



EVOLUTION DE LA PHILOSOPHIE

DES PRÉ-SOCRATIQUES AUX
POST-KANTIENS

RUDOLF STEINER

RUDOLF STEINER

EVOLUTION DE LA PHILOSOPHIE

DES PRÉ-SOCRATIQUES AUX POST-KANTIENS

Traduction et édition 2021 par ©David De Angelis

Tous droits réservés

INDEX

[DES AVANT-PROPOS DE L'AUTEUR AUX DIFFÉRENTES ÉDITIONS](#)

[POUR L'ORIENTATION DANS LES LIGNES DIRECTRICES DE
L'EXPOSITION](#)

[LES VISIONS DU MONDE DES PENSEURS GRECS](#)

[LA VIE DE LA PENSÉE DU DÉBUT DE L'ÈRE CHRÉTIENNE À JOHN
SCOTUS OU ERIGENA](#)

[LES VISIONS DU MONDE AU MOYEN ÂGE](#)

[LES VISIONS DU MONDE DANS L'ÈRE MODERNE DE L'ÉVOLUTION
DE LA PENSÉE](#)

[L'ÂGE DE KANT ET GOETHE](#)

[LES CLASSIQUES DE LA CONCEPTION DU MONDE ET DE LA VIE](#)

[DES VISIONS DU MONDE RÉACTIONNAIRES](#)

DES VISIONS DU MONDE RADICALES

DES AVANT-PROPOS DE L'AUTEUR AUX DIFFÉRENTES ÉDITIONS

(1914)

Vous ne trouverez pas dans ce livre beaucoup de choses que vous attendriez dans une histoire de la philosophie. Ce qui m'importait, cependant, ce n'était pas tant l'exposé de toutes les opinions philosophiques que la description de l'évolution des problèmes philosophiques. Pour une telle description, il n'est pas nécessaire d'exposer une opinion philosophique qui surgit dans l'histoire, lorsque l'essence de cette opinion a été caractérisée dans une autre corrélation.

(1918)

Je voudrais ajouter quelques mots sur un problème qui se pose plus ou moins consciemment à l'âme de celui qui lit un livre comme celui-ci. C'est le problème de la relation entre l'étude philosophique et la vie immédiate. Toute pensée philosophique qui n'est pas postulée par la vie est condamnée à la stérilité, même si elle peut attirer pendant un certain temps l'homme qui aime réfléchir. Une pensée féconde doit s'enraciner dans les processus d'évolution que l'humanité a dû traverser au cours de son développement historique. Et celui qui veut exposer, de quelque point de vue que ce soit, l'histoire de l'évolution de la pensée philosophique, doit partir d'une pensée imposée par la vie. Il doit s'agir des concepts qui, lorsqu'ils sont traduits dans la conduite de la vie humaine, donnent de la vigueur à l'être humain, guident son intellect et peuvent lui donner des conseils et de l'aide dans toutes les tâches imposées à sa nature. Les systèmes philosophiques du monde entier ont vu le jour parce que l'humanité a besoin de tels concepts. Si nous pouvions diriger notre vie sans eux, jamais un homme ne serait vraiment, intimement autorisé à réfléchir aux énigmes de la philosophie. Une époque qui n'admet pas une telle façon de penser montre seulement qu'elle ne ressent pas le besoin de façonner la vie humaine de manière

à ce qu'elle semble se conformer en tous points à ses multiples tâches. Mais cette aversion prend sa revanche au cours de l'évolution humaine. La vie est triste à de telles époques. Et les gens ne s'en rendent pas compte parce qu'ils ne veulent rien savoir des besoins qui résident au fond de leur âme et qui ne les laissent pas satisfaits. L'époque suivante rend cette insatisfaction plus visible. Les petits-enfants, dans leur mode de vie appauvri, découvrent les conséquences de la négligence de leurs ancêtres. La négligence de l'époque précédente a déterminé la vie imparfaite de l'époque qui suit et dans laquelle se trouvent ces petits-enfants. La philosophie doit faire partie de l'ensemble de la vie ; on peut pécher contre cela, mais le péché doit nécessairement produire ses effets. On ne peut comprendre le processus d'évolution de la pensée philosophique, l'apparition des énigmes de la philosophie, que si l'on comprend quelle est la tâche de la contemplation philosophique du monde dans la création d'une essence complète, pleine de l'humanité. Inspiré par ce sentiment, j'ai écrit mon travail sur l'évolution des énigmes de la philosophie. J'ai essayé de prouver, par l'exposition de ce processus, de manière évidente, que ce sentiment est intimement justifié. La contemplation philosophique doit être une nécessité vitale, et pourtant la pensée humaine, au fur et à mesure de son évolution, ne nous fournit pas une solution unique, mais des solutions multiples et apparemment entièrement contradictoires aux énigmes de la philosophie. De nombreuses réflexions historiques voudraient expliquer ces importants contrastes par une représentation entièrement extérieure. Mais ils ne sont pas convaincants. Si l'on veut trouver la vérité, il faut prendre cette évolution beaucoup plus au sérieux qu'on ne le fait habituellement. Il faut en conclure qu'il ne peut y avoir de pensée unique capable de résoudre toutes les énigmes du monde. Au contraire, dans la pensée humaine, chaque idée découverte devient rapidement une nouvelle énigme. Et plus l'idée est importante, plus elle est lumineuse pour une époque donnée, plus elle devient énigmatique et douteuse pour l'époque suivante. Celui qui veut examiner l'histoire de la pensée humaine d'un point de vue conforme à la vérité, doit admirer la grandeur de l'idée d'une époque, et être capable, en même temps, de voir, avec le même enthousiasme, cette idée se révéler incomplète à une époque ultérieure. Il doit également être capable de penser que le mode de représentation dans lequel il s'exprime sera remplacé par un autre dans le futur. Et cette pensée ne doit pas l'empêcher de reconnaître pleinement la justesse de la contemplation à laquelle il est parvenu. La disposition d'esprit qui s' imagine que les concepts imparfaits du passé sont abolis par les pensées parfaites qui se font jour dans le présent est inapte à comprendre l'évolution philosophique de l'humanité. J'ai essayé de comprendre le processus de développement de la pensée humaine en saisissant la signification du fait qu'une époque est en

contraste philosophique avec la précédente. Les idées qui amènent à une telle compréhension ont été dites dans les explications introductives. Les idées sont telles qu'elles doivent nécessairement susciter des oppositions multiples. Au premier examen, elles apparaîtront comme si elles m'étaient venues tout de suite à l'esprit et comme si j'avais voulu, par elles, bouleverser de façon fantastique toute la manière d'exposer l'histoire de la philosophie. J'espère seulement que le lecteur reconnaîtra que ces idées n'ont pas été d'abord façonnées et ensuite imposées à l'étude de l'évolution philosophique ; elles ont été acquises de la manière dont le naturaliste découvre les lois de ses sciences. Elles découlent de l'observation de l'évolution de la pensée philosophique. Et l'on n'a pas le droit de rejeter les résultats de l'observation parce qu'ils entrent en conflit avec des représentations que l'on croit correctes, parce qu'elles correspondent à certaines inclinations de la pensée, mais qui ne sont pas justifiées par l'observation. La superstition - car de telles représentations ne sont rien d'autre que cela - selon laquelle, dans l'évolution historique de l'humanité, il ne peut y avoir de forces qui se révèlent à une époque donnée d'une manière particulière, et qui dominent, d'une manière conforme à la raison et à la loi, l'évolution de la pensée humaine, s'opposera à mon exposé. Mais cela s'imposait à moi, parce que l'observation de cette évolution m'avait prouvé l'existence de telles forces, et parce que cette même observation me prouvait que l'histoire de la philosophie ne devient une science que lorsqu'elle ne craint pas de reconnaître de telles forces. Il me semble qu'on ne peut prendre une position féconde dans le présent, face aux " énigmes de la philosophie ", que si l'on connaît les forces qui ont dominé ces époques passées. Et plus encore que dans toute autre branche de l'étude historique, dans l'histoire de la pensée, la seule possibilité est de laisser le présent jaillir du passé. En saisissant les idées mêmes qui correspondent aux besoins du présent, on trouve le début de cette façon de voir les choses qui jette une vraie lumière sur le passé. La signification de la vie spirituelle du passé échappe également à ceux qui ne parviennent pas à avoir une vision du monde qui corresponde véritablement aux forces qui animent notre époque. Je ne souhaite pas résoudre ici la question de savoir si, dans les autres domaines de la recherche historique, il peut y avoir une dissertation fructueuse qui ne soit pas basée sur une vision des conditions actuelles. Dans le domaine de l'histoire de la pensée, un tel exposé sera nécessairement stérile. Ici, l'objet d'étude et la vie immédiate doivent être en relation directe. Et la vie, dans laquelle la pensée devient la pratique de la vie, ne peut être que la vie présente. Avec cette introduction, je voudrais avoir fait connaître les sentiments d'où est née cette dissertation sur les énigmes de la philosophie.

(1923)

Dans le présent ouvrage, je me suis donné pour tâche de mettre en lumière ce qui, dans les conceptions du monde, façonnées au cours de l'histoire, se présente à l'observateur actuel de telle sorte que son propre sentiment, lorsqu'il voit les énigmes philosophiques se présenter à sa conscience, soit approfondi par le sentiment éprouvé avant lui par les penseurs antérieurs en face de ces énigmes. Un tel approfondissement a quelque chose de satisfaisant pour le chercheur en philosophie. L'effort de son âme devient plus intense, car il voit quelles formes cette aspiration a prises chez les êtres humains auxquels la vie a donné des points de vue semblables ou non aux siens. J'ai ainsi voulu être utile à ceux qui ont besoin, pour compléter leur réflexion, d'un tableau de l'évolution de la philosophie. Ceux qui, suivant le chemin de leur propre pensée, souhaitent se sentir à l'unisson de l'œuvre spirituelle de l'humanité. ont besoin d'un tel complément. Il l'exige pour qui veut voir que son travail conceptuel découle d'un besoin général, humain, de l'âme. Il peut s'en rendre compte lorsque les éléments essentiels des systèmes qui cherchent à expliquer le monde sont présentés à ses yeux. Pour de nombreux chercheurs, cependant, cette vision a quelque chose d'oppressant. Le doute s'insinue dans leurs âmes. Ils voient les penseurs successifs en désaccord à la fois avec leurs prédécesseurs et leurs continuateurs. Je voudrais que ma représentation soit de nature à dissiper cette impression et à la remplacer par une autre. Examinons deux penseurs. Au début, le contraste entre eux est douloureux. Mais examinons de près leur pensée. On verra que l'un considère un domaine du monde entièrement différent de celui considéré par l'autre. Supposons que dans ce dernier se soit développée la disposition de l'âme qui porte son attention sur la manière dont la pensée est créée dans le processus intime de l'âme elle-même. Pour lui, l'énigme réside dans le fait que ce processus intérieur de l'âme doit agir, de manière décisive, sur l'essence du monde extérieur, en le reconnaissant. Ce point de départ donne une coloration particulière à toute sa réflexion. Il s'exprimera de manière puissante sur la pensée créative. Tout ce qu'il dit sera teinté d'idéalisme. Un autre dirige son regard sur les phénomènes extérieurs, qui relèvent des sens. Les pensées par lesquelles il affirme et reconnaît ce processus ne pénètrent pas dans sa conscience avec une force indépendante. Il donnera à l'énigme du monde une forme telle qu'elle s'inscrira dans un cercle où les racines mêmes du monde se

glissent dans le monde de la sensibilité et de la mémoire. Avec l'hypothèse de l'évolution historique de la conception du monde qui résulte d'une telle orientation de la pensée, nous pouvons surmonter ce qui est négatif dans ces conceptions et voir comment elles se soutiennent mutuellement.

C'est sur cette base que le plan de ma thèse a été construit. Je ne voulais pas dissimuler les contradictions que l'on peut observer dans l'évolution du monde, mais je voulais aussi montrer ce qui, même dans les contradictions, avait une certaine valeur. Si le positif est mis en avant dans ce livre et non le négatif, je ne peux qu'être blâmé par ceux qui ne voient pas combien cette perception du positif est fructueuse.

Ma méthode d'exposition des visions du monde individuelles découle de mon orientation vers la contemplation spirituelle. Celui qui ne veut que fabriquer des théories sur l'esprit n'aura jamais besoin de passer à l'état d'esprit d'un matérialiste. Il lui suffit d'exposer toutes les accusations légitimes qui peuvent être portées contre le matérialisme et de présenter ce système de pensée de manière à en révéler les côtés injustifiés. Celui qui veut atteindre la contemplation spirituelle ne peut pas procéder de cette manière. Avec l'idéaliste, il devra penser de manière idéaliste, avec le matérialiste, de manière matérialiste. Ce n'est qu'ainsi que s'éveillera dans son âme la capacité qui s'exprimera ensuite dans la contemplation spirituelle. On pourrait également observer qu'avec un tel traitement, le contenu d'un livre perd son unité. Ce n'est pas mon opinion. Plus on laisse parler les apparitions elles-mêmes, plus on est fidèle à la vérité historique. Combattre le matérialisme ou le caricaturer ne peut être la tâche d'un exposé historique. Elle a sa propre légitimité limitée. On ne suit pas une fausse voie si l'on se représente matériellement le processus des relations matérielles dans ce monde. Seuls sont trompés ceux qui ne reconnaissent pas qu'en traçant les relations matérielles, on est conduit à la contemplation de l'esprit. C'est une erreur de supposer que le cerveau n'est pas la condition de la pensée qui étudie ce qui tombe sous les sens ; mais c'est une autre erreur de penser que l'esprit n'est pas le créateur du cerveau par lequel il se révèle dans le monde physique comme le créateur de la pensée.

POUR L'ORIENTATION DANS LES LIGNES DIRECTRICES DE L'EXPOSITION

Si l'on essaie d'étudier le travail spirituel accompli par l'homme à la recherche d'une solution aux énigmes du monde et aux problèmes de la vie, l'âme studieuse est contrainte de revenir sans cesse à ces mots, inscrits comme une devise dans le temple d'Apollon : "Connais-toi toi-même". Le fait que l'âme humaine, confrontée à ces mots, ressente une certaine impression, est le fondement de la compréhension d'un concept du monde. L'essence d'un organisme vivant implique la nécessité pour lui de ressentir la faim ; l'essence de l'âme humaine, ayant atteint un certain stade de son développement, engendre un besoin similaire. Cela s'exprime par la nécessité de demander à la vie un bien spirituel qui correspond, comme la nourriture à la faim, au besoin intérieur de l'esprit : "Connais-toi toi-même". Cette impression peut frapper l'âme de telle manière qu'elle pense : je ne suis pas un être humain au sens propre du terme si je ne peux pas forger en moi une relation avec le monde qui a pour caractère fondamental le "connais-toi toi-même". L'âme peut même en venir à considérer cette impression comme un réveil du rêve de la vie dans lequel elle était immergée avant d'être réveillée par l'expérience ci-dessus. Au cours de la première période de sa vie, l'homme se développe de telle sorte que le pouvoir de la mémoire grandit en lui, grâce auquel il se souvient plus tard de ses expériences jusqu'à un certain moment de son enfance. Ce qu'il était avant ce moment, il le ressent comme un rêve de la vie, dont il a été réveillé. L'âme humaine ne serait pas ce qu'elle devrait être si cette force de la mémoire n'émergeait pas des sombres impressions de l'enfance. De même, l'âme humaine, à un stade ultérieur de son existence, peut penser à l'expérience exprimée par les mots : "Connais-toi toi-même". Il peut avoir le sentiment qu'une vie animique qui n'a pas été éveillée par le rêve à travers cette expérience ne correspond pas à ses dispositions. Les philosophes ont souvent insisté sur le fait qu'ils sont très embarrassés lorsqu'ils doivent définir ce qu'est la philosophie, au sens propre du terme. Il est certain, cependant, que nous devons y reconnaître une forme particulière d'accomplissement de ce besoin de l'âme qui nous donne le commandement : "Connais-toi toi-même". Et nous pouvons connaître ce besoin humain tout comme nous savons ce qu'est la faim, bien que l'on serait peut-être très embarrassé si l'on devait donner une explication satisfaisante de la faim. Une

pensée similaire habitait l'âme de J.G. Fichte lorsqu'il disait que le type de philosophie que chaque homme choisit pour lui-même dépend du type d'homme qu'il est. Animés par ces réflexions, nous pouvons examiner les tentatives qui ont été faites à travers l'histoire pour trouver des solutions aux énigmes de la philosophie. Dans ces conjectures, nous verrons des révélations sur l'essence humaine. Car bien que l'homme s'efforce de taire complètement ses intérêts lorsqu'il parle en tant que philosophe, même dans une philosophie, apparaît immédiatement ce que la personnalité humaine peut devenir, une marchandise : l'expansion de ses propres forces originelles. Vu sous cet angle, l'étude des créations philosophiques peut susciter certaines attentes quant aux énigmes du monde. Nous pouvons espérer tirer de cette étude quelques données sur le caractère du développement de l'âme humaine. Et l'auteur de ce livre croit avoir trouvé ces données en parcourant les systèmes philosophiques de l'Occident. Dans l'évolution de l'effort humain vers la philosophie, il lui est apparu quatre époques nettement distinctes ; et les différences entre ces époques lui ont paru aussi caractéristiques que celles qui divisent les espèces dans chaque règne de la nature. Ce fait l'a amené à reconnaître que l'histoire de l'évolution philosophique de l'humanité démontre la présence d'impulsions spirituelles objectives, indépendantes des hommes, qui se développent au cours du temps. Et ce que les hommes créent en tant que philosophes apparaît comme la manifestation de l'évolution de ces impulsions, qui agissent sous la surface de l'histoire extérieure. La conviction qu'un tel résultat découle de l'examen sans préjugés des faits historiques comme une loi naturelle de l'examen des faits naturels est impérieuse. L'auteur de ce livre ne croit pas s'être laissé tenter par un parti pris en faveur d'une reconstruction arbitraire de l'évolution historique. Mais les faits obligent à admettre de tels résultats. Dans le processus évolutif de l'effort philosophique de l'humanité, on peut distinguer des époques, chacune longue de sept ou huit siècles, dans chacune desquelles règne, sous la surface de l'histoire extérieure, un autre élan spirituel, qui rayonne d'une certaine manière dans les personnalités humaines et dont l'évolution détermine celle de la pensée philosophique. Les preuves factuelles en faveur de cette distinction d'époques apparaîtront dans le livre lui-même. L'auteur souhaite, dans la mesure du possible, laisser les faits parler d'eux-mêmes. Il convient toutefois de tracer ici quelques lignes directrices qui n'ont pas déterminé les considérations à l'origine de ce livre, mais en ont résulté. On pourrait penser que ces directives auraient été mieux placées à la fin du livre, puisque seul le contenu de notre exposé prouve leur vérité. Au contraire, nous avons voulu les mettre en avant comme un avertissement préalable, car ils légitiment la structure interne de l'exposition. Bien que pour l'auteur elles soient le résultat de son enquête, elles se sont

naturellement présentées à son esprit avant l'exposé et l'ont réglé. Pour le lecteur, il peut être important de savoir, non seulement à la fin du livre, pourquoi l'auteur représente les choses d'une certaine manière, mais de pouvoir déjà, au cours de sa lecture, se faire une opinion sur cette manière en fonction des points de vue de l'auteur. Mais seul ce qui se réfère à l'articulation intime des déductions doit être exposé ici. La première époque de l'évolution des conceptions philosophiques commence avec l'antiquité grecque. Elle remonte historiquement et distinctement à Ferecides de Syrus et Thalès de Milet, et se termine avec la période d'apparition du christianisme. L'effort spirituel de l'humanité à cette époque revêt un caractère essentiellement différent de celui des époques précédentes. C'est l'époque de la vie intellectuelle qui s'éveille. Auparavant, l'âme vivait dans des représentations figuratives (symboliques) du monde et de l'être. On a beau essayer d'écouter ceux qui veulent voir la vie de la pensée philosophique déjà développée à l'époque préhellénique, l'étude sans préjugés ne le permet pas. La philosophie authentique, exprimée sous forme de pensées, doit naître en Grèce. Ce qui, dans les réflexions sur le monde, en Orient et en Égypte, s'apparentait à l'élément de la pensée, n'était pas - si on le considère avec exactitude - une véritable pensée, mais une image, un symbole. En Grèce est né l'effort de reconnaître les corrélations du monde au moyen de ce que nous appelons aujourd'hui la pensée. Tant que l'âme humaine se représente les phénomènes cosmiques en images, elle se sent intimement liée à eux ; elle se sent membre de l'organisme cosmique, elle ne se pense pas comme une entité indépendante, séparée de cet organisme. Lorsque la pensée sans images s'éveille dans l'esprit, celui-ci ressent la séparation entre le monde et l'âme. La pensée devient son éducateur vers l'indépendance. Mais les expériences grecques pensaient différemment de l'homme d'aujourd'hui. C'est un fait qui peut facilement être négligé. Cependant, il faut en tenir compte pour avoir une vision précise de la pensée grecque. Le Grec ressent la pensée comme nous ressentons une perception aujourd'hui, comme nous ressentons la sensation de "rouge" ou de "jaune". De même que nous attribuons une sensation de couleur ou de son à un "objet", le Grec voit la pensée dans le monde des objets et y adhère. La pensée de ce temps est donc encore le lien qui unit l'âme au monde. La séparation entre l'âme et le monde n'est pas encore complète, elle ne fait que commencer. L'âme expérimente la pensée en son sein, mais elle s'imagine encore qu'elle l'a reçue du monde et espère donc, par le processus de la pensée, découvrir les énigmes du monde. C'est dans ces conditions que se déroule l'évolution philosophique qui a commencé avec Ferecides et Thalès, atteint son apogée avec Platon et Aristote, puis décline jusqu'à s'achever au moment de la fondation du christianisme. Des profondeurs de l'évolution spirituelle, la vie de

