations, le fondateur de l'ordre était l'homme général, l'ordre lui-même était déterminé pour l'universalité, et Paul entreprit de lui gagner des membres dans le monde entier, ce qui fit naturellement ressortir la minorité de ceux qui s'attachaient à la loi de la liberté. L'entrée des esprits philosophiques dans l'ordre des pauvres en esprit modifia les vues originelles. On essaya d'harmoniser le monothéisme avec la théorie de l'émanation. Si l'action du premier Adam est la négation de l'unité avec Dieu, celle du second en est l'affirmation. Il a réalisé l'*idée* de l'harmonie. Il est lui-même l'unité de la divinité avec l'humanité. Mais pour ne pas

perdre la transcendance de Dieu sans devoir abandonner son immanence dans le monde, l'identité absolue de Dieu fut transformée en identité relative ; il devient l'unité d'oppositions identiques, l'hypostase de l'idée d'harmonie. Par là il fut possible de concevoir le fondateur de l'ordre comme une incarnation du Logos, du *κοινὸς λόγος*. Le père est alors l'*ἀρχικέραυνος* des stoïciens. En allant plus loin et en identifiant la première révélation de Dieu, la création, avec l'émanation, on devait arriver nécessairement au panlogicisme et au panthéisme. Ce qui eut lieu dans Thomas d'Aquin et Duns Scot. De bonne heure déjà, l'ébionitisme fut repoussé comme une hérésie ; il dut apparaître comme un rationalisme, une libre pensée. Le christianisme des gentils supprima le christianisme sémitique.

Maintenant, pour autant que le domaine des faits fut considéré comme miracle, la recherche philosophique était exclue ; car il ne peut y avoir une science du miracle, vu qu'il est produit d'après d'autres normes que celles qui sont immanentes au monde et à l'intellect. Il faut, ou bien que l'intellect dissolve le miracle et transforme les déterminations théologiques en déterminations philosophiques ; ou bien que l'intellect se subordonne à la foi, comme étant lui-même incapable d'arriver à rien de solide.

Déjà la spéculation antique la plus haute était arrivée au merveilleux, c'est-à-dire à l'incompréhensible, dans Platon, avec l'hypothèse de la préexistence des esprits et de leur chute, et dans Aristote, avec l'hypothèse que le νοῦ actif vient du dehors dans l'homme, ce qui établit d'une manière incompréhensible la modification dans le νοῦ absolu, lequel cependant ne pense que sa pensée. Il y avait là un point de réunion pour la théologie et la philosophie, et cela en dehors de la sphère rigoureusement conforme à la pensée, dans le domaine du merveilleux. On était sur le terrain de la *doxa* (opinion) ; la doctrine orthodoxe se forma aisément en face de l'*épistêmè* (science) qui, à l'exclusion de toute hypothèse et doxa, repose sur les normes immanentes à l'esprit humain et sur la réalité commune. L'*épistêmè* (science) est ainsi hétéodoxe ; elle est l'*hétéron* de la doxa. Celle-ci est un produit de l'inspiration du côté de l'absolu ; comme le νοῦ actif d'Aristote, elle vient du dehors dans l'homme ; elle est un don de la grâce. La doxa est impérialiste dogmatique ; la philosophie, d'après son essence, est le contraire. Si elle voulait être tolérée dans l'ordre à partir de l'union avec cet impérialisme, elle devait porter la queue de la dogmatique et contribuer ainsi à la glorification de l'or-

dre. Elle eut pour tâche de prouver que la doxa surpassait de beaucoup l'épistème, et qu'elle n'est pas seulement raisonnable, mais supérieure à la raison.

