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

Band: 5 (1872)

Artikel: Une nouvelle philosophie [suite]

Autor: Secrétan. C. / Hartmann, E. de

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379136

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: 15.10.2025

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

UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE

PAR

E. DE HARTMANN [1]

C

Métaphysique de l'inconscient.

I. Après avoir étudié l'activité inconsciente dans les phénomènes, nous cherchons à pénétrer jusqu'à son essence. A cet effet rappelons d'abord les différences entre elle et l'activité consciente.

L'activité inconsciente ne subit ni

a) La maladie, ni

b) La fatigue, auxquelles est soumis l'organe de la conscience. A mesure qu'elles se rapprochent de la sphère inconsciente, nos fonctions se fatiguent moins.

c) Toute représentation consciente revêt la forme de la sensibilité, laquelle ne ressemble point aux objets mêmes qui produisent la sensation, ainsi que la physique nous le démontre. La pensée inconsciente, au contraire, n'ayant aucune part à la perception sensible, qui implique la conscience, ne saurait jamais revêtir la forme sensible, ce qui nous permet de supposer qu'elle perçoit les objets tels qu'ils sont, quoique nous ne puissions en réalité aucunement nous figurer cette pensée incons-

[1] *Philosophie des Unbewussten, Versuch einer Weltanschauung*, von E. von Hartmann, Dr phil. Berlin 1871. Dritte Auflage, gr. in-8, 824 pag. — La première édition a paru en 1869. — Voir livraison d'avril 1872.

ciente, dont l'existence nous est démontrée indirectement de tant de façons.

d) L'inconscient n'hésite ni ne doute; il aperçoit simultanément, instantanément le résultat et tous les intermédiaires par lesquels il est obtenu. C'est donc une pensée intemporelle quoiqu'elle soit comprise dans le temps, sous ce point de vue que le résultat en apparaît dans le temps. La pensée inconsciente est donc dans le temps pour autant seulement qu'elle se révèle au monde phénoménal, mais abstraction faite du monde phénoménal elle est réellement intemporelle, éternelle, et le mot *activité* n'en désigne qu'improprement la vraie nature. Ainsi le monde intelligible de Kant n'est autre chose que celui de la pensée inconsciente.

e) L'inconscient est infaillible. Les soi-disant erreurs de l'instinct n'en sont pas; mais quelquefois on prend pour instinct un simple résultat de l'organisation matérielle. Un être doué pour une fin déterminée d'organes très puissants est sollicité à s'en servir même en l'absence de l'objet extérieur auquel ils sont destinés. Ce n'est pas une erreur de l'esprit inconscient, c'est une simplification de sa tâche. D'autres fois l'instinct est altéré ou engourdi par l'habitude, son activité est suspendue ou trop faible ; enfin un instinct juste peut s'appliquer à une représentation consciente fausse, par exemple quand une poule couverait un œuf de craie. Dans ce cas l'instinct est irréprochable, attendu que sa fonction normale ne commence que là où la perception consciente se termine. Les fausses inspirations chez l'homme s'expliquent de même et plus aisément encore.

f) La conscience ne vaut que par la mémoire, qui permet des comparaisons et produit ainsi l'expérience. La pensée inconsciente n'a pas de mémoire, car la mémoire tient à l'état du cerveau; elle ne compare donc pas et n'a pas besoin de le faire.

g) Dans l'inconscient, la volonté et la représentation sont unes et identiques; cela se voit également et dans l'instinct proprement dit, qui tend constamment au maintien et au perfectionnement de l'individu ou de l'espèce, et dans l'inspiration artistique, poétique etc., qui se mesure à l'intérêt que le sujet

éveille. La conscience, en revanche, nous offre un moyen d'émanciper l'intelligence de la volonté. Cette unité de la volonté et de la représentation (qu'on peut constater également dans tous les cas de clairvoyance réelle), nous la trouvons consister en ceci que l'esprit veut la réalisation de sa représentation inconsciente, il veut la réaliser, c'est-à-dire qu'il veut la produire dans le monde des phénomènes, il veut en obtenir conscience, la traduire en représentation sensible par l'excitation du cerveau.

La pensée prise en elle-même ne renferme aucun vouloir, aucun effort, aucun intérêt, et partant aucun sentiment de plaisir ou de peine. Elle est donc indifférente au mouvement et au repos, et ne saurait devenir une force motrice. La pensée en puissance n'a donc en elle-même aucune raison pour passer en acte, et par conséquent toute pensée effective doit avoir une raison d'être hors de la faculté de penser. Pour la pensée consciente, cette raison d'être se trouve dans les vibrations des molécules cérébrales, dans la matière; mais pour la pensée inconsciente, il ne saurait en être de même, autrement la différence essentielle entre l'une et l'autre serait effacée. Il ne reste donc à chercher sa cause que dans la volonté inconsciente, ce qui s'accorde parfaitement avec les résultats de l'induction expérimentale.

Ainsi l'activité du principe inconscient ne consiste qu'à vouloir, la représentation inconsciente n'est que le contenu même de sa volonté, être actif et vouloir sont deux termes synonymes, et c'est l'activité, c'est la volonté qui produit le temps, c'est par elle que la pensée passe de la puissance à l'acte, de l'essence à l'existence manifestée et de l'éternité dans le temps.

II. *Sans cerveau point de pensée*, disent les médecins, car presque tous sont matérialistes. Cette doctrine gagne de plus en plus dans le public. Pourquoi? Parce que les faits semblent évidents. Que le matérialisme s'appuie sur des notions incomprises, telles que la substance et la force, cela ne saurait lui nuire qu'auprès des esprits philosophiques; or ceux-ci sont en très petit nombre. Nulle philosophie ne saurait lutter contre le

matérialisme à moins de tenir compte loyalement de tous les résultats des sciences naturelles et de parler un langage intelligible au grand public.

Schopenhauer a le premier essayé de faire rentrer *dans une forme intelligible* le matérialisme dans la philosophie, et de là vient son succès. Mais il s'est arrêté à mi-chemin. Il livre l'intelligence à la matière et réserve la volonté, c'est une inconséquence. L'intelligence et la volonté conscientes sont soumises aux mêmes lois. L'activité mentale consciente ne s'exerce qu'au moyen du cerveau. Il ne reste qu'à la considérer comme une pure fonction du cerveau ou bien comme l'effet du concours du cerveau avec une substance dont on ne sait absolument rien, sinon que les manifestations s'en règlent toujours sur l'état du cerveau. Toutes les règles de la méthode tendent évidemment à l'élimination de cette hypothèse stérile et superflue où le spiritualisme est acculé. Le matérialisme aura donc cause gagnée aussi longtemps qu'on pourra confondre l'activité consciente avec l'activité spirituelle en général.

Voici les faits principaux qui plaident en sa faveur :

a) Le cerveau est le produit organique le plus riche et le plus élevé dans sa structure et dans sa composition chimique. On a le droit de l'affirmer quoiqu'il soit encore très mal connu sous ces deux rapports.

b) Le cerveau est l'organe le plus vivant, celui où l'échange des molécules est le plus rapide.

c) Le cerveau est sans importance immédiate appréciable pour les fonctions de la vie organique.

d) Dans la série animale l'intelligence se proportionne au développement du cerveau, tandis que les fonctions corporelles sont également parfaites chez tous les animaux.

e) Les facultés intellectuelles sont en raison directe de la masse cérébrale, à égalité de structure et de composition. Cela ressort, pour la masse, des comparaisons les plus variées, — des espèces d'animaux et des races d'hommes entre elles, des âges, des sexes, de la santé et de la maladie, des individus saillants, des époques, etc. Quant à la qualité, on sait déjà que le nombre et la

profondeur des circonvolutions, l'abondance de la graisse phosphorée sont favorables à l'intelligence.

f) L'exercice de la pensée dépense de la matière et fortifie (durcit) le cerveau. L'effort musculaire et l'effort mental sont incompatibles, tandis que les occupations mécaniques sans effort ouvrent la porte aux divagations de l'esprit, qui ne sait où se dépenser.

g) Toute altération du cerveau entraîne une altération de l'activité consciente, sauf les cas assez rares où la fonction d'un hémisphère est suppléée par l'autre, comme il en est des yeux, des poumons, etc. Ceci suppose que l'activité totale ou partielle d'un des hémisphères est paralysée et non pas altérée, dans ce dernier cas l'altération d'esprit serait inévitable. Ainsi s'explique le retour à la raison par le progrès même de la maladie, quand la partie malade cesse de fonctionner. L'altération de l'intelligence marche parallèlement à celle du cerveau jusqu'à la suppression totale de la conscience, il n'y a donc aucune activité consciente en dehors de la fonction cérébrale. L'hypothèse d'une conscience impuissante à se manifester n'est que la défense héroïque d'un système préconçu. Elle implique cette bizarre conséquence que l'organisme si compliqué du cerveau, qui a l'air d'être indispensable à la pensée, serait en fait une pure superfluité. Comment se fait-il d'ailleurs qu'il ne reste aucun souvenir de cette pensée extra-cérébrale? Chacun de nous posséderait-il une double conscience? Non. Et les faits allégués en faveur de cette idée étrange, la conscience du somnambule, la raison qui se rétablit et même s'exalte au moment de la mort, l'indifférence à la douleur jointe à la plus haute activité mentale dans certains cas, tout cela correspond à l'état du cerveau chez les sujets observés, aucun de ces faits ne va dans le sens d'une conscience extra-corporelle.

III. La conscience n'est pas un état, c'est l'effet d'une production incessante, celle-ci ne saurait être observée directement, cela va sans dire. Pour la constater, précisons *la notion de la conscience*. Et d'abord il faut distinguer la conscience de la *conscience de soi*. La conscience ne porte que sur un objet,

elle devient conscience de soi quand le sujet lui-même en est pris pour objet. Si la conscience n'implique pas la conscience de soi, à plus forte raison la simple conscience n'implique-t-elle pas en soi la notion de personnalité. La conscience est la représentation d'un objet quelconque.

Est-elle identique à la forme de la sensibilité ? — Non, car l'inconscient doit avoir pensé cette forme, puisqu'il l'a créée. La conscience pourrait avoir d'autres formes, qui constitueraient autant d'autres mondes. La conscience consiste-t-elle dans la mémoire, dans la comparaison ? — Non, car l'une et l'autre ont la conscience pour condition préalable.

Revenons à la conclusion du chapitre précédent. Acceptons le résultat de l'induction, affirmons que le cerveau est la condition *sine qua non* de la conscience : le cerveau, c'est-à-dire des mouvements moléculaires, ou simplement le mouvement dans l'espace. Quelque monde qu'on imagine, il s'y trouvera quelque chose qui réponde à la matière, et une activité analogue au mouvement ; à ce prix il pourra s'y trouver une conscience. L'esprit inconscient, au contraire, ne saurait être qu'immatériel. Voici donc l'alternative qui se présente : ou nous verrons dans la conscience un pur effet de la matière, sans rapport avec le principe spirituel inconscient ; ou bien nous ferons de la conscience un produit de l'esprit inconscient agissant dans la matière. La première supposition n'est pas seulement incroyable, elle est incompatible avec l'intervention de l'Inconscient dans toutes les opérations de l'intelligence. Nous nous en tenons donc à la seconde ; mais la conscience n'est pas encore expliquée par là. Nous n'en possédons jusqu'ici que les éléments. Le mouvement matériel détermine le contenu de la représentation, il ne donne pas la conscience. Celle-ci n'est pas non plus attachée à la forme sensible, qui peut être représentée d'une manière inconsciente, ainsi qu'on l'a déjà vu. N'étant inséparable ni de la matière de la représentation ni de sa forme, il reste que la conscience soit étrangère à la faculté représentative considérée dans son essence. Ce résultat est inattendu; il choquera même au premier aspect, parce que nous ne sommes pas habitués à séparer ces deux faits :

penser et avoir conscience. Mais il se justifiera de mieux en mieux.

Si la conscience est en effet pour nos représentations un attribut accidentel, et si ce caractère ne lui vient pas de la matière, il n'y a plus qu'une voie possible, c'est d'en assigner l'origine à la volonté. Dans l'Inconscient, la pensée et la volonté sont inséparables. La conscience, avons-nous déjà dit, offre un moyen d'émanciper la pensée de la volonté. A vrai dire, la conscience n'est que cette émancipation même, où réside, nous le montrerons bientôt (XII et XIII) le salut et le but universels. Dans l'Inconscient, la pensée et la volonté sont identiques: il ne pense rien sans le vouloir; il pense une chose parce qu'il la veut. Mais par l'effet de la matière (dont nous expliquerons la nature et l'origine), il se forme une représentation que l'esprit (l'inconscient) n'a pas voulue, il s'en étonne, il la repousse sans parvenir à la supprimer, et cette surprise, cette négation, cette souffrance sont précisément ce que nous appelons la conscience. Jacques Bœhm et Schelling ont déjà présenté des vues analogues.

La représentation consciente n'est pas simplement l'effet immédiat du mouvement de la matière; elle vient de la réaction de l'inconscient sur celle-ci, l'inconscient agit donc, mais il est forcé. Les qualités sensibles résultent de cette réaction, et ces qualités sont les éléments dont se compose tout le monde des notions conscientes. Les éléments nous en sont imposés, les combinaisons y sont quelquefois l'effet de la volonté libre. Elles se forment de souvenirs, c'est-à-dire que la volonté reproduit des vibrations cérébrales antérieures. Avant que la représentation consciente se produise ainsi, il faut donc qu'elle ait formé le contenu de la volonté inconsciente, puis que celle-ci se soit représenté le point du cerveau sur lequel elle devait agir. Ce point vibre donc, et la réaction de l'esprit inconscient s'accomplit suivant une loi nécessaire. Ainsi se produit la notion consciente, qui peut ensuite devenir l'objet d'une volonté consciente elle-même. Si nous avons exclusivement parlé jusqu'ici de la conscience *des représentations,* c'était pour simplifier et non dans l'opinion que la représentation soit l'unique

objet de la conscience. Mais si notre genèse de la conscience est vraie, cette explication doit valoir pour tout objet quelconque. Il y a plus, elle doit nous enseigner quels objets peuvent arriver à la conscience et quels ne le peuvent pas. Outre la représentation, nous avons conscience du plaisir, de la douleur et de la volition. Mais la douleur n'est autre chose que l'état d'une volonté qui n'est pas satisfaite. Cet état est nécessairement imposé du dehors, et rentre par conséquent dans les conditions de la conscience. La déduction en est claire. Aussi bien rien n'apparaît-il à la conscience plus énergiquement que la douleur, indépendamment de toutes les déterminations qui peuvent l'accompagner. Quant au plaisir, si notre analyse est exacte, il ne saurait être immédiatement perçu, puisque le plaisir n'est que la volonté satisfaite, or la volonté se satisfait elle-même, elle ne rencontre pas dans le plaisir l'opposition qui nous a semblé nécessaire à la conscience. Mais il doit en être autrement quand la conscience est née et que l'expérience acquise permet des comparaisons. Alors l'esprit perçoit la différence entre la peine et son contraire, il observe que la satisfaction de la volonté, l'absence de peine, dépend de circonstances extérieures, et il prend ainsi connaissance du plaisir.

Suivant nos principes, la peine est donc connue avant le plaisir ; l'observation de l'enfance confirme pleinement cette conclusion, qui nous fait comprendre pourquoi les jouissances s'affadissent tellement par l'habitude, tandis que les plus légères paraissent grandes à ceux que la vie n'a point gâtés.

Nous avons appelé le vouloir conscient ou inconscient suivant son objet ; mais si notre déduction de la conscience est fondée, il en résulte évidemment que le vouloir en lui-même ne saurait lui apparaître en aucun cas. Nos désirs, en effet, peuvent se contredire, mais la volonté, qui en est la résultante, ne s'oppose jamais à la volonté. L'expérience confirme encore cette conclusion. L'apparence contraire n'est qu'une illusion psychologique comme il y en a tant : l'esprit est possédé par la représentation d'un acte possible, il l'effectue sachant bien qu'il n'y est contraint par rien d'extérieur ; de là il conclut qu'il est cause de cette action, et c'est cette conclusion que nous ap-

pelons la conscience de vouloir. C'est une perception immédiate dans le sens où nous percevons immédiatement l'objet matériel, dans le sens où je sens non pas dans mon cerveau, ni dans mes nerfs, ni dans mes doigts, mais au bout de ma plume la résistance de mon papier.

Ayant appris ainsi à connaître la volonté comme cause, on ne tarde pas à la connaître comme effet. On constate que les représentations agréables provoquent une action destinée à les conserver, et l'inverse. On acquiert ainsi la loi des motifs, qui ne souffre aucune exception réelle : on apprend que le plaisir excite un désir. Puis les sensations sont d'inégale intensité, les mouvements pour en acquérir, pour en conserver l'objet ou pour le repousser et pour le détruire diffèrent également en force et en durée, ce qui conduit à reconnaître des degrés dans la force de la volonté. Ce qui rend vraiment incurable l'illusion d'une conscience directe de la volonté, ce sont les sentiments qui l'accompagnent, et qui sont bien réellement perçus. Ainsi le sentiment de douleur tempéré d'espérance dont la conscience est remplie dans l'intervalle à peu près inévitable entre la formation de notre dessein et son exécution. Certains sentiments sont inséparables de certaines volitions et nous permettent de les reconnaître, tout en ouvrant le champ à certaines erreurs, en particulier les sentiments instinctifs, dont l'objet réel ne nous est point toujours connu. Ainsi l'amoureux, dont la tristesse et la félicité tiennent également à l'attente d'une chose impossible.

Ces sentiments qui accompagnent les désirs forment des espèces parfaitement distinctes et se lient à des sensations et à des modifications corporelles bien déterminées. Ainsi dans la peur, la fureur, la jalousie, l'effort intellectuel. Nous percevons donc notre volonté avant, pendant et après la volition, dans le motif qui la sollicite, dans les sentiments qui l'accompagnent, dans l'acte qui en résulte ; mais la volonté elle-même, nous ne la percevons pas, et quand vous diriez : « Je sais bien pourtant que je veux vous contredire dans cette minute, » vous ne percevriez pas votre volonté, mais seulement son objet et les sentiments qui l'accompagnent.

Une dernière preuve, irrécusable : celui qui saurait toujours ce qu'il veut serait le sage, et le sage n'existe pas. Nous savons ce que nous voulons dans la mesure où nous sommes raisonnables, où nous connaissons notre propre caractère, où nous connaissons la loi des motifs, etc. L'expérience nous enseigne que bien souvent nous avons cru vouloir une chose tandis que nous en voulions réellement une autre. Tout cela est incompatible avec une conscience directe de la volonté. Sur la question de savoir si nous avons mal ou pas, il n'y a pas d'hésitation, pas d'erreur possible.

C'est parce que la volonté se dérobe à la conscience que la philosophie en méconnaît si souvent l'essence et s'efforce de la résoudre en représentation ; ainsi Herbart, Spinosa, en quelque mesure Hegel. Cette erreur est inévitable dans un point de vue qui ne connaît que l'activité consciente. Inversement les dilettantes comme Schopenhauer prétendent avoir directement conscience de la volonté comme formant leur essence. Ils ne perçoivent autre chose que ce que nous avons dit.

Notre principe va subir une dernière épreuve. Il n'y a pas de plus ni de moins dans la négation. Si la conscience est une négation, il peut bien y avoir du plus ou du moins dans l'objet perçu ; il peut y avoir encore du plus ou du moins dans la volonté qui produit la conscience en en repoussant l'objet, mais il ne saurait y avoir de plus et de moins dans la conscience. Un objet est perçu ou il ne l'est pas. C'est ce qu'il faut établir par l'expérience, et l'entreprise offre bien quelque difficulté. Mais d'abord ne confondons pas la conscience avec la conscience de soi, pas davantage avec l'attention, ce courant d'innervation tantôt volontaire, tantôt réflexe. Autre chose est l'attention, autre la conscience, puisque l'attention étant un fait matériel, comme il est aisé de s'en rendre compte, une tension nerveuse et musculaire tombe elle-même sous le regard de la conscience. L'attention augmente la sensibilité des organes et par là rend possible la perception d'impressions trop faibles sans cela pour déterminer une réaction. Il est probable même que l'attention augmente l'intensité de toutes les sensations sur lesquelles elle s'applique, quoique cela ne puisse pas être démontré. Pour

les représentations de mémoire, l'attention leur donne plus d'étendue et de précision, en portant les vibrations cérébrales jusqu'à la périphérie. Enfin, circonstance plus importante encore, l'attention portée sur un point modifie le contenu de la conscience en se retirant des autres impressions, le plus souvent très multiples, entre lesquelles elle se dispersait auparavant. Il y a donc des degrés dans l'attention, puisque l'attention consiste en vibrations nerveuses; et ces degrés de l'attention modifient essentiellement le contenu de la conscience. Cette analyse explique très bien comment on croit trouver des degrés dans la conscience elle-même, quoique en réalité il n'y en ait point.