la pensée se répand dans les âmes humaines et donne naissance à des philosophies qui les éduquent à sentir leur indépendance face au monde extérieur. Au moment de la naissance du christianisme, une nouvelle ère commence. L'âme humaine ne peut plus ressentir la pensée comme une sensation provoquée par le monde extérieur. Il ressent la pensée comme une création de son propre être intime : une impulsion, bien plus puissante que la vie conceptuelle, irradie dans les âmes depuis les profondeurs de l'évolution spirituelle. La conscience de soi s'éveille maintenant dans l'humanité d'une manière qui correspond à la nature de cette conscience de soi. Ce que les hommes ont vécu jusqu'à présent n'était que le prodrome de ce que l'on peut appeler, dans son sens le plus complet, la conscience de soi vécue intérieurement. On peut espérer qu'une étude future de l'évolution de l'esprit donnera à cette époque le nom de "réveil de la conscience de soi". Ce n'est qu'alors, pour la première fois, que l'homme ressent toute l'étendue de sa vie d'âme en tant que "je" au sens propre du terme. Toute l'importance de ce fait est obscurément perçue, plutôt que ressentie de manière consciente, par les esprits philosophiques de notre époque. La philosophie démontre ce caractère jusqu'à Scotus Erigena (mort en 880 après J.-C.). Les philosophes de cette époque ont plongé leurs pensées philosophiques dans la représentation religieuse. Grâce à cette représentation, l'âme humaine, qui, dans sa conscience naissante de soi, se voit placée entièrement sur elle-même, acquiert la conscience de son incorporation à la vie de l'organisme mondial. La pensée devient un simple moyen d'exprimer la conception, puisée aux sources religieuses, de la relation entre l'âme humaine et le monde. La vie de la pensée, encadrée dans cette conception, nourrie par les représentations religieuses, croît comme le germe dans la terre jusqu'à son émergence. Dans la philosophie grecque, la vie de la pensée explique ses forces, guide l'âme humaine jusqu'à ce qu'elle perçoive son indépendance. Alors surgit, des profondeurs de la vie de l'esprit, une manifestation d'un genre essentiellement différent de la vie de la pensée. Elle remplit l'âme d'une nouvelle expérience intérieure et lui révèle qu'elle est en elle-même un monde reposant sur son propre centre de gravité. La conscience de soi est d'abord expérimentée, pas encore comprise conceptuellement. La pensée se développe alors de manière cachée dans la chaleur de la conscience religieuse. C'est ainsi que se sont écoulés les sept ou huit premiers siècles après la fondation du christianisme. L'époque suivante présente un caractère complètement différent. Les philosophes en vogue ressentent à nouveau le pouvoir d'éveil de la pensée. L'âme a intimement corroboré l'indépendance qu'elle a connue depuis plusieurs siècles. Il commence à chercher sa propre faculté, et découvre qu'il s'agit de la vie de la pensée. Toutes les autres données viennent de l'extérieur,

mais l'âme crée la pensée à partir des profondeurs de sa propre essence et, dans cette création, elle est présente en pleine conscience. Il naît en elle l'impulsion de conquérir, par la pensée, une connaissance qui puisse expliquer le rapport de l'âme au monde. Comment peut-on exprimer dans la vie de la pensée quelque chose qui n'a pas été simplement conçu par l'âme ? C'est le problème que posent les philosophes de notre époque. Les courants intellectuels du nominalisme, du réalisme, de la scolastique et de la mystique médiévale révèlent ce caractère fondamental de la philosophie de cette période. L'âme humaine cherche à étudier la vie de la pensée à partir de son caractère de réalité. Avec le déclin de cette troisième époque, le caractère de l'effort philosophique se transforme. La conscience de soi de l'âme a déjà été corroborée par des siècles de travaux de recherche sur la réalité de la vie de la pensée. Les hommes ont appris à sentir la vie de la pensée connectée à l'essence de l'âme et à trouver, dans cette connexion, une sécurité intérieure d'existence. Comme une puissante étoile, la devise "Je pense, donc je suis" de Descartes (1596-1650) brille dans le ciel de l'esprit, comme un insigne de cette phase d'évolution. On ressent l'essence de l'âme qui circule dans la vie de la pensée et dans la conscience de ce courant, on croit faire l'expérience de la véritable essence de l'âme. Et l'on se sent tellement en sécurité dans cette existence, entrevue dans la vie de la pensée, que l'on arrive à la conviction que la vraie connaissance ne peut être que celle qui est expérimentée d'une manière analogue à celle dont, dans l'âme, on doit faire l'expérience de la vie de la pensée construite sur elle-même. Tel est le point de vue de Spinoza (1632-1677). Il existe aujourd'hui des philosophies qui façonnent l'image du monde tel qu'il doit apparaître pour que l'âme humaine consciente d'elle-même, saisie par la vie de la pensée, puisse y trouver une place adéquate. Comment se représenter le monde de manière à ce que l'âme humaine puisse y être pensée comme il se doit, selon ce que l'on sait de la conscience de soi ? C'est le problème qui se trouve à la base d'une étude sans préjugés de la philosophie de Giordano Bruno (1548-1600) et qui s'avère évidemment être le même que celui auquel Leibniz (1646-1716) tente de répondre. La quatrième époque de l'évolution des visions philosophiques du monde commence avec les représentations du monde qui découlent de ce problème. Notre époque actuelle ne marque qu'approximativement le milieu de cette période. Les thèses présentées dans ce livre ont pour but de montrer dans quelle mesure la connaissance philosophique a réussi à concevoir une image du monde dans laquelle l'âme consciente d'elle-même peut trouver un endroit suffisamment sûr pour comprendre sa propre signification et son importance dans l'être. Lorsque, dans sa première période, l'effort philosophique a puisé sa force dans la vie de la pensée nouvellement éveillée, il a naturellement conçu l'espoir d'atteindre la

connaissance d'un monde auquel l'âme humaine appartient avec son essence authentique, avec l'essence qui n'est pas épuisée dans cette vie qui se révèle à travers le corps et ses sens. À la quatrième époque, les sciences naturelles florissantes créent, à côté de l'image philosophique du monde, une image de la nature qui devient progressivement indépendante, sur son propre terrain. Dans cette image de la nature, avec son développement progressif, nous ne trouvons plus rien du monde que l'ego autoconscient (l'âme humaine qui s'expérimente comme une entité autoconsciente) doit reconnaître en lui-même. À la première époque, l'âme humaine commence à se libérer du monde extérieur et à développer une connaissance qui se tourne vers sa propre vie d'âme. Cette vie animique particulière trouve sa force dans l'élément de la pensée qui est éveillée. À la quatrième époque, une image de la nature apparaît, qui, elle, s'est libérée de la vie de l'âme individuelle. On s'efforce de représenter la nature de telle sorte qu'il n'y apparaisse rien que l'âme ait créé d'elle-même et non à partir de la nature elle-même. Ainsi, à notre époque, l'âme, avec ses expériences intérieures, se trouve repoussée sur elle-même. Elle risque de devoir avouer que tout ce qu'elle peut connaître d'elle-même n'a de valeur que pour elle-même, et ne contient même pas l'indication d'un monde dans lequel elle est enracinée avec sa véritable essence. Car dans l'image de la nature, elle ne peut rien trouver d'elle-même. L'évolution de la pensée passe par quatre époques. Dans la première, la pensée agit comme une perception de l'extérieur. Il place l'âme humaine connaissante sur elle-même. A la deuxième époque, sa force dans cette direction est épuisée. L'âme se renforce en faisant l'expérience de sa propre vie ; la pensée passe au second plan et se confond avec la connaissance de soi. Il ne peut plus être ressenti comme une perception de l'extérieur. L'âme apprend à le ressentir comme sa propre création. Elle doit en venir à se demander : qu'est-ce que cette création intime de l'âme a à voir avec le monde extérieur ? La troisième époque se déroule à la lumière de cette question. Les philosophes développent une vie cognitive qui met à l'épreuve la puissance intérieure de la pensée. La force philosophique de cette époque se révèle comme une pénétration dans l'élément de la pensée, comme une force pour traiter la pensée dans son essence même. Au cours de cette époque, la vie philosophique accroît sa capacité à utiliser la pensée. Au début de la quatrième époque, la conscience cognitive de soi veut créer une image philosophique du monde à partir de son héritage de pensée. A cette volonté s'oppose l'image de la nature, qui est inconciliable avec cette conscience de soi. Et l'âme consciente de soi se tient devant cette représentation de la nature et se demande : comment puis-je créer une image du monde dans laquelle le monde intérieur, avec sa véritable essence, et la nature sont fermement fixés en même temps ? L'impulsion découlant d'un tel problème

domine (plus ou moins consciemment pour les philosophes) l'évolution philosophique à partir du début de la quatrième époque. Et c'est l'impulsion qui prévaut aujourd'hui dans la vie philosophique. Dans ce livre, nous devons caractériser les faits individuels qui révèlent la prédominance de cette impulsion.

LES VISIONS DU MONDE DES PENSEURS GRECS

Avec Phérécide de Syrus, qui vécut au VI^e siècle avant J.-C., apparaît dans la vie spirituelle grecque une personnalité chez qui nous pouvons observer la naissance de ce que nous appellerons, dans les dissertations suivantes, la "conception du monde et de la vie". Ce qu'il dit des problèmes du monde ressemble encore, d'une part, aux représentations mythiques et imaginatives d'une époque qui a précédé l'effort pour parvenir à une conception scientifique du monde. D'autre part, cette représentation, que l'image, que le mythe, se transforme chez lui en une contemplation qui cherche à résoudre par la pensée les énigmes de l'existence et de la position de l'homme dans le monde. Il représente encore la terre sous l'apparence d'un chêne ailé autour duquel Zeus déploie la surface des continents, des mers et des fleuves comme un tissu. Il pense que le monde est imprégné par l'action d'êtres spirituels, dont parle la mythologie grecque. Mais il parle aussi de trois origines du monde : Cronos, Zeus et Chton. On a beaucoup discuté dans l'histoire de la philosophie de ce qu'il faut entendre par ces trois origines reconnues par Phérécide. Comme les informations historiques sur ce qu'il a voulu représenter dans son œuvre *Heptamychos* sont contradictoires, il est naturel qu'aujourd'hui encore, il existe des opinions complètement différentes sur ce livre. Celui qui examine les informations sur Phérécide d'un point de vue historique peut avoir l'impression que l'on peut observer chez lui le début d'une réflexion philosophique, mais que cette étude est difficile car ses paroles doivent être prises dans un sens très éloigné de la mentalité actuelle et qui doit encore faire l'objet de recherches. Aux exposés du présent ouvrage, qui vise à nous donner une image des conceptions du monde et de la vie au Xe siècle, nous voulons opposer une rapide esquisse des représentations antérieures de la vie et du monde dans la mesure où elles sont fondées sur la compréhension conceptuelle du monde. Nous le faisons avec l'impression que les idées du siècle dernier révèlent mieux leur sens profond lorsqu'elles ne sont pas prises pour elles-mêmes, mais lorsqu'elles sont éclairées à la lumière de la pensée des époques précédentes. Bien entendu, nous ne pouvons pas présenter dans cette "introduction" tous les "éléments de preuve" qui devraient étayer notre brève esquisse. (Si l'on permet une fois à l'auteur de faire de cette esquisse un livre indépendant, on verra que la base requise ne fait pas défaut. Et l'auteur ne doute pas que si d'autres veulent trouver dans cette esquisse une incitation à l'étude, ils

découvriront dans la tradition historique les "preuves" de ce qu'il dit). Ferecides arrive à sa conception du monde d'une manière différente de celle suivie avant lui. Ce qui est important dans son système, c'est qu'il perçoit l'homme, en tant qu'être animé, différemment de ses prédécesseurs. Pour les premières représentations du monde, le mot "âme" n'avait pas encore le sens qu'il a pris dans les conceptions ultérieures de la vie. Même Ferecides n'arrive pas à l'idée de l'âme qui sera retenue par les penseurs qui le suivront. Il se limite à ressentir l'élément animique dans l'homme, alors que les penseurs ultérieurs veulent en parler clairement en pensée et le caractériser. Les hommes de l'âge primitif ne séparent pas leur expérience animique humaine de la vie de la nature. Ils ne se placent pas comme des êtres séparés à côté de la nature : ils s'expérimentent dans la nature, de la même manière qu'ils expérimentent le tonnerre et les éclairs, le mouvement des nuages, le mouvement des étoiles, la croissance des plantes. La force qui fait bouger sa main, qui pose son pied sur le sol et le fait marcher, appartient pour l'homme préhistorique à un domaine de forces cosmiques qui font aussi bouger la foudre et les nuages, qui déterminent tout ce qui se passe à l'extérieur. L'homme préhistorique pouvait plus ou moins exprimer son sentiment de la manière suivante : quelque chose fait jaillir l'éclair, le tonnerre, la pluie ; quelque chose fait bouger ma main, avance mon pied, provoque mon souffle, fait tourner ma tête. Pour exprimer ces connaissances, il faut utiliser des mots qui, à première vue, semblent exagérés. Mais le fait réel ne peut être saisi qu'au moyen d'un mot apparemment exagéré. L'homme qui se fait une représentation du monde, comme nous le disons, ressent dans la pluie qui tombe une force opérante que nous appellerions aujourd'hui "spirituelle" et qui est congruente à celle qu'il ressent lorsqu'il s'adonne à une occupation personnelle quelconque. Il peut être intéressant de retrouver cette façon de représenter les choses dans la jeunesse de Goethe, naturellement avec les nuances propres à une personnalité du XIXe siècle. On peut lire dans la dissertation de Goethe intitulée "La nature" : "Elle (la nature) m'a introduit dans le monde, elle m'en fera sortir". Je m'y confie. Il peut se débarrasser de moi. Elle ne détestera pas son travail. Je n'ai pas parlé d'elle. Non, le vrai et le faux, elle a tout dit. Tout est de sa faute, tout est de son mérite.

Seul celui qui sent son propre être dans l'ensemble de la nature et exprime ce sentiment par l'observation de la pensée peut parler comme Goethe : L'homme primitif sentait qu'il pensait, sans former un concept à partir de son expérience de l'âme. Il ne connaissait pas encore la pensée. Et donc dans son âme, au lieu de la

pensée, l'image (le symbole) s'est formée. L'observation du développement de l'humanité nous ramène à une époque où l'expérience de la pensée n'apparaissait pas encore, mais où l'image (symbole) était en vigueur dans les profondeurs de l'être humain, tout comme la pensée est en vigueur dans l'homme d'aujourd'hui lorsqu'il examine les processus cosmiques. La vie de la pensée naît pour l'humanité à un moment précis : elle met fin à la manière antérieure de vivre le monde en images. Pour notre mentalité actuelle, il semble plausible que, dans les temps primitifs, les gens observaient les phénomènes naturels, le vent et la tempête, la germination de la graine, le mouvement des étoiles, et imaginaient des êtres spirituels comme les agents de ces processus. Il est cependant très éloigné de la conscience contemporaine d'admettre que l'homme primitif a vécu l'image comme l'homme plus récent vit la pensée : comme une réalité animique. Il sera progressivement reconnu qu'au cours de l'évolution humaine, il y a eu une transformation de l'organisme humain. Il fut un temps où les organes les plus délicats de la nature humaine, qui permettent le déploiement d'une vie de pensée intime et distincte, n'étaient pas encore formés. À cette époque, cependant, l'homme possédait les organes qui lui permettaient de représenter en images sa coexistence avec le monde. Lorsque ce point de vue sera reconnu, une lumière nouvelle tombera sur le sens du mythe d'une part et sur le sens de la poésie et de la vie de la pensée d'autre part. L'expérimentation imaginative s'éteint avec l'apparition de la vie autonome de la pensée. La pensée devient alors l'instrument de la vérité. Mais seule une branche de l'ancienne expérience imaginative qui s'exprimait à travers le mythe y survit. Dans une autre branche, l'expérience imaginative disparue survit, mais sous un aspect plus effacé, dans les créations de la fantaisie, de la poésie. L'imagination poétique et la conception du monde traduite en pensées sont toutes deux filles de la même mère, de l'ancienne expérience des images, qu'il ne faut pas confondre avec l'expérience poétique. Ce qui nous importe, c'est la transformation de l'organisation humaine subtile. C'est ainsi qu'est née la vie de la pensée. Dans l'art, dans la poésie, la pensée en tant que telle n'opère évidemment pas ; l'image opère encore. Mais sa relation avec l'âme humaine est différente de celle qu'elle avait lorsqu'elle était un moyen de connaissance. En tant que pensée, l'expérience de l'âme n'apparaît que dans la conception du monde, et les autres branches de la vie humaine sont transformées de manière correspondante, d'une autre manière, lorsque la pensée s'empare du champ de la connaissance. Le progrès de l'évolution humaine ainsi caractérisé dépend du fait que l'homme, après l'apparition de la pensée, se sent lui-même comme un être isolé, comme une "âme", d'une manière tout à fait différente qu'auparavant. L'"image" était vécue de telle sorte que l'homme la percevait comme une réalité existant dans le monde extérieur, une réalité qu'il vivait en

même temps que le monde et à laquelle il était lié. Avec la "pensée", comme aussi avec l'image poétique, l'homme se sent détaché de la nature, il s'expérimente en pensée comme quelque chose que la nature ne peut pas expérimenter comme il l'expérimente. De plus en plus distinctement, il perçoit le contraste entre l'âme et la nature. Selon les différentes civilisations des peuples, le passage de la vie imaginative à la mentalité réflexive se fait à un moment différent. En Grèce, nous pouvons être témoins de cette transition lorsque nous observons la personnalité de Ferecides. Il vit dans un monde de représentations dans lequel la vie et la pensée imaginatives jouent encore un rôle égal. Ses trois idées fondamentales : Zeus, Cronos et Chton ne peuvent être représentées que de telle sorte que l'âme qui les vit ressent en même temps qu'elle appartient à ce qui se passe dans le monde extérieur. On est confronté à trois images perçues, qui ne peuvent être comprises que si l'on ne se laisse pas abuser par nos habitudes de pensée actuelles. Cronos n'est pas le temps tel que nous le représentons aujourd'hui. Cronos est un être que, dans le langage d'aujourd'hui, nous appellerions "spirituel", même si nous savons que ce sens n'est pas exhaustif. Cronos vit, et son travail consiste à dévorer, à consommer la vie d'un autre être, Chton. Dans la nature, Cronos domine ; il domine aussi chez l'homme, et tant dans la nature que chez l'homme, Cronos consume Chton. C'est la même chose de ressentir au plus profond de soi cette dévoration de Chton par Cronos ou de la voir à l'extérieur dans les processus de la nature. Dans les deux domaines, la même chose se produit. Lié à ces deux êtres, Zeus, qui, selon la pensée de Phérécide, peut être aussi peu représenté comme un être divin selon notre conception actuelle de la mythologie, que comme un simple "espace" au sens d'aujourd'hui, bien qu'il soit l'être qui donne une forme spatiale, étendue, à ce qui se passe entre Cronos et Chton. L'action concertée de Cronos, Chton et Zeus, au sens de Ferecides, est vécue immédiatement dans l'image, tout comme l'idée de l'homme qui mange, mais en même temps elle est aussi ressentie dans le monde extérieur, comme la représentation de la couleur rouge ou bleue. Cette expérience peut être représentée de la manière suivante : regardez le feu qui consume les choses. Cronos vit dans l'activité du feu, de la chaleur. Celui qui considère le feu dans son activité, celui qui laisse agir non pas encore le concept indépendant mais l'image, celui-là considère Cronos. Il voit le "temps" en même temps que l'activité du feu, et non en même temps que le feu matériel. Il n'y avait pas d'autre représentation du temps avant la naissance de la pensée. Ce que nous appelons "temps" aujourd'hui est une idée formée au moment de la conception du monde en pensées. Si l'on regarde l'eau, non pas en tant qu'eau, mais lorsqu'elle se transforme en vapeur, ou si l'on observe des nuages qui se dissolvent, on ressent dans l'image la force de "Zeus", de ce qui, dans l'espace,

explique son activité d'expansion, on pourrait dire ce qui "rayonne" dans l'espace. Et celui qui voit l'eau geler, ou un solide se transformer en liquide, voit Chton. Chton est quelque chose qui, plus tard, à l'époque des visions du monde façonnées par la pensée, a été appelé "matière", "substance" ; Zeus est devenu "l'éther" ou même "l'espace" ; Cronos "le temps". Selon la représentation de Pherecides, le monde tient par la coopération de ces trois forces. Cette action concertée donne naissance, d'une part, aux règnes matériels et sensibles de la nature : le feu, l'air, l'eau et la terre, et d'autre part, à un certain nombre d'êtres invisibles et suprasensibles qui animent les quatre mondes de la matière. Zeus, Cronos, Chton sont des entités auxquelles on peut appliquer les expressions "esprit, âme, matière", mais avec une signification approximative. Ce n'est que par la combinaison de ces trois êtres primordiaux que les royaumes plus matériels du feu, de l'air, de l'eau, de la terre et des autres entités animées et spirituelles (suprasensibles) voient le jour. En utilisant des expressions tirées de visions du monde plus tardives, nous pouvons nommer Zeus, en tant qu'"espace éthéré", Cronos, en tant que "créateur du temps", Chton, en tant que "fournisseur de substance", les trois "mères primordiales" du monde. On peut encore les apercevoir dans le Faust de Goethe, dans cette scène de la deuxième partie, où Faust se dirige vers les "Mères". De même que ces trois êtres primordiaux apparaissent à Ferecide, ils nous ramènent aux précurseurs de cette personnalité, les fameux Orphics. Ils adhèrent à un mode de représentation qui est encore pleinement vivant dans l'imaginaire antique. Parmi eux aussi, on trouve trois êtres primordiaux : Zeus, Cronos et Chaos. A côté de ces trois "mères primordiales", celles de Ferecides sont un peu moins imaginatives. Pherecides tente de saisir par la pensée ce que les Orphiques ont tiré complètement de l'image. Il nous apparaît ainsi comme la première personnalité pour laquelle on peut parler de "naissance de la vie de la pensée". Cela s'exprime non pas tant dans le caractère conceptuel des représentations orphiques de Ferecides que dans une certaine disposition fondamentale de son âme que nous retrouvons de manière similaire chez nombre des philosophes qui lui ont succédé en Grèce. Ferecides est obligé d'admettre que l'origine des choses réside dans le "bien" ("arizon"). ("arizon"). Il ne pouvait pas relier ce concept aux "mondes mythiques des dieux" des temps anciens. Les êtres de ce monde étaient dotés de qualités animiques qui n'étaient pas compatibles avec ce concept. Dans ses trois principes primordiaux, Ferecides ne pouvait qu'assumer le concept du bien, du parfait. Le fait que la naissance de la vie de la pensée a provoqué une commotion du sentiment animique est lié à cela. Il ne faut pas négliger cette expérience animique où s'amorce la conception réflexive du monde. Aucun progrès n'aurait été reconnu dans ce début si les gens n'avaient pas cru qu'ils saisissaient, par la