La science se mit du côté de la loi de la liberté, la doxa du côté de la liberté de la loi. Cela se comprend : la science n'est pas possible sans la conformité à la loi ; mais la doxa est précisément doxa en ce qu'elle n'est pas sous une loi générale et nécessaire de la pensée ; ou bien elle est transcendante au logismos et à la noësis, ou bien elle reste en deçà. Depuis que Thomas d'Aquin eut dit : Ce qui est en contradiction avec les principes donnés par la nature, l'est aussi avec la sagesse divine, parce que Dieu lui-même est l'auteur de la raison, non-seulement la critique de la raison pure, mais aussi la critique de toute révélation était introduite et devait être poussée jusqu'au bout. La tentation était grande alors de concevoir les normes, de telle sorte que le contenu de la foi pût paraître d'accord avec elles. Or, en généralisant la loi de causalité et d'opposition de manière qu'elle s'appliquât à tout être, le panlogicisme était chose faite, et c'est à ce dernier que répond la détermination fondamentale de l'incarnation et de la trinité. L'unité possible de la foi et du savoir semble établie et le but le plus haut atteint, à savoir une science croyante et une foi scientifique. Quant à la genèse du monde, Thomas identifia la création à l'émanation, ce qui répond à l'individualisation de ce qui est général, par conséquent au panlogicisme. Mais avec l'émanation l'éternité du monde est donnée, tandis que la doxa enseigne qu'il a eu un commencement. Thomas ne put surmonter ce dualisme. Il n'y a que la foi, dit-il, qui puisse maintenir que le monde a commencé. Donc l'intellect le rejette. Or, ce point est le point critique entre tous. Ici Parménide et Aristote s'arrêtèrent court ; ni l'un ni l'autre n'admireront l'idée du monde produit par émanation. Le premier nia donc la réalité du monde ; l'autre le déclara indéductible. Et Augustin déjà demande : Qu'est-ce que Dieu a donc fait avant d'avoir créé le monde ? L'abîme pour l'intellect qui pose la question. Quand Thomas revint à ce problème, il fallait une réponse. Une chose doit aller dans l'abîme. Si le monde est sans commencement, comme le veut le panlogicisme, l'orthodoxie est ruinée ; si le monde a commencé, c'est l'intellect panlogistique qui se précipite dans l'abîme et la doxa triomphe. Luther poussa dans l'abîme l'intellect scholastique.

Mais la maxime de Thomas d'Aquin : *Quidquid principiis naturaliter notis contrarium est divinæ sapientiæ contrarium*, n'avait

pas encore été réfutée scientifiquement. On pouvait et devait entreprendre une nouvelle critique de la raison, puis de toute révélation. Nicolas Taurellus (voy. plus loin) s'éleva à la fois contre le panlogicisme de Thomas d'Aquin et d'André Césalpin, et contre la doxa, pour autant qu'elle contredit les normes générales.

L'intellect, en affirmando sur la base de la critique de la raison pure la détermination métaphysique, *Aeternorum nullus est modus, nullus est ordo*, brisa d'un côté le panlogicisme, nia l'inconditionnalité du monde et, d'un autre côté, déclara le dogme de l'incarnation de Dieu une impossibilité absolue, parce qu'elle implique la négation de Dieu en tant qu'identité absolue. On était ainsi revenu à la Lumière des lumières, qui n'a ni tropiques ni parallaxe, d'après l'expression de l'épître de Jaques. Taurellus fut maudit par l'orthodoxie pour avoir montré que le dogme fondamental de la doxa se soutenait et tombait en même temps que le panlogicisme. Elle fit de nouveau alliance avec ce dernier lorsqu'il se releva avec Hegel; mais la séparation se répéta aussi. L'incarnation de Hegel n'était pas celle qu'admettait la doxa, et par lui elle se convainquit qu'on ne pouvait établir à la fois un Dieu transcendant sans modification et une incarnation qui suppose modification. Il faut maintenant que la doxa enrôle des philosophes qui prouvent que la transcendance et l'immanence sont compatibles, qu'identité et unité, contradiction et opposition, sont identiques, c'est-à-dire qu'on peut affirmer en même temps de chaque chose, avec une égale précision et vérité, le même et le contraire, c'est-à-dire que la science rationnelle est pure folie devant Dieu. Il faut qu'il soit prouvé, sur la base des lois de la pensée, que la liberté de la loi, c'est-à-dire de la loi de la pensée, est le seul principe juste. Alors pourra s'accomplir le mariage de la doxa avec l'épistème sur la base commune, liberté de la loi, et l'on verra commencer le règne de mille ans, où la liberté de la loi domine triomphante la loi de la liberté.