Quant à la conscience de soi, nous avons déjà vu qu'elle est un cas particulier de la conscience. Peut-il y avoir conscience sans aucune conscience de soi quelconque? Il est difficile de l'établir. Mais incontestablement la conscience la plus claire peut être accompagnée d'un minimum de conscience de soi. Tel est le cas dans l'admiration, dans l'effort intellectuel, dans la production poétique. La pensée ne produit rien qui vaille si l'on ne sait pas s'oublier soi-même et se concentrer dans l'objet, — excepté pourtant dans la vie pratique, lorsque nous délibérons sur nos propres intérêts. Mais ces natures toutes pratiques qui ne s'oublient jamais elles-mêmes sont impropres à l'art comme à la science. Tout ceci montre que la conscience et la conscience de soi sont deux choses bien différentes, quoique on les confonde très souvent. La conscience de soi-même a des degrés, parce qu'elle possède un contenu déterminé, le *moi*, lequel n'est pas lui-même une pure forme. La conscience de soi est au minimum lorsqu'elle n'embrasse que notre activité présente, elle grandit à mesure qu'elle s'étend dans le passé et dans l'avenir. La conscience pure et formelle reste la même quel que soit son contenu, et par conséquent elle ne comporte pas de degrés, mais aussi longtemps qu'on ne distingue pas ou qu'on distingue mal la conscience *de soi* de la conscience *en soi*, il est naturel d'attribuer des degrés à cette dernière.

Ces malentendus écartés, on n'accusera plus de paradoxe notre assertion que la conscience de l'homme et celle de l'animal infime sont égales en tant que conscience. Ce qui les dis-

tingue, c'est leur contenu, lequel varie suivant la différence des organisations. Il est clair par exemple que l'escargot, dont les yeux imparfaits remplacent nos cinq sens, ne saurait distinguer aussi nettement que nous le faisons les sensations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, et que chez lui chacune de ces catégories est moins riche en nuances précises que chez nous. En outre son attention est certainement moins énergique, attendu que l'organe en est moins développé. Nous en dirons autant de la mémoire, point de départ des comparaisons, de l'abstraction, etc. Ces différences sont essentielles, mais elles tiennent toutes au contenu, au détail, à la distinction, à l'intensité, au nombre des représentations.

Avant de quitter ce sujet, demandons à la méthode expérimentale ce qu'elle nous apprend sur l'unité de la conscience. L'unité de la conscience repose sur la mémoire : elle existe entre le moment actuel et le moment écoulé lorsque nous nous rappelons ce dernier ; elle subsiste virtuellement lorsque nous pouvons nous le rappeler. Mais qu'est-ce que se rappeler? qu'est-ce qui imprime à une représentation le caractère du souvenir ? — Une représentation accessoire, beaucoup plus faible que la principale et que nous jugeons pourtant être cause de la principale.

L'unité de la conscience entre deux moments de la durée réside ainsi dans l'acte de comparer deux représentations présentes, dont l'une figure le présent, tandis que l'autre vaut comme passé. Quand cette comparaison n'est pas possible, il n'y a pas d'unité de conscience.

Ce que nous disons des différences dans le temps s'applique aussi à l'espace. Les représentations qui se produisent d'un côté du cerveau sont distantes de quelques pouces de celles qui se font de l'autre, cependant elles appartiennent à la même conscience, parce que nous pouvons toujours les comparer. Il n'en est pas de même des représentations qui se produisent dans la moëlle et dans les ganglions : généralement le cerveau n'en a pas conscience, sauf par cette communication d'ébranlement qui produit ce qu'on appelle le sens général (*gemeingefühl*). Cela s'explique aisément par l'anatomie. L'unité de la

conscience dépend de la transmission des vibrations et s'y proportionne. Des représentations formées en deux points différents ne sauraient être comparées que si les vibrations d'un des centres se transmettent à l'autre sans altération. Dans ce cas les deux consciences n'en forment plus qu'une. Les jumeaux siamois n'aimaient pas à jouer l'un contre l'autre, pas plus que nous nous ne soucions de jouer de la main droite contre la main gauche. S'il était possible d'établir entre deux cerveaux une communication aussi parfaite que celle qui existe entre les deux hémisphères d'un même cerveau, les deux personnes n'en feraient plus qu'une, car l'une ne discernerait pas ses pensées de celles de l'autre.

IV. L'identité de *conscience* chez tous les animaux conduit naturellement à la question *des plantes*. La plante est-elle animée, ainsi qu'on l'a toujours cru hors du judaïsme et du christianisme ? Les faits recueillis par Fechner, Authenrieth, Schopenhauer, etc., conduisent à l'affirmative. On les résume en les éclairant par la distinction entre l'âme inconsciente et la conscience.

Et d'abord chez les plantes comme chez les animaux, l'esprit inconscient se manifeste *a) par l'activité plastique organique*, au sujet de laquelle il faut remarquer que le principe de décentralisation prévaut dans la plante. Le nombre des rameaux et des feuilles est indifférent, mais la disposition des organes y est absolument déterminée, quoique ce type morphologique invariable n'ait aucune importance appréciable pour les fonctions. Les dispositions les plus ingénieuses abondent dans les plantes et suppléent à l'insuffisance de l'instinct chez des êtres aussi limités quant au mouvement volontaire : dispositions pour l'alimentation (piéges tendus aux insectes, etc.), pour la reproduction et pour le transport des semences aux lieux convenables dans les circonstances les plus variées, etc.; *b) par la puissance médicatrice*, qui cependant a moins d'occasions de s'exercer que dans les animaux, les organes similaires étant en nombre illimité; *c) par les mouvements* dits *réflexes*, où nous comprenons à juste titre tous ceux qui ne sont pas susceptibles d'être expliqués

par la physique et par la chimie ; *d) par l'instinct,* inséparable de la production organique et du mouvement réflexe, instinct limité, comme on le comprend, mais pourtant imméconnaissable dans les mouvements pour chercher la lumière, variant dans le même sujet suivant les circonstances, dans les actes de fécondation, dans les évolutions des plantes grimpantes, etc.; enfin *e)* par *le sens de beauté* (dont l'auteur affirme l'existence sans faire d'effort pour la démontrer).

La plante a donc une pensée et une volonté inconscientes. Et la conscience? Cela est plus difficile à établir. Les deux règnes organiques ont un point de départ commun ; ils ne sont pas superposés, mais coordonnés, la supériorité de l'animal quant à la conscience est compensée par son infériorité plastique. La plante en effet organise la matière, tandis que l'animal la désorganise : tel est le trait le plus général de leur opposition, qui n'a d'ailleurs rien d'absolu ni d'abstrait. Ces deux fonctions s'unissent en chacun des deux systèmes, mais en proportions inégales. Aussi ces deux règnes ont-ils beaucoup plus de traits communs qu'il ne semble au premier examen, même dans les formes extérieures et dans la composition chimique. Il y a des genres dont les espèces se distribuent entre les deux règnes, d'autres semblent passer de l'un à l'autre dans leurs métamorphoses: les spores de plusieurs ordres inférieurs de plantes sont en tout semblables à des infusoires. Des traits proposés pour distinguer l'animal du végétal : locomotion partielle ou totale, mouvement spontané, bouche, estomac, aucun ne satisfait à la tâche.

Ces considérations ne s'écartent pas de notre objet : en effet si nous trouvons encore la sensation et la connaissance dans les organismes qui n'ont que les traits communs aux deux règnes, nous apprendrons d'eux à quelles conditions matérielles sont attachées la sensation et la conscience. Et si nous en trouvons les conditions aussi bien remplies par les plantes plus développées que par les organismes rudimentaires, nous n'aurons plus de prétexte pour refuser ces attributs aux premières.

Ces suppositions sont conformes à la réalité. Partout où

nous observons des réactions qui attestent une force sensible aux agents extérieurs, nous savons qu'il y a conscience, et nous avons constaté de telles réactions dans les plantes. Les nerfs sont assurément la meilleure forme connue que la matière puisse prendre pour donner naissance à la sensation, mais les nerfs ne sont pourtant point indispensables à la production et à la transmission des sensations, comme le démontrent suffisamment la physiologie et la pathologie humaines. Les polypes n'ont pas de nerfs et cependant ils chassent leur proie et se battent pour elle, ils cherchent la lumière; ils possèdent évidemment une conscience assez riche, assez précise encore pour comporter nombre de degrés inférieurs. Comment serait-il donc possible de refuser toute conscience aux algues, aux infusoires, qui les précèdent immédiatement? Ce qui rend les nerfs si propres à sentir, c'est leur consistance semi-liquide, la disposition de leurs molécules et leur composition chimique très élevée. Mais nous trouvons une consistance, une disposition, une composition chimique analogues dans la masse des organismes inférieurs, et nous les trouvons encore dans les parties proprement vivantes des végétaux plus complets. Leur genre de vie les rend indifférents à ce qui se passe en dehors; ce n'est qu'accidentellement que nous pouvons saisir chez eux les manifestations de la vie consciente; néanmoins nous en voyons assez pour affirmer qu'ils sentent la lumière lorsqu'ils la cherchent, nous affirmons qu'ils sentent la digestion, qu'ils sentent dans leurs amours, dans la floraison, où l'activité chimique se rapproche en eux de la chimie animale. La conscience de la plante est inférieure à celle d'un animal, même assez pauvre, puisque la plante n'a pas de sens; mais elle possède une conscience.

Quelle est l'unité de cette conscience? Peu de chose assurément. L'unité de conscience dépend des comparaisons, et celles-ci des transmissions, qui sont fort lentes dans le végétal le mieux doué. Cette unité de conscience ne se trouve ni dans l'arbre, ni dans la fleur, à peine dans une étamine. Mais la plante n'en a pas besoin, elle n'a besoin ni de comparer, ni de réfléchir. Les sensations isolées lui suffisent.

V. Tout en reconnaissant dans la matière organisée la condition *sine quâ non* de la conscience, nous avons cherché jusqu'ici à démontrer qu'un principe spirituel inconscient domine la matière : pour faire un pas de plus il nous faut rechercher, à la lumière des sciences naturelles, *en quoi consiste la matière.* Celles-ci n'ont guère approfondi une question qui proprement n'est pas de leur ressort ; mais elles nous fournissent les moyens de l'étudier.

Les molécules des corps que nous appelons simples, quoique plusieurs d'entre eux soient fortement soupçonnés de ne l'être point, diffèrent les unes des autres par leur forme, on le conclut du moins de la manière dont se disposent leurs assemblages et dont s'exerce leur action réciproque. La chimie moderne ne voit plus dans les molécules des différents corps que des assemblages d'atomes identiques. Ceux-ci devant agir également dans toutes les directions ne peuvent être conçus que comme sphériques, si toutefois ils sont réellement matériels. Tels seraient les atomes corporels. On admet en outre des atomes d'éther, interposés entre les molécules corporelles et remplissant les espaces célestes. Les atomes corporels s'attirent, les atomes d'éther se repoussent. Les atomes corporels convergeraient tous vers un seul point sans la résistance de l'éther, qui s'interpose même entre les molécules élémentaires des corps composés, car autrement leur association ne saurait être rompue.

Les atomes corporels et les atomes éthérés se repoussent réciproquement, d'où suit que l'éther est moins pressé dans l'intérieur des corps que dans l'espace libre. La théorie atomique rend très bien compte des phénomènes, et permet d'expliquer par un même principe les différentes forces qu'on avait jusqu'ici distinguées : gravitation, élasticité, chaleur, galvanisme, affinité, etc. La force d'*inertie,* qui avait paru présenter quelque difficulté, ne tient qu'à la relativité du mouvement, et s'explique aussi bien que les autres par l'opposition du corps et de l'éther, par l'attraction et la répulsion. Mais à les bien examiner, nous verrions ces principes admis aujourd'hui se simplifier à leur tour comme d'eux-mêmes.

On admet que les atomes d'éther se repoussent entre eux et repoussent les atomes corporels. Ils se comportent donc de même façon envers tous les atomes quelconques, une seule et même force suffit pour rendre compte de tous leurs effets. Les atomes corporels, au contraire, s'attirent et repoussent les atomes éthérés. On les doue à cet effet de deux forces absolument opposées, mais cette hypothèse peu vraisemblable est en réalité superflue : pour qu'ils paraissent repousser l'éther il suffit qu'ils en soient repoussés, leur force répulsive peut être nulle ou même être exprimée par une quantité négative, pourvu que cette quantité soit moindre que la répulsion positive exercée par l'éther. Il suffit donc en définitive d'admettre la répulsion comme essentielle à l'atome éthéré, l'attraction comme essentielle à l'atome corporel.

D'ailleurs, au delà d'une certaine distance, les atomes d'éther et les atomes corporels ne se repoussent plus. En effet si, passé une certaine limite, l'attraction de la masse corporelle ne prévalait pas par la répulsion totale de l'éther, celui-ci s'étendrait à l'infini, tandis que l'astronomie et la philosophie nous obligent également à prononcer que l'univers matériel est borné dans son étendue. Il y a donc une distance finie où la répulsion de l'éther pour le corps et l'attraction exercée par le corps sur l'éther se balancent. A de moindres distances, la répulsion de l'éther l'emporte, mais elle décroît avec la distance beaucoup plus rapidement que l'attraction de l'atome corporel. Ceci confirme encore la supposition la plus simple, suivant laquelle le corps est purement attractif, l'éther purement répulsif.

Le nombre des atomes des deux sortes est un nombre fini, puisque l'existence actuelle d'un nombre infini est contradictoire. Il n'y a pas de raison pour supposer que ces deux nombres ne sont pas égaux. On aurait donc pour chaque atome corporel un atome éthéré, et les deux espèces se distingueraient essentiellement par la direction opposée de leurs forces. En les fondant l'une avec l'autre, on supprimerait la force dans l'univers. En d'autres termes, la force dans l'univers, l'univers matériel naît d'une opposition, d'une polarité.

On ne peut plus mesurer la masse des corps par leur poids

du moment qu'on admet l'existence de l'éther, qui, n'ayant pas d'attraction, ne saurait avoir aucun poids. On ne peut mesurer la masse qu'à la force d'inertie, qui est commune au corps et à l'éther, mais par là nous n'apprenons pas en quoi consiste la masse. On la définit : le produit du volume et de la densité, mais qu'est-ce donc que la densité, sinon la distance des atomes ? La masse d'un corps serait donc simplement le nombre des atomes qui le constituent, et par conséquent on ne saurait attribuer une masse aux atomes isolés, ni les comparer entre eux sous le point de vue de leur masse : l'atome est l'unité de masse.

Ceci nous amène à notre question, qu'est-ce que la matière ? La matière, avant toute analyse, c'est l'objet de nos perceptions. C'est très particulièrement ce qui nous heurte. Mais la science nous enseigne que les perceptions de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût sont l'effet de vibrations, et se ramènent à des mouvements. Elle nous enseigne que la résistance des corps résulte de l'insurmontable répulsion qu'exercent les atomes éthérés à de très petites distances, mais qu'il ne saurait être question de toucher directement l'atome lui-même. Ainsi l'atome ne nous est connu que par ses forces et non point par sa matière — à moins que sous ce nom de matière on n'entende un système de forces atomiques, et tel est effectivement l'unique sens que ce mot comporte dans la science : c'est une formule, un signe abbréviatif pour désigner un système de forces. En effet, comme l'hypothèse ne doit jamais aller au delà du besoin, et que tout ce que nous appelons communément les effets de la matière se trouve résulter des forces, il est évident que l'idée d'une matière distincte de la force ne se justifie d'aucune façon. Toutefois elle s'est produite de si bonne heure et nous est devenue si familière qu'il est extrêmement difficile de la déraciner, et pourtant ce n'est qu'un préjugé des sens, comme celui qui nous fait juger la lune plus grande à l'horizon que lorsqu'elle est élevée, quoiqu'elle mesure en réalité le même nombre de degrés. Les savants ne s'occupent jamais de la matière sans la résoudre en forces, et pourtant il en est bien peu qui soient disposés à tirer avec nous la conclusion de leur procédé. Ils oublient que

la matière ne se perçoit point directement, qu'elle est une simple hypothèse, soumise à l'obligation de se justifier, et que cette justification n'a jamais été présentée, bien au contraire, puisque partout où l'on croit saisir la matière on trouve la force à sa place. Lorsqu'on les serre, ils désertent la méthode qu'ils préconisent exclusivement, et se réfugient dans l'*a priori*.

« Nous ne saurions, disent-ils, penser la force sans matière, la force a nécessairement un substrat, elle agit nécessairement sur un objet : ce susbtrat des objets, c'est la matière. »

Examinons ! Et d'abord l'esprit peut tout penser, il peut unir toutes les notions qu'il possède, sauf les contradictoires. La force est une notion distincte, l'existence indépendante également. Chacun peut unir ces deux notions, à moins qu'elles ne répugnent. Mais l'inverse n'est pas aussi vraie : on ne peut pas penser la force unie à la matière, parce qu'on ne saurait penser la matière sans la force ; le mot n'a pas de sens. Quel sens y rattacherions-nous ? *cause de la résistance que nous éprouvons ?*

Cette définition ne vaut plus depuis que nous savons que cette résistance tient à la force répulsive des atomes. — La *masse* se résout également en forces atomiques. — L'*impénétrabilité* n'est encore que la force répulsive des atomes, laquelle est supérieure à toute autre à de très faibles distances ; elle n'appartient pas aux atomes corporels. — La matière est le *substrat* de la force, mais qu'est-ce qu'un substrat ? Si l'on entend par là ce qui est au fond, ce mot est synonyme de principe, c'est donc une forme de la causalité, et ce n'est pas du tout ce que l'on cherche. Hors de là, il ne reste qu'une image assez grossière. D'ailleurs, encore un coup, il ne suffirait point à l'hypothèse que ce substrat de la force pût être pensé, il faudrait que la force sans substra ne pût pas être pensée, ce qui n'est pas vrai.

Enfin la force réclame un objet. — Ceci est accordé ; mais pourquoi l'objet auquel s'applique une force ne serait-il pas une autre force, comme, dans le domaine de la conscience, nous voyons, par exemple, la représentation du motif solliciter la volonté. Les rapports des forces atomiques obéissent à la loi d'une parfaite réciprocité, cela seul devrait détourner de leur chercher un autre objet qu'elles-mêmes. Cet objet, pure-

ment passif suivant l'hypothèse, n'est qu'une source de difficultés et de contradictions. Soient les atomes A et B composés chacun de force et de matière ; ces forces n'agissent point l'une sur l'autre, mais la force A agit sur la matière B, et réciproquement. Ainsi les matières se rapprochent par l'effet des forces. Mais puisque les forces, elles, ne s'attirent pas, elles doivent rester en place et se séparer de leurs matières respectives. Pour éviter cette conséquence, il faudrait avouer que la matière A oblige sa force A à se déplacer. La matière agirait donc, et par conséquent elle se résoudrait en force. Ceci n'est pas la seule obscurité que présente cette notion de la force indissolublement liée à la matière. Réside-t-elle au centre de l'atome, cette force, ou bien occupe-t-elle l'atome entier ? Si elle est au centre, ce n'est plus à la matière qu'elle est liée, mais à un point mathématique et par conséquent immatériel. Si la force est répandue dans tout l'atome, au contraire, elle se divise à l'infini comme l'atome lui-même et ne saurait agir uniformément dans tous les sens. Ces considérations ont obligé les Cauchy, les Ampère, etc. de confesser que l'atome est inétendu. Mais si la conception de la matière étendue se résout en éléments inétendus, elle est perdue.

Essayons donc de nous en passer. Nous désignons sous le nom d'atome ou de force atomique une cause de mouvement rayonnant en tous sens autour d'un point mathématique. Nous admettons que ce point, siége de la force, est susceptible de changer sa position relativement à d'autres points. Jusqu'ici nous sommes d'accord avec les naturalistes. Nous admettons de plus que les atomes agissent les uns sur les autres, dans ce sens que l'attraction ou la répulsion réciproques de A et de B produisent le rapprochement ou l'éloignement des deux siéges de force. Ceci nous paraît suffire à tout ; nous ne mettons en œuvre que des notions déjà consacrées ; nous éliminons seulement quelques hypothèses superflues et mal motivées, qui se sont formées autour d'un concept inintelligible.

Le dynamisme atomistique dont nous venons de tracer l'esquisse nous semble unir les avantages des deux points de vue qu'il concilie, tout en évitant leurs défauts. Leibnitz et Schel-

ling en ont déjà exprimé le principe ; ils n'ont pas pu l'employer avec succès dans l'explication des faits particuliers, le premier parce que la physique de son temps n'était pas assez avancée, le second parce qu'il n'a pas pratiqué la méthode expérimentale. Ainsi le dynamisme est resté sans forme, impropre à servir de base aux calculs. L'atomisme matérialiste a prévalu faute de mieux, sans s'être jamais blanchi du reproche de contradiction formelle qui s'attache à la notion d'atomes étendus.