pensée, quelque chose de plus parfait que ce qui avait été saisi par l'ancienne expérience imaginative. Il va sans dire qu'à ce stade de l'évolution de la conception du monde, la sensation à laquelle nous nous référons n'était pas clairement exprimée. Mais il y avait déjà une idée de ce que nous pouvons maintenant affirmer expressément lorsque nous considérons les penseurs de la Grèce antique. On a estimé que les images vécues par les ancêtres immédiats ne remontaient pas aux principes les plus élevés et les plus parfaits. Au contraire, peu de principes parfaits se sont manifestés dans ces images. De là, la pensée devait s'élever à des principes encore plus élevés, dont ce qui était discerné dans les images n'était que la créature. Grâce au progrès vers la vie de la pensée, le monde a été divisé par représentation en une sphère plus naturelle et une sphère plus spirituelle. Dans cette sphère spirituelle, conçue seulement à ce moment-là, il fallait ressentir ce qui avait été vécu auparavant en images. A cela s'ajoutait maintenant la représentation de quelque chose de plus élevé que cet ancien monde spirituel et cette nature. La pensée voulait atteindre ce bien supérieur. Dans cette région élevée, Ferecides cherche les "trois Mères primordiales". Un regard sur les phénomènes cosmiques peut illustrer les représentations qui ont dû frapper une personnalité comme Ferecides. Dans le monde ambiant, l'homme trouve une certaine harmonie à la base de tous les phénomènes, qui apparaît dans le mouvement des étoiles, dans le cycle des saisons avec les bienfaits de la croissance des plantes, etc. Dans ce cours favorable des choses, Ferecides intervient dans la vie de l'univers. Dans ce cours favorable des choses, des forces opposées et destructrices sont à l'œuvre dans les actions atmosphériques néfastes, les tremblements de terre et autres. Celui qui considère tout cela peut être amené à admettre une dualité des forces en présence. Pourtant, l'âme humaine postule une unité fondamentale. Elle pense naturellement que la grêle dévastatrice, le tremblement de terre ruineux dérivent de la même origine que l'ordre béni des saisons. À travers le bon et le mauvais, l'homme essaie de voir le bien primordial. Dans le tremblement de terre, la même force bénéfique agit comme dans la richesse du printemps. La même entité qui fait mûrir la graine est active dans l'ardeur du soleil qui dessèche la terre et la transforme en désert. Ainsi, même dans les phénomènes nuisibles, nous trouvons les "bonnes Mères primitives". Lorsque l'homme ressent cela, une grande énigme cosmique se présente à son âme. Pour la résoudre, Ferecides a recours à son °fio-neo. Conformément aux représentations imaginaires anciennes, Ophionion lui apparaît comme une sorte de "serpent cosmique". En réalité, il est un être spirituel et comme tous les autres êtres de l'univers, il est le fils de Cronos, Zeus et Chton, mais il s'est tellement transformé que ses actions sont totalement contraires à celles des "bonnes mères primordiales". Mais avec cela, le monde

est divisé selon une trinité. Il y a d'abord les "Mères primordiales", qui sont dépeintes comme bonnes et parfaites, puis les phénomènes cosmiques bénéfiques, et enfin les processus entravants, qui, comme Ophioneus, paralysent les processus bénéfiques. Pour Ferecides, Ophioneus n'est pas une simple idée symbolique qui représente les puissances entravantes et destructrices. Avec ses représentations, Ferecides se situe à la frontière entre l'image et la pensée. Il ne pense pas : il existe des puissances destructrices, je les représente avec l'image d'Ophioneus. Un tel processus mental n'est pas présent chez lui, même en tant qu'activité de l'imagination. Il considère les forces qui l'entravent, et immédiatement Ophionion apparaît devant son âme, tout comme la couleur rouge apparaît devant l'âme lorsqu'elle regarde la rose. Celui qui ne voit que le monde tel qu'il se présente à sa perception imaginative, ne distingue pas en pensée les actes des "bonnes Mères primitives" de ceux d'Ophionion. Au seuil de la conception réflexive du monde, la nécessité d'une telle distinction devient évidente. Ce n'est qu'à travers ce progrès que l'âme se sent être un être séparé, indépendant. Il ressent le devoir de se demander : d'où je viens ? Et elle doit chercher son origine dans les profondeurs cosmiques, où Cronos, Zeus et Chton n'avaient pas encore d'adversaires. Mais l'âme sent aussi que, dans un premier temps, elle ne peut rien savoir de son origine. Car il se voit au milieu du monde dans lequel agissent ensemble les "bonnes mères primitives" et Ophion. Elle se sent dans un monde où le parfait et l'imparfait sont liés. Ophioneus lui-même est impliqué dans l'essence de celle-ci. On ressent le processus qui s'est déroulé dans l'âme de diverses personnalités au sixième siècle avant Jésus-Christ, si on laisse agir sur nous les impressions caractérisées ci-dessus. De telles âmes se sentaient unies dans le monde imparfait avec les anciens êtres divins-mythiques. Ces divinités appartenaient au même monde imparfait auquel appartenaient ces âmes. Une telle attitude a donné naissance à une ligue spirituelle telle que celle fondée par Pythagore de Samos entre 540 et 500 avant J.-C. à Crotone, dans la région de l'ancienne ville de Siam. J.-C. à Crotone, en Grande-Grèce. Pythagore voulait ramener ses adeptes au sentiment des "bonnes mères primordiales" en qui l'origine de leur âme devait être représentée. Sous cette relation, on peut dire que Pythagore et ses disciples voulaient servir des dieux "différents" de ceux du peuple. Et cela a provoqué ce qui semble être une rupture entre des esprits comme Pythagore et le peuple. Le peuple était satisfait de ses dieux ; Pythagore, en revanche, devait les pousser dans le domaine de l'imperfection. C'est dans cette rupture que se trouve également le "secret" mentionné à propos de Pythagore, qui ne devait pas être révélé aux non-initiés. Elle consistait dans le fait que la pensée de Pythagore était d'attribuer à l'âme humaine une autre origine qu'aux âmes divines de la religion populaire. C'est à ce "secret" que se

rapportent les innombrables attaques subies par Pythagore. Comment aurait-il pu expliquer, sauf aux disciples les mieux préparés, qu'en tant qu'âmes, ils pouvaient, dans un certain sens, se considérer comme supérieurs aux dieux populaires ? Et comment pourrait-il traduire en pratique, si ce n'est dans un groupe régi par des règles de vie strictes, que l'âme doit prendre conscience de sa haute origine et pourtant se sentir immergée dans l'imperfection ? Ce dernier sentiment devait générer l'effort de rendre la vie telle que, par son raffinement, elle puisse être ramenée à son origine. Il est compréhensible que des légendes et des mythes aient été créés autour de cet effort de Pythagore. Et aussi que presque aucune donnée historique ne nous a été transmise sur la véritable signification de cette personnalité. Mais ceux qui examinent les légendes et les traditions de l'Antiquité sur Pythagore pourront reconnaître l'image que nous avons donnée de lui. Dans l'image dessinée par Pythagore, la pensée actuelle perçoit une perturbation dans l'idée de la soi-disant "migration des âmes". Il semble puéril que Pythagore ait dit qu'il savait qu'il avait vécu sur terre en des temps plus anciens, comme un autre être humain. Il faut rappeler, à ce propos, que le grand représentant des Lumières modernes, Lessing, dans son Éducation du genre humain, a, inspiré par une pensée tout à fait différente de celle de Pythagore, renouvelé cette idée des existences terrestres répétées de l'homme. Lessing ne pouvait représenter le progrès de l'humanité que par le fait que les âmes humaines participent de manière répétée à la vie à des époques successives sur terre. L'âme porte dans la vie d'une époque ultérieure, en tant que disposition, ce qu'elle a retenu de ses expériences dans les époques précédentes. Selon Lessing, il est naturel que l'âme ait déjà existé dans le sein de la terre, qu'elle y retourne souvent à l'avenir et qu'ainsi, de vie en vie, elle atteigne la plus grande perfection possible pour elle. Il attire l'attention sur le fait que cette idée d'existences terrestres multiples ne doit pas être considérée comme farfelue, car elle existait déjà dans les temps les plus reculés, "car l'intellect humain, avant d'être dispersé et affaibli par les sophismes de l'école, est arrivé immédiatement à cette conclusion." Nous retrouvons cette idée chez Pythagore. Mais ce serait une erreur de croire qu'il l'adopta, comme Ferecides, que l'antiquité appelait son maître, parce que celui-ci, raisonnant logiquement, pensait que le chemin déjà indiqué à l'âme humaine pour rejoindre son origine ne pouvait être parcouru que dans de multiples existences terrestres. Attribuer une telle pensée raisonnée à Pythagore serait mal le connaître. Nous parlons de ses voyages lointains et de ses rencontres avec des sages qui détenaient les traditions de l'ancien savoir humain. Quiconque observe ce qui nous a été transmis des anciennes représentations humaines doit arriver à la conclusion que la croyance en des existences terrestres répétées était très répandue dans l'Antiquité. Pythagore a puisé dans les doctrines

primordiales de l'humanité. Les doctrines mythiques imaginatives de son environnement ont dû lui apparaître comme des conceptions dégénérées dérivées de conceptions plus anciennes et meilleures. À son époque, ces images devaient être transformées en une conception intellectuelle du monde. Mais cette conception intellectuelle du monde ne lui apparaissait que comme une partie de la vie de l'âme. Cette partie devait être approfondie, puis elle conduirait l'âme à son origine. Mais, tandis que l'âme est ainsi pénétrée, elle découvre dans son expérience intime les différentes existences terrestres comme une perception animique. Il ne revient pas à ses principes, à moins qu'il ne retrouve son chemin à travers des vies terrestres répétées. Comme un voyageur qui, pour atteindre un lieu éloigné, doit passer par d'autres lieux, ainsi l'âme qui retourne aux "Mères" doit repasser par les vies antérieures par lesquelles elle est descendue de son être dans la "perfection" à sa vie actuelle dans l'"imperfection". Lorsqu'on observe tout ce qui se réfère à cette doctrine, on ne peut s'empêcher d'attribuer à Pythagore l'idée de vies terrestres répétées comme sa propre perception intime, et non comme un maintien conceptuel. En ce qui concerne la secte de Pita gora, le point de vue selon lequel toutes les choses sont basées sur les "nombres" est caractéristique. Celui qui énonce ce point de vue doit tenir compte du fait que le pythagorisme s'est transmis après la mort de Pythagore jusqu'à une époque ultérieure. Parmi les disciples ultérieurs de Pythagore figurent Philolaus, Archita et d'autres. On savait déjà dans l'Antiquité qu'ils considéraient les choses comme des nombres. Mais même si cela ne semble pas possible d'un point de vue historique, on peut faire remonter cette conception jusqu'à Pythagore. On est en droit de supposer qu'elle était en effet profondément et organiquement enracinée dans toute sa manière de représenter les choses, et qu'elle a pris une forme plus évidente chez ses successeurs. Imaginons Pythagore contemplant en esprit la naissance de la conception du monde comme norme de pensée. Il a vu comment la pensée a pris naissance dans l'âme en descendant des "mères primordiales" et en passant par des vies successives jusqu'à son imperfection actuelle. Et dans la mesure où il percevait cela, il ne pouvait pas, par simple pensée, revenir aux origines. Il a dû chercher la plus haute connaissance dans une sphère où la pensée n'a encore rien à voir. Il y a découvert une vie animique au-dessus de tous les concepts. De même que l'âme, dans les sons musicaux, fait l'expérience de relations numériques, de même Pythagore se sentait dans une communion de vie animique avec le monde, que la raison peut exprimer par des nombres ; mais les nombres ne sont à cette expérience que ce que les proportions des sons découvertes par les physiciens sont à l'expérience de la musique. Pour Pythagore, la pensée doit prendre la place des dieux mythiques, mais l'âme qui, par la pensée, s'est détachée du monde, ne fait qu'un avec le monde ; elle

s'éprouve comme n'étant pas séparée du monde. Mais cette union n'a pas lieu dans la région où la coexistence avec le monde devient une image mythique, mais dans une région où l'âme vibre d'harmonies cosmiques invisibles, imperceptibles aux sens, et porte à la conscience en elle-même non pas ce qu'elle veut, mais ce que les puissances cosmiques veulent et en font des représentations. Nous découvrons avec Ferecides et Pythagore comment la conception du monde selon la pensée prend naissance dans l'âme humaine. Contrairement aux anciens modes de représentation, ces personnalités parviennent à une conception intérieure et autonome de l'"âme", à sa distinction de la "nature" extérieure. Ce qui est remarquable chez ces deux personnalités, c'est la libération de l'âme des anciennes représentations imaginatives. Cette activité chez les autres penseurs, avec lesquels commence généralement la description du développement de la vision grecque du monde, se déroule davantage dans les profondeurs de l'âme. On cite habituellement Thalès de Milet (640-550 av. J.-C.), Anaximandre (né en 610 av. J.-C.), Anaximène (qui s'épanouit en l'an 600 av. J.-C.) et Héraclite (né en 500 av. J.-C. à Éphèse). Celui qui admet nos exposés précédents reconnaîtra que notre représentation de ces personnalités s'écarte des descriptions historiques de la philosophie. Ces dernières sont toujours sous-tendues par la supposition tacite que ces personnalités sont parvenues, par une observation imparfaite de la nature, aux vues qui nous ont été transmises : Thalès affirmait que l'essence fondamentale et originelle de toute chose est à chercher dans "l'eau", Anaximandre dans "l'illimité", Anaximène dans "l'air", Héraclite dans "le feu". Cela ne veut pas dire que ces personnalités vivaient encore au moment de la naissance de la conception du monde basée sur la pensée. Ils ont ressenti, plus encore que Ferecides, l'indépendance de l'âme humaine, mais pas encore la séparation complète et sévère de l'âme humaine de l'action de la nature. Il serait erroné de présenter la position de Thalès comme si celui-ci, en tant que marchand, mathématicien, astronome, avait réfléchi sur les phénomènes naturels et avait, imparfaitement, mais en tant qu'enquêteur moderne, résumé ses conclusions dans la formule : "tout vient de l'eau". Dans ces temps anciens, être mathématicien, astronome, ou tout autre scientifique, signifiait être concrètement concerné par ces disciplines, tout comme l'ouvrier qui utilise des moyens techniques, mais ne se base pas sur des connaissances scientifiques rationnelles. D'autre part, il faut supposer qu'un homme comme Thalès a vécu les processus de la nature extérieure comme les processus internes de l'âme. Ce qui lui était présenté comme un processus naturel dans le phénomène de l'eau courante, boueuse, façonnant la terre, était le même pour lui que ce qu'il vivait dans son être physique-âme. Dans une moindre mesure que les hommes de l'époque

précédente, il a expérimenté l'action de l'eau en lui-même et dans la nature, et ces deux actions étaient pour lui une seule manifestation de forces. On peut également mentionner qu'une époque plus récente voyait encore l'affinité des phénomènes naturels externes avec les processus intimes, de sorte qu'on ne parlait pas d'une "âme" au sens actuel du terme, c'est-à-dire de l'âme séparée du corps. La théorie des différents tempéraments a conservé un écho de cette idée même à l'époque de la conception du monde basée sur la pensée. Le tempérament mélancolique était qualifié de terreux, le flegmatique d'aqueux, le sanguin d'aérien, le colérique de fougueux. Il ne s'agit pas de simples allégories. L'élément animique n'a pas été entièrement distingué. On ressentait l'élément animique-physique comme une unité, et dans cette unité, le flux des forces qui, par exemple, agissent dans une âme flegmatique, comme les mêmes forces actives dans la nature à travers les actions de l'eau. Et ces activités extérieures de l'eau étaient considérées comme ne faisant qu'un avec l'expérience qui vivait dans l'âme du tempérament flegmatique. Notre mentalité actuelle doit s'incliner devant les représentations anciennes si elle veut pénétrer dans la vie de l'âme des temps passés. Ainsi, on trouvera dans la vision du monde de Thalès l'expression de ce que sa vie spirituelle apparentée au tempérament flegmatique lui a fait vivre. Il a expérimenté en lui ce qui lui est apparu comme le mystère cosmique de l'eau. Le tempérament flegmatique est souvent mal perçu. Mais si dans de nombreux cas cela est justifié, il n'en reste pas moins vrai que le tempérament flegmatique, uni à l'énergie de la représentation, fait, par sa placidité, son absence d'affection et de passion, de l'homme un sage. Un tel caractère a permis à Thalès d'être célébré comme un sage par les Grecs.

Pour Anaximène, l'image du monde s'est formée de manière différente, car il était d'un tempérament sanguin. Une de ses paroles est parvenue jusqu'à nous, qui nous montre directement comment il voyait dans l'expérience intérieure de l'élément air, l'expression du secret du monde : "Comme notre âme, qui est un souffle, nous soutient, ainsi l'air et le souffle embrassent le tout". Une étude sans préjugés découvrira dans la conception du monde d'Héraclite l'expression de ses dispositions colériques. Un regard sur la vie de ce penseur nous permettra de mieux comprendre. Il appartenait à l'une des plus nobles lignées d'Ephèse. Il était un farouche opposant du parti démocrate. Il l'est devenu parce qu'il s'est convaincu de certaines conceptions, dont la vérité s'est imposée à lui par une expérience intérieure immédiate. Les idées de son environnement, comparées aux siennes, lui paraissaient une démonstration naturelle et immédiate de la folie

de ce même environnement. Il était tellement absorbé par des luttes acharnées qu'il abandonna sa ville natale et mena une vie solitaire à l'époque d'Artémis. Prenez cet aphorisme qui nous a été transmis : "Il serait bon que tous les Ephésiens adultes se pendent et laissent leur ville aux mineurs..." ou cet autre qui dit à propos des hommes : "Les fous dans leur incompréhension ressemblent aux sourds même lorsqu'ils entendent la vérité". Ils sont absents même quand ils sont présents". Une expérience intérieure qui s'exprime de cette manière colérique a une certaine affinité avec l'action dévorante du feu ; elle ne vit pas confortablement et statiquement, elle se sent unie à l'"éternel devenir". Pour une telle âme, le repos est absurde. "Tout coule" est le célèbre aphorisme d'Héraclite. Tout être statique n'est qu'une apparence. Nous traduirons l'impression d'Héraclite si nous disons : la pierre semble être un être fermé, permanent, mais ce n'est qu'apparent. A l'intérieur, il bouge violemment, toutes ses parties se battent les unes contre les autres. Le système d'Héraclite est caractérisé par cette phrase : "On ne peut pas plonger deux fois dans le même fleuve, la deuxième fois l'eau est déjà différente". Un disciple d'Héraclite, Cratyle, développe cet aphorisme en disant : "On ne peut même pas plonger une seule fois dans la même inondation. Et il en va de même pour toutes les choses : alors que nous considérons ce qui semble permanent, il est déjà devenu autre chose dans le fleuve de l'existence. Une conception du monde n'est pas prise dans sa pleine signification si nous ne retenons que son contenu de notions. Ce qui est essentiel, c'est la disposition qu'elle confère à l'âme, la force vitale à laquelle elle donne naissance. Il faut penser à la façon dont Héraclite se sent immergé dans le fleuve du devenir, à la façon dont l'âme du monde pulse dans son âme humaine et lui communique sa vie, quand l'âme humaine sait qu'elle vit en elle. D'une telle communion avec l'âme universelle, cette pensée surgit dans l'esprit d'Héraclite : ce qui vit a aussi, par le courant du devenir, la mort en soi, mais aussi la mort contient la vie en soi. La vie et la mort sont dans notre vie et dans notre mort. Tout contient en soi tous les autres éléments ; ce n'est qu'ainsi que l'éternel devenir peut tout pénétrer. "La mer est à la fois l'eau la plus pure et l'eau la plus impure, potable et bénéfique pour les poissons, impuissante et nuisible pour les hommes. "La vie et la mort, l'éveil et le sommeil, la jeunesse et la vieillesse sont la même chose ; l'un devient l'autre, et l'autre redevient le premier". "Le bien et le mal sont la même chose." "La voie droite et la voie courbe sont la même chose". Anaximandre nous apparaît comme plus libéré de la vie intérieure, plus dédié à l'élément même de la pensée. Il voit l'origine des choses dans une sorte d'éther cosmique, une essence primordiale, le, indéterminée, sans forme, sans limites. Si nous prenons le Zeus de Ferecides et le dépouillons de ce qui est encore imaginaire, nous avons l'être primordial d'Anaximandre : Zeus a fait la

pensée. Avec Anaximandre, nous sommes en présence d'une personnalité dans laquelle la vie de la pensée naît de la disposition de l'âme, qui chez les penseurs déjà mentionnés était encore colorée par leur tempérament. Une telle personnalité se sent unie à l'âme dans la vie de la pensée et ne se confond pas avec la nature comme l'âme qui n'expérimente pas encore la pensée comme quelque chose d'indépendant. Il se sent lié à l'ordre cosmique qui est au-dessus des phénomènes naturels. Lorsqu'Anaximandre nous dit que les hommes, en tant que poissons, ont d'abord vécu dans l'élément humide, puis ont évolué en prenant la forme d'animaux terrestres, cela signifie pour lui que le germe spirituel, que l'homme reconnaît par la pensée, a franchi des étapes préliminaires pour prendre finalement la forme qui lui était destinée dès le début.