La philosophie trouve l'unité de l'essence dans l'absolu, et offre cette vérité à la théologie qui en fait la trinité incompréhensible à la philosophie. Le philosophe est serviteur du prêtre consacré; il lui verse le vin profane, et le prêtre le change en sang. Telle est, en deux mots, l'histoire de la scholastique.

Après une rapide revue des scholastiques et des philosophes français et anglais, y compris Spinoza, l'auteur en vient à la philosophie allemande, dont il place le point de départ dans les thèses publiées en 1567 par Nicolas Taurellus. Leibnitz, en effet, n'a pres-

senti Dieu que téléologiquement, et a hypostasié l'idée de but. Pour Kant aussi, l'absolu n'est qu'un postulat de la raison pratique. Au point de vue de la théorie de la connaissance et ontologiquement, ce n'est proprement que dans Taurellus que l'esprit allemand a trouvé l'absolu, et cela sur le fondement du pur intellectualisme, et de plus cosmologiquement par l'analyse du monde. Mais son idée de Dieu est obscurcie par l'introduction de déterminations accidentielles en Dieu, par l'admission de notions théologiques dans la métaphysique, et enfin par la détermination de l'esprit humain comme substance.

Après le panlogicisme de Hegel et l'atomisme de Herbart, il ne resta à l'esprit allemand que le nihilisme et le matérialisme de Schopenhauer. La bulle de savon avait crevé; il n'en restait qu'une goutte d'eau de savon, et cela pour avoir voulu étendre le monde, cette bulle de savon, jusqu'à être  $\varepsilon\gamma\ \chi\alpha\iota\ \pi\alpha\gamma$ . Le monde n'est ni le tout ni le rien du tout, mais le *rien qui apparaît* (*das erscheinende Nichts*). Or, l'apparaître presuppose l'être. La catégorie accidentalité est l'étroit chemin qui conduit à la lumière et à la vérité. Il est si étroit qu'il est à craindre que l'esprit ne glisse à droite ou à gauche, et ne tombe dans l'abîme.

Pour en revenir à Nicolas Taurellus, né en 1547 à Monbéliard, mort de la peste à Altdorf en 1606, son ouvrage capital, intitulé *Alpes cæsæ* (1597), était dirigé contre André Césalpin. Il y proclame d'abord l'autonomie de la raison dans les matières philosophiques, et rejette toute autorité, même celle d'Aristote. De plus, il étudie la faculté de connaître dans l'homme, et contribue par là à former le rationalisme objectif. La philosophie n'est plus désormais la servante, mais la sœur de la théologie. A cette dernière n'appartient que ce qui repose sur la révélation particulière de l'attribut de miséricorde, dont la philosophie ne sait rien. Il fait la critique de la raison (*scientiæ scientia*), et détermine l'esprit humain comme réceptivité et spontanéité. Il n'y a point d'intellect passif. La sensation livre simplement les matériaux, mais la connaissance est un produit de l'activité spirituelle. *Mens rerum notitias apprehendit, nec ab eis afficitur, velut a coloribus oculi, vel anima doloribus, cum νοήσαται non ut sensiles qualitates in rebus sint intellectis, sed mentis effectus exsistant, a quibus affici non potest, nisi forte in se ipsum agat.* L'*actus primus* de l'esprit est la *vis intelligendi* qui en fait l'essence; l'*actus secundus* est l'*intellectio* qui est liée à l'organisme.