Il y a donc suivant nous des forces attractives et répulsives en nombre égal. Les actions de chacune de ces forces suivent des lignes qui se coupent en un point, siége de la force. Ce siége est mobile. Toute force quelconque agit sur toute autre conformément à sa nature propre. La force attractive prend le nom d'atome corporel, la répulsive s'appelle atome d'éther. Aux moindres distances la répulsion prévaut, puis les deux forces se balancent, enfin l'attraction l'emporte. Plusieurs atomes corporels, rapprochés malgré l'interposition d'atomes éthérés, forment les molécules élémentaires; plusieurs molécules élémentaires de formes différentes groupées de même façon, la molécule composée ; plusieurs molécules composées forment un corps. La matière est donc un système de forces atomiques en équilibre. Les combinaisons et les actions de ces forces produisent tous les genres de phénomènes désignés sous le nom de forces de la matière. Dans l'empire inorganique, nous ne trouvons absolument que ces forces. La notion de force étant ainsi circonscrite, il nous reste à voir ce qu'elle comprend.

L'atome corporel s'efforce d'attirer à lui tous les autres atomes. Cet effort aboutit quand il peut; en tant qu'effort il est distinct de sa réalisation, et cependant il comprend en lui le rapprochement et sa règle, puisqu'il s'exerce d'une façon constante et régulière : l'attraction les comprend sans en être encore la réalité, qu'est-ce à dire sinon qu'elle les comprend d'une manière idéale, à titre de représentation ? L'effort implique donc une représentation, par où nous entendons une représentation inconsciente. Et pris en lui-même cet effort de l'atome vers la réalisation d'un objet représenté ne peut être

qu'un vouloir, vouloir inconscient, d'abord en lui-même, ainsi que l'est tout vouloir, puis dans son objet, comme on vient de de le dire. Nous ne forçons pas la notion de la volonté pour y faire entrer la force atomique, cette notion s'est graduellement élargie d'elle-même. Il faut renoncer à donner un sens au mot force, ou quand on essaye de le définir, on y trouve exactement les mêmes éléments que dans la notion de volonté. (Voyez A, IV.) Mais le mot volonté est de beaucoup le plus intime et le plus clair des deux, parce qu'on a l'habitude d'appeler forces ce qui n'est en réalité que des effets.

La matière se résout donc en volonté et en représentation. La différence radicale entre l'esprit et la matière s'évanouit et fait place à une différence de degré dans la manifestation d'un seul et même principe, l'éternel inconscient. L'atome n'est pas dans l'espace. En effet, on peut distinguer deux espaces, l'espace idéal et l'espace réel, comme on peut distinguer la volonté et la représentation dans l'atome. Mais la représentation n'est pas dans l'espace idéal, qu'elle produit, la représentation n'est pas non plus dans l'espace réel, ce qui est dans l'espace réel, c'est le cerveau et les vibrations du cerveau. La volonté fait passer l'idéal dans la réalité ; elle renferme donc l'espace idéal et produit l'espace réel. Ainsi l'atome est antérieur à l'espace, inétendu. — L'expérience même en témoigne. Quand je soulève un poids, ma volonté détermine les mouvements nécessaires à cet effet, mouvements donnés dans la représentation, mais dont les directions ne se coupent certainement pas toutes en un même point. Une volonté qui se représenterait des mouvements rayonnant autour d'un centre, les réaliserait ainsi, comme la volonté atomique : ceci revient à dire que le siége de la volonté atomique est idéal, imaginaire. C'est ce point que la représentation suggère à la volonté comme point de départ de son action. Néanmoins ce point est déterminé relativement à tous les autres. Quand deux atomes s'attirent réciproquement, l'attraction augmente et la direction de leur activité se modifie relativement aux autres atomes environnants. Le réel ici consiste donc purement dans les manifestations de la force, lesquelles varient en intensité et en direction ; le réel consiste

dans le changement de cette intensité et de ces directions, tandis que les centres n'ont qu'une existence idéale. Les mouvements par lesquels la volonté se réalise sont dans l'espace et rayonnent d'un centre, mais il n'est pas nécessaire que la volonté habite ce centre, la volonté n'occupant aucun espace.

Les atomes ont-ils une conscience? Nous l'ignorons, et l'observation faite sur nous-mêmes que toute espèce d'excitation doit atteindre un certain *quantum* pour être perçue, rend cette supposition peu vraisemblable. En tout cas les assemblages d'atomes ne sauraient point avoir de conscience collective.

Les atomes sont-ils des substances ou les manifestations d'une seule et même substance? Pour répondre à cette question il faut examiner la notion de l'individualité.

VI. *Notion de l'individualité.* — L'individu est ce qui, d'après sa nature, ne doit pas être divisé. Il réunit les cinq espèces d'unité possibles : unité dans l'espace ou de figure, — unité dans le temps (action continue), — unité de cause (immanente), — unité de but, — action réciproque des parties qui le composent (lorsqu'on peut en distinguer de telles).

Aucune de ces formes d'unité n'est absolue. Ce qui est un dans un sens quelconque peut néanmoins faire partie d'une unité supérieure, et par conséquent l'individu peut être compris dans un individu, pourvu que chacun des deux satisfasse aux conditions posées. Le moniste Spinosa ne dit-il pas déjà que le corps humain se compose d'un grand nombre d'individus ?

Pour simplifier, examinons d'abord les individus spirituels, à commencer par les individus conscients. Depuis Locke on s'accorde à placer l'identité de la personne dans l'identité de la conscience, laquelle exige la comparaison des impressions. Eh bien, dans les centres nerveux inférieurs de l'homme et des animaux, il se produit des actes conscients; il y a des communications qui rendent la comparaison de ces actes possible. Ces centres sont donc autant d'individus. Et qu'on n'objecte pas que la conscience de soi leur manque; l'unité de conscience n'implique pas la conscience de soi : du moment où les représentations sont rapportées les unes aux autres, tout se passe

comme s'il y avait un *moi*. C'est ce que nous constatons dans les plantes et dans les animaux inférieurs. Bien plus, il y a de fortes raisons pour attribuer une conscience indépendante à chaque cellule animale aussi bien que végétale, avec cette différence que dans l'animal l'importance de l'individualité cellulaire s'efface devant celle des individus conscients d'ordre supérieur, tandis que dans la plante la conscience individuelle des cellules est le principal, et qu'il ne se produit de centres supérieurs qu'exceptionnellement, dans quelques organes de la floraison, par exemple. Si les atomes étaient conscients, ils formeraient l'ordre infime.

En résumé, dans le domaine de la conscience nous trouvons des individus compris dans des individus. Il n'en est pas autrement dans l'ordre matériel. Virchow dit quelque part : « L'un considère, comme formant l'individu, la plante entière ; l'autre, le rameau ; un troisième, le bourgeon ; le dernier, la cellule, et chacune de ces opinions s'appuie sur des raisons considérables. » C'est que tous les quatre ont raison. Le polypier est un individu aussi bien que le polype isolé. Pour former un individu, il ne manque à l'essaim, à la fourmilière qu'une seule unité, la continuité dans l'espace, qui ne fait pas défaut aux polypiers. Dans quelques espèces de ceux-ci, le mouvement, la digestion, la propagation sont répartis sur des groupes d'individus différents. Il n'en est pas autrement dans les animaux supérieurs. Quoique les individus y soient moins séparés et que les systèmes particuliers n'y ressemblent plus à des animaux complets, néanmoins nous devons considérer les organes de la circulation, de la respiration, de la digestion, de l'innervation comme autant d'individus : ils en ont tous les caractères, malgré leur entrelacement étroit et leur consécration presque absolue au service de la communauté, c'est-à-dire de l'individu supérieur. Chaque feuille, chaque poil est un individu. La différence entre les organes et les parasites est une différence graduelle : chaque organe, chaque cellule vit de sa propre vie ; du moment où cette vie particulière cesse d'être utile à l'ensemble, le parasitisme a commencé. (Virchow). L'individualité propre se manifeste encore plus clairement dans les spermatozoaires, qui

exécutent des mouvements volontaires en apparence et qui peuvent vivre assez longtemps hors de l'organisme dont ils procèdent. Les corpuscules du pus se déplacent suivant un procédé identique au mode de locomotion de certains infusoires. Sans être des animaux, ces corpuscules sont des individus aussi bien que les infusoires. Enfin toutes les conditions de l'individualité se trouvent réunies dans la cellule. Si l'on se refuse à reconnaître des individus collectifs, dit Virchow, il ne faut plus parler d'individus, ou réserver l'emploi de ce nom pour les cellules. Celles-ci sont si petites qu'on évalue à soixante mille millions le nombre de celles qui circulent dans le sang d'un homme fait.

Et pourtant il n'est pas bien sûr que la cellule soit la plus simple des organisations individuelles. La cellule a des organes, ces organes ont chacun leurs fonctions ; ils se composent de parties qui concourent à la fonction. Les parties de la cellule seraient ainsi les derniers individus organisés.

Enfin est-il indispensable à l'individu d'être organisé ? Aussi longtemps qu'il se compose de parties, assurément, mais ce qui n'a plus de parties ? Les unités de lieu, de cause et de but ne sauraient manquer à l'être simple ; la réciprocité d'action des parties, l'organisation, n'étaient exigées du composé qu'en vue de l'unité, rien ne manque donc à l'être simple pour mériter le nom d'individu, ce qui, de sa nature, ne doit pas être divisé. L'être simple est l'individu par excellence. Nous n'en connaissons qu'une seule classe, savoir les forces atomiques. L'atome est la seule espèce d'individus que renferme le monde inorganique. Une montagne, un cristal même ne sont pas des individus, un astre est individuel sans doute, mais à sa manière ; il est organisé, sa forme se compose et se perfectionne par l'échange et la circulation de la matière.

Quant au rapport entre les individus extérieurs et les consciences individuelles, il est évident que la présence d'un individu corporel est nécessaire pour qu'il y ait une conscience, mais la réciproque n'est pas vraie. La conscience implique un genre et un degré de mouvement déterminés. C'est dans les cellules à contenu semi-liquide que nous trouvons les pre-

mières traces distinctes d'une conscience, et l'on ne peut pas admettre que dans la cellule l'unité de conscience réponde à l'individualité physique. Pareillement, il n'est pas nécessaire que tout individu supérieur formé par la juxtaposition de cellules possède une conscience individuelle, car celle-ci exige un certain degré de perfection dans la communication des cellules entre elles. En revanche, il est certain qu'une conscience d'ordre supérieur ne se produira pas dans l'absence d'une individualité physique composée. Suivant Leibnitz, les monades s'associent pour former tantôt des agrégats inorganiques, tantôt des organismes. Dans son système, l'organisme dépend de la présence d'une monade centrale à laquelle les autres sont subordonnées. Nous nous approprions sa monadologie; mais en écartant l'*harmonie préétablie*, à laquelle nous substituons l'ancienne idée de l'*influence physique*, l'action des monades dans l'espace; nous écartons également la *monade centrale*. S'il y a dans les individus d'ordre supérieur autre chose que des individus rudimentaires, ce ne peut être qu'un facteur *inconscient*.

VII. Jusqu'ici nous n'avons pas abordé la question de l'individualité relativement à l'*esprit inconscient*. Le moment est venu de s'en occuper. Et d'abord, sans nul doute, l'action du principe inconscient dans les individus organisés témoigne d'une unité puissante, mais le principe inconscient qui agit dans un individu est-il numériquement distinct du principe inconscient qui agit dans un autre? L'affirmative ne s'entend point d'elle-même. Nous considérons les êtres organisés comme multiples parce qu'ils sont séparés dans l'espace, les individus conscients, parce que chacun d'eux se sent lui-même et non pas un autre; mais ces raisons ne s'appliquent point à l'esprit inconscient, qui n'occupe aucun espace et que nous ne connaissons point directement. D'autres considérations nous font aller dans la direction opposée. Quelle que soit la pluralité des consciences dans un individu d'ordre supérieur, tout y converge pourtant au même but. Cette harmonie atteste l'unité de l'âme Le principe qui anime un ver en anime encore les tronçons,

l'instrument qui les a séparés n'a pas apparemment coupé l'âme. Mais si l'âme d'un animal divisé subsiste encore une, ne sera-t-elle pas la même dans le germe et dans la matrice qui le contient ? N'est-ce pas une seule et même âme qui harmonise tous les mouvements dans la ruche et dans la fourmilière ? Et s'il en est ainsi, où nous arrêterons-nous ? La clairvoyance qui signale partout l'intervention de l'esprit inconscient nous montre assez que ces actes, individuels en apparence, sont des manifestations d'un principe partout identique. Si l'âme inconsciente d'un animal est présente à toutes ses cellules, pourquoi l'âme inconsciente de l'univers ne serait-elle pas présente à tous les organismes, à tous les atomes ?

Ce qui s'oppose à cette manière de voir n'est que le préjugé suivant lequel l'âme et la conscience sont une seule et même chose. Le sentiment de l'individualité, qui n'est d'abord qu'un instinct pratique, peut s'éclaircir et se préciser dans la pure conscience du moi sans contredire en rien l'unité du principe inconscient. Mais aussi longtemps qu'on n'a pas conçu clairement ce principe et qu'on ne l'a pas distingué avec précision de la conscience, l'objection demeure insurmontable et l'affirmation mystique de l'unité de l'être ne s'établit qu'au prix d'une contradiction.

Nous ne pouvons pas oublier les vieilles plaisanteries sur le Dieu qui se combat lui-même, qui se mange lui-même, etc. Il y a là deux problèmes : le problème de l'individualité en général, où nous arriverons bientôt (X), puis celui de la lutte et de la discorde entre les manifestations de l'unité. Mais si l'on accorde que l'unité peut se réaliser dans une pluralité de formes, les individus sont dans ce point de vue des fonctions de l'unité, et ces guerres que nous voyons éclater entre eux ne diffèrent pas essentiellement de la guerre que nous pouvons, dans le fond de notre conscience, observer entre nos propres désirs. Si l'on demande maintenant ce qui rend possible les collisions entre les fonctions d'un même être, nous avons déjà répondu (C. III) que sans collision entre les actes de volonté, il ne se produirait pas de conscience.

L'unité de l'inconscient n'est pas seulement admissible, elle

est démontrable. L'inconscient est libre de l'espace, qui est son ouvrage. On ne peut donc établir aucune division dans l'inconscient en se fondant sur l'espace. On ne peut pas songer à des différences temporelles, puisqu'on ne conteste pas l'identité d'un être qui agit d'une manière continue. Eh bien, la différence des lieux est le seul moyen de distinguer des êtres, la différence des représentations, celle entre la pensée et la volonté ne sont que des distinctions de fonctions dans l'unité de l'être. Il n'y a donc aucun moyen d'établir la pluralité de l'inconscient, ni même de la concevoir, et nous sommes obligés de le considérer comme un et simple.

Enfin, il est clair que si la pluralité des phénomènes avait pour cause une pluralité de substances indépendantes, ces substances ne pourraient avoir aucune action les unes sur les autres (Leibnitz), et constitueraient autant d'univers absolument indépendants. Et il ne servirait à rien de faire intervenir pour les accorder un soi-disant absolu. De deux choses l'une : ou bien cet absolu laisserait les autres substances hors de lui, serait ainsi limité par elles et ne serait pas plus absolu qu'elles. Dans ce cas l'impossibilité d'une pénétration réciproque de substances indépendantes subsisterait tout entière, — ou bien les substances multiples ne seraient pas indépendantes vis-à-vis de l'absolu, c'est-à-dire qu'elles rentreraient dans l'absolu et ne seraient plus des substances.

Ainsi les monades rentrent dans la monade centrale ; le système de Leibnitz se dépouille de la contradiction qui l'affectait et se confond avec celui de Spinosa. Le monisme est le caractère de tous les systèmes philosophiques et religieux de premier ordre.

En séparant soigneusement la sphère de l'inconscient de celle de la conscience, en constatant que cette dernière n'est elle-même qu'une manifestation de l'inconscient, nous avons ouvert à tous l'accès à ce principe de la philosophie spéculative que Schelling, dans la dernière forme de son système, appelle : « l'être individuel qui comprend toute existence » (*das Einzelwesen, das alles Seiende ist*). Ensuite nous l'avons pleinement justifié aux yeux de l'expérience. Mais si la conscience est une

manifestation de l'esprit inconscient, il en est de même de la matière. Ainsi l'être est un; le monde est phénomène, mais ce n'est pas un phénomène subjectif, c'est le *phénomène en soi*, la manifestation de l'absolu, apparence pour lui, réalité pour nous. La matière et la conscience résultent également de la collision des activités et de leur équilibre. Ce morceau de fer ou de bois est un conglomérat de forces atomiques, c'est-à-dire de vouloirs de l'inconscient qui veut attirer, qui veut repousser de tels et tels points de l'espace avec telle force. Qu'il interrompe ces actes, et ce corps n'est plus, qu'il veuille de nouveau, et de nouveau la matière existe. Ainsi la création du monde est un miracle perpétuel. Le monde n'est qu'autant qu'il est voulu : que l'inconscient cesse de vouloir le monde et le monde n'est plus, puisqu'il ne consiste que dans le jeu même et l'entrecroisement de ces volontés.

Et ce que nous disons du monde, il faut le dire aussi du moi. Que l'inconscient change le complex de volontés qui me constitue, et je suis changé : qu'il cesse d'avoir ces volontés, et j'ai cessé d'être. Comme l'arc-en-ciel dans la nue, le moi est le résultat d'un concours de circonstances qui changent à chaque instant. Ce qui est substantiel en moi n'est pas moi. C'est par le conflit des activités qui constituent le monde avec celles qui forment le moi, que le monde me devient perceptible, et c'est encore par un effet de ce conflit que je m'aperçois moi-même. C'est la limitation des actes les uns par les autres qui constitue ce que nous appelons réalité. Et cette action des volontés les unes sur les autres ne se conçoit que parce qu'elles procèdent d'un seul et même être.

Le théisme objecte à notre système que l'action du Principe en moi peut bien échapper à ma conscience, tandis que le Principe en a conscience lui-même. A quoi nous répondons tout d'abord que cette conscience n'ajoutant rien à l'explication des phénomènes, c'est un supplément gratuit d'hypothèses, qui doit à ce titre être écarté. Mais il y a plus : la conscience n'a point du tout la valeur positive qu'on lui attribue. Nous avons vu par l'expérience qu'elle implique chez nous le cerveau, la matière, c'est-à-dire l'opposition de l'absolu à lui-même, un antagonisme

entre ses attributs. La connaissance intemporelle, intuitive, inconsciente est supérieure à la conscience, et cette conscience personnelle qu'on veut absolument imposer à Dieu est un anthropomorphisme illégitime, une véritable dégradation de l'absolu. Ce qui fait qu'on tient à la doctrine d'un Dieu conscient, c'est qu'on ne veut pas être le produit d'une force aveugle. Mais il n'est plus question d'une force aveugle. La connaissance intuitive de l'absolu est infiniment supérieure à la connaissance réfléchie de la conscience divisée en sujet et en objet. Voilà pourquoi cette dernière ne saurait convenir à Dieu. Le théisme lui-même est obligé d'avouer que la conscience divine ne saurait être soumise aux limitations de la conscience que nous trouvons dans le monde. S'il l'affranchissait effectivement de ces limitations, sa conscience absolue ne se distinguerait plus de l'intuition inconsciente. Notre principe est l'individu par excellence ; nous lui attribuons la toute-puissance et la sagesse absolue, et notre panthéisme ne diffère point d'un monothéisme intelligent. Quant à la *personnalité* de Dieu, nous la reconnaissons, si l'on entend simplement par là un individu qui pense et qui veut; mais la personnalité juridique est autre chose, la personnalité morale implique la responsabilité, la personnalité psychologique, la conscience de l'identité, et partant la mémoire et la succession : sous tous ces points de vue la notion de personnalité est au-dessous de l'absolu. C'est bien pour le rabaisser à notre niveau qu'on y tient, afin de s'adresser à lui comme à un homme, mais cette conception de l'influence objective exercée par la prière pour modifier les décrets divins est incompatible avec un théisme philosophique. Celui-ci n'a donc plus de motif pour tenir à la personnalité de Dieu. Ce qui nous sépare en réalité du théisme, ce n'est ni la négation de la conscience absolue, ni celle de la personnalité , c'est la manière dont nous cherchons à résoudre le problème du mal. Le théisme, impuissant à nier le mal, cherche non moins vainement à le rejeter sur la créature, tandis que suivant nous la création du monde est un acte de volonté aveugle. « Un tel acte est possible parce que la pensée (*Vorstellung*) prise en elle-même n'a aucun intérêt à

l'être, et ne peut passer du non être à l'être que par le déploiement (*Erhebung*) de la volonté : la pensée n'existe donc ni avant ni pendant ce déploiement de la volonté, mais seulement après lui et par lui. Si donc le déploiement de la volonté aveugle suffit pour donner lieu au monde, on comprend que ce malheur puisse être arrivé, malgré la toute-science que Dieu possède ensuite dans ce monde. Mais si le monde est le fruit d'une erreur, pourquoi cette erreur n'a-t-elle pas été corrigée instantanément? Pour le comprendre, il faut savoir que la pensée et la volonté sont inséparables dans l'Inconscient, puisque la pensée (*Idée*) est subordonnée à la volonté, de sorte qu'elle peut bien donner au vouloir son but et son contenu, mais non décider s'il y aura un vouloir ou s'il n'y en aura pas. L'histoire, le monde (*Weltprocess*) n'a qu'un but, savoir d'affranchir la pensée de la volonté par le moyen de la conscience, pour faire rentrer la volonté dans le repos. Si ce résultat pouvait être atteint sans une conscience, ou s'il existait déjà une telle conscience, une pensée libre vis-à-vis de la volonté au commencement du monde, l'univers (*Weltprocess*) serait absolument sans objet, une cruauté gratuite. »

VIII. Le point de vue que nous venons d'esquisser est une clef pour bien des portes. Et d'abord la *naissance*. Le créatianisme impose des miracles incessants et ne rend point compte de l'hérédité des dispositions mentales. Le traducianisme implique une subdivision des âmes à l'infini, qui ne saurait s'entendre à moins de prendre l'âme transmise pour un germe qui s'accroît par assimilation. Mais en quoi consisterait cette assimilation psychique? le matérialisme seul pourrait l'entendre. Nous échappons à ces difficultés par notre thèse d'un esprit impersonnel, universel, où tous les esprits s'alimentent. Le germe psychique se confond avec le germe organique. La vie du fœtus est purement organique : lorsqu'il s'est fait un cerveau, la présence de cet organe forme par elle-même l'attrait qui dirige de ce côté les puissances spirituelles. La transmission des qualités de l'esprit s'explique ainsi naturellement par la transmis-

sion des dispositions cérébrales. Et cependant on comprend que l'esprit inconscient puisse à chaque instant faire du neuf et susciter des génies s'il en a besoin.