* * *

Dans l'ordre historique, après les penseurs déjà mentionnés, viennent Xénophane de Colophon (né en 570 av. J.-C.), et, comme lui mais plus tard, Parménide (qui, en 460, était professeur à Athènes) ; Zénon d'Élée (qui a fleuri vers 500 av. J.-C.), Méliossos de Samos (vers 450 av. J.-C.). Chez ces philosophes, la vie de la pensée est telle qu'elle nécessite une conception du monde, et seule la conception qui donne pleine satisfaction à la pensée elle-même est reconnue comme vraie. Comment doit être constituée la substance originelle du monde pour qu'elle puisse être pleinement embrassée par la pensée, telle est la question qu'ils se posent. Xénophane trouve les divinités populaires inadmissibles par la pensée, et il les rejette. Son Dieu doit être pensable. Ce que les sens perçoivent est changeant, il est doté de qualités qui ne correspondent pas à la pensée qui recherche l'élément pérenne. Dieu est donc l'unité éternelle et immuable de toutes choses, saisissable par la pensée. Parménide voit dans la nature extérieure, observée par les sens, l'irréel, qui engendre des illusions ; ce n'est que dans l'unité, dans l'élément indestructible que la pensée peut saisir, que réside la vérité. Zénon tente de s'installer dans un système de pensée qui met en évidence les contradictions inhérentes à une conception du monde qui voit la vérité dans le changement des choses, dans le devenir, dans la pluralité du monde extérieur. Citons une seule des contradictions qu'il mentionne. Le coureur le plus rapide (Achille) ne pourrait pas rattraper une tortue, car même si la tortue se déplace avec la plus grande lenteur, au moment où Achille atteint le point qu'elle occupe,

elle aura déjà une certaine avance. Par le biais de ces contradictions, Zénon démontre qu'une représentation qui adhère au monde extérieur n'est pas exacte ; il évoque la difficulté que la pensée rencontre lorsqu'elle s'efforce de découvrir la vérité. L'importance de cette conception du monde, dite éléatique (puisque Parménide et Zénon sont originaires d'Élée), nous apparaîtra clairement si nous considérons que ses porteurs ont développé l'expérience de la pensée au point d'en faire un art spécifique, la dite dialectique. Dans cet "art de la pensée", l'âme apprend à se connaître dans son indépendance et dans sa fermeture sur elle-même. Ce qui constitue l'essence même de l'âme est considéré comme sa réalité, ce qui lui fait sentir qu'elle ne vit plus comme aux temps primitifs, confondue avec la vie universelle, mais nourrit en elle une vie - la vie de la pensée - qui a ses racines dans l'âme elle-même et grâce à laquelle elle peut se sentir enracinée dans une couche purement spirituelle du monde. Ce sentiment n'est pas encore exprimé dans une pensée distincte : mais on peut reconnaître qu'il vit à cette époque par l'évaluation qui en est faite. Selon l'un des "Dialogues" de Platon, Parménide avait dit au jeune Socrate qu'il devait apprendre l'art de penser de Zénon, sinon il resterait toujours loin de la vérité. Cet "art de la pensée" était nécessaire à l'âme humaine qui veut explorer les profondeurs spirituelles et primordiales de l'être. Celui qui ne voit pas, dans le progrès de l'évolution humaine, qu'en atteignant le stade de la vie de la pensée, avec le début de cette vie, certaines expériences réelles vécues jusque-là - les expériences imaginatives - ont pris fin, verra le caractère particulier des penseurs grecs du sixième siècle et des siècles suivants sous un jour différent de celui sous lequel nous devons le présenter dans nos dissertations. La pensée a entouré l'âme humaine d'une manière semblable à un mur. Auparavant, il se sentait plongé, selon son sentiment, dans les phénomènes de la nature, et ce qu'il éprouvait en même temps que ces phénomènes, de la même manière qu'il éprouvait l'activité de son propre corps, se présentait à lui comme l'apparition d'images très vives. Or, toute cette variété d'images a été éteinte par la puissance de la pensée. Là où les images suggestives s'étendaient auparavant, la pensée domine désormais le monde extérieur. Et l'âme ne se sentait plus présente dans ce qui existe dans le temps et l'espace, à moins d'être unie à ces objets par la pensée. On trouve une attitude similaire de l'âme chez Anaxagore de Clazomène en Asie Mineure (né en 500 av. J.-C.). Dans son âme, Anaxagore se sent relié à la vie de la pensée, et cette vie englobe tout ce qui s'étend dans le temps et l'espace. Ainsi étendue, elle est le "noûs", la raison universelle. Celle-ci, en tant qu'essence, imprègne l'ensemble de la nature. La nature, elle, se présente comme un agrégat de petits êtres primordiaux. Les phénomènes qui résultent de la coopération de ces êtres sont ce que les sens peuvent percevoir, après que la représentation par images a

disparu de la nature. Ces êtres originaux sont appelés homéoméries. L'âme humaine sent en elle sa relation avec la raison universelle (avec "noùs"), qui a lieu dans la pensée, dans l'enceinte de ses murs. Par la fenêtre des sens, il perçoit ce que la raison universelle fait par l'action réciproque des "homéoméries". Empédocle (né en 490 av. J.-C. à Agrigente) est une personnalité dans laquelle les modes de représentation anciens et nouveaux s'affrontent violemment. Il ressent encore quelque chose de l'imbrication de l'âme avec l'existence extérieure. La haine et l'amour, l'aversion et la sympathie vivent dans l'âme humaine, mais aussi en dehors de son enceinte. La vie de l'âme s'étend au-delà de l'âme et apparaît dans les forces qui séparent et relient les éléments de la nature extérieure : l'air, le feu, l'eau, la terre, et déterminent ainsi ce qui est perçu par les sens dans le monde extérieur. Empédocle est confronté à une nature qui, dans un certain sens, apparaît sans vie aux sens. Sa disposition animique proteste contre cette désanimation. Il ne peut pas croire que la véritable essence de la nature est ce que la pensée lui permet d'être. Il peut encore moins admettre que l'âme n'est avec cette nature que dans la relation qui résulte de la conception intellectuelle du monde. Nous devons représenter ce qui se passe dans une âme déchirée par une dissension aussi intime, ce qu'elle souffre à cause d'elle ; et nous comprendrons comment, dans l'âme d'Empédocle, l'ancien mode de représentation se relève comme une force de sentiment, mais ne lui permet pas d'atteindre la pleine conscience, et cherche à se manifester d'une manière intellectuelle-imaginative. Nous en trouvons un écho dans les aphorismes d'Empédocle qui, compris de ce point de vue, perdent leur étrangeté. On rapporte de lui cette parole : "Adieu". Non plus en tant que mortel, mais en tant que Dieu immortel, j'erre, et dès que je pénètre dans des villes florissantes, je suis honoré par les femmes et les hommes. Des milliers de personnes me suivent, cherchant avec moi la voie du salut, attendant de moi des prédictions, ou des formules salutaires pour guérir leurs maladies. Ainsi s'enivre l'âme dans laquelle vit encore une vieille représentation, qui lui fait concevoir sa propre existence comme celle d'un Dieu en exil, transporté d'une autre sphère dans le monde "désanimé" des sens, et qui considère donc la terre comme un "lieu insolite" dans lequel il est venu comme par punition. On peut encore sentir d'autres sentiments dans l'âme d'Empédocle, car de ses paroles jaillissent des éclairs de sagesse. Son sentiment devant la "naissance de la conception intellectuelle du monde" est déterminé par cette disposition. A l'opposé de cette personnalité, les penseurs que nous appelons les atomistes ont considéré ce que la nature était devenue pour l'âme humaine à travers l'apparition de la pensée. Le plus éminent de ces philosophes est, selon l'opinion admise, Démocrite d'Abdère (né en 460 av. J.-C.). Leucippus est une sorte de précurseur de la sienne. Les homéoméries

d'Anaxagore se sont davantage matérialisées dans le système de Démocrite. Pour Anaxagore, les êtres primordiaux fragmentaires peuvent encore être assimilés à des germes vivants ; pour Démocrite, ce sont des particules de matière mortes et indivisibles qui, par leurs différentes combinaisons, constituent les objets du monde extérieur. Ils se séparent, s'agrègent et se combinent ; telle est la genèse des phénomènes de la nature. L'intellect universel (le nous) d'Anaxagore, qui comme une conscience spirituelle (incorporelle) engendre, dans un but déterminé, les phénomènes naturels à partir de l'action combinée des homoioméries, devient, avec Démocrite, une nécessité inconsciente de la nature (anànke). L'âme n'admet plus que ce qu'elle peut considérer comme un fait immédiat de la pensée. La nature est complètement désanimée ; la pensée, au lieu d'être une expérience animique, n'est plus que l'ombre intérieure de la nature désanimée. Avec Démocrite apparaît déjà le prototype conceptuel de toutes les conceptions du monde plus ou moins matérialistes qui apparaîtront dans les temps ultérieurs. Le monde atomique de Démocrite représente un monde extérieur, une nature, dans lequel ne vit plus aucune "âme". Les expériences de la pensée dans l'âme, dont la naissance a attiré l'attention de l'âme humaine sur elle-même, sont, pour Démocrite, des ombres de l'expérience. Cela caractérise une partie du destin des expériences déterminées par la pensée. Ils rendent l'âme humaine consciente de sa propre essence, mais ils lui donnent aussi un sentiment d'incertitude. L'âme, pensée ware, fait l'expérience d'elle-même, mais en même temps se sent détachée de la puissance universelle, spirituelle, indépendante, qui lui donne la sécurité et le soutien intime. Et c'est ainsi que se sentaient lâchés dans leur âme ces hommes à qui, dans la vie spirituelle grecque, on a donné le nom de sophistes. Le plus éminent d'entre eux est Protagoras (d'Abdera, 480-410 av. J.-C.). A côté de lui se trouvent Gorgias, Crizia, Hippias, Thrasymaque, Prodicus. Les sophistes sont souvent dépeints comme des personnes qui jouaient superficiellement avec la pensée. La manière dont le poète comique Aristophane les a dépeints a beaucoup contribué à cette opinion. Cependant, outre d'autres raisons qui nous conduiraient à une plus grande estime pour les Sophistes, nous devons aussi considérer le fait que Socrate lui-même, dans une certaine mesure, se sentait disciple de Prodicus et le jugeait comme un homme qui contribuait à rendre plus noble le langage et la pensée de ses disciples. Le point de vue de Protagoras est exprimé dans la célèbre phrase : "L'homme est la mesure de toutes choses, des choses existantes, telles qu'elles sont, des choses inexistantes, telles qu'elles ne sont pas". Dans la disposition d'esprit qui inspire ces mots, l'expérience de la pensée domine. Elle ne voit pas de relation avec une puissance universelle objective. Lorsque Parménide pense que les sens transmettent à l'homme un monde d'illusions, on pourrait aller plus loin et ajouter : pourquoi la

pensée, que nous expérimentons aussi, ne nous tromperait-elle pas ? Protagoras, lui, répondrait : qu'importe à l'homme que le monde extérieur à lui soit différent de ce qu'il perçoit et pense ? Représente-t-il jamais le monde, sauf pour lui-même ? Qu'il soit ce que l'on veut qu'il soit pour un autre être ; l'homme n'a pas à s'en préoccuper. Ses représentations ne font que le servir ; avec leur aide, il doit chercher son chemin dans ce monde. Lorsqu'il est parfaitement au clair avec lui-même, il ne veut pas d'autres représentations que celles qui peuvent lui être utiles. Protagoras veut pouvoir s'appuyer sur la pensée, et il ne compte que sur son propre pouvoir infallible. Avec cela, cependant, Protagoras se met en porte-à-faux avec l'esprit qui vit dans les profondeurs de l'hellénisme. Cet "esprit" est clairement reconnaissable dans le caractère grec. Elle est déjà exprimée dans l'inscription du temple de Delphes : "Connais-toi toi-même". L'ancienne sagesse de l'oracle parle comme si elle contenait le commandement de progresser dans la conception du monde, de passer de la représentation imaginative à la compréhension conceptuelle des secrets de l'univers. Ce commandement renvoie l'homme à sa propre âme et lui dit qu'en elle peut être compris le langage dans lequel le monde exprime son essence. Mais en même temps, l'homme est confiné à quelque chose dans sa propre vie qui lui apporte incertitude et insécurité. L'esprit grec a dû surmonter les dangers d'une telle vie autonome de l'âme. Elle devait transformer la pensée de l'âme en une conception du monde. Pour cela, les sophistes sont arrivés dans un courant dangereux. Avec eux, l'esprit grec se trouve comme devant un abîme, et veut maintenir, par ses propres forces, l'équilibre. Comme nous l'avons déjà dit, nous devons considérer le sérieux et l'audace de cet effort, au lieu de l'accuser à la légère, même si l'accusation, pour beaucoup parmi les sophistes, est certainement justifiée. Mais cette tentative marque un tournant dans la vie grecque. Protagoras a vécu de 480 à 410 avant Jésus-Christ. La guerre du Péloponnèse, qui se situe à ce moment crucial de la vie grecque, a duré de 431 à 404. Avant cela, en Grèce, l'individu était strictement enfermé dans les relations sociales ; le bien public et la tradition lui donnaient la norme de ses actions et de sa pensée. La personnalité individuelle n'avait de valeur ou de sens qu'en tant que membre d'un tout. Avec de telles relations, la question n'était pas encore posée : quelle est la valeur de l'homme individuel ? Les Sophistes ont formulé cette question et ont ainsi fait le pas décisif vers les Lumières grecques. En bref, le problème est le suivant : comment l'homme doit-il orienter sa vie lorsqu'il a pris conscience de la vie de la pensée désormais éveillée ? De Ferecides (ou Thalès) aux Sophistes, on peut observer en Grèce, dans l'évolution même de la conception du monde, l'introduction progressive et de plus en plus distincte de la pensée, née avant même ces penseurs. Mais cette genèse s'observe également dans toute la sphère de la vie

grecque. La conception du monde n'est qu'un des motifs pour lesquels une manifestation générale de la vie s'épuise dans un cas particulier. On pourrait découvrir des courants d'évolution similaires dans le domaine de l'art, de la poésie, de la vie publique, dans les diverses branches des métiers et du commerce. Cette observation nous montrerait comment l'activité humaine se modifie sous l'influence de cette organisation de l'homme, qui introduit la pensée dans la conception du monde. La conception du monde n'a pas été découverte par la pensée ; elle découle plutôt du fait que la pensée est utilisée pour construire une image du monde qui a été préalablement formée à partir d'autres expériences.

* * *

Si l'on peut dire des sophistes qu'ils ont conduit l'esprit de l'hellénisme dans un abîme dangereux, qui s'exprime dans les mots "Connais-toi toi-même", il faut voir en Socrate une personnalité qui a porté cet esprit à son expression avec la plus grande perfection. Socrate, né vers 470 à Athènes, a été condamné à mourir empoisonné en 400 avant Jésus-Christ. Le Christ. Socrate nous a été présenté, d'un point de vue historique, par deux traditions. L'un d'eux est le portrait que le grand disciple Platon (427-347 av. J.-C.) a fait du maître. Platon exprime sa conception du monde dans les dialogues. Et Socrate apparaît dans ces dialogues comme un professeur. Il est "le sage", qui conduit les hommes qui l'entourent, par sa direction spirituelle, à de hauts degrés de connaissance. Une autre image est dessinée par Xénophon dans les "Mémorables". À première vue, il semble que Platon ait idéalisé la figure de Socrate, et que Xénophon soit resté plus fidèle à la réalité immédiate. Une étude plus attentive permettra de découvrir que Platon, comme Xénophon, trace l'image de Socrate qu'il a conçue selon son point de vue particulier, et qu'il est nécessaire d'examiner dans quelle mesure les deux portraits se complètent et s'éclairent mutuellement. Il est significatif que la conception du monde de Socrate soit passée à la postérité comme l'expression complète de sa personnalité, comme la caractéristique fondamentale de sa vie spirituelle. Platon et Xénophon dépeignent Socrate de telle manière que l'on a l'impression que partout Socrate exprime son opinion personnelle ; mais sa personnalité est consciente d'une chose : celui qui exprime l'opinion personnelle née du plus profond de l'âme, dit quelque chose de plus qu'une opinion humaine,

il exprime, à travers la pensée humaine, les intentions des lois universelles. Pour ceux qui croient le connaître, Socrate apparaît comme la preuve d'un fait : la vérité se manifeste dans l'âme humaine pensante lorsque cette âme est reliée à son essence fondamentale, comme c'était le cas pour Socrate. Lorsque Platon contemple Socrate, il ne rapporte pas une doctrine qui serait " confirmée " par la réflexion, il fait parler un homme développé dans le bon sens et observer ce qu'il présente comme la vérité. La relation que Platon entretient avec Socrate peut être l'expression de ce que l'homme est pour le monde. Ce n'est pas seulement ce que Platon a rapporté sur Socrate qui est important, mais aussi la manière dont il a introduit Socrate, d'un point de vue littéraire, dans la vie spirituelle grecque. Avec la naissance de la pensée, l'homme s'est orienté vers son "âme". La question se pose alors : que dit l'âme lorsqu'elle tente de parler et d'exprimer ce que les forces universelles ont placé en elle ? Et la réponse résulte de la manière dont Platon se tient devant Socrate : dans l'âme, la raison universelle dit à l'homme ce qu'elle veut lui dire. Cela justifie la confiance dans les révélations de l'âme humaine lorsqu'elle développe la pensée en son sein. La figure de Socrate apparaît sous le signe de cette confiance. Dans l'Antiquité, le Grec soumettait les problèmes importants de sa vie aux sanctuaires sacerdotaux ; il se faisait "prédire" la volonté et l'intention des puissances spirituelles. Une telle institution était en harmonie avec une expérience animique en images. A travers l'image, l'homme se sent relié à l'action des puissances qui gouvernent le monde. L'oracle est donc l'institution par laquelle un homme particulièrement doué en ce sens accède plus facilement que les autres hommes aux puissances spirituelles. Tant qu'on ne se sentait pas détaché du monde extérieur dans son âme, il était naturel d'avoir l'impression que ce monde extérieur pouvait s'exprimer plus complètement à travers une institution spéciale que dans la vie quotidienne. L'image venait de l'extérieur ; pourquoi le monde extérieur ne s'exprimerait-il pas dans des endroits particuliers de manière particulièrement claire ? La pensée s'adresse à la partie la plus profonde de l'âme. Cette âme est ainsi repliée sur elle-même ; elle ne peut se sentir liée à d'autres âmes, comme elle l'était par les révélations des oracles sacerdotaux. Il fallait consacrer son âme à la pensée. On a senti que la pensée est le bien commun de tous les hommes. Dans la vie de la pensée, la raison universelle rayonne sans directive particulière. Socrate sentait que dans l'âme pensante vit la même force que celle qui était recherchée dans les sanctuaires des oracles. Il a senti en lui le "démon", la force spirituelle qui dirige l'âme. La pensée a rendu l'âme consciente d'elle-même. En décrivant le démon qui parle en lui, et qui l'entraîne toujours, Socrate a voulu exprimer cette vérité : l'âme qui s'est trouvée dans la vie de la pensée a le droit de se sentir en communication, en elle-même, avec la raison universelle. C'est ainsi que

s'exprime l'évaluation de ce que l'âme possède en pensée. Sous l'influence de ce concept, la "vertu" est placée sous un éclairage particulier. Selon l'estime que Socrate accorde à la pensée, il doit supposer que la véritable vertu se révèle dans la vie de la pensée. La véritable vertu se découvre dans la vie de la pensée car cette vie donne à l'homme sa valeur. "La vertu s'apprend", c'est ainsi que le système de Socrate est souvent formulé. La vertu s'apprend parce qu'elle doit être possédée par ceux qui saisissent véritablement la vie de la pensée. Ce que Xénophon dit de Socrate à cet égard est important. Socrate enseigne à un disciple ce qu'est la vertu. Le dialogue est le suivant . Socrate dit : "Crois-tu maintenant qu'il existe une doctrine et une science de la justice comme il existe une science de la grammaire ?". "Oui", répond le disciple. Socrate : "A ton avis, qui est le plus savant en grammaire, celui qui, volontairement, n'écrit et ne lit pas correctement, ou celui qui le fait sans le vouloir ?" Le disciple : "Je pense que c'est celui qui écrit mal exprès, car s'il le voulait, il pourrait écrire correctement". Socrate : "Ne te semble-t-il pas que celui qui écrit incorrectement avec intention comprend l'écriture, et que l'autre ne la comprend pas ?". Le disciple : "Bien sûr". Socrate : "Qui donc comprend mieux ce qu'est la justice, celui qui ment ou trompe avec intention ou celui qui le fait sans intention ?" (Les Mémoires de Xénophon). Pour Socrate, il s'agit d'expliquer au disciple qu'il est important d'avoir des notions correctes de la vertu. Aussi, ce que Socrate dit de la vertu vise à corroborer la confiance dans l'âme qui se connaît par la pensée. Il faut avoir confiance dans le concept correct de la vertu plus que dans tous les autres motifs. La vertu rend un homme estimable lorsqu'il en fait l'expérience dans sa pensée. Socrate exprime ainsi ce que les temps présocratiques ont tenté d'exprimer : l'évaluation de ce que la vie de la pensée, désormais éveillée, donne à l'âme humaine. La méthode didactique de Socrate est dominée par ce point de vue. Il aborde les hommes en partant du principe que la pensée vit en eux, qu'il suffit de l'éveiller. Il formule ses questions de manière à ce que son interlocuteur soit poussé à éveiller la vie de la pensée. C'est l'essence même de la méthode socratique. Platon, né à Athènes en 427 avant J.-C., disciple de Socrate, a senti sa foi dans la vie de la pensée renforcée par son maître. Tout ce que l'évolution précédente a cherché à mettre en lumière, atteint son apogée avec Platon. Et cet apogée est l'affirmation que dans la vie de la pensée se révèle l'esprit universel. Toute la vie spirituelle de Platon est éclairée par ce sentiment. Tout ce que l'homme peut percevoir par le biais des sens ou d'une autre manière n'a aucune valeur tant que l'âme ne l'a pas placé à la lumière de la pensée. Pour Platon, la philosophie devient la science des idées comme de l'être véritable. Et l'idée est la révélation de l'esprit universel, par la révélation dans la pensée. La lumière de l'esprit universel brille dans l'âme humaine, s'y révèle sous forme d'idées ; et