Voici maintenant les principes métaphysiques. A la pure né-

gation ne peut répondre aucune chose réelle, car la réalité lui est déniée ; il n'y a donc que la pure affirmation et l'affirmation déterminée par la négation. La négation n'est pas un accident, mais une constitution de la substance par rapport à laquelle elle est dite limitée (*finita*). L'affirmation simple est purement immatérielle, donc substance purement spirituelle, énergie absolue, actualité sans potentialité. Toutes les autres substances sont matérielles, c'est-à-dire sont des potentialités. Si les substances déterminées ne peuvent se produire (*entstehen*) par elles-mêmes, parce qu'elles sont déterminées, d'un autre côté elles subsistent (*bestehen*) par elles-mêmes, parce qu'elles sont substances. Dieu est l'être nécessaire, à la différence de l'être contingent ; il n'est qu'accidentellement cause du monde, car autrement il serait déterminé par l'effet. Comme Dieu ne peut rien produire de plus excellent que lui-même, il se produit lui-même nécessairement de toute éternité. On voit ici clairement que Taurellus met la causalité dans la substance simple. Dieu est *causa sui*, comme dans Spinoza. Sa proposition, *aeternorum nullus est modus*, est par là détruite ; la substance a une modification. Dieu est donc nécessairement la cause de lui-même et accidentellement la cause du monde, *causa externa et efficiens*. Pour échapper à la nécessité de la causalité du monde en Dieu, Taurellus pose en Dieu l'arbitraire, ce qui est arbitraire de la part de Taurellus. La potentialité est mise dans la substance, et ainsi Dieu n'est plus l'absolu *actus*. Avec cela, en tout cas, Taurellus subordonne l'arbitraire à la potentialité et celle-ci à la nécessité ; mais, par cela même, il met aussi une hiérarchie dans la substance, bien qu'il affirme : *Aeternorum nullus est ordo*. Toute substance dans le monde est, en tant que substance comme Dieu, *in suo genere parvus deus*. Sa détermination consiste simplement en ce qu'elle n'est pas *causa sui*. Toutes les parties du monde sont des substances simples. Donc l'unité du monde ne peut être substantielle, mais formelle, comme dans une armée, une montre, etc. Cette unité vient d'abord de la matière commune qui est le lien des monades, puis d'un *consensus* réciproque des atomes. Nous avons ainsi une harmonie préétablie. Si nous allons au fond de cette harmonie, nous trouvons que la pure affirmation est l'idéal des choses comme elle en est la présupposition. La pluralité des choses est détermination, donc négation qui doit être niée, donc les atomes aspirent à la totalité, donc à se compléter réciproquement ; ils se nient ainsi eux-mêmes comme substances et s'affirment comme parties d'un tout. Ainsi, la substance reconnaît qu'elle est un dieu entaché de néga-

tions. La philosophie conduit donc nécessairement au désespoir. Voilà où mène la détermination de l'esprit humain comme substance. *Nostræ fructus contemplationis est desperatio.*

Néanmoins, d'après notre auteur, les thèses philosophiques de Taurellus constituent le grand point de séparation et de conversion pour la vie théorétique de l'esprit allemand. Elles contiennent les lignes fondamentales de la critique de la raison pure et d'une métaphysique pour l'éthique chrétienne. Dans la théorie de la connaissance, le développement phénoménologique de l'intellect pour l'analyse duquel Aristote a rendu de grands services, est distingué de la recherche des normes et des formes immanentes à ce même intellect avant toute expérience, et, par là, justice est rendue à la réminiscence de Platon. Le νοῦς ποιητικός d'Aristote n'est conçu que comme une manière d'être de l'esprit humain en général, et ce dernier est maintenu comme déterminé par la réceptivité et la spontanéité, de sorte que tout le procès de la pensée, à partir de la perception sensible jusqu'à la νόησις τῆς νοήσεως, convient à l'esprit humain en général. Par là est exclue la détermination panlogistique que le νοῦς ποιητικός est dans l'homme l'élément divin, τὸ Θεῖον, par conséquent un mode de l'esprit (νοῦς) absolu. Le panlogicisme est par là brisé; car, si ce qu'il y a de plus haut, le νοῦς ποιητικός n'est pas le Θεῖον, donc pas un mode du νοῦς, il s'ensuit que rien dans le monde n'est un mode de Dieu, et ainsi la modification en général doit être niée en Dieu. Par là l'esprit allemand fut poussé vers le monothéisme qui a son expression dans la détermination : *Aeternorum nullus est modus.*