Seulement, pour bien entendre tout ceci, il faut se dépouiller du préjugé des substances séparées, il ne faut pas se représenter l'âme individuelle comme rigoureusement fermée vis-à-vis des autres âmes et de l'esprit universel ; en un mot il faut accepter la définition de l'âme individuelle qui résulte de nos principes : « l'ensemble des actes de l'Inconscient qui se rapportent à un organisme donné. » Par cette explication, la production d'un nouvel individu perd ce qu'elle semblait avoir d'exceptionnel et d'unique, elle devient sous le point de vue psychique ce qu'on a compris qu'elle est sous le point de vue matériel, un fait tout semblable dans son principe à ceux de la conservation des organismes et du renouvellement des organes. En réalité, la comparaison des modes de reproduction des êtres organisés entre eux, à partir de la division des cellules en deux qui est le plus simple, fait voir qu'il est impossible de tracer une limite et de fixer le moment où commence un être nouveau. L'âme n'est point une unité indivisible. Pareil en ce point aux organes particuliers d'un être vivant, l'organisme de l'embryon, du fœtus, de l'enfant, possède juste autant d'âme qu'il en a besoin pour son développement et que les organes de sa conscience en comportent dans chaque période et dans chaque instant de la vie. L'Inconscient anime tout ce qui est susceptible d'être animé. Le déploiement de la vie dans un nouveau germe n'est qu'un cas particulier de cette loi générale. Nous en trouvons un autre dans ces rotifères qu'on dessèche et ranime jusqu'à dix fois consécutives, dans les poissons et dans les plantes qui se raniment en dégelant. Dans ces cas-là les organismes qui avaient été privés des conditions de la vie et qui les recouvrent reçoivent bel et bien une nouvelle âme et non pas l'ancienne. L'âme n'étant autre chose que l'activité déployée par l'Inconscient dans un organisme, il est évident que la continuité des fonctions dans le temps est indispensable à son identité. Dans la règle cette contrainte n'est pas interrompue jusqu'à la fin, mais il y a des exceptions. La nature ne s'arrête pas ; du moment qu'un

corps est susceptible d'être animé, elle l'anime; du moment où la possiblité de la vie est donnée, la vie apparaît. Les résurrections, l'apparition de la vie dans un germe nouveau ne sont que des applications de ce principe.

Ceci nous conduit naturellement à la question de la première apparition des êtres vivants. On ne saurait éviter absolument la *generatio æquivoca*, puisque la terre a été longtemps une masse en fusion dont aucun organisme n'aurait pu supporter la chaleur. Cependant il a pu se former d'abord de la matière organique en l'absence de tout être organisé, il est trop tard pour le contester depuis que le même miracle s'accomplit dans tous les laboratoires. Il n'y a plus de barrière entre la *matière* organique et la matière inorganique, et la séparation des deux *formes* est déjà compromise à son tour. On trouve dans le règne inorganique des agrégations trop semblables aux cellules pour pouvoir conserver l'idée que la vie soit attachée à la forme cellulaire, pas même lorsque celle-ci est imprimée à une matière organique. Non, la vie ne dépend point de telle structure et de telle combinaison chimique, la vie est un échange, un mouvement. Le germe ne se produit que par un acte particulier de l'Inconscient, qui s'assujettit à toutes les lois physiques, mais qui produit autre chose et plus que le simple jeu de ces lois n'aurait pu faire. La matière organique étant donnée, les germes des organismes les plus élémentaires ont été produits par une véritable création, mais il ne faut pas voir autre chose dans cette création que le jeu de la même force inconsciente qui cherche encore à chaque instant aujourd'hui à faire surgir la vie partout où les conditions s'en trouvent. Comme des millions de germes périssent à chaque instant, de même alors des millions de germes ont pu avorter avant qu'il réussît à la vie de prendre pied sur la terre; mais du moment où quelques organismes, un seul peut-être, ont été constitués, la tâche est devenue beaucoup plus facile, les organismes se sont multipliés au moyen des organismes préexistants. Il faut infiniment moins d'efforts pour les produire ainsi que par la génération spontanée; or la nature réalise toujours ses fins avec le moindre effort possible. C'est à ce point de vue qu'il faut considérer la propagation au moyen des pa-

rents : il faut y voir une combinaison qui épargne beaucoup de peine à la nature. Aussi n'est-il pas raisonnable d'admettre que des faits de génération spontanée se produisent encore parallèlement à la filiation. L'expérience confirme cette inférence; les investigations les plus suivies n'en ont donné aucun exemple et tous les cas allégués se sont trouvés illusoires, ce qui logiquement n'est pas une preuve sans doute et ne saurait le devenir, mais ce qui constitue pourtant une présomption assez forte en faveur du résultat donné par la théorie. La génération spontanée est si peu conforme aux voies de la nature que même dans l'intérieur des êtres organisés la cellule ne procède que de la cellule.

Quant au *progrès de la vie organique*, la même loi de l'économie qui fait éviter la génération spontanée aussitôt qu'on peut s'en passer, rend souverainement invraisemblable la création directe des organismes supérieurs. Celle-ci exigerait une telle dépense de forces que la logique immanente à l'esprit inconscient a dû préférer la création par l'intermédiaire des premiers organismes produits, d'autant plus que chacune des formes de transition sert à plus d'une fin particulière en même temps qu'elle marque une étape dans la direction du but final. Il ne faut pas se représenter par là une transformation des individus, qui serait encore une opération infiniment compliquée, mais seulement une transformation dans les germes, une génération hétérogène, où l'œuf ne se développe plus exactement de la même manière que ceux dont sont sortis les parents. Cette hypothèse, qui fait sortir d'un œuf le premier individu d'une espèce nouvelle, et ces œufs, d'un ovaire, est celle qui s'éloigne le moins du cours ordinaire. L'acte créateur s'y borne à diriger le développement du germe dans un sens nouveau, il y est réduit au minimum, et par conséquent cette hypothèse est préférable, en vertu de la loi du moindre effort. Cependant les attributs des espèces sont héréditaires, et l'œuf se développe naturellement dans la direction que lui trace la nature même de la semence, cela aussi résulte de la loi du moindre effort. Pour que cette loi soit véritablement observée dans la production d'espèces nouvelles, il faudrait que celles-ci prissent nais-

sance dans des espèces moins déterminées qu'elles, où il ne serait besoin que d'ajouter, pour ainsi dire, sans avoir rien à supprimer. La paléontologie nous enseigne que la nature a suivi précisément cette marche dans le développement du règne animal. La faune d'une nouvelle période ne prend pas son origine dans les types les plus développés de la période antécédente, mais dans les plus simples. Ce fait, accordé par Darwin, n'est pas expliqué par sa thèse que les espèces sont d'autant moins variables qu'elles sont plus anciennes. S'il en était constamment ainsi, ce sont les plus perfectionnées qu'on verrait surtout changer, puisqu'elles sont les moins anciennes. Au fait celles-ci se modifient aussi bien que les moins parfaites, lorsqu'elles y sont poussées par un changement dans les circonstances, mais elles n'ont pas la même tendance que les plus simples à s'élever à un degré supérieur. Pourquoi ne l'ont-elles pas, pourquoi ce passage à un degré supérieur ne s'effectue-t-il pas néanmoins avant que les formes les plus parfaites du degré inférieur aient toutes été réalisées ; c'est ce que la théorie de Darwin ne pourra jamais faire entendre.

En se servant de la génération hétérogène pour multiplier les espèces, la nature ne fera sans doute que les plus petits sauts possibles, et ne fera jamais sortir une espèce d'une autre en passant par-dessus une espèce intermédiaire ; c'est encore une conséquence de la loi souvent mentionnée.

Mais qu'est-ce qu'une espèce? qu'est-ce qui distingue l'espèce du genre et de la variété ? Il faut convenir que sur ce point tout critère précis nous manque. Celui qu'on a cherché dans la possibilité de procréer des descendants féconds ne l'est pas plus que les autres, ou plutôt il est pratiquement inapplicable. La notion d'espèce est flottante, et les pas qui conduisent au changement total d'un type peuvent être aussi petits qu'on voudra. Entre deux individus d'une même espèce il y a toujours quelque différence, parfois très sensible, et on le comprend, puisque les circonstances où ils naissent et vivent diffèrent toujours du plus au moins. Il faudrait donc un grand effort pour faire régner entre eux une conformité parfaite. La nature n'en prend pas la peine : elle a eu soin, par le moyen des croise-

sements, que ces différences n'aillent pas au delà de certaines limites. Il suffit donc que ce nivellement n'ait pas lieu pour que les types se transforment, et c'est en effet l'un des moyens par lesquels la nature fait surgir de nouvelles espèces. Celles-ci résultent donc de la somme des différences individuelles qui s'accusent de plus en plus. On en acquiert la certitude directe lorsqu'on peut comparer tous les intermédiaires (ammonites, trilobites, coquilles de Steinheim). Ces changements sont favorisés par les préférences individuelles dans le choix des femelles, par les luttes des mâles pour celles-ci et plus généralement par le *triage naturel* qui résulte de la lutte de tous contre tous pour l'existence : lutte des espèces entre elles et des individus entre eux, tant pour échapper à une destruction violente que pour conquérir le nécessaire. Il ne faut pas contester l'importance de ce procédé d'évolution en disant que les intermédiaires font défaut dans la réalité, car on en découvre de tels chaque jour, et d'ailleurs la réflexion nous fait comprendre que le type le plus avantageux étant venu le dernier et ayant duré beaucoup plus longtemps que les autres, c'est lui qu'on doit rencontrer dans la règle, tandis que la conservation des formes transitoires ne saurait être que l'exception.

Toutefois on s'abuserait en voyant dans la *sélection naturelle* l'unique moyen de la nature pour développer la vie organique. Cette sélection ne peut pas rendre compte de tout. Elle explique le déploiement d'un type dans toutes les formes possibles et son plus grand perfectionnement; elle n'explique pas le passage d'un type à un type supérieur. En effet, ce dernier ne procède pas des formes les plus achevées du précédent, lesquelles sont aussi plus récentes : il procède de ses formes les plus élémentaires, qui ont subsisté longtemps sans modification avant d'entrer dans cette transformation décisive. La sélection naturelle ne rend pas compte non plus des changements calculés en vue les uns des autres qui s'accomplissent dans différents organes à la fois. Elle ne rend pas compte du passage de l'ovipare au vivipare, par exemple. Elle ne rend pas compte de ces formes où l'on voit apparaître des organes inutiles à celui qui les possède, et dont l'usage ne devient clair qu'après des

changements ultérieurs. Ainsi la colonne vertébrale cartilagineuse d'animaux encore enveloppés d'une forte cuirasse continue, coquillages en train de se faire poissons.

La théorie de Darwin s'accorderait sans peine avec le système de l'esprit inconscient, mais elle ne s'accorde pas avec les faits. Elle aurait pour conséquence que l'espèce supérieure possède toujours de meilleures conditions d'existence que l'inférieure, ce qui est absurde, car alors comment les formes inférieures pourraient-elles subsister encore? L'expérience nous enseigne tout autre chose : elle nous montre qu'en somme les différents degrés d'organisation ont autant de vitalité les uns que les autres, les différences qu'on observe à cet égard concernent exclusivement les espèces du même degré. Les espèces peuvent d'ailleurs s'accommoder à des conditions d'existence très différentes sans se transformer, comme on voit par l'acclimatation des plantes et des animaux et par la grande largeur des zones où vivent certaines espèces. La théorie est arrêtée dès le premier pas : l'être qui s'accommode le mieux à toutes les conditions d'existence, c'est la simple cellule; l'association des cellules entre elles pour former des composés ne doit certainement pas son origine à la lutte des cellules pour l'existence.

Précisant davantage, nous dirons que le principe de Darwin rend bien compte des modifications essentiellement physiologiques, c'est-à-dire de toutes les modifications que peut subir un organe pour s'adapter à de nouvelles fonctions, mais il ne saurait rendre compte des changements purement morphologiques, lesquels n'intéressent pas les fonctions. Une dent, une vertèbre de plus ou de moins n'intéressent point les conditions de la vie. Ce sont pourtant là les différences spécifiques essentielles. Cette distinction devient surtout évidente dans le règne végétal, où toutes les fonctions à peu près peuvent être remplies à peu près indifféremment par tous les organes. Je ne connais dans les plantes aucune modification morphologique, dit Nægeli, qui s'explique par la théorie de Darwin, et je ne comprends pas comment la chose serait possible.

Ainsi les variations individuelles n'expliquent pas tout, et

l'esprit inconscient doit déployer une activité directe, d'un côté pour provoquer dans les germes les changements qui ne sauraient se produire accidentellement et qui rentrent dans son plan, de l'autre pour empêcher que les modifications qui rentrent dans son plan sans rendre les organismes plus propres à soutenir la concurrence ne s'effacent dans les croisements.

X. Maintenant pourquoi des espèces, *pourquoi des individus*, pourquoi cette multiplicité apparente, si dans la vérité l'être est un ? L'insuffisance des réponses faites à cette question a causé jusqu'ici l'insuccès du monisme. Dans un sens Herbart a raison contre lui : *la pluralité individuelle est aussi vraie que l'existence en général.* Reste à savoir seulement ce qu'il faut penser de l'existence en général. Voyons donc comment l'individuation est compatible avec les principes du monisme.

Nous le savons déjà, les individus ne sont pas des êtres, les individus sont des actes de l'être. Mais il ne suffit pas de savoir cela, il faudrait comprendre quelle combinaison d'activité produit un individu, et pourquoi l'individu diffère nécessairement de tous les autres.

Les premiers individus sont les atomes, lesquels ne diffèrent les uns des autres que par le lieu qu'ils occupent : deux atomes réunis au même point mathématique cesseraient d'être deux forces distinctes. Voici donc comment on peut expliquer l'individualité des atomes. « L'Inconscient a simultanément diverses volontés dont le contenu représentatif diffère en ce sens que les relations de leurs effets dans l'espace sont représentées comme distinctes. Quand la volonté réalise son contenu, ses divers actes prennent une réalité objective comme autant de forces individuelles. L'inconscient se représentant chaque déploiement de force atomique *(Atomkraftwirkung)* distinct de tout autre et par conséquent unique, la réalisation en est aussi distincte de celle de tout autre et unique, quand même le concept de l'un ne diffère en rien du concept de l'autre. La représentation intuitive de l'Inconscient les distingue sans concept dans leurs rapports dans l'espace [1] *(raümlichen Beziehungen)*. »

[1] Page 606.

Le principe ou mieux le *medium* de l'individuation pour les atomes est donc le temps et le lieu, puisque les atomes ne diffèrent que par le lieu où leur action se déploie, et que chacun d'eux peut occuper différents lieux en différents temps. Le vrai principe c'est l'Inconscient, qui se représente les atomes comme différents et qui les réalise par sa volonté.

Malgré la ressemblance du langage, cette théorie diffère essentiellement de celle de Schopenhauer, puisque suivant cet auteur le temps et l'espace ne sont que des formes de l'intuition cérébrale subjective, de sorte que pour lui la pluralité des individus n'est qu'une pure apparence subjective. Suivant nous, au contraire, le temps et l'espace sont les formes de la réalité extérieure, les formes de l'activité de l'être, de sorte que l'individualité est réelle indépendamment de toute conscience, bien qu'elle ne constitue nullement une pluralité de substances. Il n'est pas permis de confondre le phénomène tel qu'il se construit dans notre cerveau avec le phénomène objectif du monde, les sciences physiques nous en montrent la différence ; tout leur objet n'est-il pas de nous conduire du premier à la connaissance du second? Mais il n'est pas permis non plus de prendre le phénomène objectif pour l'être véritable. Subjectivement, la matière se voit, se touche, etc.; objectivement, c'est la pluralité des forces atomiques dans l'espace, en réalité c'est l'absolu avec ses attributs : la pensée et la volonté. L'esprit inconscient réalisant la vie partout où elle est possible, et la vie n'étant possible que dans l'organisme matériel, il faut pour produire la vie que l'Inconscient dispose un ensemble d'atomes suivant un groupement qui leur permette de s'éloigner et d'être remplacés; or ces atomes étant des individus, il est évident que leurs composés sont pareillement individuels. Ainsi la vie organique ne saurait être qu'individuelle, et le *medium individuationis* des êtres organisés consiste dans les atomes. Les atomes ne diffèrent les uns des autres que par le lieu qu'ils occupent. Les individus supérieurs diffèrent en outre par le mode de leur composition, ce qui leur donne un *caractère individuel.* Le caractère individuel d'un homme est la manière dont il réagit contre les motifs, c'est-à-dire la manière dont l'inconscient

réagit en lui sur les motifs. Celle-ci est déterminée par l'état du cerveau, attendu que l'Inconscient, sauf des cas exceptionnels où les décisions sont fort importantes, préfère constamment la réaction la plus facile. Si donc tous les cerveaux étaient identiques à la naissance, le caractère individuel ne serait que l'effet des impressions reçues et des habitudes contractées; mais les dispositions acquises par les parents se transmettent partiellement à leurs enfants, et c'est ainsi que nous avons tous un caractère individuel préformé dès notre naissance, tellement qu'il ne change plus beaucoup durant la vie. Ce que nous disons du caractère s'applique également aux talents, qui en sont inséparables. Cette transmission par l'hérédité des dispositions acquises est un fait d'expérience incontestable chez l'homme et chez les animaux. Mais tandis que les caractères proprement dits se rapprochent par les croisements, de manière à laisser l'espèce humaine toujours à peu près au même niveau moral, les facultés intellectuelles suivent une progression ascendante continue. Cela vient de ce que le caractère moral ne fait pas grande différence pour le succès dans le monde, tandis que dans le combat de la vie, la supériorité intellectuelle assure constamment la victoire aux peuples et aux individus qui la possèdent.