l'âme humaine s'unit, en saisissant l'idée, à la puissance de l'esprit universel. Le monde, étendu dans l'espace et dans le temps, est comme la masse d'eau de mer dans laquelle se reflètent les étoiles ; mais seul ce qui se reflète comme une idée est réel. Pour Platon, le monde entier se transforme en idées qui agissent réciproquement les unes sur les autres. Leur action dans le monde est produite par le fait que les idées sont reflétées dans le "hyle", la matière primordiale. Grâce à cette réflexion, nous déterminons ce que l'homme perçoit dans de nombreux objets et phénomènes isolés. Mais il n'est pas nécessaire d'attribuer la connaissance au "hyle", la matière originelle, car la vérité ne réside pas en elle. La vérité ne peut être atteinte que si tout ce qui n'est pas une idée est extrait de l'image du monde. L'âme humaine vit, selon Platon, dans l'idée, mais sa vie est organisée de telle sorte que toutes les manifestations de l'âme ne sont pas la révélation de sa vie dans les idées. Dans la mesure où l'âme est immergée dans la vie des idées, elle apparaît comme une "âme rationnelle" (psychè loghisticè). Tel il apparaît lorsqu'il se révèle à lui-même en percevant la pensée. Dans son existence terrestre, il ne pourrait pas se révéler de cette seule manière. Elle doit également se comporter de manière à apparaître comme une "âme irrationnelle" (psychè àlogos). Elle se présente donc sous un double aspect, comme excitatrice de courage et comme âme appétitive. Ainsi Platon semble distinguer dans l'âme humaine trois parties ou membres, l'âme rationnelle, l'âme sensitive et l'âme appétitive. Mais nous exprimerons mieux l'esprit de son système si nous disons un peu autrement : l'âme est dans son essence un membre du monde des idées. En tant que telle, elle est une âme rationnelle. Mais elle est active, et à sa vie rationnelle elle ajoute une activité sensible et une activité appétitive. Dans ces trois modes de manifestation, c'est l'âme terrestre. En tant qu'âme rationnelle, elle descend dans l'existence terrestre par la naissance physique, et la mort la réintègre dans le monde des idées. En tant qu'âme rationnelle, elle est immortelle, puisqu'elle connaît l'existence éternelle du monde des idées. Cette doctrine platonicienne de l'âme apparaît comme un fait important à l'époque de la perception de la pensée. La pensée, désormais éveillée, ramenait l'homme à son âme. Chez Platon, on développe une conception de l'âme qui résulte entièrement de l'observation de la pensée. La pensée chez Platon devient plus audacieuse ; non seulement elle étudie l'âme, mais elle ose exprimer ce qu'est l'âme et la décrire dans une certaine mesure. Et ce que la pensée dit de l'âme lui donne la force de se connaître dans l'éternel. La pensée illumine dans l'âme même la nature de ce qui est temporel, car elle étend sa propre essence au-delà du temporel. L'âme perçoit la pensée. Telle qu'elle se révèle dans la vie terrestre, la pure figure de la pensée ne peut avoir son plein développement dans l'âme. Mais d'où vient l'expérience de la pensée si elle ne peut se développer dans la vie

terrestre ? Il s'agit de la réminiscence d'un état pré-terrestre, purement spirituel. La pensée s'est emparée de l'âme de telle manière qu'elle ne se satisfait pas de la seule vie terrestre de l'âme. Elle a été révélée à l'âme dans une préexistence dans le monde spirituel (monde des idées), et l'âme, au cours de sa vie terrestre, revient la chercher, et marchandise le souvenir de cette existence qu'elle a connue dans l'esprit. De cette conception de l'âme découle ce que Platon dit de la vie morale. L'âme est morale lorsqu'elle organise sa vie d'une manière qui lui permet de s'affirmer avec la plus grande force possible en tant qu'âme rationnelle. La sagesse est la vertu qui, engendrée par l'âme rationnelle, ennoblit la vie de l'homme ; la force appartient à l'âme sensible, la tempérance à l'âme appétitive. Ces deux dernières vertus apparaissent lorsque l'âme rationnelle domine les autres manifestations de l'âme. Lorsque les trois vertus opèrent harmonieusement dans l'homme, le résultat est ce que Platon appelle la justice, l'orientation vers le bien, dikaiosyne. Le disciple de Platon, Aristote (né en 384 à Stagira en Thrace, mort en 321 avant J.-C.), marque, avec son maître, un sommet de la pensée grecque. Pour lui, l'introduction de la pensée dans la conception du monde est un fait accompli et stable. La pensée occupe la place qui lui revient dans la compréhension de l'essence et des processus du monde. Platon consacre son exposé à introniser la pensée dans sa seigneurie et à la conduire dans le monde des idées. Pour Aristote, cette domination est devenue évidente. Pour lui, il s'agit de la consolider dans le domaine de la connaissance. Aristote sait utiliser la pensée comme un instrument pour pénétrer l'essence des choses. Pour Platon, il est nécessaire de surmonter l'objet ou l'essence du monde extérieur : lorsque ceux-ci sont surmontés, l'âme porte en elle l'idée, qui n'a fait qu'éclipser l'être extérieur, mais qui lui est finalement étrangère et qui le domine dans un monde spirituel de vérité. Aristote veut plonger dans les êtres et les phénomènes, et ce que l'âme découvre par cette pénétration, c'est, selon lui, l'essence même de la chose. L'âme a l'impression d'avoir extrait cette essence uniquement de l'objet et de l'avoir réduite à une forme pensable, de sorte qu'elle peut l'emporter avec elle comme un souvenir. Pour Aristote, les idées sont dans les objets et les phénomènes ; elles sont une partie des objets, celle que l'âme peut extraire par ses propres moyens. L'autre partie, que l'âme ne peut extraire des objets et pour laquelle ils ont une existence propre, est la matière (hyle). Tout comme la conception du monde de Platon est éclairée par sa conception de l'âme, celle d'Aristote l'est aussi. Chez ces deux penseurs, il est possible de caractériser l'essence fondamentale de tout leur système mondial en se référant à leur conception de l'âme. Bien sûr, pour les deux philosophes, il faut considérer des détails que nous ne pouvons pas mentionner ici dans ces dissertations, mais chez l'un comme chez l'autre, la conception de l'âme indique l'orientation de leur

système. Platon considère avant tout ce qui vit dans l'âme et qui, en tant que tel, participe au monde spirituel. Aristote s'intéresse avant tout à la manière dont l'âme se présente dans l'homme, pour la connaissance de l'homme lui-même. Comme pour les autres objets, l'âme doit également pénétrer en elle-même afin de découvrir ce qui constitue son essence. L'idée que, selon Aristote, l'homme trouve dans un objet extra-animal, est en réalité l'essence de l'objet ; mais l'âme réduit cette essence à la forme de l'idée afin de la posséder. L'idée n'a pas sa réalité dans l'âme qui connaît, sa réalité réside dans l'objet extérieur avec sa matière (hyle). Si, par contre, l'âme pénètre en elle-même, elle trouve l'idée en tant que telle dans la réalité. En ce sens, l'âme est une idée, mais une idée active, une essence active. Et il se comporte également dans la vie humaine comme une telle essence active. Elle saisit dans la vie embryonnaire de l'homme le corporel. Si, dans un objet extra-animal, l'idée et la matière forment une unité indissoluble, il n'en va pas de même pour l'âme et le corps humains. L'âme humaine indépendante prend possession du corps, annule l'idée déjà active dans le corps et prend sa place. Dans le corps, auquel l'âme humaine est liée, selon Aristote, vit déjà un élément animique. Le philosophe voit également dans les plantes et les corps animaux un élément animique inférieur qui opère. Un corps qui contient déjà l'élément animique des plantes et des animaux est, en un certain sens, fécondé par l'âme humaine, et ainsi, pour l'homme terrestre, l'élément corporel-animique se combine avec le spirituel-animique. Ce dernier suspend l'activité corporelle-animale indépendante pendant le temps de la vie humano-terrestre et agit avec l'élément corporel-animal, comme avec son instrument. On détermine ainsi cinq manifestations de l'âme, qui apparaissent à Aristote comme autant de membres de l'âme elle-même : les âmes végétative (threptikòn), sensorielle (aisthetikòn), appétitive (orektikòn), volitive (kinetikòn) et spirituelle (dianoetikòn). L'homme est une âme spirituelle en raison de ce qui appartient en lui au monde spirituel et est relié dans sa vie embryonnaire à l'élément corporel-animal ; les autres membres de l'âme apparaissent à mesure que l'âme spirituelle se développe dans le corps et y vit sa vie terrestre. Pour Aristote, regarder l'âme spirituelle implique naturellement de regarder le monde spirituel. L'image aristotélicienne du monde se trouve devant l'élève, disposée de telle sorte qu'en bas se trouvent les objets et les phénomènes représentant la matière et l'idée. Plus on regarde haut, plus tout ce qui est de nature matérielle disparaît, et le pur spirituel apparaît - présenté à l'homme comme une idée - la sphère de l'univers dans laquelle le divin, compris comme pure spiritualité qui anime tout, a son être. L'âme spirituelle humaine appartient à cette sphère cosmique ; elle n'est pas un être individuel, mais seulement une partie de l'esprit universel, avant de s'unir à l'élément corporel-animal. Grâce à ce lien, il acquiert son existence

individuelle séparée de l'esprit cosmique et poursuit, après sa séparation du corps, sa vie d'être spirituel. Ainsi, l'essence individuelle de l'âme commence avec la vie terrestre humaine et vit ensuite éternellement. Platon admet la préexistence de l'âme avant la vie terrestre, Aristote ne le fait pas. Cette idée est aussi naturelle pour ce dernier penseur, qui fait résider les idées dans les objets, que l'autre idée est naturelle pour l'autre penseur, qui nous montre les idées au-dessus de l'objet. Aristote trouve l'idée dans l'objet, et l'âme devient dans le corps ce qu'elle doit être comme individualité dans le monde de l'esprit. Aristote est le penseur qui développe la pensée, par son contact avec l'essence du monde, en une conception du monde. L'époque précédente avait atteint l'expérience de la pensée. Aristote saisit des pensées et les applique à ce qu'il trouve dans le monde. La manière toute naturelle de vivre la pensée, propre à Aristote, le conduit à rechercher les lois mêmes de la vie de la pensée, de la logique. Une telle science ne pouvait voir le jour qu'après que la pensée éveillée ait atteint un stade de maturité et une relation harmonieuse avec les objets du monde extérieur, telle que celle rencontrée par Aristote. Aux côtés d'Aristote, on trouve des penseurs que l'Antiquité grecque, voire l'Antiquité tout entière, considérait comme ses contemporains et ses successeurs, des personnalités dont l'importance apparaît beaucoup plus circonscrite. Ils donnent l'impression que leurs facultés ne leur permettent pas d'atteindre le degré d'intuition atteint par Aristote. On sent qu'ils s'écartent de lui parce qu'ils doivent exposer des points de vue sur des choses qu'ils ne comprennent pas aussi bien que lui. Leurs points de vue peuvent provenir de leurs propres déficiences, qui les ont incités à avancer des opinions qu'Aristote a déjà réfutées en substance. Telle est l'impression donnée par les stoïciens et les épicuriens. Aux premiers, nommés d'après le portique (Stoa) d'Athènes, où ils étaient enseignés, appartiennent Zénon de Cyzique (342-270 av. J.-C.), Cléanthe (né 200 av. J.-C.), Chrysippe (282-209), et d'autres. Ils saisissaient, dans les anciennes visions du monde, les données qui leur semblaient rationnelles, mais cherchaient surtout, à travers l'étude du monde, à savoir quelle est la position de l'homme dans celui-ci. Ils cherchent donc à déterminer comment la vie doit être régulée, afin qu'elle soit en harmonie avec l'ordre cosmique et que l'homme puisse vivre selon cet ordre, d'une manière conforme à son essence. On dit que l'homme dissipe son être naturel par l'avidité, les passions, les besoins ; le calme, l'absence de besoins lui font mieux sentir ce qu'il doit et peut être. L'homme idéal est "l'homme sage" qui n'obscurcit pas le développement intérieur de l'essence humaine par des vices. Si, jusqu'à Aristote, les penseurs se préoccupaient avant tout d'atteindre cette connaissance saisissable par l'homme, après qu'il soit parvenu à la pleine conscience de son âme par la perception de la pensée, les stoïciens commencent à réfléchir à ce

problème : comment l'homme doit-il agir pour manifester au mieux son essence humaine ?

Épicure (né en 342 av. J.-C., mort en 270 apr. J.-C.) a arrangé à sa manière les éléments déjà donnés par l'atomistique. Sur cette base, il a construit sa doctrine de la vie, qui peut être considérée comme une réponse à la question suivante : si l'âme humaine s'épanouit comme une fleur à partir des processus du monde, comment doit-elle vivre pour mettre son autonomie en harmonie avec la pensée rationnelle ? Épicure ne pouvait donner qu'une seule réponse à cette question, qui concerne la vie de l'âme entre la naissance et la mort, car aucune autre réponse ne pouvait être tirée de la conception atomistique du monde. Pour une telle conception, la douleur constitue une énigme toute particulière, car elle est un de ces faits qui privent l'âme de la conscience de son unité avec les objets du monde. On peut considérer le mouvement des étoiles, la chute de la pluie, tels qu'ils étaient considérés dans les temps primitifs, comme un geste de la main ; c'est-à-dire qu'on peut discerner dans ces différents actes un élément unitaire spirituel-animique. Le fait que certains phénomènes puissent causer de la douleur à l'homme, et que d'autres, extérieurs à lui, puissent le laisser indifférent, amène l'homme à reconnaître son essence particulière. Une doctrine de la vertu qui vise, comme celle d'Épicure, à vivre en harmonie avec la raison universelle, doit naturellement valoriser avant tout un idéal de vie qui évite la douleur et la peine. Ainsi, tout ce qui met de côté la douleur devient le bien suprême d'Épicure. Cette conception de la vie a eu de nombreux adeptes dans l'Antiquité, même chez les Romains, avides de culture. Le poète romain Titus Lucretius Carus (95-52 av. J.-C.) l'a exprimé de manière parfaite dans son poème De rerum natura. La perception de la pensée amène l'âme humaine à se reconnaître. Il peut aussi arriver que l'âme se sente impuissante à approfondir sa vie de pensée de manière à y trouver un lien avec les principes du monde. Puis l'âme se sent arrachée à cette connexion avec les principes universels par le biais de la pensée ; elle sent que son essence réside dans la pensée, mais elle ne trouve pourtant aucun moyen de découvrir autre chose dans la vie intellectuelle que l'affirmation de soi. Elle ne peut rien faire d'autre que de renoncer à toute connaissance véritable. Tel fut le cas de Pyrrhon (360-270 av. J.-C.) et de ses disciples, dont la doctrine philosophique est désignée par le nom de scepticisme. Le scepticisme, conception du monde inspirée par le doute, ne reconnaît à la vie de la pensée aucune autre faculté que celle de former des opinions humaines sur le monde. Ces opinions ont-elles une quelconque valeur

pour le monde extérieur à l'homme ? Le scepticisme est silencieux sur ce point. Dans la série des penseurs grecs, on peut voir une image qui est en quelque sorte complète. Il faut avouer, il est vrai, qu'une telle concaténation des vues de différentes personnalités a un caractère très extérieur et peut, à bien des égards, avoir une signification très secondaire. L'essentiel reste l'étude des personnalités individuelles et l'acquisition d'impressions sur la manière dont le caractère humain et générique se manifeste dans des cas particuliers. Mais on peut discerner dans la série des penseurs grecs quelque chose comme la naissance, le développement et la vie de la pensée : chez les penseurs présocratiques une sorte de prélude, chez Socrate, Platon et Aristote le sommet, et dans le temps qui suit, une décadence de la vie de la pensée, une sorte de dissolution. Celui qui observe ce parcours peut se poser la question suivante : la vie de la pensée a-t-elle vraiment le pouvoir de conférer à l'âme tout ce à quoi elle l'a conduite, alors qu'elle l'a amenée à la pleine conscience de soi ? Pour l'érudit sans préjugé, la vie de la pensée grecque contient un élément qui la fait apparaître comme "parfaite" au sens le plus élevé du terme. C'est comme si, chez les penseurs grecs, la force de la pensée avait élaboré tout ce qu'elle contient en elle-même. Celui qui veut juger autrement découvrira, après une étude approfondie, qu'il y a une erreur cachée quelque part dans son jugement. Des conceptions plus récentes du monde ont produit d'autres résultats au moyen d'autres forces animiques ; mais les pensées les plus récentes en tant que telles se présentent toujours de telle manière que, dans leur contenu intellectuel, elles étaient déjà apparues chez l'un ou l'autre des penseurs grecs. Tout ce qui est pensable et toutes les manières de douter de la pensée et de la connaissance, tout apparaît déjà dans la culture grecque. Et dans la révélation de la pensée, l'âme se saisit elle-même dans son essence. Mais la vie intellectuelle grecque a-t-elle démontré à l'âme qu'elle possède le pouvoir de lui donner tout ce qu'elle a suscité en elle ? Face à ce problème se dresse, comme un écho de la vie de la pensée grecque, la conception du monde que nous appelons néo-platonicienne. Son représentant le plus éminent est Plotin (204-269 AD). On peut dire que le précurseur de cette philosophie est Philon, qui vivait à Alexandrie au début de notre ère. Philon n'utilise pas le pouvoir créatif de la pensée pour construire son système du monde. Il applique plutôt sa pensée à la compréhension de la révélation de l'Ancien Testament. Il expose de manière allégorique en pensées ce qui était raconté comme des faits dans l'Ancien Testament. Les récits de l'Ancien Testament deviennent pour lui des symboles des processus de l'âme qu'il cherche à comprendre intellectuellement. Plotin ne voit pas dans la vie intellectuelle de l'âme quelque chose qui embrasse l'âme dans toute sa vie. Au-delà de la vie de la pensée, il doit y avoir une autre vie de l'âme. La pensée formulée en concepts

couvre cette vie de l'âme au lieu de la découvrir. L'âme doit surmonter la pensée, l'annuler en elle-même, puis atteindre une expérience qui la reconnecte avec l'essence primitive du monde. La pensée ramène l'âme en elle-même ; elle doit retrouver en elle un principe qui la fasse sortir du domaine où la pensée l'a enfermée. Une illumination qui se produit dans l'âme après qu'elle a quitté le terrain sur lequel la pensée l'a conduite, voilà ce que vise Plotin. Pour lui, la raison universelle, atteinte par Platon et Aristote, n'est pas le dernier stade que l'âme peut atteindre, mais la création d'un être supérieur, qui réside au-delà de toute pensée. De ce principe supra-intelligible, qui ne peut être comparé à rien de pensable, découle tout ce qui se passe dans le monde. La pensée, telle qu'elle pouvait se révéler à la vie spirituelle grecque, a, jusqu'à Plotin, suivi son cours et épuisé les relations dans lesquelles l'homme peut se tenir devant elle. Et Plotin cherche d'autres sources que celles trouvées dans la révélation intellectuelle. Il quitte la vie de la pensée, qui poursuit son évolution, et passe dans le domaine du mysticisme. Les dissertations sur le mysticisme proprement dit n'ont pas leur place ici : nous nous proposons seulement d'exposer l'évolution de la pensée et ce qui en résulte. Mais nous trouvons à divers moments de l'évolution spirituelle de l'humanité plus d'un lien entre la conception du monde et le mysticisme. Nous voyons un tel lien avec Plotin. Sa vie spirituelle n'est pas dominée par la seule pensée. Il a une expérience animique qui représente un processus intime, sans pensées présentes dans l'âme, une expérience mystique. Dans cette expérience, il sent son âme unie au principe universel. Mais la manière dont il constate la connexion du monde avec ce principe doit être formulée en pensées. Du supra-intelligible naissent les êtres de l'univers. Ce qui est au-delà de la pensée est la chose la plus parfaite. Ce qui est dérivé de ce supra-intelligible est moins parfait. Nous descendons donc dans le monde visible, le plus imparfait. Dans ce monde vit l'homme. Il doit, par le perfectionnement de son âme, renoncer à ce que le monde dans lequel il se trouve peut lui donner et découvrir une voie qui lui permettra de devenir un être conforme à son origine parfaite. Plotin se présente à nous comme une personnalité qui se sent incapable de poursuivre la vie de la pensée grecque. Il ne peut plus arriver à quoi que ce soit qui, comme une nouvelle pousse de la conception du monde, s'épanouisse à partir de la pensée elle-même. Si nous considérons attentivement la signification de l'évolution de la conception du monde, nous sommes autorisés à dire : la représentation imaginative est devenue la représentation conceptuelle ; de la même manière, la représentation conceptuelle doit se transformer en autre chose. Mais, à l'époque de Plotin, l'évolution de la conception du monde n'a pas encore atteint sa maturité. C'est pourquoi Plotin abandonne la pensée et cherche en dehors d'elle. Mais la pensée grecque, fécondée par ses expériences

mystiques, devient une idée d'évolution qui représente le devenir universel comme le résultat d'une hiérarchie descendante d'êtres imparfaits, issus d'un être suprêmement parfait. Dans la pensée plotinienne, les concepts grecs continuent à fonctionner, mais ils ne se développent pas davantage en tant qu'organisme ; au contraire, ils sont saisis par l'expérience mystique et s'agrègent, non pas à ce qu'ils forment par eux-mêmes, mais à quelque chose de façonné par des forces extérieures à la pensée. Les adeptes et les continuateurs de cette conception du monde sont Ammonius Saccas (175-250), Porphyre (232-304), Giamblicus (qui a vécu au quatrième siècle de notre ère), Proclus (410-485) et d'autres. Comme chez Plotin et ses successeurs, la pensée grecque continue d'évoluer sous l'influence d'un élément extra-conceptuel, aux accents platoniciens, elle évolue avec une coloration pythagoricienne chez Nigidius Figulus, Apollonius de Tyane, Moderatus de Gades et d'autres.