La conséquence était proche de déterminer l'esprit humain comme une substance avec des accidents dans le sens aristotélique. Nous avons ainsi une pluralité de substances. Si elles sont substances réelles, elles sont pures spontanéités, inconditionnées et n'ont point de mode. Mais elles ont des modifications, car elles ne sont relativement à la connaissance que des potentialités, et d'ailleurs leur pluralité exclut l'inconditionnalité. Elles presupposent un tout unique, inconditionné qui est pure actualité et spontanéité. Une pluralité de substances spirituelles n'est pas possible sans un médium séparant; celui-ci est donc donné avec la réalité des esprits, c'est l'espace vide, la matière. Mais la grande difficulté était de dériver du premier (principe), le monde, cette pluralité des esprits séparés. Pour écarter le panlogicisme et le dualisme, la divinité fut déterminée comme énergie, qui produit d'abord ce qu'il y a de meilleur, à savoir soi-même de toute éternité, et, en outre, se révèle dans

le temps comme énergie productrice par la création du monde. Mais par là la modification serait introduite dans l'absolu, et ainsi l'idée de Dieu supprimée. Si Dieu se pose lui-même, ces positions ne peuvent être que des révélations de son essence, des manières d'être de Dieu. Si le monde, en tant que position de Dieu, en est aussi une manière d'être, le panlogicisme est chose faite. L'esprit allemand eut alors recours à une détermination particulière, analogue au mystère de la trinité. Il limita la modification de Dieu à lui-même : Dieu se produit lui-même. Cette modification peut se déduire du moment de l'idée de Dieu, à savoir qu'il est absolue énergie. Le νοῦς énergique apparaît comme énergie et νοῦς. Mais de l'idée de Dieu, il ne résulte pas qu'il produise encore quelque chose d'autre que lui-même. Pour se tirer de là, l'esprit allemand introduisit dans l'idée de Dieu un moment accidentel, c'est-à-dire non essentiel, dont l'esprit ne peut avoir connaissance que par une révélation particulière. *Deo causæ nomen accidit.* Ainsi donc ce monde est une révélation d'une propriété de Dieu, qui n'appartient pas à son essence, dont nous ne saurions rien sans cette révélation. Maintenant il peut y avoir en Dieu plusieurs propriétés pareilles, dont nous ne pouvons avoir connaissance que par des révélations spéciales. Ainsi donc, il est distingué dans l'essence de Dieu un élément essentiel et un non-essentiel — accidentel dans le sens aristotélique — ; dans l'essentiel la modification est de nouveau introduite dans la substance, et par là le pur monothéisme est obscurci. Nous avons une substance avec des attributs accidentels et avec modification. Où commence le non-essentiel, cesse le savoir et commence la foi. Que Dieu soit créateur du monde, c'est affaire de la foi, car cette vérité ne découle pas logiquement de l'idée de Dieu. On en était ainsi revenu pourtant à la proposition de Thomas : *Mundum coepisse sola fide tenetur.* L'esprit allemand voulut unir la philosophie et la foi, de manière à faire de la première le fondement de la seconde. Mais le mystère de la théologie, la trinité, fut enlevé à celle-ci comme étant une doctrine philosophique, découlant de la détermination philosophique de Dieu comme absolue énergie. Cependant, à le bien considérer, il n'en est pas autrement par rapport à la création. Que Dieu soit le créateur du monde, on le croit sur le fondement, non pas d'une révélation spéciale et verbale, mais d'une révélation de fait, à savoir la réalité du monde. En vertu du principe de causalité, on conclut du monde à Dieu comme à sa cause, et parce que la causalité du monde ne résulte pas des attributs de Dieu, on croit qu'il y a en Dieu un attribut ac-

cidentel, non-essentiel. Ainsi la philosophie, en voulant servir de base à la théologie, lui enlevait justement pied à pied le terrain, et finit par ne lui laisser que la révélation d'un autre attribut non-essentiel en Dieu, à savoir celui de la miséricorde, tandis qu'elle-même maintint la justice comme l'essentiel. Mais il n'y a point de science de ce qui n'est pas essentiel, par conséquent la théologie ne peut jamais être une science. Ainsi les dogmes de la théologie, considérés du point de vue philosophique, ne sont que des formules d'opinions subjectives. Donc l'esprit s'affranchit de la théologie dogmatique.