XI. Tous les siècles et tous les peuples ont célébré la *sagesse de Dieu*. Ce sentiment était sincère, au moins en très grande partie. Il est impossible de s'y soustraire à moins de nier la finalité dans la nature, et ce dernier sentiment ne saurait être que le fruit d'une culture philosophique artificielle. Nos observations ne l'ont pas confirmé. Elles s'accordent bien plutôt avec ce que la religion et la philosophie nous enseignent sur la sagesse du Créateur. Nous avons trouvé dans l'esprit inconscient la toute-science et la sagesse parfaite, la toute-présence en tout temps. Nous voyons partout les mécanismes les plus ingénieux, et nulle part nous ne voyons que la sagesse de la nature soit bornée au mécanisme : tous les cas diffèrent les uns des autres, de sorte qu'il reste partout à l'esprit quelque chose à faire, et ce quelque chose se fait en tout temps. C'est l'esprit qui préside directement au progrès de l'histoire, et la pensée chrétienne est justifiée

quand elle admire la grandeur de Dieu dans le soin qu'il prend des plus petits détails. Tout était présent à l'esprit de Dieu au moment de la création, son regard embrassait donc tous les mondes possibles. Ajoutons que le but final des choses ne saurait être indéfiniment reculé. En effet, dans la série des buts et des moyens, l'antécédent dépend du conséquent : si le but final n'était pas déterminé, les moyens ne seraient les moyens de rien et le rapport de finalité n'existerait pas, car affirmer le but final et le reculer à l'infini serait parler d'une infinité accomplie, d'une infinité *finie*. Il est donc raisonnable de penser que le monde est aussi sagement arrangé et dirigé qu'il est possible, et que si parmi toutes les représentations possibles avait figuré celle d'un monde meilleur, ce monde aurait été réalisé au lieu du monde présent. Nous ne savons pas quels sont les mondes possibles, mais nous avons constaté dans l'Inconscient des perfections qui nous permettent d'affirmer qu'il a réalisé celui dans lequel la fin la plus raisonnable est atteinte par les moyens les plus effectifs.

En tout ceci nous sommes pleinement d'accord avec l'optimisme de Leibnitz. En revanche, nous ne saurions lui concéder sa théorie suivant laquelle le mal étant une notion privative, le mal absolu n'est que l'absence de tout bien et le mal relatif un moindre bien. Cette doctrine conduit aux conséquences les plus absurdes. Entre autres celles-ci : qu'un mal plus un bien valent mieux que le bien tout seul ; puis que celui qui se prive d'un petit bien de peur d'un grand mal est un fou ; enfin que les plus atroces tortures sont préférables à l'insensibilité.

Cette doctrine prend sa source dans une confusion d'idées : on s'est imaginé que la perfection du monde impliquait une valeur intrinsèque et que le meilleur monde possible devait nécessairement être très bon. Il n'en est rien, le meilleur possible n'est pas toujours bon, le meilleur possible est parfois mauvais, le meilleur possible est aussi le plus mauvais possible lorsqu'il n'y a qu'une seule alternative. Les misères du monde ne fourniraient une objection contre la sagesse du Créateur que si l'on pouvait établir que le but poursuivi est mauvais, ou que les moyens mis en œuvre ne sont pas appropriés à leur but, ce

qui n'est point le cas. Lorsqu'on argumente contre la perfection du monde, de la souffrance, du crime, de la prospérité des méchants, par exemple, on suppose que le bonheur de tous, la moralité et la justice devraient être le but. Autant d'illusions! La justice et la moralité, pour commencer par celles-ci, impliquent la pluralité des individus, et par conséquent n'ont trait qu'au phénomène. Sans égoïsme, point d'individualité, et le mal moral est inséparable de l'égoïsme. Ce qu'il faut admirer, ce sont les contre-poids que la sagesse inconsciente a mis à l'égoïsme dans la constitution de notre être moral, les sentiments qui ont donné naissance à la justice sociale, laquelle oblige l'égoïsme à se limiter lui-même. Mais en faisant abstraction de ceci, il reste que la justice et la vertu concernent exclusivement les rapports des individus entre eux et n'ont aucune signification relativement à l'Unité qui forme leur commune essence. Or, l'Un ne peut s'intéresser au monde qu'autant qu'il est impliqué en lui dans son essence, la forme de sa manifestation peut bien être une transition importante, mais elle ne saurait être le but final; par conséquent « la justice et la vertu ne sauraient non plus en tant qu'idées formelles avoir aucune importance pour l'absolu comme but, sinon dans la mesure où elles influent sur son essence *(Wesen)*. » Le critérium que nous cherchons ne se trouve que dans le plaisir et dans la peine que le vice et la vertu procurent aux individus qui les pratiquent et qui les subissent. Le plaisir et la peine sont quelque chose de tout à fait réel, tandis que la justice et la vertu ne sont que des idées de la conscience, or l'Inconscient est le sujet commun qui souffre et qui jouit dans toutes les consciences. Ainsi la moralité n'a de valeur qu'en raison du bonheur qu'elle procure. En la considérant sous ce point de vue on ne trouve pas que le monde en soit dépourvu. Mais les idées morales doivent abandonner toute prétention à une valeur absolue, et se contenter d'une importance relative très subordonnée. Ajoutons que l'idée d'une justice divine est une absurdité théologique qui, pour un avantage fort insignifiant, troublerait incessamment les lois du monde. Quant au bonheur, c'est un bien positif, puisque c'est l'Inconscient qui l'éprouve, et nous voyons en effet nombre de dispositions

prises pour éviter la douleur et procurer le plaisir. Il faut reconnaître encore que l'individuation et l'égoïsme étant donnés, la lutte, la douleur et la mort sont inévitables. En réalité nous trouvons une foule de faits qui semblent contredire le but du plaisir et qui ne sauraient s'expliquer que par quelque autre but, tel que serait le perfectionnement de la conscience ; c'est déjà le cas de la pluralité des individus. Et cependant nous ne pouvons absolument pas comprendre quel but pourrait surpasser le bonheur en importance, et ce qui pourrait nécessiter le sacrifice du bonheur. Si le plaisir ne surpasse pas la douleur dans le monde, s'il y a d'autres douleurs que celles qui servent à augmenter le plaisir, l'existence du monde est une folie.

Revenons au sophisme de Leibnitz. Le but n'en est pas simplement de montrer que le monde réel est le meilleur des mondes possibles, son but est de justifier le Créateur. Oui, sans doute, le monde est le meilleur possible, mais ce qui vaudrait bien mieux encore, c'est qu'il n'y en eût point. Si telle est la vérité, comme nous essayerons de le prouver tout à l'heure, alors deux alternatives se présentent : ou bien il faut avouer que l'intelligence du Créateur s'est égarée, ou bien il faut dire que cette intelligence n'est pour rien dans le fait primitif de la création, et que son rôle s'est borné à tirer le meilleur parti possible du fait une fois donné. Cette dernière alternative, Leibnitz ne l'a pas vue et ne pouvait pas la voir. Elle s'offre à nous par la circonstance que nous distinguons dans l'Inconscient deux activités, dont la première, la volonté, est de sa nature étrangère à la raison. Sachant que toute existence réelle doit son origine à la volonté, nous aurions pu dire *a priori* qu'il y aurait lieu de s'étonner si cette existence n'était pas déraisonnable.

Du reste, quel que soit le sort de cette théorie, on ne saurait en tirer une objection contre la toute-sagesse de l'esprit inconscient, ni contre la thèse que ce monde est le meilleur des mondes possibles.

XII. Nous allons prouver que, tout compte fait, *il vaudrait mieux que le monde ne fût pas*. C'était déjà l'avis d'illustres penseurs. Platon estime que le plus heureux aurait bientôt

compté les jours préférables à une nuit sans rêve. Kant trouve que la vie est au moins assez longue. Fichte parle avec éloquence du cœur humain qui cherche toujours sans trouver jamais un objet qui le satisfasse. Il tient le monde naturel pour le plus mauvais qui soit possible. Schelling ne comprend pas comment quelqu'un peut songer à ses chagrins particuliers, lorsqu'il a compris la douleur de l'existence universelle. L'identité de l'existence et de la douleur revient incessamment sous sa plume. Mais à quoi bon citer l'opinion de génies exceptionnels ; voyons nous-mêmes : Quel est celui de mes lecteurs qui voudrait oublier sa vie pour la recommencer exactement telle qu'elle fut ? Celui-là justement qui est un être d'instinct, incapable de résumer et d'apprécier ses expériences. Mais si le plus fortuné hésite à recommencer sa vie, comment ne refuserait-il pas de rentrer dans l'existence au risque de tous les malheurs auxquels il avait échappé la première fois ? Eh bien, cette dernière position est précisément celle où se trouverait l'esprit inconscient à la naissance de chaque nouvel être, s'il avait réellement la liberté du choix. Mais nos lecteurs sont des personnes trop cultivées. A d'autres niveaux, le jugement n'est plus le même, un Hottentot recommencerait bien à vivre comme Hottentot et un hippopotame, comme hippopotame, quoiqu'un Hottentot préférât probablement l'anéantissement à revivre comme hippopotame. Pour résoudre la question posée, il est indispensable de mesurer chaque degré dans les manifestations de l'Inconscient suivant sa propre mesure, et de formuler la valeur composée de tous ces jugements particuliers : ce chiffre correspondra à la totalité du plaisir et de la peine éprouvés par le sujet unique de l'existence. Les appréciations que l'un fait du sort de l'autre ne signifient rien, car qui est heureux ou malheureux sinon celui qui se juge tel ?

Le sentiment étant subjectif, le sentiment est par là même infaillible, quoique les représentations qui l'excitent puissent être illusoires; mais les sentiments agréables ou douloureux fondés sur des illusions ne sont pas moins des réalités pour cela et ne doivent pas moins figurer dans le grand compte. S'il n'y a pas de plaisirs illusoires, il est facile en revanche de

se tromper dans le calcul du résultat total, soit par défaut de mémoire, soit par l'influence de la volonté sur le jugement. La première source d'erreur s'entend d'elle-même, la seconde est encore plus importante. On veut, par vanité, paraître heureux, de sorte qu'il y a beaucoup à rabattre sur le témoignage que la plupart des hommes portent de leur condition. Il y a plus, nous nous abusons nous-mêmes ; l'instinct de la conservation, inséparable de l'individualité, nous fait aimer la vie et craindre la mort, d'où nous concluons que la vie est belle et la mort misérable, quoique la mort ne puisse pas être un mal, puisque les souffrances qui la précèdent appartiennent toutes à la vie. Cet instinct et, généralement, les passions tendent à fausser notre balance des biens et des maux. Dans quel sens et dans quelle mesure chaque penchant fait-il errer notre jugement à cet égard ; voilà proprement ce qu'il faudrait savoir, mais un tel examen est à peu près impossible.

Le point décisif dans la question qui nous occupe est que *tous les sentiments fondés sur des illusions s'évanouissent infailliblement avec ces illusions elles-mêmes, suivant les progrès de l'intelligence consciente.*

Et cependant le progrès du monde n'est autre que le progrès de la conscience. Les êtres inférieurs font place à des ordres plus élevés, les animaux disparaissent devant l'homme, et la moyenne des individus gravite vers un degré de culture qui n'appartient encore aujourd'hui qu'au fort petit nombre. C'est là ce qui donne un si vif intérêt à la question de savoir jusqu'à quel point nos sentiments reposent sur des illusions et ce qui nous oblige à l'approfondir, car évidemment pour savoir au sens absolu ce que vaut le monde, il faut savoir où il va. Le but importe plus que l'appréciation de l'état d'aujourd'hui, qui ne ne sera plus celui de demain. Si le monde est fatalement destiné à marcher de mal en pis, il aurait certainement mieux valut qu'il ne fût jamais.

La PREMIÈRE PÉRIODE DE L'ILLUSION est celle où *l'on croit pouvoir trouver le bonheur ici-bas*, dans la vie présente. Schopenhauer ne tombe pas dans ce travers, mais il a tort de se croire pessimiste et de prétendre que ce monde est le plus mau-

vais des mondes possibles, attendu qu'il ne fait rien pour le prouver, et se borne à établir qu'il vaudrait mieux que le monde ne fût pas, ce qui est aussi notre thèse. Il a tort encore de prétendre que le plaisir est purement négatif et ne consiste que dans la suppression ou la diminution de la douleur. Ce sont là des plaisirs assurément, mais ce ne sont pas les seuls plaisirs. Le plaisir et la douleur sont aussi réels l'un que l'autre. Cependant, « s'il était naturel à la volonté de produire directement le plaisir et la douleur en quantités égales, » la balance se trouverait néanmoins fort altérée dans le sens de la douleur par les quatre circonstances suivantes : *a*) L'un et l'autre produisent la fatigue nerveuse, mais cette fatigue augmente la douleur et diminue le plaisir. *b*) Le plaisir résultant de la suppression ou de l'adoucissement d'une douleur ne saurait être considéré comme un juste équivalent de cette douleur. Cependant le plus grand nombre de nos plaisirs ne sont pas autre chose. Dès que les hommes comprendront que la joie d' échapper à la pauvreté est l'exact pendant de la joie d'être débarrassé d'un mal de dents, ils cesseront de trouver du plaisir à faire fortune. A mesure que les masses souffrent moins, elles sentent plus amèrement leur souffrances. *c*) La douleur s'impose vivement à la conscience, tandis qu'il nous faut découvrir et presque deviner le plaisir (Voy. C. III), de sorte qu'il est très souvent perdu pour la conscience, faute d'un motif pour le découvrir. Cette différence nous prouve que les plantes et les animaux inférieurs ne sauraient éprouver aucun plaisir, tandis que leur conscience suffit parfaitement pour sentir la douleur. *d*) Les satisfactions sont courtes, et s'oublient bientôt. La peine dure (pour autant qu'elle n'est pas tempérée par l'espérance) aussi longtemps qu'il subsiste en nous un désir non satisfait. Et quand avons-nous jamais été francs d'un pareil désir ?

Le concours de ces quatre circonstances donne pratiquement le même résultat que si le plaisir était effectivement quelque chose de négatif et la douleur la seule réalité.

Essayons de classer la totalité des éléments si variés dont se compose notre vie psychique relativement au problème du bonheur ; nous les verrons se distribuer sous les groupes suivants :

a) Ceux qui ne procurent que de la peine, et peu ou point de

plaisir, tels que l'envie, le remords, etc. La raison peut en diminuer progressivement l'importance, qui est encore énorme aujourd'hui.

b) Ceux qui représentent le 0 de l'échelle, l'absence de douleur, tels sont la santé, la jeunesse, la liberté, l'aisance, le loisir et en grande partie la société. Ce sont, dit-on excellemment, les plus grands biens de la vie, lesquels consistent à ne point souffrir. La pure existence est si peu un bien positif que si rien ne s'y ajoute elle constitue un tourment particulier, qui s'appelle ennui. Ce qui remplit le plus souvent la vie, c'est le travail : un moindre mal que l'ennui, le remède à l'ennui, désirable à ce titre et souvent désiré, mais qui pourtant constitue bien une peine, son nom seul nous en avertit. On se console du travail dans la perspective du loisir, et du loisir dans la perspective du travail, comme le malade se retourne dans son lit. L'aisance est la récompense du travail, quand il réussit, c'est-à-dire que pour arriver à ne pas souffrir, il faut commencer par la souffrance. Quand on a les biens indiqués, on est content, pourvu qu'on sache se contenter, c'est-à-dire se résigner. Le contentement n'emporte pas le bonheur, au contraire, il y renonce. Les biens négatifs sont les plus grands, c'est incontestable ; mais nul ne les possède absolument, nul n'est entièrement content; et pourtant celui qui serait parfaitement content ne serait ni plus ni moins riche en bonheur positif que celui qui ne le serait pas. Est-il assez évident par là que l'ensemble reste au-dessous du 0, que l'être ne vaut pas le néant !

c) Ceux qui n'ont de valeur positive qu'à titre de moyens pour d'autres buts et dont le prix ne saurait être mesuré que d'après celui que ces vrais buts possèdent, tandis que, considérés comme étant des buts eux-mêmes, ils sont illusoires ; ainsi la richesse, le pouvoir, la considération publique, en partie aussi les relations sociales et l'amitié. La richesse, par exemple, qui est à la portée de si peu de gens, nous procure essentiellement la sécurité, quoiqu'elle cause bien des soucis, et la commodité de la vie, quoiqu'elle donne bien des tracas. Mais la commodité, la sécurité ne sont que des biens négatifs, l'absence de certaines douleurs.

d) Ceux qui procurent un certain plaisir à la personne ac-

tive, mais au prix d'une peine beaucoup supérieure infligée à une autre, de sorte que le résultat total est un mal positif pour l'ensemble et pour le plus grand nombre des individus : tels sont l'injustice, le commandement impérieux, la colère, la haine, la vengeance (même dans les limites du juste), la séduction d'un sexe par l'autre, l'appétit des carnivores.

e) Ceux qui procurent en moyenne plus de peine que de plaisir à ceux qui les éprouvent : par exemple, la faim, l'amour sexuel, l'amour paternel, la compassion, la vanité, l'ambition, l'espérance.

La faim est un grand item, et comme les organismes se nourrissent les uns des autres, il ne serait pas inutile de rechercher si le plaisir de la mastication est supérieur au désagrément d'être mâché. D'ailleurs, pour le plus grand nombre des hommes et des animaux, la nourriture est insuffisante en quantité et en qualité. Elle le deviendra toujours davantage, puisque la fertilité de la terre a des limites, tandis que l'accroissement de la population n'en a pas d'autre que le défaut même de subsistances. Et la servitude sexuelle, les vices honteux et leurs suites, les douleurs de l'enfantement, les affections non partagées ou mal partagées, les affections trompées, les scènes domestiques, le désespoir des filles séduites, l'infanticide, les mariages manqués, les mauvais mariages, la fuite des illusions, sur l'amour, sur son objet et sur soi-même, les dégoûts, l'ignoble retour de la passion après qu'on en a connu la vanité : si l'on pense à ces choses et à tant d'autres que nous omettons, on verra combien de fois sur ce chef la somme des maux est plus grande que celle des biens. Au point de vue de l'individu, la conclusion pratique serait incontestablement ici de couper court à la façon d'Origène. (654-664.)

f) Ceux que nous savons être des maux et que nous choisissons néanmoins volontairement, pour échapper à d'autres maux que nous considérons (à tort ou à droit) comme étant pires : tels sont le travail (préférable à la misère et à l'ennui), le mariage (qu'on croit préférable à l'isolement du vieil âge, à la continence forcée et aux inconvénients du désordre), l'adoption d'enfants étrangers, l'abandon à des penchants qu'on sait nous

apporter plus de chagrins que de plaisir, mais qu'on n'a plus l'énergie de combattre.

g) Ceux qui nous procurent en somme plus de plaisir que de peine, quoique le plaisir y soit toujours plus ou moins acheté par la peine ; tels sont l'art et la science. Ces biens réels sont le privilége d'un petit nombre, et parmi ceux qui les cultivent, c'est encore de beaucoup le plus petit nombre qui sait vraiment en jouir et qui en sent le prix. Enfin ces organisations délicates sont précisément les plus sensibles aux misères de la vie. La dévotion est encore une source de joies intenses ; mais ces joies s'achètent au prix de grandes privations et de grands combats, terreurs, remords, scrupules de conscience, etc., et elles n'appartiennent qu'à des natures plus ou moins exceptionnelles. Enfin et surtout, elles reposent sur une illusion, et sur une illusion déchirée.

Tels sont les éléments du calcul. En en faisant l'addition et la balance, il faut avoir constamment dans l'esprit cette parole de Spinosa : « Ce qui cause l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir, ce n'est pas qu'on ait jugé qu'une chose est bonne, mais au contraire on juge qu'elle est bonne par cela même qu'on y tend par l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir. »

La conclusion incontestable de notre étude, c'est que dans l'état présent du monde la peine l'emporte de beaucoup, et cela non-seulement dans l'ensemble, mais encore dans chaque individu, sans en excepter ceux qui vivent dans les circonstances les plus avantageuses qu'on puisse imaginer.

Il en ressort de plus que les individus les moins sensibles, pourvus de systèmes nerveux moins délicats, s'en tirent mieux que les natures plus fines, puisque avec moins de plaisirs et moins de peines la différence en faveur de la peine est moins forte. Ce résultat est pleinement confirmé par l'expérience immédiate en ce qui concerne l'humanité ; mais étant déduit de principes universels, il est aussi d'une application universelle, et nous n'hésitons pas à l'étendre aux autres êtres organisés. Les individus des classes inférieures et les peuples sauvages sont notoirement plus heureux que les classes aisées et cultivées des pays civilisés, non certes parce qu'ils sont plus

pauvres et souffrent plus de privations, mais parce qu'ils sont moins sensibles et plus grossiers. La chemise de Patrick est le symbole d'une vérité profonde. Pareillement les animaux sont moins misérables que les hommes, parce que le surplus de douleur à leur passif est moindre. Le bœuf et le porc sont aussi confortables que s'ils avaient appris d'Aristote à poursuivre l'insouciance et l'indifférence au lieu du bonheur. Le cheval, plus sensitif, souffre bien plus que le porc, infiniment plus que le poisson, dont le bien-être proverbial tient au rang inférieur de son organisation nerveuse.

Autant le sort du poisson est plus enviable que celui du cheval, autant la condition de l'huître est préférable à celle du poisson, meilleure encore celle de la plante, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'en descendant au-dessous du niveau de la conscience nous ayons échappé à la douleur. D'un autre côté l'excès de leur sensibilité nous fait comprendre pourquoi les hommes de génie se trouvent beaucoup plus malheureux que les hommes ordinaires, à quoi s'ajoute le malheur d'avoir bercé le plus grand nombre des illusions.