LA VIE DE LA PENSÉE DU DÉBUT DE L'ÈRE CHRÉTIENNE À JOHN SCOTUS OU ERIGENA

À l'époque qui a suivi l'épanouissement des visions grecques du monde, elles ont été immergées dans la vie religieuse de l'époque. L'orientation des visions du monde disparaît dans une certaine mesure dans les mouvements religieux et réapparaît à une date ultérieure. Cela ne veut pas dire que ces mouvements religieux sont sans rapport avec le progrès des visions du monde. C'est plutôt le cas inverse au sens large. Mais il n'est pas dans notre intention de parler ici du développement de la vie religieuse. Nous voulons seulement caractériser le progrès des visions du monde telles qu'elles résultent de la vie de la pensée en tant que telle. Après l'épuisement de la vie de la pensée grecque, suit dans la vie spirituelle de l'humanité une époque où les impulsions religieuses sont aussi le moteur des systèmes intellectuels. Ce qui pour Plotin était son expérience mystique personnelle, qui l'inspirait dans ses idées, est devenu, dans un contexte plus large pour l'évolution spirituelle de l'humanité, les impulsions religieuses d'une époque qui a commencé après l'épuisement de la conception grecque du monde et qui a duré plus ou moins jusqu'à Scot Erigène (mort en 885).

L'évolution de la pensée ne s'arrête pas complètement au cours de cette période ; au contraire, d'impressionnants et vastes édifices conceptuels sont construits. Mais ceux-ci n'ont pas leur origine en eux-mêmes ; ils sont nés d'impulsions religieuses. À cette époque, le mode de représentation religieux imprègne les âmes humaines en développement et, sous l'impulsion de ce mode de représentation, naissent les images du monde. Les pensées qui apparaissent alors sont les pensées grecques qui sont encore actives. Ils sont acceptés, remodelés, mais ne peuvent être rendus féconds. C'est sur le fond de la vie religieuse que naissent les visions du monde. Ce qui vit en eux n'est pas la pensée qui évolue, ce sont les impulsions religieuses qui tentent de s'exprimer dans les pensées qu'ils conquièrent. Nous pouvons étudier cette évolution dans plusieurs manifestations importantes. Nous voyons sur le sol européen des systèmes platoniciens, et même des systèmes plus anciens, qui peinent à comprendre ce que prêchent les religions, voire qui les combattent. D'éminents penseurs tentent de déduire directement des anciennes visions du monde ce que la religion révèle. C'est ainsi qu'est né ce que l'histoire appelle le gnosticisme, avec des sous-entendus chrétiens ou païens. Les personnalités qui comptent pour la gnose sont

Valentinus, Basilides, Marcion. La création de leur pensée est une représentation générale de l'évolution du monde. La connaissance, la gnose, conduit, lorsqu'elle s'élève du pensable au super-pensable, à la représentation d'une entité exaltée, créatrice du monde. Bien au-dessus de ce que l'homme perçoit comme le monde, il y a cette entité. Et très élevées aussi sont les entités qu'il laisse émaner de lui, les éons. Mais ceux-ci forment une gradation descendante, de sorte qu'un éon naît toujours inférieur à l'éon qui l'a engendré. Le créateur du monde sensible auquel appartient également l'homme doit être considéré comme un éon d'un degré assez tardif. Ce monde peut aussi être rejoint par un éon du plus haut degré de perfection, un éon qui est resté dans un monde purement spirituel et a évolué dans le meilleur sens, tandis que d'autres éons ont produit des objets imparfaits et enfin le monde sensible avec l'être humain. Ainsi, selon le gnosticisme, on peut concevoir l'union de deux mondes qui sont passés par différents stades d'évolution et dont, à un moment donné, le plus imparfait peut être conduit par le plus parfait à un nouveau développement vers la perfection. Les gnostiques sympathisant avec le christianisme voyaient en Jésus-Christ l'éon parfait qui s'unissait au monde terrestre. D'autres personnalités telles que Clément d'Alexandrie (mort en 211 après J.-C.) et Origène (mort en 185 après J.-C.) étaient plus sur le terrain du dogme chrétien. Clément considérait les visions grecques du monde comme une préparation à la révélation chrétienne et les utilisait comme un outil pour exprimer les tendances chrétiennes et les défendre. Il en va de même pour Origène. En tant que confluent d'un large courant de représentations, la pensée dominée par l'impulsion religieuse se retrouve dans les écrits de l'aréopagite Denys. Ses écrits sont mentionnés à partir de l'année 533 après J.-C. : ils n'ont pas été écrits beaucoup plus tôt, mais remontent, dans leurs lignes directrices, non dans leurs détails, à une pensée antérieure. Il est possible d'en esquisser le contenu comme suit : lorsque l'âme dépasse tout ce qu'elle peut percevoir et penser, lorsqu'elle laisse derrière elle tout ce qu'elle peut penser ne pas exister, elle peut alors percevoir spirituellement le domaine de l'entité divine arcane au-dessus de l'être. Dans ce domaine, l'essence primordiale est liée à la bonté et à la beauté primordiales. A partir de cette trinité originelle, l'âme contemple une gradation d'êtres descendant en ordre hiérarchique jusqu'à l'homme. Scot Erigena, au IXe siècle, reprend ce système du monde et le refond à sa manière. Pour lui, le monde est présenté comme un développement en quatre "formes de nature". La première est la "nature créatrice et incréée". Il contient le principe purement spirituel du monde, à partir duquel se développe la "nature créatrice et créée". Il s'agit d'une somme d'essences et de forces purement spirituelles qui, par leur activité, produisent la "nature créée et incréée", à laquelle appartiennent le monde sensible et l'homme. Ceux-ci se

développent de telle sorte qu'ils sont absorbés dans la "nature incréée et non créatrice", dans laquelle opèrent les faits de la rédemption, les moyens religieux de la grâce, etc. Dans les visions du monde des gnostiques, de Dionysos, de Scot Erigène, l'âme humaine se sent enracinée dans un monde-principe sur lequel elle ne se place pas par la vertu de la pensée, mais dont elle entend recevoir, comme un don, le monde de la pensée. L'âme ne se sent pas en sécurité dans la force particulière de la pensée ; mais elle s'efforce de traduire en pensées sa relation au principe du monde. Elle anime d'une autre force, dérivée des impulsions religieuses, la pensée, qui chez les penseurs grecs vivait de sa propre force. À cette époque, la pensée vit, dans un certain sens, une existence dans laquelle sa force est en sommeil. C'est également ainsi que nous pouvons nous représenter la vision en images dans les siècles précédant la naissance de la pensée. La vision en images a eu son épanouissement dans l'Antiquité, tout comme la pensée a eu son épanouissement en Grèce : elle a ensuite puisé sa force dans d'autres impulsions, et ce n'est qu'après avoir franchi ce stade intermédiaire qu'elle est devenue la vie de la pensée. De même, nous voyons, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, une époque de transition dans la croissance de la pensée. En Asie, où les vues d'Aristote se sont répandues, il y a eu un effort florissant pour exprimer les impulsions religieuses sémitiques dans les concepts du penseur grec. Cette tentative a été transplantée sur le sol européen et a pénétré dans la vie spirituelle européenne avec des penseurs comme Averroès, le grand aristotélicien (1126-1198), Maïmonide (1135-1204) et d'autres. Chez Averroès, nous trouvons l'idée que la présence d'un monde de pensée spécial dans la personnalité humaine est une erreur. Il n'y a qu'un seul monde de pensée dans l'être divin primordial. Tout comme la lumière peut se refléter dans de nombreux miroirs, le monde unique de la pensée peut se révéler dans de nombreux hommes. Il est vrai que durant la vie terrestre de l'homme, le monde de la pensée se perfectionne ; mais ce raffinement n'est qu'un processus à l'intérieur du principe unique et spirituel. Lorsque l'homme meurt, la révélation individuelle se termine tout simplement avec lui. La vie de sa pensée est désormais contenue dans la vie unique de la pensée. Cette conception du monde fait agir davantage l'expérience grecque de la pensée pour l'ancrer dans le principe unitaire divin du monde. Elle donne l'impression de traduire le fait que l'âme humaine, qui évoluait, ne ressentait pas en elle-même la force originelle de la pensée ; elle fait donc résider cette force dans une puissance cosmique extra-humaine.

LES VISIONS DU MONDE AU MOYEN ÂGE

Comme un signe précurseur, un élément nouveau apparaît, que la vie de la pensée produit elle-même avec Augustin (354-430), pour se confondre avec le courant de représentations religieuses qui le recouvre et émerger de manière plus distincte à la fin du Moyen Âge. Chez Augustin, l'élément nouveau est une réminiscence de la vie de la pensée grecque. Il regarde autour de lui et en lui-même, et se dit : ce que le monde nous révèle peut être incertain et illusoire, une chose est indubitable, à savoir la sécurité de l'expérience intérieure de l'âme. Cela ne me vient pas par des sensations qui peuvent me tromper ; je suis en elle ; c'est parce que je suis témoin du moment où son être lui est attribué. Dans ces représentations, nous pouvons discerner quelque chose de nouveau par rapport à la vie de la pensée grecque, bien qu'elles semblent être une réminiscence de cette pensée. La pensée grecque met l'accent sur l'âme ; Augustin souligne le point central de la vie animique. Les penseurs grecs ont considéré l'âme dans sa relation avec le monde. Pour Augustin, quelque chose s'oppose à la vie de l'âme à l'intérieur de la vie elle-même et la considère comme un monde particulier, fermé sur lui-même. Le point central de la vie de l'âme peut être appelé le "moi" de l'homme. Pour les penseurs grecs, la relation entre l'âme et le monde est devenue une énigme ; pour les nouveaux penseurs, l'énigme réside dans la relation entre le "moi" et l'âme. Avec Augustin, nous ne voyons que les débuts de cette tendance ; les autres esquisses de systèmes mondiaux ont encore trop à faire pour établir la concordance entre la conception du monde et la religion, pour que le nouvel élément, maintenant pénétré dans la vie de l'esprit, puisse venir clairement à la conscience. Pourtant, dans les temps qui suivent, vit, plus ou moins inconsciemment dans les âmes, l'aspiration à considérer l'énigme du monde comme l'élément nouveau l'exige. Chez des penseurs comme Anselme de Canterbury (1070-1109) et Thomas d'Aquin (1227-1274), cela se révèle encore dans le fait qu'ils attribuent à la pensée humaine, reposant sur elle-même, la faculté d'explorer les phénomènes du monde jusqu'à un certain point, mais limitent cette faculté. Pour eux, il existe une réalité spirituelle supérieure, inaccessible par la pensée laissée à elle-même, et qui doit leur être révélée de manière religieuse. Selon Thomas d'Aquin, l'homme avec sa vie animique est inscrit dans la réalité du monde, mais la vie animique n'est pas capable en elle-même de saisir tout le champ de cette réalité. L'homme ne pourrait pas savoir

comment son être est dans l'ensemble du monde si l'être spirituel, que sa connaissance n'atteint pas, ne condescendait pas à s'incliner devant lui et à lui communiquer des moyens de révélation qui sont toujours inconnus de la connaissance basée sur elle-même uniquement. Thomas d'Aquin construit son image du monde sur ce présupposé. Elle se compose de deux parties : la première contient les vérités que la pensée découvre par elle-même sur le processus naturel des choses ; cette partie débouche sur une autre, à l'intérieur de laquelle nous trouvons les vérités transmises par la Bible et la révélation à l'âme humaine. Ainsi, si l'âme veut se sentir elle-même dans son essence intégrale, il faut que quelque chose d'inaccessible pour sa propre vie la pénètre. Thomas d'Aquin connaît parfaitement le système aristotélicien ; Aristote est son maître à penser. Thomas est le plus éminent des nombreux individus du Moyen Âge qui ont construit leur propre système sur le seul terrain philosophique d'Aristote. Pendant des siècles, ce dernier devait être "le maître de ceux qui savent", selon l'expression de Dante traduisant la vénération du Moyen Âge pour Aristote. Thomas d'Aquin s'efforce de saisir de manière aristotélicienne ce qui est saisissable par l'homme. Le système d'Aristote est son guide vers la limite à laquelle la vie animique peut parvenir, avec sa propre force ; au-delà de cette limite se trouve ce que, selon Thomas, la conception grecque du monde ne pouvait atteindre. Pour Thomas d'Aquin, la pensée humaine a besoin d'une autre lumière par laquelle elle doit être éclairée. Il trouve cette lumière dans la révélation. Quelle que soit la position adoptée par les penseurs ultérieurs face à la révélation, ils ne pouvaient plus revivre la vie de la pensée grecque. Il ne leur suffit pas que la pensée comprenne le monde ; ils supposent qu'il doit y avoir une possibilité de donner un support à la pensée. Un effort est fait pour explorer la relation de l'homme à sa vie spirituelle. L'homme se voit comme un être qui est présent dans sa vie d'âme. Si nous l'appelons "je", nous pouvons dire qu'à une époque plus récente, la conscience du "je" s'est affirmée dans la vie animique, tout comme la pensée est apparue dans l'évolution des visions grecques du monde. Les tentatives de création de visions du monde à cette époque peuvent prendre les formes les plus variées, mais elles sont toutes centrées sur l'étude de l'essence du "moi". Mais ce fait n'apparaît pas toujours clairement à la conscience des penseurs. Pour la plupart, ils croient se consacrer à d'autres problèmes. On pourrait dire que l'"énigme du moi" apparaît sous les masques les plus divers. Parfois, il est tellement caché dans les visions du monde que l'affirmation selon laquelle telle ou telle théorie traite de ce problème semble arbitraire ou forcée. Au Xe siècle, l'effort pour résoudre l'"énigme du moi" se manifeste avec la plus grande intensité ; et les conceptions actuelles du monde vivent au milieu de cette lutte. Cette énigme du monde apparaît déjà dans la lutte

entre réalistes et nominalistes au Moyen Âge. Anselme de Canterbury peut être considéré comme le patron du réalisme. Pour lui, les concepts généraux que l'homme développe lorsqu'il observe le monde ne sont pas de simples désignations, créées par l'âme, mais sont ancrés dans la vie réelle. Lorsque l'on forme le concept générique de "lion" pour désigner tous les lions, il est certain que dans l'existence sensible il n'y a en réalité que des lions individuels ; mais le concept générique n'est pas une simple désignation globale qui ne vaut que par l'usage qu'en fait l'âme humaine. Il est issu d'un monde spirituel et les lions individuels que l'on trouve dans le monde sensible sont diverses incarnations de la seule "nature de lion" exprimée dans l'"idée de lion". Les nominalistes, comme Roscellino (également au XI^e siècle), s'opposaient à cette "réalité des idées". Selon lui, les "idées universelles" ne sont que des désignations globales, des noms, que l'âme façonne à son usage pour s'orienter, mais qui ne correspondent pas à une réalité. Seuls les objets individuels sont réels. Ce conflit est caractéristique de l'attitude de l'âme de ses protagonistes. Tous deux ressentent le besoin de rechercher quelle valeur, quel sens ont les concepts que l'âme doit former. Ils se comportent différemment de Platon et d'Aristote dans leur approche de la pensée. Et cela est dû au fait qu'entre la fin de l'évolution de la conception grecque du monde et le début de la pensée moderne, il s'est passé quelque chose qui, caché sous la surface de l'évolution historique, apparaît aussi dans l'attitude des personnalités face à leur vie de pensée. Pour les penseurs grecs, la pensée se présentait comme une perception. Il s'est imposé à l'âme comme la couleur pourpre s'impose à un homme qui contemple une rose rouge. Le penseur l'a reçue comme une perception. En tant que telle, la pensée avait un pouvoir de persuasion immédiat. Le penseur grec avait le sentiment que, lorsqu'il se tenait devant le monde spirituel, l'âme ouverte, aucun concept erroné ne pouvait atteindre son âme depuis le monde spirituel ; c'était aussi impossible que si, à partir de l'observation correcte du monde sensible, la vision d'un cheval ailé lui était venue. Pour le Grec, il s'agit de savoir comment appréhender les concepts du monde. Ceux-ci prouvent leur vérité par eux-mêmes. La sophistique ne s'oppose pas à cette vision, pas plus que le scepticisme. Ces deux tendances avaient dans l'antiquité une coloration très différente de celle d'aujourd'hui ; elles ne contredisent pas le fait, particulièrement clair dans les caractères des divers penseurs, que pour le Grec, la pensée était plus élémentaire, plus riche de contenu, plus vive, plus réelle qu'elle ne l'est pour l'homme moderne. Cette vivacité qui donnait à la pensée grecque le caractère de la perception ne se retrouve plus au Moyen Âge. De même que, à l'époque grecque, la pensée avait pénétré dans l'âme humaine et supplanté l'ancienne représentation imaginative, de même, au Moyen Âge, la conscience du "moi" s'impose aux âmes, ce qui

atténue la vivacité de la pensée, lui enlève son pouvoir de perception. Nous ne pouvons que reconnaître à quel point la conception du monde a évolué, si nous considérons que la pensée et l'idée étaient, en fait, complètement différentes pour Platon et Aristote que pour les penseurs du Moyen Âge et des temps modernes. Le penseur de l'Antiquité avait le sentiment que la pensée lui était donnée ; le penseur des temps plus tardifs a le sentiment de former la pensée, et donc le problème se pose pour lui : quel sens peut avoir pour la réalité ce qui est formé dans l'âme ? Le Grec se sentait, en tant qu'âme, séparé du monde ; dans la pensée, il cherchait à renouer avec le monde spirituel ; le penseur ultérieur se sent seul avec sa vie de pensée. C'est ainsi qu'est née la recherche des "idées universelles". L'homme se demande : qu'ai-je créé avec ces idées ? Ont-ils seulement leur origine en moi ou indiquent-ils une réalité ? Entre le courant ancien des visions du monde et le courant moderne, la vie intellectuelle grecque s'épuise ; mais sous la surface, la conscience du moi s'impose à l'âme humaine comme un fait. Déjà au milieu du Moyen Âge, l'homme est confronté à ce fait accompli ; et la force de cette prise de conscience fait évoluer une nouvelle catégorie de problèmes de la vie. Le réalisme et le nominalisme sont un symptôme de la conscience qu'a l'homme du fait accompli. La manière dont ces deux tendances parlent de la pensée montre qu'elle était, par rapport à son existence dans l'âme grecque, aussi terne, aussi pâle, que l'ancienne représentation imaginative était devenue dans l'âme du penseur grec.