Comme est son Dieu, ainsi est l'homme. L'esprit humain est une substance avec modifications et accidents. Il est causé accidentellement, et plusieurs substances existent aussi accidentellement à côté de lui. Mais cet attribut non-essentiel est une négation de l'attribut essentiel, de la substantialité, et cette négation doit être niée par celui-ci. Si, d'après son essence, il n'affirme toujours que lui-même, il doit nécessairement s'engager dans un conflit intérieur; car il lui faut affirmer théorétiquement les autres substances qu'il nie pratiquement en n'affirmant que soi-même. De même, il nie pratiquement Dieu qu'il doit affirmer théorétiquement. A cette négation, le Dieu énergique doit, à cause de sa propre affirmation, opposer une énergique négation. Ainsi les deux substances sont entre elles dans un rapport essentiellement négatif; et comme l'une des deux est l'absolue énergie, il faut, par une nécessité logique, que l'esprit humain soit condamné à un tourment éternel. Ainsi le savoir conduit au désespoir; et ce n'est pas le savoir qui nous rend malheureux, il constate seulement que nous le sommes. La philosophie a le même effet que la loi juive : elle dévoile que nous sommes des esclaves incapables de nous acquitter. La connaissance est donc la source du mal; manger de l'arbre de la connaissance est la cause de la misère humaine.

Telle est la conséquence logique de la définition de l'esprit, comme une substance avec des attributs non-essentiels. Mais, en dernière analyse, la misère de ce monde remonte à Dieu. C'est lui qui nous a créés, et non pas nous. Mais il ne sert de rien de raisonner, cela ne fait que nous endurcir davantage et nous rendre plus haïssables à Dieu. Que faire alors ? Chaque substance, l'absolue, comme toute substance créée, à côté de ses attributs essentiels, en a d'extra-essentiels; comme Dieu a révélé dans la création un attribut non-essentiel, il pourrait peut-être en avoir et en révéler encore un pareil. Les chrétiens prétendent être en posses-

sion d'une telle révélation. A cet attribut correspond dans l'esprit créé l'attribut extra-essentiel de la réceptivité; car, si la substance n'était pas causée accidentellement, elle serait absolument spontanée. Dans la spontanéité est la racine de l'affirmation de soi-même comme substance et du savoir, donc de la condamnation; la spontanéité doit donc être niée, et la réceptivité doit entrer en jeu. Ainsi, l'esprit de l'homme est réceptif pour laisser agir la grâce divine. Nous avons là maintenant la négation de la liberté et du savoir. Ainsi, l'essence de Dieu et de l'esprit est cachée derrière des attributs accidentels qui se sont placés devant elle; derrière le Dieu accidentellement miséricordieux, est le Dieu essentiellement juste; derrière l'esprit accidentellement réceptif, est caché l'esprit essentiellement spontané dans le domaine théorétique et éthique, de même que l'esprit en général est voilé derrière la matière.

Ainsi, la tentative de l'esprit allemand de surmonter le panlogicisme n'avait qu'à moitié réussi, et la suppression du dualisme entre le savoir et la foi avait en apparence complètement réussi. Ce dernier résultat était obtenu en ce que l'esprit allemand avait identifié complètement la doctrine augustino-paulinienne avec la doctrine chrétienne, et la considérait comme un phare vers lequel il devait manœuvrer pour atteindre l'unité de la science et de la foi. Guidé par cette présupposition, il détermina l'esprit comme substance, et adopta aussitôt le dogme de la chute originelle; il lui arriva ce qui était arrivé à Platon, avec son hypothèse de la chute antécosmique des esprits. Voici la théorie: La pluralité des substances cause nécessairement leur séparation, donc leur union avec le médium séparant, donc avec la matière. Comme elles sont substances, chacune aspire à la totalité et à l'universalité, nie par conséquent chacune des autres substances et affirme le médium séparant. Ainsi, chaque substance est un être fondamentalement égoïste, tombé dans le monde de la sensation. Mais la matérialité est un produit de la pluralité des substances, par lequel l'universalité et l'absoluité de ces substances sont niées. Ainsi la substance n'est pas inconditionnée, mais presuppose, comme cause primitive, une substance libre de la matière. Celle-ci est alors l'idéal pour chaque substance particulière; ainsi, la matière est reconnue comme cause de la passivité. Maintenant, comme toutes les substances, en tant que telles, sont pénétrées du désir de la totalité, ne pouvant atteindre à l'absolue totalité, elles s'efforcent d'arriver à la relative; elles se nient comme substances et s'affirment comme parties; elles sacrifient la spontanéité à la réceptivité. La conscience de Dieu, immanente à toutes