C'est en effet le troisième point de notre conclusion : l'individu est d'autant moins à plaindre qu'il est plus complétement la dupe des illusions instinctives, d'abord parce que son jugement sur la proportion des maux et des biens dans le passé étant faussé, il sent moins sa misère, ensuite parce qu'en dépit de tous les désappointements, il ne cesse jamais d'espérer. Il vit comme dans une ivresse perpétuelle, et se console des maux qui l'assaillent par l'incurable chimère d'un éblouissant avenir. Ce bonheur de l'ébriété est le caractère de la jeunesse. Chacun s'est pris pour héros d'un roman, et comme les liseurs de romans, il s'est consolé des malheurs et des contrariétés qu'il rencontrait sur son chemin par la perspective de la conclusion. Seulement la conclusion n'arrive jamais. Les illusions tombent l'une après l'autre. L'homme fait n'en a guère conservé que l'ambition et le désir d'acquérir. Le vieillard reconnaît à son tour ce que ces deux derniers penchants ont d'illusoire, à moins que l'ambition n'ait tourné chez lui en vanité puérile, et l'acquisivité en avarice. Aussi ne trouvera-t-on pas chez les vieillards intelli-

gents beaucoup d'illusions sur la vie individuelle, à l'exception de celles qu'entraîne leur amour instinctif pour leurs descendants. Le résultat de la vie individuelle est donc que l'on revient de toutes choses pour dire avec l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités ! tout est vanité ! »

Dans la vie de l'humanité, cette première période de l'illusion et cette première chute sont représentées par le monde ancien, hébreu, grec et romain. Dans les grands empires de l'Asie ancienne, les tendances et les points de vue qui se sont distingués plus tard formaient encore un mélange confus. Mais le judaïsme exprime de la façon la moins équivoque, dans les promesses dont il se glorifie et dans sa philosophie optimiste, superficielle et tout absorbée dans la vie d'ici-bas, la conviction que l'individu peut atteindre le bonheur sur la terre. L'hellénisme témoigne plus noblement de la même tendance par le culte voluptueux de la science et de l'art et par une conception tout esthétique de la vie. L'hellénisme s'absorbe dans cet effort pour atteindre le bonheur terrestre. L'état n'existe à ses yeux qu'en vue de l'individu.

La république romaine introduit un élément nouveau. On y cherche le bonheur dans la puissance et l'éclat de la patrie. Quand le caractère illusoire de cette tentative fut manifesté par son succès même, Rome, devenue la maîtresse du monde, se plongea dans un hellénisme avili sous la forme de l'épicuréisme le plus superficiel, et l'ancienne civilisation s'éteignit en proclamant le plus profond dégoût de la vie.

Seconde période de l'illusion : *l'illusion du paradis*. Le fondateur du christianisme méprise la vie présente autant et plus que nul de ses contemporains. Il apporte son évangile aux misérables, les heureux ne le comprendraient pas ; il conseille non l'ascétisme mais la simplicité, estimant que la souffrance croît avec le nombre des besoins. Du reste, il ne promet pas de supprimer la douleur ici-bas. « Vous aurez des afflictions dans ce monde, mais prenez courage, j'ai vaincu le monde. » Tandis que les promesses du judaïsme ont trait à la vie présente, celles du christianisme se rapportent à la vie à venir, dont l'amour seul nous rend dignes. Le salut consiste en ceci suivant le Christ, que

les hommes imitent son mépris du monde et sa charité, espérant avec foi la vie à venir. Quant à son sacrifice expiatoire, c'est une interprétation juive que Jésus lui-même aurait certainement désavouée. Joignez à ceci la condamnation de la prêtrise et des cérémonies, et vous avez l'essentiel de sa doctrine. La vertu chrétienne à son tour se résume en ces deux points : le mépris de la chair et l'amour. Les autres éléments du christianisme étaient déjà dans l'ancien monde, tandis que ce mépris des choses de la terre, dans la ferme espérance d'une vie éternelle, était une chose absolument nouvelle hors de l'Inde. C'est cette idée qui a sauvé l'antiquité du désespoir. « Nous sommes bien heureux, disait saint Paul, mais en espérance. »

Le buddhisme, doctrine d'initiés voués au célibat, avait été promptement enseveli sous les superstitions ; il ne possédait pas d'ailleurs au même degré que la doctrine de Christ l'élément cosmopolite, l'idée de la fraternité universelle des enfants de Dieu ; et surtout il ne s'adressait pas aussi directement à notre égoïsme, parce qu'il n'enseignait pas la résurrection des corps et l'immortalité personnelle.

Nous avons vu que la piété procure aux fidèles un mélange de douleurs et de joies, où la joie peut bien l'emporter chez plusieurs. Que cette joie repose sur une illusion, cela est assez évident, puisque l'individualité du corps et de la conscience ne sont qu'une apparence qui s'évanouit à la mort, ne laissant que l'Etre un, inconscient qui l'a produite, d'abord en s'individualisant en atomes, puis en déterminant par son intervention directe le groupe d'atomes dont se compose le corps individuel. (C. II, VII.)

La pensée de Jésus était trop naïve pour concevoir l'existence de l'âme sans le corps, et c'est tout à fait dans son esprit que le *Credo* parle de la *résurrection de la chair*. Les disciples ont des éclairs spéculatifs qui ne tirent pas à conséquence, ainsi Jean dans l'Apocalypse, annonce qu'il n'y aura *plus de temps*. Paul dit que la prophétie cessera et que *la connaissance cessera*. L'un de ces textes supprime le changement, l'autre supprime la conscience, ensemble ils tendent à faire évanouir l'individualité. La philosophie moderne n'admet plus de vie individuelle après la

mort. Les attributs que Platon confère à l'âme mortelle dans le Timée réduisent l'âme immortelle à la contemplation des idées, où toute distinction individuelle s'efface nécessairement, quoique Platon lui-même n'ait peut-être pas aperçu cette conséquence. Aristote est au même point de vue; son νοῦς ποιητικός n'a rien d'individuel. Spinosa arrive au même résultat en partant de tout autres prémisses. Leibniz considère l'immortalité de l'âme comme inséparable de celle de son corps propre, théorie qui se réfute d'elle-même dans l'état présent des sciences naturelles. Fichte, Schelling, Hegel admettent comme Spinosa l'éternité de l'espèce dans l'absolu, en opposition à l'immortalité individuelle, qu'ils repoussent. Bref, il est clair que les systèmes unitaires ne peuvent pas admettre cette immortalité. Le matérialisme, pas davantage. La pluralité des essences psychiques n'a jamais été le dernier mot de personne. Leibniz, Herbart ont essayé successivement de ce point de vue, sans pouvoir s'y maintenir. Reste le théisme, avec ses substances créées. Mais les substances créees ne sont pas des substances ; elles ne durent qu'autant que Dieu les conserve : cette conservation est une action, c'est-à-dire une création. Elles ne subsistent que par l'action divine et dans l'action divine, dont il est impossible de les distinguer, et le théisme tourne au panthéisme. On accordera bien que les créatures ne subsistent qu'autant que Dieu le veut, mais on alléguera qu'il peut vouloir leur durée à perpétuité, comme celle des atomes. A cela nous avons déjà répondu (C VI, X) : L'atome est simple, l'homme infiniment complexe. Le faisceau d'actes de l'Inconscient porté sur un organisme déterminé ne saurait durer plus que son objet. Quand l'organisme est dissous, quand la conscience individuelle qui se fondait sur la disposition des molécules de ce cerveau a disparu, ce faisceau d'actions de l'Inconscient qui était la propre substance de cet esprit individuel n'a plus d'objet, la continuité de cette action est devenue impossible. L'être (*Wesen*) qui se manifestait dans l'homme subsiste encore assurément, mais cet être n'a rien d'individuel. Ainsi l'espérance de la vie future est une illusion. Ce résultat semble désespérant à l'égoïsme, ce qui ne diminue en rien son autorité. Mais c'est l'égoïsme seul qui s'en afflige : pour celui qui vit

d'amour et de renoncement, cette perpétuité du moi n'est pas un besoin, elle lui répugnerait plutôt. Aussi dès que la perpétuité de la conscience individuelle ne paraît plus croyable, la question d'un bonheur à venir semble n'avoir plus de sens. Que m'importe, ne manquera-t-on pas de dire, que m'importe le bonheur si je ne suis plus là pour en jouir? Qu'en est-il pourtant? — La réponse est simple : Après que le monde aura cessé d'être, tout sera exactement comme s'il n'eût jamais été. L'état antérieur sera rétabli. Mais quel était cet état antérieur? Le principe de la volonté n'était pas déployé, puisque rien n'était voulu, car si quelque chose avait été voulu, cette chose aurait existé, il y aurait eu une création. Il n'y avait donc nulle volonté effective, et comme la pensée ne saurait passer du non être à l'être que par la volonté, il n'y avait point de pensée avant le monde, il n'y avait donc rien d'actuel, rien, sinon l'essence (*Wesen*) immobile, enfoncée en elle-même, sans existence. Avant le monde il n'y avait rien, après le monde il n'y aura rien.

Est-ce donc là la félicité promise? — Oui, si l'existence est une souffrance; c'est ainsi que l'entendent le buddhisme et Schopenhauer, mais non le christianisme. Sans prétendre que l'homme ait droit au bonheur, le christianisme n'y renonce pas. Il lui faut affirmer un but positif du monde ou s'abandonner soi-même. Les esprits formés par le christianisme sont incapables de s'élever à la réalité du renoncement. L'humanité ne peut y arriver qu'à travers une longue préparation dans une période historique purement mondaine, où l'influence du christianisme ait cessé de se faire sentir (*unchristliche*). Nous allons la caractériser tout à l'heure.

Cependant le succès temporaire de l'Evangile ne saurait s'expliquer que par une action immédiate de l'esprit inconscient sur ses auteurs et sur les peuples, car en réalité ce point de vue était déjà dépassé depuis longtemps par la philosophie. A quoi pouvait donc servir cette illusion? — Elle était nécessaire parce que l'égoïsme n'était pas encore assez brisé pour abdiquer entièrement. Il devait se raccrocher à cette dernière espérance, il fallait donc qu'elle aussi fût déchirée pour rendre le moi acces-

sible à l'idée de travailler uniquement pour le bien des générations à venir.

Et pourtant, ce renoncement, Rome l'avait déjà pratiqué, mais au profit exclusif du peuple romain. L'égoïsme individuel y avait fait place à l'égoïsme de race. Maintenant il s'agit de comprendre que la nation n'est qu'un rouage de la grande machine aussi bien que l'individu, et d'accepter cette position.

La seconde période est en progrès de vérité relativement à la première, parce qu'elle a compris que le bonheur n'est pas dans le monde, la troisième est en progrès sur la seconde, parce qu'elle comprend d'un côté que l'affranchissement de la misère du présent n'est pas dans l'individu, de l'autre qu'il n'est pas hors du monde, mais dans le monde, de sorte que pour y parvenir il ne faut pas s'abstenir de vivre, mais s'abandonner à la vie, abandon qui serait en lui-même une folie, et qui n'a de sens que pour l'avenir de l'évolution universelle.

Cette transition entraîne inévitablement une rechute partielle dans l'illusion de la première période, c'est pourquoi nous voyons marcher parallèlement à la démolition du christianisme par la critique et par les sciences, la richesse, le luxe et l'amour de la vie.

La difficulté de rompre avec une idée aussi puissante que l'idée chrétienne apparaît assez dans les reculades philosophiques de notre époque, les postulats de Kant, la théologie spéculative de Hegel et la philosophie positive de Schelling. Seul, Schopenhauer a rompu franchement, mais il ne voit aucune issue à l'histoire et ne saurait sympathiser avec les grands travaux du présent. L'esprit du monde grandit pourtant de jour en jour, le christianisme n'est plus que l'ombre de ce qu'il était au moyen âge, il redevient ce qu'il était à son origine : la dernière consolation des misérables.

La TROISIÈME PÉRIODE DE L'ILLUSION cherche *le bonheur dans le progrès*. Cette idée de progrès reste à peu près étrangère à l'antiquité et au moyen âge. L'évolution du dogme chrétien s'est accomplie d'elle-même, sans que personne en eût conscience. Leibnitz, le premier, a conçu le progrès, et tout de suite

il l'a compris dans toute sa grandeur. Il est l'apôtre de notre âge. Actuellement l'idée de progrès domine la philosophie de l'histoire. Elle ne règne pas moins dans les sciences naturelles: l'astronomie, aidée de l'analyse spectrale, l'étend à tout l'univers, tandis que l'anthropologie, l'archéologie et la linguistique unissent dans une série continue le développement de la planète et celui de l'humanité.

Il est plus facile de comprendre le progrès universel et de l'admirer que de le prendre pour but de sa propre activité, en lui subordonnant son égoïsme. L'égoïsme est mieux qu'un principe, l'égoïsme est un instinct, un instinct nécessaire, la résultante de nombreux instincts. Cependant il faut le combattre, il faut le combattre dans son intérêt même, attendu qu'il nous cause toujours plus de chagrin que de plaisir. C'est ce qu'il faut comprendre pour pouvoir, dans la pratique, se résoudre à des sacrifices, et théoriquement pour accepter la vérité philosophique de la vanité du moi, lequel n'est en réalité que la forme phénoménale d'un être identique en tous les individus. Le mépris de la vie est le chemin le plus court qui conduise au renoncement. C'est uniquement grâce à lui que des morales de renoncement comme celle de Christ ou celle de Buddha ont pu acquérir une importance historique. L'immense valeur morale du pessimisme tient à ces conséquences. Cependant le pessimisme à lui seul ne fait qu'ébranler l'égoïsme. Pour le détruire dans sa racine il faut la connaissance spéculative du néant du moi, et de l'identité foncière de l'être dans tous les moi. La seule morale du buddhisme repose sur ce fondement, non la morale chrétienne [1].

La crise de chaque période est marquée par un dégoût de la vie qui tourne au suicide, au quiétisme ou à l'ascétisme, trois manières de se détourner du train du monde ; mais le suicide,

[1] L'auteur de ce résumé s'est efforcé d'établir dans plusieurs écrits que la morale chrétienne *conduit* à reconnaître l'identité substantielle de tous les hommes. Il a toujours cru comprendre que la vérité ne saurait contredire la vérité, et que dès lors, s'il est vraiment juste d'aimer son prochain *comme soi-même*, il faut avouer que notre prochain *c'est nous-mêmes*, attendu qu'il ne serait pas juste de se conduire comme si les choses étaient autrement qu'elles ne sont. Ce chemin

le quiétisme, l'ascétisme sont égoïstes tous les trois, et tous trois immoraux, à moins que l'individu ne soit absolument hors d'état de remplir ses devoirs envers sa famille et la société.

Tout est changé dès que l'individu s'intéresse au développement de l'ensemble, dès qu'il se sait membre d'un tout et utile au tout. Alors il n'est plus question de suicide, et le quiétisme est pris pour ce qu'il est, pour un crime, parce que la société réclame les efforts de tous.

Ainsi la réflexion nous ramène à l'amour de la vie, mais l'égoïsme ne règne plus en souverain, l'individu se sait moyen pour un but, et tenu de respecter ses collaborateurs. Il vit dans l'espérance du bonheur que ses efforts préparent à l'avenir.

Cet espoir est la troisième et dernière illusion. En discutant la première, nous avons déjà beaucoup fait pour dissiper celle-ci. Nous avons déjà vu que la peine attachée au désir non satisfait nous frappe toujours en plein, tandis que le plaisir de la satisfaction n'est éprouvé que moyennant des circonstances favorables, et subit toujours une notable défalcation. Cette proposition n'est pas valable pour le présent seulement, mais pour tous les temps. La maladie, la vieillesse, le mécontentement, la dépendance d'autrui même, ne diminuent pas avec les progrès de l'humanité. La limite d'accroissement de la population se trouvera toujours dans les subsistances ; c'est-à-dire qu'une partie de la population sera toujours dans la misère ; et si les souffrances matérielles diminuent, le progrès des lumières les rend toujours plus sensibles. Le danger de la question sociale résulte précisément de ce progrès. Pour l'immoralité, la somme en reste à peu près la même, elle ne fait que changer de forme, elle s'atténue en se disséminant. Les chemins sont plus sûrs qu'au moyen âge, mais nous en sommes venus en Allemagne à tenir

de la vérité pratique *reconnue* à la prémisse théorique sans laquelle cette pratique ne saurait subsister lui paraît logiquement irréprochable, et cela suffit *ici*. En revanche, il ne saurait comprendre la marche inverse. Comment la conviction spéculative que mon prochain est une seule et même essence que moi pourrait-elle modifier mes instincts, dompter mes passions? Cela pourrait être logique, mais *ici* la logique ne suffit point. Il faut un motif. La conviction la plus intime de la vérité du panthéisme ne me fera pas digérer avec l'estomac d'autrui. C. S.

le voisin pour un fripon jusqu'à l'entière preuve du contraire. Au moral d'ailleurs comme au physique, le développement de la sensibilité par la culture augmente les impressions douloureuses, quand même le mal tendrait de fait à diminuer. Et si la culpabilité est d'autant plus grande qu'elle est mieux comprise, on doit en conclure que le mal moral augmente par l'effet même de la civilisation, attendu que la pratique est loin de s'améliorer dans la mesure où le jugement se raffine.

Enfin, on sait que la moralité la plus parfaite ne pourrait que supprimer, pour sa part, la douleur, sans jamais nous procurer un bonheur positif.

Les joies de la dévotion ont naturellement disparu avec la prière et la foi dans la vie à venir.

La science se répandra de plus en plus, et de plus en plus elle s'attachera exclusivement à la méthode expérimentale. L'intervention du génie y sera de moins en moins nécessaire, et les génies disparaîtront, emportant avec eux les joies de l'admiration. La part de chaque ouvrier à l'œuvre générale deviendra minime, et minime aussi le plaisir de la production, qui sera trop compensé par la fatigue d'apprendre. Ainsi la science augmentera, mais non pas le bonheur qui en découle.

Quant à l'art, son importance diminue graduellement dans une civilisation positive et affairée. Les préoccupations économiques et techniques lui laissent peu de place. Si le présent nous permet de conclure à l'avenir, si les âges de l'humanité ressemblent à ceux de l'individu, le rôle de l'art se réduira peu à peu à celui du ballet pour les gens de finance.

Je passe aux instincts pratiques reposant sur l'illusion : l'amour et l'honneur, par exemple. S'ils restent ce qu'ils sont, ils continueront à faire souffrir les hommes autant que du passé. S'ils sont détruits, nos après-venants souffriront moins de ce chef que nous, sans y rien gagner en fait de bonheur positif, leur vie n'en sera que plus vide. Enfin, s'ils subsistent, quoique ébranlés parce qu'on aura compris leur mensonge, ce qui est le cas le plus probable, alors ils feront tout le mal possible sans aucune compensation. L'individu fait son salut en se sacrifiant à l'avenir, oui, sans doute, mais si chaque génération se sacrifie

à la suivante et que chacune soit misérable à son tour, quelle est la valeur de ce sacrifice? Ces phénomènes indiquent assez que le but de l'évolution ne saurait résider dans l'évolution elle-même, et que ce but reste à trouver.

Nos progrès si vantés n'augmentent guère notre bonheur. La science pure influe à peine directement sur la condition de l'humanité. L'action des progrès industriels, en revanche, est immense. Ils rendent possibles les progrès sociaux et politiques, ils diminuent le travail, ils augmentent le luxe. Mais le bonheur! En augmentant la masse de subsistances à la disposition des pays civilisés, ils ont produit un fort accroissement de leur population, sans que les individus dont celle-ci se compose en aient sensiblement profité. Le seul avantage positif résultant de l'augmentation des richesses consiste en ceci que bien des forces absorbées jusqu'ici par le combat pour l'existence ont obtenu la liberté de se vouer au travail intellectuel. Le progrès économique accélère par là l'évolution universelle (*Weltprocess*).

Mais c'est un gain pour l'évolution et non pour le bonheur des individus ou des nations qu'elle entraîne. Quant aux progrès politiques et sociaux, ils ne sauraient avoir qu'une portée négative, indépendamment de l'augmentation des richesses que nous avons déjà touchée. L'idéal du progrès en toute chose tend simplement à nous élever au *zéro*, et comme l'idéal restera toujours inaccessible, notre condition restera toujours au-dessous du point d'indifférence, le plateau du mal l'emportera toujours.