Nous avons ainsi mis en évidence l'élément dominant qui apparaît dans les conceptions les plus récentes du monde. Dans ces conceptions, il y a une force à l'œuvre qui cherche, au-delà de la pensée, un nouveau facteur de réalité. Nous pouvons percevoir cet effort des temps modernes comme dissemblable de celui qui, dans l'Antiquité avec Pythagore ou plus tard avec Plotin, visait à s'élever au-dessus de la pensée. Ils cherchent aussi à s'élever au-dessus de la pensée, mais ils croient que l'évolution de l'âme, son raffinement, doit conquérir cette région au-dessus de la pensée. Les temps modernes supposent que le facteur de réalité qui est au-dessus de la pensée doit être donné à l'âme de l'extérieur, qu'il doit l'atteindre de cette façon. Dans les siècles qui suivent la lutte entre les nominalistes et les réalistes, l'évolution des visions du monde se transforme en une recherche du nouveau facteur de réalité. Parmi les voies qui s'offrent à l'érudit de cette recherche, il y a celle empruntée par les mystiques médiévaux : Maître Eckhardt (mort en 1329), Johan le Tauler (mort en 1361), Henri Suso (mort en 1365). Cette voie nous apparaît surtout à travers l'étude de la prétendue

Théologie germanique, œuvre d'un auteur inconnu. Ces mystiques veulent recevoir quelque chose dans la conscience du moi, ils veulent la remplir de quelque chose. Ils aspirent à une vie intérieure "toute d'abandon", qui s'enfonce dans le calme et attend que le "moi divin" descende et remplisse les profondeurs de l'âme. Plus tard, nous trouvons une attitude d'âme similaire, avec un élan d'esprit encore plus fort, chez Angelo Silesio (1624-1677). Niccolò Cusano (Niccolò Chrypffs, né à Kues sur la Moselle en 1401, mort en 1464) suit une autre voie. Au-delà de la science accessible par la pensée, il vise à atteindre un état d'âme dans lequel cette science est abolie et l'âme rencontre son Dieu dans la "docta ignorantia", la sage ignorance. Cet effort, examiné superficiellement, a beaucoup en commun avec celui de Plotin. Mais la conception de l'âme est bien différente dans ces deux personnalités. Plotin est convaincu que l'âme humaine ne se limite pas au monde de la pensée. Lorsque l'âme étend les forces qu'elle possède indépendamment de la pensée, elle atteint le point où elle est toujours sans en être, dans sa vie habituelle, consciente. Cusano se sent seul avec son "moi" ; ce "moi" n'a aucun lien avec son Dieu. Dieu est en dehors du "je". Le "je" ne le rencontre que lorsqu'il atteint "dotta ignorantia". Paracelse (1493-1541) éprouve déjà, face à la nature, un sentiment qui s'affirmera de plus en plus dans la conception plus moderne du monde et qui est un effet de l'isolement ressenti par l'âme dans la conscience du "moi". Il observe les phénomènes naturels. L'âme ne peut pas les accepter tels qu'ils apparaissent ; mais la pensée, qui, pour Aristote, est en harmonie sereine avec les phénomènes naturels, ne peut pas non plus être acceptée telle qu'elle apparaît dans l'âme. Elle n'est pas perçue, elle est formée dans l'âme. Paracelsus a estimé que la pensée ne peut pas être autorisée à parler d'elle-même. Il faut admettre que derrière les phénomènes naturels, il y a quelque chose qui se révèle quand on se place dans la bonne relation avec eux. Nous devons être capables d'accepter quelque chose de la nature que nous ne formons pas nous-mêmes en sa présence comme nous formons la pensée. Nous devons être reliés à notre "moi" par un autre facteur de réalité que la pensée. Derrière la nature, Paracelse est à la recherche d'une "nature plus sublime". Sa disposition d'âme le pousse à ne rien expérimenter seulement en lui-même pour atteindre les fondements de l'être, mais à vouloir pénétrer les phénomènes naturels avec son "je" afin de découvrir, sous la surface du monde des sens, l'esprit de ces phénomènes. Les mystiques de l'Antiquité voulaient descendre dans les profondeurs de l'âme : saisir ce qui, dans le monde extérieur, nous permet d'atteindre les racines de la nature, tel était le but de Paracelse. Jacob Böhme (1575-1624), artisan solitaire et persécuté, qui a forgé une image du monde par l'illumination interne, a également donné à son système les caractéristiques de l'ère moderne. En effet, dans la solitude de son âme, il

accentue, de manière frappante, ce caractère essentiel, car la dualité intérieure de l'âme, le contraste entre le "moi" et les autres expériences de l'âme apparaissent dans sa vision spirituelle. Il ressent le "je" comme ce qui crée, dans sa propre vie d'âme, le désaccord intérieur. qu'il reflète dans sa propre âme. Cette expérience intérieure se retrouve dans les phénomènes du monde. Böhme voit dans cette expérience la fracture qui s'étend partout. "A cet égard, nous trouvons deux qualités, l'une bonne et l'autre mauvaise, qui, dans ce monde, sont inhérentes à toutes les forces, aux étoiles et aux éléments et même à toutes les créatures." Même le mal dans le monde est un reflet du bien ; le bien n'apparaît reconnaissable que dans le mal, comme le moi devient perceptible à lui-même dans ses expériences animiques.

LES VISIONS DU MONDE DANS L'ÈRE MODERNE DE L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE

L'épanouissement des sciences naturelles à l'époque moderne est dû à la même quête qui inspire le mysticisme de Jacob Böhme. Nous le voyons chez un penseur qui appartient au même courant intellectuel qui, avec Copernic (1473-1543), Kepler (1571-1620) et Galilée (1564-1642), a réalisé les premières grandes conquêtes de la science naturelle moderne. Nous le voyons, notamment, chez Giordano Bruno (1548-1600). Si l'on considère la manière dont il dépeint le monde comme constitué d'une infinité de petits êtres primordiaux, doués de vie et s'expérimentant de manière animique, les monades, immortelles et incréées, qui, en coopérant entre elles, déterminent les processus de la nature, on pourrait être tenté d'assimiler Giordano Bruno à Anaxagore, pour qui le monde est constitué d'homéoméries. Pourtant, il existe une différence importante entre eux. Chez Anaxagore, la pensée des homéoméries se développe alors qu'il est occupé à observer le monde ; le monde lui inspire cette pensée. Giordano Bruno estime que ce qui se cache derrière les phénomènes naturels doit être conçu comme une image du monde, de telle sorte que l'être du moi est possible dans l'image du monde lui-même. Le soi doit être une monade, sinon il ne serait pas réel.

L'hypothèse de la monade devient donc nécessaire. Et parce que seule la monade peut être réelle, les êtres véritablement réels sont des monades ayant des qualités dans différentes triades. Dans les profondeurs de l'âme d'une personnalité telle que Giordano Bruno, se déroule un processus dont il n'a pas pleinement conscience ; la création de l'image du monde résulte de ce processus intime. Ce qui se passe dans les profondeurs de l'âme est un processus inconscient : l'ego sent qu'il doit se représenter de telle manière que la réalité lui soit assurée et il doit représenter le monde de telle manière qu'il puisse être réel dans ce monde. Giordano Bruno doit concevoir les monades de manière à satisfaire ces deux conditions. Chez Giordano Bruno, dans la conception moderne du monde, le je lutte pour son existence dans le monde. Et cette lutte est résumée dans l'affirmation : je suis une monade, et une monade est incréée et immortelle. Comparons les différentes manières dont Aristote et Giordano Bruno parviennent à la conception de Dieu. Aristote observe le monde, il voit dans les phénomènes naturels ce qui frappe les sens, il se consacre à cet élément sensible ; même dans les phénomènes naturels se révèle à lui la pensée du "moteur premier" de ces

phénomènes. Giordano Bruno se fraye un chemin à travers sa vie d'âme vers la représentation des monades. Les phénomènes naturels s'éteignent à son image, où d'innombrables monades agissent les unes sur les autres, et Dieu devient la puissance vivante dans toutes les monades et opérant derrière tous les processus du monde perceptible. L'opposition passionnée de Giordano Bruno à Aristote exprime le contraste entre le penseur grec et le penseur moderne. Dans la conception moderne du monde, l'effort de l'ego pour sentir sa propre réalité en lui-même apparaît sous différentes formes. L'œuvre de Francesco Bacone da Verulamio (1561-1626) porte également le même caractère, bien que ce caractère n'apparaisse pas au premier abord à ceux qui étudient les tentatives de Bacon dans le domaine de la conception du monde. Bacon de Verulamio exigeait que l'étude des phénomènes cosmiques commence par l'observation sans préjugés suivante : il faut essayer de séparer l'essentiel du secondaire dans un phénomène, afin de représenter ce qui sous-tend un phénomène ou un objet. Il pense que, jusqu'à son époque, les pensées qui devaient expliquer les phénomènes cosmiques ont été façonnées en premier, et que les représentations des objets et phénomènes individuels ont été façonnées en fonction de ces pensées. Il imagine que les penseurs n'ont pas puisé leurs concepts dans les choses elles-mêmes. A cette démarche déductive, Bacon voulait opposer sa méthode inductive. Les concepts doivent être formés en fonction des objets. On voit, pense-t-il, comment un objet est consumé par le feu ; on observe comment un autre objet réagit devant le feu, et on répète cette observation pour de nombreux objets. De cette façon, vous obtenez une idée générale de la façon dont les objets se comportent par rapport au feu. Le fait que dans l'esprit humain il y ait tant d'idoles au lieu d'idées justes sur les choses, s'explique, selon Bacon, parce que les investigations n'ont pas été menées de cette manière. Goethe a dit des choses remarquables sur cette conception baconienne : " Bacon ressemble à un homme qui voit très bien l'irrégularité, la déficience, le caractère éphémère d'un vieux bâtiment et qui sait les faire remarquer aux habitants ". Il leur conseille de l'abandonner, de négliger le terrain, les matériaux et toutes les annexes, de chercher un autre endroit et de construire un nouveau bâtiment. Excellent orateur et persuadeur, il bat certains murs qui s'effondrent, et les habitants sont obligés d'évacuer une partie de la maison. Il indique une nouvelle parcelle de terre ; les gens commencent à la niveler, mais partout elle est trop étroite. Il montre de nouvelles esquisses, mais elles ne sont pas claires, elles ne sont pas invitantes. Surtout, il parle beaucoup de matériaux nouveaux et inconnus, dont le monde se lasse rapidement. La foule s'étend dans toutes les directions et déclenche une infinité de choses individuelles, tandis qu'à la maison, de nouveaux plans, de nouvelles activités, de nouveaux établissements occupent les citoyens et

retiennent leur attention". Goethe s'exprime ainsi dans son histoire de la théorie des couleurs dans le passage où il parle de Bacon. Dans un passage suivant, il dit à propos de Galilée : "Si, par la méthode de dispersion des sciences, la science de la nature semblait être démembrée à jamais, Galilée l'a immédiatement ramenée à l'unité : il l'a réintégrée dans l'homme, et a montré, déjà dans sa prime jeunesse, que pour le génie un cas en vaut mille, tandis qu'il déduisait, à partir de lampes oscillantes, la théorie du pendule et de la chute des corps. Tout en science dépend de ce que nous appelons une vision globale, une perception de ce qui est à la base des phénomènes. Et cette perception est infiniment féconde. Goethe souligne ainsi avec acuité la caractéristique baconienne. Bacon entend trouver pour la science une voie sûre, par laquelle il espère que l'homme trouvera sa véritable relation au monde. La voie d'Aristote, estime Bacon, ne convient plus à notre époque. Mais il ne sait pas que, selon les époques, différentes forces animiques agissent de manière prédominante dans l'homme. Il ne voit qu'une chose : que lui, Bacon, doit s'opposer à Aristote. Et il le fait avec passion. Si bien que Goethe écrit à son sujet : "Comment peut-on l'écouter placidement alors qu'il compare les œuvres de Platon et d'Aristote à des tables légères, que le fleuve du temps a emportées jusqu'à nous dans sa vague, précisément parce qu'elles n'étaient pas constituées de masses denses et durables ?" Bacon ne comprend pas qu'il cherche lui-même à atteindre ce qu'Aristote et Platon ont atteint, et qu'il doit utiliser d'autres moyens pour parvenir au même but, car les moyens de l'Antiquité ne conviennent pas à l'époque moderne. Il indique une voie qui semble fructueuse pour l'étude de la nature extérieure, mais Goethe montre, en citant le cas de Galilée, qu'il faut plus dans ce domaine que ce que demande Bacon. La voie préconisée par Bacon s'avère parfaitement infructueuse, si l'âme ne cherche pas seulement une découverte unique, mais une conception du monde. Quel serait le résultat de l'étude des phénomènes individuels et de la formation d'idées générales en fonction de ceux-ci, si ces idées générales ne jaillissaient pas comme un éclair des profondeurs de l'existence jusque dans l'âme, et ne se révélaient pas dans leur vérité ? Dans l'antiquité, la pensée se présentait à l'âme comme une perception ; ce mode de présentation est éclipsé par la lumière de la nouvelle conscience du moi ; ce qui détermine dans l'âme les pensées qui doivent créer une conception du monde doit être une invention de l'âme elle-même. Et l'âme doit chercher la possibilité de donner de la valeur à sa propre invention, à sa propre création. Il doit être capable de croire en sa propre création. Bacon ne perçoit pas tout cela et, pour construire un nouveau système du monde, il désigne le matériau à utiliser, c'est-à-dire les phénomènes naturels individuels. Mais de même qu'on ne peut pas construire une maison en ne regardant que la forme des pierres à utiliser, de même on ne peut pas créer un

système fécond dans une âme qui ne s'intéresse qu'à des phénomènes naturels individuels. Contrairement à Bacon de Verulamio qui s'intéressait aux pierres, Descartes et Spinoza s'intéressent au plan de construction. Descartes est né en 1596 et est mort en 1650. Pour lui, il est avant tout important d'identifier le point de départ de ses efforts pour concevoir le monde. Il interroge sans scrupule le monde qui lui pose de nombreux problèmes, en partie par la révélation religieuse, en partie par l'observation des sens. Il ne considère ni la révélation ni les données des sens comme devant être simplement acceptées et reconnues comme vraies ; non, il oppose résolument le "moi" et son doute à toute révélation et à toute perception. Ce fait est pertinent pour le nouvel effort de création d'une nouvelle conception du monde. L'âme du penseur ne se laisse impressionner par rien dans le monde, mais s'oppose à tout par le doute, qui seul peut naître en elle. Et maintenant l'âme se saisit elle-même dans cet acte : je doute, c'est-à-dire je pense. Ainsi, que le monde soit ce qu'il est, ma pensée dubitative me montre que je suis. Ainsi Descartes arrive à son : Cogito ergo sum. Je pense, donc je suis. Le Moi obtient, par la lutte, le droit de reconnaître sa propre existence au moyen d'un doute radical sur le monde entier. Tout le reste de la conception cartésienne du monde découle de cette racine. Dans le "je", il a cherché à saisir l'être. Ce qui peut légitimer son existence en même temps que le "je" peut compter comme vérité. Le "je" trouve, innée en lui, l'idée de Dieu. Cette idée apparaît au "je" comme vraie, comme évidente, comme le "je" s'apparaît à lui-même. Mais elle est si élevée, si puissante, que le "je" ne peut la posséder par lui-même : elle vient d'une réalité extérieure, à laquelle elle correspond. Descartes ne croit pas à la réalité du monde extérieur parce que ce monde extérieur lui semble réel, mais parce que le moi doit d'abord croire en lui-même et ensuite en Dieu. Dieu ne peut être conçu comme autre chose que véridique. Ce serait mentir de sa part que de présenter le monde extérieur comme une chair réelle pour l'homme s'il ne l'était pas. La manière dont Descartes reconnaît la réalité du "je" n'est possible qu'au moyen d'une pensée concentrée au sens le plus étroit sur ce "je", afin de trouver un point d'appui pour la connaissance. C'est-à-dire que cette possibilité n'est donnée que par une activité intérieure, jamais par une perception extérieure. Toute perception qui nous vient de l'extérieur ne nous donne que des qualités spatiales. Ainsi Descartes admet deux substances dans le monde : l'une a pour qualité propre l'espace, l'autre a pour qualité la pensée, et l'âme humaine y est enracinée. Les animaux, qui, selon Descartes, ne peuvent se saisir d'une activité intérieure fondée sur eux-mêmes, sont donc de simples êtres spatiaux, des automates, des machines. Le corps humain est aussi une machine. L'âme est connectée à cette machine. Lorsque le corps devient inutilisable, soit parce qu'il est usé, soit pour une autre cause, l'âme

l'abandonne et poursuit sa vie dans son propre élément. Descartes vit déjà à une époque où un nouvel élan se manifeste dans la conception du monde. La période qui va du début de l'ère chrétienne à Scot Erigena est dominée par une force qui pénètre la vie de la pensée et s'introduit comme une impulsion puissante dans l'évolution de l'esprit. La pensée éveillée en Grèce est éclairée par cette force. Elle s'exprime dans le processus extérieur de la vie de l'âme humaine, dans les mouvements religieux et dans le fait que les jeunes peuples d'Europe occidentale et centrale acceptent les résultats de la pensée antique. Ils saturent ces connaissances de nouvelles impulsions plus élémentaires et les transforment ainsi. Nous voyons dans un tel processus un des progrès de l'humanité qui se fait de telle sorte que d'anciens courants d'évolution spirituelle, qui ont épuisé leur force vitale mais pas leur force spirituelle, sont poursuivis par des forces jeunes, émergeant de la nature de l'humanité. Nous pouvons reconnaître dans ces phénomènes les principes essentiels de l'évolution humaine. Ils sont basés sur des processus de rajeunissement de la vie spirituelle. Les forces spirituelles acquises ne peuvent poursuivre leur développement que lorsqu'elles sont transplantées dans des forces humaines jeunes et naturelles. Les huit premiers siècles de l'ère chrétienne représentent une progression de l'expérience de la pensée dans l'âme humaine, comme si, dans une obscurité profonde, de nouvelles forces se préparaient à faire irruption et à agir comme des façonneurs de l'évolution de la vision du monde. Chez Descartes, ces forces se révèlent déjà actives à un haut degré. A l'époque comprise entre Scot Erigène et le dixième-cinquième siècle environ, cette pensée fait son chemin avec une force qu'elle n'avait pas encore exprimée ouvertement à l'époque précédente. Mais elle se présente sous un aspect complètement différent de celui de l'époque grecque. Les penseurs grecs l'avaient vécue comme une perception ; du VIII^e siècle au Xe-cinquième, elle se dégage des profondeurs de l'âme ; l'homme sent que la pensée naît en lui. Chez les penseurs grecs, une relation entre la pensée et les phénomènes naturels est encore produite de manière immédiate. A l'époque à laquelle nous nous référons, la pensée se présente comme le fruit de la conscience de soi. Le penseur ressent l'obligation de légitimer la pensée. Les nominalistes et les réalistes sont de cet avis, tout comme Thomas d'Aquin, qui ancre fermement l'expérience de la pensée dans la révélation religieuse. Les dix-cinquième et dix-sixième siècles ont donné aux âmes une nouvelle impulsion. Lentement, elle est élaborée, lentement, elle gagne le droit de citoyenneté. Une transformation se produit dans l'organisation de l'âme humaine. Dans le domaine des visions du monde, cette transformation apparaît dans le fait que la pensée n'est plus perçue comme une perception, mais comme le résultat d'une conscience de soi. Nous pouvons voir cette transformation de l'organisation de

l'âme dans tous les domaines de l'évolution humaine. Elle s'exprime dans la renaissance de l'art, de la science et de la vie européenne, ainsi que dans les mouvements religieux de la Réforme. On peut la trouver, si l'on examine l'art de Dante et de Shakespeare à la lumière des substrats de cet art dans l'évolution de l'âme humaine. Nous ne pouvons qu'y faire allusion, puisque nos thèses n'ont pour but que de traiter de l'évolution des systèmes mondiaux créés par la pensée. Un autre symptôme de la transformation de l'organisation de l'âme humaine est l'apparition de la représentation moderne des sciences naturelles. Comparez la conception de la nature, telle que façonnée par Copernic, Galilei et Keppler, avec les systèmes précédents. Cette représentation donnée par les sciences naturelles correspond aux dispositions de l'âme humaine à l'aube de la nouvelle époque, au XVI^e siècle. La nature est désormais considérée de telle manière que l'observation des sens devient le seul témoin admissible. Bacon et Galilée sont les deux individus chez qui cette tendance se manifeste ouvertement. L'image de la nature ne doit plus être peinte de manière à ce que la pensée y apparaisse comme la puissance révélée par la nature. De cette image disparaît progressivement ce qui n'était considéré que comme un résultat de la conscience de soi. Ainsi, les créations de la conscience de soi et l'observation de la nature s'opposent de plus en plus, séparées par un abîme. Avec Descartes se manifeste la transformation de l'organisation animique, qui distingue l'image de la nature et les créations de la conscience de soi. A partir du Xe siècle, un nouveau caractère apparaît dans la conception du monde. Alors que dans les siècles précédents la pensée, en tant que produit de la conscience de soi, tirait sa justification de l'image du monde, au 10-10^e siècle elle se révèle de manière claire et évidente, fondée sur elle-même, dans la conscience de soi. Auparavant, il pouvait encore voir dans l'image de la nature un support pour sa propre justification. Elle est désormais obligée de tirer sa légitimité de sa propre force. Les penseurs de l'époque suivante estiment que dans l'activité même de la pensée, il faut chercher ce qui donne à cette activité le droit de créer une image du monde. Nous pouvons reconnaître l'importance de cette transformation de la vie de l'âme lorsque nous examinons les déclarations de philosophes naturels tels que Cardano (1501-1576) et Bernardino Telesio (1508-1588) sur les phénomènes naturels. En eux, l'image de la nature, qui avait déjà perdu de sa vigueur avant la représentation scientifique de Copernic, Galilei et d'autres scientifiques, est toujours à l'œuvre. Pour Cardano, quelque chose opère dans les phénomènes de la nature qu'il représente d'une manière animico-humaine, comme cela aurait été possible pour les penseurs grecs. Telesio parle des forces formatrices de la nature, selon une image tirée des forces formatrices de l'homme. Galilée doit déjà dire que la sensation de chaleur ressentie par l'homme ne se trouve pas dans

la nature, tout comme le chatouillement que l'homme ressent lorsqu'il touche la plante de ses pieds avec une plume d'oiseau ne s'y trouve pas. Telesio peut encore dire que la chaleur et le froid sont les principaux agents des phénomènes naturels. Galilée doit déjà affirmer que l'homme ne connaît la chaleur que comme une expérience interne ; seul ce qui n'a rien à voir avec cette expérience interne peut être conçu à l'image de la nature. Seules les représentations mathématiques et mécaniques peuvent constituer l'image de la nature. Une personnalité comme Léonard de Vinci (1452-1519), aussi aiguë qu'un penseur et aussi grande qu'un artiste, donne vie à cette lutte pour découvrir les nouvelles lois de l'image de la nature. Ces esprits ont ressenti le besoin de trouver une voie dans la nature qui n'était pas encore ouverte à la pensée grecque et à ses survivances médiévales. Pour pénétrer la nature, l'homme doit laisser de côté ses expériences intérieures : il ne doit se représenter la nature que dans des représentations qui ne contiennent rien de ce qu'il vit en lui-même comme actions de la nature. Ainsi, l'âme humaine se sépare de la nature ; elle se place sur elle-même. Tant que l'on pouvait penser que quelque chose coulait dans la nature qui était aussi directement ressenti par l'homme, on pouvait se sentir autorisé, sans hésitation, à laisser la pensée parler des phénomènes naturels. L'image moderne de la nature oblige la conscience de soi humaine à se sentir, avec la pensée, en dehors de la nature, et à donner à la pensée une valeur, qu'elle acquiert par sa propre puissance. Du début de l'ère chrétienne jusqu'à Scot Erigène, la forme de l'expérience de pensée est déterminée par la présupposition d'un monde spirituel, celui de la révélation religieuse ; du VIII^e siècle au VI^e siècle, l'expérience de pensée se libère des profondeurs de la conscience de soi et laisse subsister celle de la révélation à côté de sa force germinative. A partir du XVI^e siècle, c'est l'image de la nature qui repousse d'elle-même l'expérience de la pensée. La conscience de soi cherche désormais à tirer de ses propres forces ce qui, avec l'aide de la pensée, peut constituer une conception du monde. Descartes s'est trouvé confronté à cette tâche. Tous les penseurs de la nouvelle époque s'y sont trouvés confrontés. Benedict Spinoza (1632-1677) s'est demandé comment concevoir le point de départ à partir duquel progresser vers la création d'une véritable image du monde. Ce point de départ repose sur ce sentiment : si d'innombrables pensées se présentent comme vraies à mon âme, je choisirai comme fondement d'une conception du monde celle dont je dois d'abord déterminer les qualités. Spinoza pense que l'on ne doit procéder que de ce qui n'a pas besoin, pour exister, d'une autre essence. A cette essence, il donne le nom de substance. Et il découvre qu'il ne peut y avoir qu'une seule de ces substances, et que c'est Dieu. Si nous examinons la manière dont Spinoza arrive à ce principe de sa philosophie, nous voyons qu'il emprunte sa méthode aux mathématiques.