les substances, produit ce *mutuus consensus* des substances, par lequel la séparation est niée et la réunion poursuivie. Cette conscience de Dieu est le principe qui organise le monde. Ainsi le monde est, d'après Taurellus, un *σύστημα τῶν οὐλῶν*. Mais ces *οὐλα*, par cette tendance à la réunion, se rabaissent à être des parties, par quoi ils se nient comme *οὐλα*, c'est-à-dire ils nient l'essence fondamentale pour affirmer un attribut extra-essentiel. Que la révélation de l'essentiel, que la spontanéité éclate, et l'homme est malheureux. Il lui faut donc condamner pratiquement la liberté et la raison qu'il doit pourtant affirmer théorétiquement. Le *νοῦς* actif d'Aristote qui, pour lui, est le *Θεῖον* dans l'homme et le fondement de la félicité, est alors l'anti-divin dans l'homme et le fondement de l'éternel tourment; il faut qu'il soit caché sous le *νοῦς* passif. L'homme doit se comporter d'une manière purement réceptive, relativement passive, tenir la raison captive sous la foi, la liberté sous la grâce, l'esprit sous la chair. La chair est un produit et un témoin de la dépendance, donc de la réceptivité, relativement de la passivité. Comme celle-ci doit être affirmée, celle-là ne doit pas non plus être niée. Quand je suis faible, alors je suis fort; c'est-à-dire quand la spontanéité est dépotentiée, alors ma réceptivité est potentiée, alors je suis fort dans la réceptivité pour laisser agir la grâce de Dieu. Il n'y avait plus qu'un pas à faire pour se nier comme substance et s'affirmer comme mode. Déjà même la modification était établie en Dieu; pourquoi les esprits ne seraient-ils pas des modes de Dieu? Telle était donc la direction nouvelle qu'avait prise l'esprit allemand dans son travail d'affranchissement.

L'esprit allemand avait exprimé la détermination, en apparence libératrice, par le théosophe Jacob Böhme, qui vint après Nicolas Taurellus. Si, dans ce dernier, l'esprit allemand porta à l'absolu la loi d'opposition jusqu'à en faire le contradictoire, dans Böhme il porta à l'absolu le principe d'identité; le premier détermina l'esprit humain comme substance, le second comme mode de la substance. L'esprit allemand est bien ce paysan dont Luther dit qu'on ne peut le mettre en selle; si on le hisse d'un côté, il tombe de l'autre. Luther lui-même, Taurellus, Böhme en sont la preuve suffisante. Il ne put trouver la catégorie accidentalité, il oscilla entre la substance et le mode. Les plus grands extrêmes s'étaient produits brusquement; l'*aurea mediocritas* d'Aristote ne devait être obtenue qu'après de longs erremens.