Quand on supprimerait les maladies, quand on trouverait un moyen de produire des aliments en quantité indéfinie, on n'élèverait pas notre condition au-dessus du plan de l'horizon, on ne ferait, en abolissant quelques misères poignantes, qu'aiguiser la pointe de cette question : « Que sert-il de vivre? que nous offre la vie en échange des douleurs qui en sont inséparables? » Aussi longtemps qu'il y a des maux accidentels, on les voit comme des murailles derrière lesquelles se cache le bonheur. A mesure que ces maux accidentels sont éliminés, on voit mieux que leur importance n'était qu'accessoire. En s'approchant de

la meilleure condition possible sur la terre, on entrevoit de plus en plus distinctement que la douleur est inhérente à la volonté, c'est-à-dire à l'être, que la misère de l'existence tient à l'existence elle-même. De même que la loi donnée aux juifs était, suivant Paul, la puissance du péché, de même le progrès est la puissance du pessimisme. C'est pour cela, et pour cela seulement, que le progrès doit être poursuivi *(ist practisches Postulat)*. Les hommes cherchent le progrès dans l'espoir du bonheur : c'est une illusion, mais c'est une illusion salutaire ; par ce moyen, l'esprit inconscient les pousse à des efforts dont ils ne seraient pas capables s'ils en connaissaient l'objet véritable.

Nous avions déjà reconnu que la balance des biens et des maux est d'autant moins défavorable pour un être que ses illusions sont plus profondes et son organisation moins délicate ; il est donc clair que le progrès, en dissipant les illusions, en élevant la culture et la sensibilité nerveuse, doit augmenter à la fois la misère et la conscience de cette misère. J.-J. Rousseau voulait reculer et il s'arrêtait à moitié chemin. Mais il n'est pas question de reculer, nous n'avons pas le choix, il faut avancer. Seulement ce n'est pas vers l'âge d'or que nous nous dirigeons, et ceux qui placent l'âge d'or dans l'avenir se trompent plus grossièrement que ceux qui le mettaient dans le passé.

Telle est la vieillesse pour l'individu, telle est la veillesse pour les nations, telle sera la vieillesse pour l'humanité, avec cette différence que l'humanité ne laissera point d'héritière. Revenue des illusions et des vanités, n'attendant plus rien de la vie, et cependant soumise encore à la nécessité du travail, elle ne demandera plus que le repos, le sommeil éternel, l'absence de douleur, l'anéantissement. Ce n'est pas tel individu, comme il arrive aujourd'hui, c'est l'humanité tout entière qui soupirera après le néant.

XIII. Quel est donc *le but final* de cette existence ? Cette question est inévitable. Il faut admettre un but final du moment où l'on a constaté l'existence d'un rapport de but à moyen quelque part. Quel est le but du monde ? Ce n'est pas l'ordre moral,

qui de son essence n'est que moyen; ce n'est pas le bonheur, au sens positif du moins, puisque le bonheur n'a jamais régné dans le monde et que le monde s'en éloigne toujours davantage. Ce n'est pas le monde, l'évolution elle-même : si toutes les scènes en sont mauvaises, la pièce ne peut pas être bonne. Serait-ce, comme on l'a dit aussi, la liberté? — Peut-être, mais qu'est-ce que la liberté ? — La conscience de la nécessité, et d'une façon générale, la conscience. L'expérience nous dirigerait de ce côté : ce qui est en progrès dans le monde, c'est la conscience. Tous ces penchants, résultat de l'individuation, qui tendent au bonheur et qui n'y mènent point, procurent le développement de la conscience. La philosophie moderne accepte cette indication. Aux yeux du philosophe, dit Schelling, la nature est l'organe de la conscience de soi, et la conscience de soi ne pouvait se produire que par l'intermédiaire d'une telle nature. C'est aussi le sentiment de Hegel.

Cependant la conscience ne saurait être le but en elle-même. Elle est enfantée par la douleur et n'aboutit qu'à la vanité. La contemplation de la misère est un redoublement de misère. Prendra-t-on pour but l'idée purement formelle d'une activité raisonnable, qui aurait la conscience pour condition ? — Non, cette activité n'a de sens qu'en partant de l'existence donnée, à titre de moyen pour en alléger le fardeau. Nous avons beau chercher, nulle idée n'est susceptible d'être prise pour l'idée du but final, rien n'a de valeur absolue en soi-même, sinon la félicité.

Le bonheur est l'aspiration universelle, la soif du bonheur est l'essence même de la volonté. Et cependant nous avons reconnu que le bonheur est impossible, et que les progrès de la conscience nous éloignent toujours plus du bonheur.

Il règne donc un antagonisme entre la volonté et l'intelligence : plus la conscience se développe dans le cours du monde, plus elle s'émancipe de la volonté irrationnelle à laquelle elle obéissait servilement au début, plus elle s'affranchit des illusions que la volonté lui suggère. Elle prend une position hostile à la volonté, qu'elle combat pied à pied dans l'histoire. Son œuvre dernière paraît logiquement devoir être l'anéantissement total de la volonté par la démonstration que tout vouloir

produit la misère, et que le seul renoncement conduit au meilleur état possible, lequel consiste à ne point souffrir. Et cette lutte de la conscience contre la volonté, qui se présente à nous comme un fait d'expérience, n'est point quelque chose d'accidentel, elle est impliquée dans la notion même de la conscience.

Nous avons vu que l'émancipation de la pensée vis-à-vis de la volonté est le propre de la conscience, tandis que dans l'inconscient la pensée est esclave de la volonté, dont elle procède. Nous savons en outre que la logique règne dans le monde de la pensée, tandis qu'elle est foncièrement étrangère à la volonté ; d'où l'on conclura que, dès qu'elle en aura la force, la pensée s'efforcera d'annuler ce qu'elle trouvera d'anti-logique dans l'illogique volonté. — Enfin, nous venons d'établir surabondamment que la poursuite du bonheur est ce qu'il y a de plus anti-rationnel et que la volonté n'en veut pas démordre. De ces trois principes, il suit forcément que la conscience, une fois développée, doit reconnaître l'absurdité de ce vouloir toujours le même, et le combattre jusqu'à extinction. Ainsi la conscience est le but prochain de la nature, mais elle ne saurait être le but final. Le but final de son essence, c'est le bonheur, mais le bonheur positif est impossible, et la poursuite en produit la douleur, dont l'absence est le plus grand bien réalisable. Enfin la conscience implique l'émancipation de l'intelligence à l'égard de la volonté. Le problème du but final a trouvé sa solution : l'Inconscient, dans son infinie sagesse, a créé la conscience pour délivrer la volonté de son vouloir, la conscience est le moyen suprême d'arriver au suprême bien, lequel consiste à ne point souffrir.

Ce monde est le meilleur possible et cependant il est fort misérable. Ce qui serait préférable au meilleur monde, c'est qu'il n'y en eût point. Tout cela s'entend, si l'on admet que ce monde a été disposé par une sagesse infinie, tandis que son existence même est le fait d'un principe irrationnel, lequel ne saurait être que la volonté. Considérée en elle-même, la volonté est simplement *alogique*, étrangère à la raison ; mais elle a agi, et par les effets de son vouloir (lequel est un pur hasard), elle devient *anti-logique*, hostile à la raison, puisque, cherchant le bon-

heur, elle produit la misère. Il s'agit donc pour la raison de réparer la sottise de la volonté. Mais la raison inconsciente n'a point d'empire immédiat sur la volonté, dont elle n'est point indépendante ; c'est pourquoi il lui faut ruser, mettre à profit l'aveuglement de la volonté pour la mettre en conflit avec elle-même, ce qui arrive au moyen de l'individuation. Le résultat de ce conflit est la conscience, c'est-à-dire l'avénement d'une force indépendante de la volonté, avec laquelle la lutte contre la volonté peut commencer. Le monde est donc un combat continuel de la logique contre l'illogique, combat où celui-ci finira par succomber. Si cette issue était impossible, il faudrait désespérer, mais il n'en va pas ainsi. Nous croyons au triomphe de la raison, nous croyons à une fin de l'évolution, qui nous délivrera des tortures de l'existence.

Reste le problème pratique, qui est la grande difficulté : Comment pouvons-nous nous représenter et comment pouvons-nous amener la réduction de la volonté, l'anéantissement du monde ?

On ne s'arrêtera pas aux recettes de Schopenhauer, qui condamne le suicide et recommande de se laisser mourir de faim, ou sinon, de se déprendre absolument du monde. Les conseils de ce philosophe ne concernent que l'individu, et ce que nous demandons c'est le salut universel. Quand tous les hommes, pris individuellement, se désintéresseraient de tout, la misère de la nature ne serait pas guérie, et quand ils cesseraient d'être, la nature aurait bientôt fait surgir une nouvelle humanité. Il faut autre chose. Si l'être est un, l'affranchissement doit être un et universel. Le triomphe de la raison doit marquer la fin du monde, après laquelle il n'y aura plus de temps, car le monde doit finir, de même qu'il a commencé : l'un et l'autre sont impliqués dans l'idée d'une évolution qui tend à une fin.

L'humanité sera-t-elle capable d'un développement de sa conscience suffisant pour cette tâche ? Est-ce une espèce d'animaux plus parfaite qui accomplira l'œuvre ? sera-ce sur cette terre ou après que la vie l'aura quittée ? nous ne savons. Mais dans le monde actuel nous sommes les prémisses de l'esprit. Si nous négligions paresseusement un travail dont nous serions

capables, l'Etre, qui est aussi nous, en supporterait plus longtemps le supplice d'être.

Le moment est venu où nous pouvons poser le principe de la philosophie pratique. En voici la formule : « Vouer entièrement sa personnalité au cours du monde, en vue de son but final, le salut du monde, » ou en d'autres termes : « Prendre les fins de l'Inconscient pour le but de sa volonté consciente. » On y arrive, lorsqu'on s'est consacré au salut universel et qu'on est convaincu de la parfaite sagesse de l'Inconscient. Le monisme établit théoriquement la vanité de l'égoïsme, pratiquement, rien n'agit contre cette source de toute malice comme la conviction que la recherche d'un bonheur personnel est fatalement illusoire. Le dévouement requis est donc plus facile dans ce point de vue que dans tout autre. Enfin comme la crainte est un motif plus fort que l'espérance, le point de vue que nous esquissons agira plus fortement que l'illusion du bonheur par le progrès ne peut le faire, pour rétablir l'instinct dans ses droits et pour nous inspirer la volonté de vivre, qui est la vérité provisoire ; car ce n'est qu'en nous donnant entièrement au monde et à ses douleurs que nous pouvons contribuer en quelque chose à son heureuse issue. La philosophie morale qui se déduirait de ces prémisses n'irait donc pas à nous faire divorcer avec la vie, mais au contraire à nous réconcilier pleinement avec elle.

Reste la question de savoir comment nous devons nous représenter la suppression du vouloir et de l'existence, l'anéantissement du monde. En vérité nous sommes hors d'état d'en rien dire avec certitude. Mais cette ignorance, fût-elle absolue, n'ôterait rien à la nécesité démontrée que le monde se termine ainsi. Voici quelques indications tout à fait problématiques, seulement pour faire voir qu'une telle issue n'est pas absolument inconcevable.

La *première condition,* c'est que l'esprit existant dans l'univers soit à peu près concentré dans l'humanité. L'astronomie ne suscite pas d'objections insurmontables à l'idée que dans un lointain avenir l'humanité pourrait concentrer en elle une quantité d'esprit et de volonté de beaucoup supérieure à celle qui

resterait partout ailleurs dans le monde. Dans ce cas seulement il se pourrait que le refus de vouloir (la négation de la volonté?) de l'humanité anéantît toute la volonté d'être existante, sans qu'il en restât rien. (*Dann kann die menschheitliche Willensverneinung den gesammten actuellen Weltwillen ohne Rest vernichten.*)

Seconde condition : Il faut que l'humanité se pénètre de la folie de tous les désirs et de la misère absolue de l'existence; il faut que cette conviction devienne un sentiment puissant qui triomphe de l'instinct qui nous porte à vouloir vivre. Il n'y a pas lieu de désespérer que la chose n'arrive. Cet état moral (*Willensverneinung*) se produit déjà dans bien des individus isolés contrairement au but de l'esprit inconscient; pourquoi ne finirait-il pas par prévaloir lorsqu'il accomplira ce but? Aujourd'hui déjà les passions naturelles ont cédé du terrain à l'influence énervante de la vie moderne. Cet affaiblissement gagnera d'autant plus que l'arbitraire individuel sera plus resserré par la régularité des droits et des coutumes, et que dès l'enfance la vie se mouvra dans les rails d'une triviale prudence.

Troisième condition : Un perfectionnement du télégraphe qui permette à la population du globe de prendre une délibération simultanée.

La réunion de ces points permettrait « à la majorité de l'esprit » (*sic*) actif dans le monde de former la résolution de supprimer la volonté. Cette décision aurait-elle l'effet désiré? Examinons. Dans l'homme individuel, la raison peut certainement supprimer une volition particulière, mais cette suppression n'est pas l'effet d'une action directe de la raison sur la volonté. La raison ne détruit une volition qu'en suggérant un vouloir contraire, qui neutralise le premier. Lorsque des volontés particulières entrent en collision sans s'annuler réciproquement, c'est qu'elles ne se contredisent qu'en partie. Il peut arriver aussi que l'un des désirs soit réellement annullé, mais qu'il se reproduise incessamment par la vertu puissante de l'inconscient, de sorte qu'il semble ne subir aucune altération. Le premier cas ne saurait se rencontrer dans l'opposition entre l'affirmation et la négation de la volonté (*Willensbejahung und Willensvernei-*

nung], car la contradiction est absolue. Quant à la reproduction immédiate de la volonté que le monde soit (*des Weltwillens*) après son anéantissement total, l'analogie n'y conduit pas; car les volontés particulières qui ressuscitent de la sorte ont toujours pour fondement la volonté actuelle de l'existence (*der actuelle Weltwille*), tandis que dans notre cas, il n'existerait plus aucun vouloir en acte[1]. Dès lors, aussi longtemps que la négation suggérée par la raison n'aura pas atteint la force du vouloir contraire, celui-ci réparera immédiatement ses pertes. Mais aussitôt que la première atteindra la force du second, on ne voit pas pourquoi ils ne se neutraliseraient pas absolument l'un l'autre. Un excédant négatif n'aurait pas de sens, puisque l'objet de la volonté négative n'est autre que le non-être, le 0, qu'elle ne veut pas dépasser. Enfin, il est certain par l'analogie que la raison excitera bien la volonté négative, puisque le mobile qu'elle met en jeu n'est autre que le mobile de tous les vouloirs particuliers, savoir le besoin de bonheur.

Tout ceci est fondé sur les rapports de la pensée et de la volonté, qui sont les principes universels ; d'où suit que la négation universelle de l'être (*universelle Willensverneinung*) devrait se réaliser, quand même l'humanité n'en serait pas l'organe ou l'unique organe. Le plus grand développement possible de la raison consciente aura donc pour effet de replonger tout vouloir actuel dans le néant, ce qui entraîne la fin du monde, sans qu'il subsiste aucun reste qui puisse servir de point de départ pour une nouvelle évolution. La raison a produit le meilleur monde possible, dans ce sens qu'il y a pour lui une délivrance possible. La souffrance ne s'éternisera pas.

XIV. *Les derniers principes* indispensables, irréductibles, suffisants de toutes nos recherches, la *volonté* et la *pensée* (Vorstellung), sont également ceux de Platon et de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer et de Spinosa. Hegel et Schopenhauer sont les plus exclusifs, Platon incline au même sens que Hegel, donnant le grand rôle à la pensée, tandis que Schelling se prononce pour la volonté[2].

[1] On reviendra néanmoins sur cette éventualité.

[2] Un paragraphe est consacré à discuter ces systèmes. (*Réd.*)

Pour nous, procédant suivant la méthode empirique, nous avons pris les deux notions telles que nous les fournissent l'usage et la langue, et nous les avons modifiées au fur et à mesure qu'il en était besoin pour l'explication des phénomènes. Donnons-leur un dernier regard.

a) La volonté. Ceux qui enseignent la substantialité de la matière se rangent en deux classes: les uns en font la substance éternelle, incréée, unique; les autres, le résidu d'un acte créateur qui a cessé, mais la notion d'un tel résidu reste indéfinissable. Nous, au contraire, qui dans l'atome voyons une force, et dans le monde, un équilibre instable de forces, loin de séparer la création de l'acte créateur, nous les identifions entièrement, et les choses réelles sont à nos yeux le déploiement actuel d'une volonté. Cette vue n'est point contraire à la loi d'inertie : l'effet produit persiste aussi longtemps que dure l'objet dont il est un mode, c'est-à-dire aussi longtemps que cet objet est produit, aussi longtemps qu'il est voulu.

L'effet, l'acte et le vouloir sont une seule et même chose, dans l'univers et dans l'atome. (Voy. chap. V et X.) S'ils semblent se distinguer dans l'homme, cela tient à des confusions d'idées. Et d'abord si l'on n'entend par effet que l'effet *cherché*, il est permis de distinguer entre la volonté suivie d'effet et celle qui ne l'est pas en raison d'obstacles extérieurs, entre vouloir et faire. Mais toute volonté n'est pas moins une action et un effet. Le vouloir qui se confond avec son effet est celui qui a pour objet le présent, mais le soi-disant vouloir relatif à l'avenir n'est pas un vrai vouloir (catégorique), ce n'est qu'un dessein. Enfin, ce que l'on appelle vulgairement action, c'est l'action de l'homme tout entier, tandis que la volition peut ne pas aller au delà des mouvements du cerveau, quand elle est faible, ou par l'effet de mouvements en sens opposé. Le vouloir qui se confond avec le fait aux yeux de la psychologie est la résultante de tous les vouloirs particuliers. Mais chaque vouloir élémentaire est un fait, puisque c'est un mouvement moléculaire dans le cerveau.

Le vouloir ou la volition est l'acte, la volonté est la puissance de cet acte. La volonté est ce qui peut vouloir. Mais ce qui peut

vouloir peut aussi ne pas vouloir. Si le vouloir était un vouloir nécessaire, si la volonté se réalisait nécessairement, il n'y aurait point de puissance et point de volonté. Voyons si cela est admissible.

L'identité de la puissance et de l'acte implique l'éternité de l'évolution ou du monde, qui n'aurait ni commencement ni fin : pas de fin, cela serait déplorable, mais concevable; pas de commencement, cela est impossible, puisque dans ce cas il faudrait admettre qu'au moment où nous parlons, il s'est écoulé réellement un temps infini. Ainsi l'évolution a commencé, et ce commencement marque la limite entre le temps et l'éternité (intemporelle). La puissance a donc été pure puissance, volonté sans vouloir actuel. Mais alors, si la volonté a pu rester sans vouloir effectif, il n'est pas inadmissible qu'elle retourne à cet état : de la nécessité du commencement nous pouvons conclure à la possibilité de la fin.

Le rapport entre la puissance et l'acte, la volonté et le vouloir, paraît éclairci, toutefois il reste une difficulté : comment concevoir le passage de la puissance à l'acte? Tout vouloir réel est déterminé. Vouloir, c'est vouloir quelque chose, et ce quelque chose, ce contenu du vouloir, c'est une représentation. Cependant la représentation ne peut pas se donner l'existence à elle-même, autrement elle serait volonté. Nous nous trouvons pris dans un cercle : le vouloir ne peut devenir actuel que par la pensée, et la pensée ne peut devenir actuelle que par la volonté. Ce cercle, il faut le briser : l'initiative doit venir de quelque part. Ce ne saurait être de la pensée, reste donc que l'initiative vienne de la volonté. Il faut donc concevoir la volonté agissant dans un état intermédiaire entre la puissance et l'existence, déjà sortie du repos sans avoir atteint la plénitude d'une existence déterminée, actuelle relativement à la pensée, virtuelle encore relativement à l'existence fixée. Cet état n'est qu'un instant fugitif ; c'est l'initiative du mouvement, c'est le commencement du monde. Celui qui sous le nom de volonté n'entend qu'une initiative devrait dire que cet instant est le seul où la volonté joue un rôle, car une fois que le monde a commencé, la volonté est un état, une existence, qui change sans doute, mais par le changement des représentations qui

lui servent de contenu. Il faut donner un nom à cet état passager de la volonté distinct du vouloir fixé, réel, qui en est le produit, à cette volonté qui ne veut qu'elle-même. A l'exemple de Schelling, nous l'appelons *vouloir vide (leeres Wollen)*. Le vouloir vide est et n'est pas, il devient, c'est le *devenir* au sens éminent, seule genèse réelle, car toute autre genèse apparente n'est que modification d'une existence actuelle. Le vouloir vide n'est pas encore, il sort du non être absolu (qui n'est pas rien, mais la pure essence), il cherche l'existence sans pouvoir l'atteindre. La volonté en soi peut être ou ne pas être, vouloir ou ne pas vouloir, le vouloir vide est la volonté qui s'est prononcée, qui ne peut plus ne pas vouloir, mais qui ne peut pas encore vouloir avant d'avoir quelque chose à vouloir: savoir un objet, une représentation.

Le vouloir déterminé veut quelque chose, il veut la réalisation de son contenu idéal, le vouloir vide, parce qu'il est vide, ne veut que lui-même, la réalisation de sa pure forme, il veut vouloir. Il veut ce qu'il ne peut pas atteindre sans un secours étranger, car pour vouloir réellement, il faudrait vouloir quelque chose, un contenu, que la pensée seule peut lui fournir. Ainsi de sa nature le vouloir vide est une souffrance absolue. Le vouloir vide n'est qu'un instant, le contenu qu'il cherche, il le trouve dans la pensée : il n'y a donc pas de souffrance *antérieure* au monde. Mais cet objet du vouloir possible est de sa nature fini, le *monde idéal est fini* (bien qu'il comporte une élaboration infinie). La volonté, en revanche, est infinie : une fois mise en mouvement, elle pousse donc toujours à l'être. En dépit de la satisfaction relative qu'elle trouve dans le monde, il reste un vouloir vide en excédant, un vouloir vide infini, et par conséquent une souffrance infinie. Le principe de la volonté est inévitablement en proie à une misère infinie jusqu'à ce qu'il rentre tout entier dans la pure virtualité. On a vu que toute volonté non satisfaite fait apparaître une conscience. Il y a donc une conscience hors du monde, une conscience dont le seul objet est le sentiment d'une misère absolue, par opposition à la misère qui règne dans le monde et qui n'est qu'une misère relative, un excédant de misère.

La volonté et la pensée, qui l'une et l'autre préexistent au

monde, se réunissent donc, et l'existence est réalisée, quand le vouloir vide s'est partiellement rempli par l'absorption de la pensée tout entière. Dans l'union du vouloir et de la pensée pour former l'existence, qui est le vouloir rempli, la volonté fait sortir l'idée et s'en empare, tandis que l'idée s'abandonne à la volonté; rôle tout passif, qui fait voir que la pensée et la volonté se comportent comme l'élément masculin et l'élément féminin. Le rapport des deux termes reste tel, lors même que l'idée est incapable de résister à la volonté, et que celle-ci ne saurait s'empêcher de saisir l'idée, lors même en un mot qu'elles ne sauraient ne pas se confondre une fois l'ébranlement imprimé, attendu qu'elles sont identiques en essence. Nous voyons seulement que ce fait intelligible est un événement nécessaire.

La volonté ne saurait être satisfaite, parce qu'elle est une puissance infinie et qu'une infinité accomplie est contradictoire. Quelle que soit la grandeur du monde, le rapport du vouloir plein au vouloir vide sera toujours le rapport du fini à l'infini; aussi bien n'importe-t-il pas à l'infini de la misère que le monde soit heureux ou malheureux.

Il reste heureusement une délivrance possible dans la liberté que la pensée acquiert vis-à-vis de la volonté par la conscience, qui commence par aiguiser la douleur dans le monde en même temps qu'elle donne naissance au plaisir. Cette délivrance finale est bien compatible avec nos principes, quoique la volonté remplie soit seule accessible à la conversion. En effet, cette volonté remplie possède seule véritablement l'existence et l'actualité. Quant au réel, il est relativement au vouloir vide, qui cherche l'existence, ce qu'est la réalité relativement au néant, bien que cette réalité et ce néant soient absolument homogènes. Que si donc le vouloir est subitement neutralisé par la volonté réelle de ne point vouloir, si le vouloir se décide ainsi lui-même à ne plus vouloir, l'effort impuissant du vouloir vide cesse par là même, et le retour à la puissance est accompli, la volonté se retrouve ce qu'elle était avant tout vouloir, une puissance qui peut indifféremment vouloir ou ne vouloir pas.

Dans l'Inconscient, il n'y a pas de souvenir, il n'y a pas d'expérience. L'évolution accomplie ne le prive de rien, ne lui

donne rien, ne l'altère en rien, la possibilité que le monde recommence avec sa misère subsiste donc toujours. Voyons jusqu'à quel point la réalisation en est vraisemblable.

L'Idée est soumise à la nécessité par sa nature rationnelle. Le vouloir est soumis à la nécessité par accident. La puissance avant l'acte est libre, et sa liberté se confond avec le hasard, aucune influence extérieure, aucun motif intérieur n'altère son indifférence. Les chances pour et contre sont absolument égales.

Si la puissance était dans le temps, la chance que la puissance passe à l'acte restant égale à chaque moment, il serait certain qu'elle passerait effectivement à l'acte au bout d'un temps quelconque; mais la puissance étant intemporelle, son éternité ne différant point de l'instant, la chance reste toujours un contre un. Le passé ne la modifie proprement pas, puisqu'il n'en reste aucune expérience. Cependant, au point de vue du calcul des probabilités, il est clair qu'à chaque renouvellement du monde la vraisemblance d'un renouvellement ultérieur diminue, comme il est moins probable que la rouge tourne lorsqu'elle a déjà tourné plusieurs fois, et même une seule fois.

b) La pensée (*Vorstellung*) est le second principe supérieur à l'existence *(überseiendes)*, pensée éternelle, intuitive, inconsciente, pareille au monde idéal de Platon. Comme à nos yeux l'être implique la réalité, nous devons refuser l'être à l'Idée *(sie für etwas nicht seiendes halten*[1]) quoique nous l'appelions « ce qui est purement » (*das rein Seiende*[2]). L'unité des pensées multiples dans l'Inconscient, leur pénétration réciproque est impliquée dans le fait qu'elles sont intemporelles. Platon résume les idées dans l'idée du bien. Ce qui caractérise le mieux la pensée à nos yeux, c'est qu'elle est logique, attribut formel dont l'essence, négativement exprimée, est l'impossibilté de la contradiction *(principium contradictionis)*, positivement, la finalité. Ces deux expressions sont équivalentes, car le but absolu n'est autre que celui qu'il est impossible de se proposer sans se contre-

[1] Pag. 782.
[2] Pag. 783.

dire, définition à laquelle satisfait l'idée de bonheur. Le principe logique est ainsi purement formel ; aussi ne peut-il se réaliser que dans son contraire, le principe irrationel. Il n'y a réellement de but que lorsqu'il y a quelque chose à changer, une contradiction à lever. La pensée prise en elle-même est donc un principe purement formel, ce n'est qu'en s'appliquant, ce n'est qu'en face d'une contradiction réelle qu'elle acquiert un but positif, et avec ce but les moyens de l'atteindre. C'est alors que le monde des idées prend naissance. Il ne s'agit point ici d'un jeu de concepts abstraits comme chez Hegel, dont la logique évolutive repose sur une illusion, puisque de son propre aveu ce développement serait intemporel. Il n'y a point d'évolution intemporelle. Ce qu'il y a, non-seulement avant ce monde mais à chaque instant de l'existence, c'est une pénétration réciproque de toutes les représentations qui constituent l'idée de l'univers. Sans cette intuition simultanée des moyens dans les buts, nous ne saurions entendre comment l'Inconscient peut penser à la conscience comme instrument, sans avoir de conscience lui-même. Il semblerait que la conception de la conscience est une forme supérieure de la conscience elle-même. Cependant pesons bien ceci :

S'il s'agissait de penser la conscience comme conscience, c'est-à-dire de se placer au point de vue du sujet conscient et de savoir comment il se trouve, comment il est affecté, assurément il serait besoin pour cela d'une conscience supérieure; mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit, et cela n'est point nécessaire. Il suffit que l'Inconscient pense le fait objectif *(objective Process)* dont la conscience est la manifestation subjective, puis, comme effet de ce mouvement, la pensée s'émancipant de la volonté. Ceci répond à l'objection; mais on pourrait la généraliser en disant : Se proposer un but, c'est songer à l'avenir, mais comment l'Inconscient, qui ne sait pas qu'il est, peut-il savoir qu'il sera? — Cette objection est un sophisme. Celui qui songe à l'avenir agit en prévision d'un certain état, mais il n'a pas besoin de savoir que cet état sera le sien propre. L'oiseau qui commence à bâtir un nid, par exemple, songe instinctivement à l'avenir d'un autre. Hors de la pluralité, cette distinction

s'efface, un état est un état, la question de savoir l'état de qui est impossible sans doute à l'Inconscient, mais elle n'a point de de sens. Ce qui reste vrai dans l'objection, c'est que l'Inconscient doit connaître l'état qu'il veut faire cesser, et qu'il ne peut le connaître qu'en l'éprouvant, puisque cet état n'est point compris dans l'Idée. En d'autres termes la finalité de l'Inconscient, conclusion de la science expérimentale, impose *a priori* l'admission d'une conscience hors du monde[1], laquelle sent son état comme un supplice ; or c'est là une proposition dont nous venons de reconnaître *a priori* la nécessité en nous fondant sur la nature de la volonté et sur les lois qui président à la genèse de la conscience, telle est la seule conscience qui résulte du fait de la finalité dans le monde. Ce point de vue concilie les doctrines opposées du théisme et de la fatalité aveugle en manifestant la part d'erreur et la part de vérité des deux systèmes.

Les idées particulières ne sont que des applications du principe logique aux cas particuliers, et l'idée de l'évolution cosmique n'est que l'application du principe logique au vouloir vide (correspondant à l'*être* qui forme la première catégorie de Hegel). Nous ne désignerons donc plus ce principe sous les noms de pensée inconsciente ou de monde des idées ; nous dirons simplement l'Idée.

L'Idée n'existe que quand la volonté la réalise, qu'est-elle donc auparavant ? Elle est, comme la volonté, supérieure à l'être *(ein überseiendes)*. La différence radicale entre les deux, c'est que la volonté sort d'elle-même du non-être, tandis que l'idée en est arrachée par la volonté ; si l'idée pouvait passer dans l'existence d'elle-même, elle serait volonté, puissance d'être. Cependant elle n'est pas un pur néant, puisque la volonté s'y applique et la réalise. Ce n'est pas un être réel, ce n'est pas une puissance, ce n'est pas rien, que reste-t-il ? La langue n'a pas de mot pour exprimer la notion dont nous avons besoin, et pourtant c'est bien une notion. Ce qui ne permet pas d'attribuer l'*exis-*

[1] Ici (pag. 786) l'auteur appelle cette conscience *anté-mondaine*, plus haut, (pag. 776) il écartait formellement cette détermination, tout en accordant une conscience *extra-mondaine*, dans le même sens.

tence à l'idée pure, c'est précisément le fait qu'elle n'est pas la réalisation d'une puissance, c'est pourquoi le mot *acte* ne lui convient pas : *actus purus* est un terme contradictoire. La condition de l'Idée est bien opposée à la puissance, mais elle ne suppose pas la puissance, comme fait l'acte. Il s'agit moins encore d'une activité. C'est quelque chose d'absolument tranquille, absolument renfermé en soi-même ; on pourrait l'appeler *être latent*. C'est tout à fait ce que Hegel désigne sous le nom du pur être (*reines Sein*), et Schelling sous celui de purement existant (*rein Seiendes*). Ce pur être de Hegel est un néant au prix de l'être déterminé (*erfülltes*) qui lui succède. Avant le monde, le premier principe est le pouvoir, le second est le possible, l'un actif, l'autre passif. Encore faut-il ajouter que cet être latent et passif de l'Idée est un être simple, la richesse infinie des distinctions et des développements qu'elle renferme implicitement ne viennent qu'à leur heure. De la nature de l'Idée il résulte bien que ces déterminations se produiront s'il y a lieu, mais avant leur apparition dans la réalité, qu'elles déterminent, elles ne sont en aucun sens.

L'être pur de l'Idée n'est donc que la logique même, ou autrement le principe formel de la détermination de soi-même. Aussi, dès que l'Idée est appelée à l'existence par l'acte de la volonté, elle commence à se déterminer effectivement elle-même et à déterminer ainsi l'objet de la volonté, l'existence. Du commencement à la fin de l'être, la somme des représentations formant le contenu de la volonté est logiquement déterminée, et par conséquent le monde est ce qu'il est en vertu d'une nécessité logique. Comme il est logiquement nécessaire qu'il y ait une évolution en vue du but final, logiquement nécessaire lui-même, nous l'avons vu; et comme l'évolution implique le temps ; le temps et le changement dans le temps sont des déterminations de l'Idée logique elle-même, et la réalisation de l'Idée se produit sous la forme d'une évolution dans le temps.

Ce qui est vrai du tout l'est également de la partie, tout être et tout événement particuliers sont nécessairement ce qu'ils sont par la nécessité logique universelle. Que les choses soient, cela dépend de la volonté, mais qu'elles soient ce qu'elles sont

dès qu'elles sont, cela résulte de la nécessité de la pensée : Toute causalité provient de ces deux facteurs. La causalité est une nécessité logique réalisée par la volonté.

Tout ce qui arrive a une cause, nous ne saurions nous départir de cette idée : tout ce qui arrive a un but, l'expérience nous conduit à le penser ; tout ce qui arrive a un motif, c'est une conséquence de l'universalité reconnue à la volonté ; mais les séries des causes et des effets, des buts et des moyens, des motifs et des actes, sont constamment en harmonie. Cette harmonie n'est pas l'effet d'un hasard constamment répété ; la supposer préétablie, c'est recourir au miracle ; hors de ces deux suppositions il ne reste qu'une explication possible, savoir que la cause, le motif et le but ne soient que trois expressions d'une seule et même chose, savoir la nécessité logique de l'événement. Il n'y a de nécessité possible que la nécessité logique. On l'a dit avec raison : l'expérience ne nous donne pas le rapport de cause à effet, ce rapport résulte pour nous d'une nécessité de la pensée. Et pourtant les faits se succèdent avec une régularité qui nous permet de les prévoir et de tracer les lois de la nature. Dira-t-on que cette nécessité des lois de la nature n'est qu'une apparence, résultant d'un pur hasard ? Ce serait absurde. Et cependant c'est à quoi nous serions réduits, si nous ne confessions pas que la même raison qui produit la nécessité dans notre pensée produit la nécessité dans les choses. La nécessité logique est la seule nécessité réelle et la seule intelligible. Telle est la solution des difficultés qu'a soulevées la notion de cause.

c) *L'Idée et la volonté sont substantiellement identiques.* Ces principes constitutifs de l'univers ne sont pas des substances, mais des attributs d'une seule et même substance. Cela résulte du fait même qu'il existe un univers. En effet, si la volonté et la pensée étaient deux substances indépendantes, elles ne sauraient avoir aucune action l'une sur l'autre. D'ailleurs le dualisme répugne à notre esprit, le dualisme ne saurait être le dernier mot, et cependant il faut bien admettre un certain dualisme pour comprendre une évolution. Celle-ci implique quelque chose qui n'est pas tel qu'il devrait être, puis un agent qui le modifie. Il faut donc un dualisme, mais un dualisme compris dans l'u-

nité. Tel est le principe de Spinosa et tel est le nôtre : une substance avec deux attributs. Toutefois notre principe n'est pas absolument identique à celui de ce grand philosophe. Première différence : Spinosa conçoit évidemment la substance comme puissance de ses attributs; tandis que pour nous, la faculté d'être constitue l'un des attributs, dont l'autre n'est point acte du premier, ni de la substance, mais l'être pur, antérieur à tout acte et sans acte lui-même. Ensuite Spinosa nomme les attributs pensée et étendue ; mais l'étendue n'est point un terme opposé à la pensée, puisqu'il y a une étendue pensée. Spinosa veut parler de l'étendue réelle ; mais encore entre la pensée et l'étendue réelle l'opposition ne se trouve pas entre la pensée et l'étendue, mais entre la pensée et la réalité. Le principe opposé à la pensée, le second attribut nécessaire, est un attribut qui réalise la pensée, qui réalise non-seulement l'étendue pensée, mais toute chose pensée, tout idéal. Le principe qui réalise l'idéal, c'est la volonté. Avec ces corrections, le point de départ de Spinosa devient notre conclusion. Nous sommes arrivés à la substance. D'où vient la substance, d'où vient quelque chose qui ne vient de rien? Que ce soit un dieu personnel, ou le concept ou la matière, il n'importe; un dieu conscient deviendrait fou de désespoir en face de ce problème insoluble de sa propre éternité, et sans doute il tenterait le suicide. Heureusement l'esprit humain s'habitue à tout et trouve encore du loisir pour les problèmes secondaires.

On ne veut pas finir sans demander comment la *connaissance métaphysique est possible* dans le système de l'Inconscient. La métaphysique moderne pivote sur les conditions de la connaissance. Depuis les premiers travaux de Schelling, en effet, la question est restée aux termes suivants : Pour qu'une connaissance soit possible, il faut que la pensée et son objet transcendant soient homogènes. Schelling affirme cette identité précisément parce qu'aucune autre supposition ne saurait rendre compte de la science : elle ne le conduit guère d'ailleurs qu'à une seconde édition de l'harmonie préétablie, la nature et l'esprit fonctionnant chacun à part Hegel a systématiquement confondu la pensée et son objet, la pensée indi-

viduelle et la pensée absolue, la pensée consciente et la pensée inconsciente. L'auteur du livre que nous résumons s'est donné pour tâche d'affermir et de préciser ces distinctions. Pour lui, ce qui est au delà de la pensée consciente, c'est la pensée inconsciente. Celle-ci est tout naturellement transcendante, insaisissable, car la conscience ne saurait penser d'une manière inconsciente. Néanmoins ce qui est transcendant comme ce qui est immanent à la conscience est pensée : sur cette identité d'essence repose la possibilité d'une harmonie, d'une science, d'une vérité. Remarquons d'ailleurs 1° que ce qui est par delà la pensée consciente se trouve aussi bien dans l'individu que hors de lui. 2° Qu'entre la chose et la pensée consciente qui a pour objet cette chose, l'accord résulte d'un double rapport de causalité — entre la chose et la pensée inconsciente de l'individu, puis entre cette pensée et sa conscience. Enfin 3°, que la contrainte exercée sur la conscience par la réalité transcendante, et la différence entre cette contrainte et la nécessité de l'évidence rationnelle, ne sauraient s'expliquer si l'on n'admet pas que dans le premier cas une volonté intervient des deux parts pour changer le conflit idéal en conflit réel. Cette volonté (qu'il s'agisse de la mienne ou de l'autre) n'est plus simplement transcendante à la conscience, elle est transcendante à toute pensée quelconque (inconsciente ou consciente). Après ceci, il est aisé de comprendre comment la philosophie entend ces oppositions : la pensée et les choses, l'esprit et la nature, l'idéal et le réel, le subjectif et l'objectif.

Quant au problème général posé plus haut : Comment la connaissance est-elle possible? nous avons vu à quels termes la philosophie spéculative est restée : pour que la connaissance soit possible, il faut que la pensée et la réalité soient de même essence. Mais la connaissance est-elle possible? Les modernes avaient feint qu'il n'était pas même nécessaire de se poser la question, de sorte que toute leur métaphysique est restée absolument problématique, situation dont le scepticisme serait la conclusion naturelle.

Ne pouvant établir directement la vérité d'une connaissance quelconque, j'ai tenté, pour faire avancer ce char embourbé, de

prendre la machine par l'autre bout, et d'établir directement, par une méthode accessible à chacun, l'identité de la pensée et de l'être. Cette méthode, c'est la méthode expérimentale, l'observation et l'induction.

Toutefois, le résultat n'est assuré que si l'induction elle-même est une connaissance; l'hypothétique subsiste donc toujours, mais les termes de la question ne sont plus tout à fait les mêmes.

Jusqu'ici, c'était purement et simplement : « S'il y a une connaissance, » la pensée et l'être sont identiques.

Maintenant nous disons : « S'il y a connaissance, » la pensée et l'être sont identiques, par conséquent cette identité doit pouvoir s'établir par voie expérimentale. Le raisonnement fondé sur l'expérience établit l'identité de la pensée et de l'être, et de cette identité résulte la possibilité de la science.

Ceci est un cercle, il faut l'avouer, mais au moins c'est un cercle complet. Il reste possible que l'expérience soit illusoire aussi bien que la spéculation, de sorte que leur coïncidence ne prouverait rien; car après tout l'expérience et la spéculation sont toutes deux l'œuvre de la conscience, qui ne saurait sortir d'elle-même. L'identité de la pensée et de l'être n'est donc pas prouvée, et la possibilité de la science ne l'est pas non plus, mais elles sont rendues plus vraisemblables, et tellement vraisemblables, que la possibilité contraire n'a plus d'intérêt pratique, attendu que nous ne saurions refuser notre confiance à l'expérience. Le scepticisme n'est pas réfuté, sa valeur en principe est reconnue, mais elle est réduite à des termes qui permettent d'en faire abstraction non-seulement dans la pratique, mais dans la science.

Au fait, notre conclusion relative à la possibilité de la science en général n'est qu'une application de la proposition, établie an début, pour tout ce qui n'est pas la forme logique pure : savoir que nous n'arrivons pas à la certitude absolue, mais que nous sommes réduits à nous contenter de la vraisemblance.

CH. SECRÉTAN.