Voici la marche de l'esprit allemand à partir de là. Le dualisme de Descartes est admis avec la doctrine de Taurellus par Leibnitz,

qui proprement a récapitulé toute la philosophie antérieure. De l'école de Wolf est sorti Kant, qui est amené par le scepticisme de Hume à rechercher les fondements de la connaissance humaine. Dans la théorie de la connaissance, Kant ne trouve que le νοῦς passif d'Aristote, le νοῦς dépendant du dehors par rapport à l'objet, auquel νοῦς sont immanentes les normes et les formes, mais qui ne peut atteindre aux principes. Théorétiquement, il ne voit que la réceptivité de l'esprit. Mais, dans la philosophie pratique, il découvre la spontanéité de l'esprit, le νοῦς actif d'Aristote. Fichte va plus loin dans cette voie, et affirme que la divinité est l'idée hypostasiée de l'unité et de la totalité, le logos et l'anankè, les normes et formes immanentes à l'esprit. Comme il maintient exclusivement la spontanéité de l'esprit, il n'a au fond que des substances. Mais la pluralité des esprits est négation de la substantialité. Donc la réaction doit se produire, et tous les esprits isolés sont déterminés comme modes de la substance une. Fichte commence donc par la spontanéité pour finir par la réceptivité, qui doit nier l'individualisation, laquelle est une négation. D'après lui et Taurellus, l'esprit est substance et doit devenir mode; d'après Kant, il est mode et doit devenir substance. Schelling identifia l'esprit et la matière; il pose la substance avec modifications, c'est un Jacob Böhm spiritualisé. Hegel a créé le panlogicisme sur une base aristotélique. Ainsi l'esprit allemand fut l'accomplissement de l'esprit grec. A la catégorie *substance avec modifications*, qui se rattache à Héraclite, devait répondre, dans Herbart, la catégorie substantialité, qui ramène à Démocrite. Dans les deux systèmes, on voit régner de nouveau, cela se comprend de soi, le logos et l'anankè, comme dans Démocrite et Héraclite. Il ne restait plus, semble-t-il, vu que le monothéisme paraissait inaccessible, qu'à retourner aux deux principes inconditionnés du monde d'Aristote, à l'exclusion du νοῦς actif et du νοῦς absolu, et à considérer tout le procès du monde comme un essai avorté de la forme pour triompher de la matière. C'est ce qu'a fait Schopenhauer. Mais la négation de l'amour pour l'existence révèle la spontanéité pratique de l'esprit, comme dans Kant; ainsi s'explique que Schopenhauer ait prétendu être le successeur légitime de Kant.

Or, si l'esprit est spontané, il est mode d'un (principe) général, qui a élevé sa potentialité jusqu'à cette actualité; la potentialité implique que cet esprit général n'est pas l'absolument premier, mais présuppose un premier principe véritable; mais celui-ci ne peut avoir aucun mode, donc l'esprit général ne peut en être le mode;

comme il ne peut non plus être substance lui-même, car la substance n'est pas conditionnée, il faut nécessairement qu'il soit un *accident* de ce premier principe. Avec cela une nouvelle catégorie est trouvée. Il y a de certain la substance sans mode et l'*accident* avec modification. Aussi peu la substance admet de modification, d'individualisation, aussi certainement il faut que l'*accident* ait modification, parce qu'il est potentialité. Cet *accident* ne peut être absolue affirmation du premier principe, car celui-ci est lui-même cette affirmation absolue, donc il n'en peut être que l'affirmation relative; il a donc en soi la négation, c'est-à-dire la matière. Par son union avec la matière centrifuge, l'individualisation est donnée, de telle sorte que l'*accident* est pour la pensée une pluralité d'atomes, dont chacun est un *σύνολον* de matière et de forme, un esprit défini négativement, donc un esprit déterminé. Ces atomes ne sont pas des *ὅλα*, mais seulement des parties d'un tout idéal. Comme le *tout* est but, l'individualisation doit être considérée comme une négation relative, qui est à nier. Le mouvement centripète des atomes doit être nié, défini par le mouvement centrifuge vers un centre idéal. La plus forte négation trouve son expression dans la plus grande matérialité; donc le degré inférieur de l'existence de l'*accident* doit être celui où prédomine la matérialité, et le degré le plus haut d'existence, celui où prédomine la spiritualité. Entre deux se place le procès par lequel la matérialité et la tendance centrifuge sont peu à peu définies. Le but du mouvement est de devenir le plus possible pure forme; la résistance de la matière fait de la ligne du mouvement une spirale infinie.

André OLTRAMARE.