De même que le mathématicien part de vérités générales que le moi humain forme librement, de même Spinoza exige que la conception du monde dérive de telles représentations libres. La substance unique est ce que je dois en penser. Conçu de cette manière, il ne souffre pas à côté de lui une chose qui lui soit semblable. Si elle n'était pas tout, elle aurait besoin d'une autre essence pour exister. Toute autre chose n'est donc qu'un attribut de la substance, comme le dit Spinoza. L'homme peut reconnaître deux de ces attributs. Il en perçoit une lorsqu'il observe l'univers ; l'autre, lorsqu'il se tourne vers lui-même. Le premier attribut est la spatialité, le second la pensée. Dans son être, l'homme porte les deux attributs : la spatialité dans son corps ; la pensée dans son âme. Mais lui, avec les deux attributs, est un être dans l'unique substance. Quand il pense, il pense la substance divine ; quand il agit, il agit la substance divine. Spinoza revendique l'existence du "je" humain, en ancrant ce "je" dans la substance divine, universelle, qui enveloppe tout. L'homme pense et agit à partir de lui-même aussi peu que la pierre en mouvement ; en tout il y a l'unique substance. On peut parler de liberté conditionnelle pour l'homme lorsqu'il ne se voit pas comme un être individuel, indépendant, mais qu'il sait qu'il est un avec l'unique substance. La conception du monde de Spinoza, dans son développement logique, conduit la personnalité à cette conscience : j'ai une conception correcte de moi-même lorsque je ne me considère plus comme moi-même, mais que je me sens, dans mon expérience intime, uni au Tout divin. Selon Spinoza, cette conscience incite toute la personnalité humaine au bien, c'est-à-dire à une action pénétrée par le divin. Cela découle, d'une manière qui va de soi, de l'homme pour qui la conception authentique du monde est la pleine vérité. C'est pourquoi Spinoza appelle Éthique l'écrit dans lequel il expose son système du monde. Pour lui, l'éthique, c'est-à-dire la conduite morale, est, au sens le plus élevé, le résultat de la conscience qu'a l'homme d'habiter la substance unique. On pourrait presque dire que la vie privée de Spinoza, l'homme qui a d'abord été persécuté par des fanatiques et qui, après avoir volontairement renoncé à sa fortune, a vécu dans la pauvreté, gagnant son pain par le travail manuel, a été, de la manière la plus rare, la manifestation extérieure de son âme de philosophe, qui savait qu'il vivait dans le Tout divin et qui voyait chaque expérience de l'âme, et chaque expérience de la vie, comme illuminée par cette conscience. Spinoza construit avec ses pensées une vision du monde. Les pensées doivent être telles qu'elles tirent de la conscience de soi la justification de la construction de cette vision. De là doit naître la certitude. Ce que la conscience peut penser, en tant qu'elle pense des idées mathématiques qui se suffisent à elles-mêmes, peut constituer une image du monde qui correspond en vérité à ce qui existe derrière les phénomènes naturels. Dans un sens complètement différent de Spinoza,

Goffredo Wilhelm von Leibniz (1646-1716) cherche la justification de la conscience du moi dans l'être du monde. Son point de départ ressemble à celui de Giordano Bruno, car il conçoit le "moi" ou l'âme comme une monade. Leibniz trouve la conscience de soi dans l'âme, c'est-à-dire qu'il trouve l'âme se connaissant elle-même, la révélation du " je ". Il ne peut y avoir rien dans l'âme qui pense et qui ressent, sauf l'âme elle-même. Comment l'âme pourrait-elle savoir quelque chose sur elle-même si le connaisseur était un autre ? Mais il ne peut s'agir que d'une essence simple, non composée. S'il y avait des parties en elle, elles pourraient et devraient se connaître les unes les autres ; mais l'âme n'est connue que comme une seule. L'âme est une essence simple, fermée sur elle-même, se représentant elle-même, une monade. Aucun élément extérieur ne peut pénétrer cette monade. Elle seule peut agir en son sein. Toutes ses expériences, ses représentations, tout ce qu'il ressent, résulte de sa propre activité. Il ne pourrait percevoir en lui une autre activité étrangère qu'en résistant à cette activité, c'est-à-dire qu'il se percevrait lui-même dans sa résistance. Aucun élément extérieur ne peut pénétrer cette monade. Leibniz exprime cela en disant que la monade n'a pas de fenêtres. Tous les êtres réels sont des monades selon le sens donné à ce terme par Leibniz. Et en réalité, il n'y a que des monades : seulement, les différentes monades ont une vie intérieure d'intensité différente. Il y a des monades dont la vie intérieure est entièrement assoupie ; d'autres qui semblent rêver ; il y a aussi les monades humaines éveillées ; jusqu'à la vie intérieure maximale spiritualisée des monades primordiales divines. Si l'homme ne voit pas les monades avec ses sens, c'est parce que les monades sont escortées par l'homme comme une sorte de brouillard, qui en réalité n'est pas un brouillard, mais un essaim de moucheron. Ce que les sens humains perçoivent est comme l'image d'un brouillard qui serait formé par des monades placées côte à côte. Ainsi, pour Leibniz, le monde est en réalité une somme de monades, qui n'agissent pas les unes sur les autres, mais sont en fait des êtres qui vivent chacun de leur côté, indépendants et conscients d'eux-mêmes, bref de nombreux "je". Si une seule monade reflète, dans sa vie interne, la vie universelle, cela ne résulte pas du fait que les monades individuelles agissent les unes sur les autres, mais du fait que, dans le cas donné, une monade vit dans son intérieur ce que vit une autre monade, indépendamment d'elle. Les vies internes des monades sont en accord les unes avec les autres, tout comme des horloges différentes donnent la même heure, bien que l'une n'agisse pas sur l'autre. De même que les horloges s'accordent, parce qu'elles ont d'abord été réglées en accord, de même les monades sont réglées selon une harmonie prédéterminée par la première monade divine. Telle est la vision du monde à laquelle Leibniz est induit, car elle doit éveiller une image dans laquelle l'être animique

autoconscient, l'ego, puisse s'affirmer comme une réalité. C'est une image entièrement façonnée par le moi. Et selon les vues de Leibniz, la chose ne peut être différente. Avec Leibniz, l'effort de conception du monde atteint un point où, pour découvrir la vérité, l'esprit n'accepte plus comme vraies les données du monde extérieur. Pour Leibniz, la vie sensible de l'homme est si déterminée que la monade animique est liée à d'autres monades dotées d'une conscience de soi plus obscure, rêveuse, endormie. Le corps est un agrégat de telles monades, auquel est attachée une monade animique, la seule qui soit éveillée. Dans la mort, cette monade centrale se détache des autres et continue d'exister pour elle-même. Si la vision du monde exposée par Leibniz est entièrement façonnée par l'énergie intérieure de l'âme consciente d'elle-même, le système de son contemporain John Locke (1632-1704) repose entièrement sur la conviction qu'une telle construction ne peut être faite par l'âme. Locke ne reconnaît comme éléments valables d'une conception du monde, que ce qui peut être observé (expérimenté) et ce qui peut, sur la base de l'observation, être pensé des choses observées. Pour lui, l'âme n'est pas un être dans lequel se déroulent de multiples processus, mais une tabula rasa sur laquelle le monde extérieur grave des impressions. Ainsi, selon Locke, la conscience de soi humaine résulte de l'expérience : le " je " n'est pas à l'origine de cette connaissance. Si un objet du monde extérieur provoque une impression sur l'homme, il faut dire qu'en réalité les objets ne possèdent que la spatialité, la forme et le mouvement ; à travers leur contact avec les sens, naissent les sons, les couleurs, les odeurs, la chaleur, etc. Ce qui découle ainsi des sens n'existe que tant que les sens sont en contact avec l'objet. En dehors de la perception, nous ne trouvons que des substances de formes différentes et à différents stades de mouvement. Locke se sent obligé d'admettre que, à l'exception de la forme et du mouvement extérieurs, ce que les sens nous transmettent n'a rien à voir avec les objets eux-mêmes. Il a ainsi déterminé le début d'une conception du monde, qui ne veut pas considérer comme appartenant au monde lui-même les impressions du monde extérieur que l'homme éprouve en connaissant. Avec Locke, un spectacle extraordinaire est offert à l'âme observatrice. L'homme ne doit connaître que par le fait qu'il perçoit et pense à ce qu'il a perçu ; mais ce qu'il perçoit n'a presque rien à voir avec les qualités réelles du monde. Leibniz fuit ce que le monde lui révèle, et forme du plus profond de son âme une image du monde. Locke accepte seulement une image du monde créée par la coopération du monde et de l'âme, mais cette coopération ne nous donne pas une image du monde. Comme Locke ne peut pas, comme Leibniz, voir dans le moi lui-même le support de sa conception du monde, il arrive à des représentations qui ne semblent pas aptes à légitimer une telle conception, puisqu'elles ne peuvent pas considérer la possession du moi

humain comme faisant partie de l'intériorité du monde. Une conception du monde telle que celle de Locke n'a plus aucun rapport avec un monde dans lequel le "je", l'âme consciente de soi, peut se greffer, parce qu'elle ne veut préventivement pas connaître d'autres manières d'investiguer pleinement le monde, autres que celles qui se perdent dans l'obscurité des sens. Pour Locke, l'évolution de la conception du monde prend une forme dans laquelle l'âme autoconsciente lutte pour sa propre existence à l'image du monde, mais est vaincue dans ce conflit, car elle ne croit pas pouvoir acquérir une autre expérience que celle qui lui est donnée par le contact avec le monde extérieur tel que la nature le présente. Il doit renoncer à toute connaissance qui, en dehors de ce contact, peut appartenir à son essence. Inspiré par Locke, George Berkeley (1684-1753) arrive à une conclusion tout à fait opposée. Berkeley juge que les impressions que les objets et les phénomènes du monde semblent susciter dans l'âme humaine, sont en vérité dans cette âme elle-même. Je vois la couleur "rouge", je dois faire exister ce "rouge" en moi. Je sens la "chaleur", la "chaleur" est en moi. Il en va de même pour tout ce que je reçois en apparence de l'extérieur. À l'exception de ce que je produis en moi-même, je ne sais rien des choses extérieures. Parler de choses qui sont censées être matérielles n'a aucun sens. Je ne connais que ce qui se présente à mon esprit comme spirituel. Ce que, par exemple, j'appelle une rose, est quelque chose d'entièrement spirituel, et précisément une représentation vécue par mon esprit. Ainsi, pense Berkeley, on ne peut jamais percevoir quoi que ce soit qui ne soit pas spirituel. Et quand je vois que quelque chose est produit en moi depuis l'extérieur, c'est quelque chose qui ne peut être causé que par des entités spirituelles. Car les corps ne peuvent pas produire quelque chose de spirituel. Et mes perceptions sont avant tout spirituelles. Il n'y a donc dans le monde que des esprits qui travaillent les uns sur les autres. C'est la conception de Berkeley. Elle transforme les représentations de Locke en leur contraire ; elle conçoit comme une réalité spirituelle tout ce que Locke considère comme un ensemble d'impressions déterminées par des choses matérielles, et ainsi cette conception croit se reconnaître avec la conscience de soi dans un monde spirituel, de façon immédiate. Les concepts de Locke ont conduit d'autres penseurs à d'autres résultats. Un exemple est celui de Condillac (1715-1780). Comme Locke, il pense que toute connaissance du monde doit et peut se fonder uniquement sur l'observation par les sens et sur la pensée. Mais il accepte toutes les conséquences extrêmes de cette idée : la pensée n'a pas de réalité autonome en elle-même, elle n'est qu'une perception sensorielle extérieure raffinée, transformée. Une vision du monde, pour correspondre à la vérité, ne doit admettre que les perceptions transmises par les sens. Son explication est suggestive : prenons un corps humain dans lequel la vie animique n'est pas du

tout éveillée, et imaginons que les sens s'éveillent les uns après les autres. Que trouverions-nous de plus dans le corps rendu sensible, par rapport au corps qui n'avait encore rien perçu ? C'est un corps sur lequel le monde extérieur a provoqué des impressions. Et ces seules impressions ont provoqué ce qu'il croit être un "moi". Une telle conception du monde est incapable de saisir le "je", l'"âme" consciente d'elle-même, et elle ne peut esquisser aucune vision du monde dans laquelle le "je" pourrait trouver sa place. C'est une conception du monde qui cherche à supprimer l'âme consciente d'elle-même en l'éliminant. Carlo Bonnet (1720-1793), Claudius Hadrian Helvetius (1715-1771), Julian de la Mettrie (1709-1751) et Holbach suivent les mêmes traces avec son *Système de la nature* qui paraît en 1770. Dans cette œuvre, tout élément spirituel est absent du monde. Seule la matière et ses forces agissent en elle, et c'est ainsi qu'Holbach s'adresse à cette vision qui n'a plus rien de spirituel : "Ô Nature, dominatrice de tous les êtres, et vous ses filles, la vertu, la raison et la vérité, soyez à jamais notre seule divinité !". Dans les écrits de de la Mettrie - *L'homme, une machine* - la conception du monde apparaît tellement dominée par la notion de nature que seule cette dernière compte. Ce qui surgit dans la conscience de soi doit être comparé à l'image réfléchie par rapport au miroir : l'organisme corporel étant le miroir, la conscience de soi est l'image. L'image n'a donc pas de sens en soi une fois que le miroir est retiré. Nous lisons dans le livre *L'homme, une machine* de ce genre : "Si toutes les qualités de l'âme dépendent de l'organisation particulière du cerveau et de tout le corps si étroitement qu'elles sont visiblement représentées par cette organisation elle-même, alors nous avons une machine supérieure..... L'âme est donc une expression vide du sens, dont nous n'avons aucune représentation, et qu'une tête bien faite n'utilisera que pour désigner la partie qui pense en nous. Si l'on admet le principe de mouvement le plus simple, les corps doués d'une âme ont tout ce qu'il leur faut pour se mouvoir, éprouver des sensations, se repentir, bref, pour s'orienter, soit dans le domaine physique, soit dans le domaine moral qui en dépend..... Si ce qui pense dans mon cerveau n'est pas une partie de cet organe, et par conséquent de mon organisme tout entier, pourquoi mon sang s'échauffe-t-il lorsque, couché placidement dans mon lit, je fais des plans pour mon travail ou poursuis une série de pensées abstraites ?". Dans le cercle où agissent ces esprits - Diderot, Cabanis et d'autres en font également partie - Voltaire (1694-1778) apporte les doctrines de Locke. Voltaire lui-même n'a jamais atteint les conséquences extrêmes admises par les philosophes cités plus haut. Mais il s'est saturé des idées de Locke et nous en trouvons des indices remarquables dans ses écrits brillants et éblouissants. Lui-même n'a pas pu devenir un matérialiste au sens des philosophes cités plus haut. Il avait un horizon mental trop large pour nier l'esprit. Il a suscité la soif des

problèmes posés par la conception du monde dans les cercles les plus larges, parce qu'il a écrit de manière à lier ces problèmes à l'intérêt de ces cercles. Dans une étude sur les visions du monde en tant que questions d'actualité, il y aurait beaucoup à dire sur Voltaire. Mais ce n'est pas le but de cet essai. Nous n'examinerons que les plus hauts problèmes de la conception du monde au sens le plus étroit ; nous n'avons donc plus rien à dire sur Voltaire et l'adversaire des Lumières, Rousseau. Si Locke se perd dans les ténèbres des sens, David Hume (1711-1776) se perd dans les profondeurs de l'âme consciente d'elle-même, dont les expériences ne lui semblent pas dominées par les forces de l'ordre universel, mais par la puissance de l'habitude humaine. Pourquoi l'homme dit-il qu'un phénomène naturel est une cause et qu'un autre est un effet ? Hume se pose cette question. L'homme voit le soleil éclairer une pierre ; il perçoit que la pierre s'est réchauffée. Il voit souvent ces deux phénomènes se succéder. Il s'habitue donc à les considérer comme liés, et considère le rayon du soleil comme la cause, le réchauffement de la pierre comme l'effet. L'habitude de la pensée relie les perceptions, mais il n'y a rien en dehors de nous, dans un monde réel, qui se révèle dans une telle corrélation. L'homme voit un mouvement de son corps suivre une pensée de son âme ; il est habitué à penser que la pensée est la cause et le mouvement l'effet. Rien d'autre que des habitudes de pensée", pense Hume, "ne sous-tend les affirmations humaines sur les phénomènes du monde. Grâce à ses habitudes de pensée, l'âme consciente d'elle-même peut tracer des lignes directrices pour sa vie, mais elle ne trouve dans ses habitudes aucun matériau pour créer une vision du monde qui puisse avoir un sens pour l'être extérieur à l'âme. Ainsi, selon Hume, toutes les représentations que l'homme se forme au moyen de ses sens et de sa raison ont un contenu qui est accepté par la foi, mais qui ne peut jamais devenir une véritable connaissance. Il ne peut y avoir aucune science, seulement la foi, sur le sort de l'âme humaine consciente d'elle-même, sur sa relation avec un monde autre que le monde sensible. La vision du monde créée par Leibniz a été retravaillée de manière large et complète par Christian Wolff (né en 1679 à Breslau, professeur à Halle). Wolff soutient l'idée que l'on peut fonder une science qui, au moyen de la pensée pure, reconnaît ce qui est possible, ce qui est appelé à l'existence parce qu'il apparaît sans contradiction à la pensée et peut donc être démontré. En suivant cette voie, Wolff établit une science du monde, de l'âme et de Dieu. Cette vision du monde repose sur l'hypothèse que l'âme humaine consciente d'elle-même peut former des pensées en son sein qui ont également une valeur pour ce qui se trouve entièrement en dehors d'elle. C'est là que réside l'énigme que Kant verra se poser plus tard : comment est-il possible que la connaissance produite par l'âme soit valable pour des essences universelles qui vivent en dehors de l'âme ?

À partir du Xe-cinquième ou du Xe-sixième siècle, la conception du monde témoigne d'un effort pour placer l'âme consciente d'elle-même sur elle-même de telle sorte qu'elle se sente habilitée à se faire des représentations valables des énigmes du monde. Dans l'état d'esprit qui domine la seconde moitié du 18^e siècle, Lessing (1729-1781) perçoit cet effort comme l'impulsion la plus profonde du désir humain. Lorsque nous écoutons ses paroles, nous voyons avec lui de nombreuses autres personnalités qui, dans cette recherche anxieuse, révèlent le caractère fondamental de cette époque. Lessing vise à transmuter les vérités données par la révélation religieuse en vérités rationnelles. Son objectif est clairement reconnaissable dans les différentes expressions et perspectives que prend sa pensée. Lessing, avec son "je" conscient, sent qu'il fait partie d'une époque dans l'évolution de l'humanité, qui, par la puissance de la conscience de soi, doit conquérir ce qui lui est venu auparavant de l'extérieur par la révélation. L'histoire qui l'a précédée devient, pour Lessing, un processus qui prépare le moment où la conscience de soi de l'homme ne repose que sur elle-même. L'histoire est donc pour lui "l'éducation du genre humain". Ces mêmes mots sont le titre d'une œuvre qui marque l'apogée de sa pensée et dans laquelle il ne veut pas limiter l'existence de l'âme à une seule vie sur terre, mais lui fait vivre des existences terrestres répétées. L'âme traverse les différentes périodes de l'évolution humaine, mais à intervalles ; dans chaque période, elle prend ce qu'elle peut prendre, et se réincarne à nouveau dans une période ultérieure, pour poursuivre son développement. Elle transporte avec elle, d'une époque à l'autre, les fruits de cette époque, et l'âme est ainsi "éduquée" par l'histoire. Dans la conception de Lessing, le moi s'élève au-dessus de la vie individuelle ; il a ses racines dans un monde spirituellement actif qui se trouve au-delà du monde des sens. Lessing se situe donc sur le terrain d'une conception du monde qui entend faire prendre conscience au "moi" autoconscient, par sa propre nature, que ce qui est à l'œuvre en lui ne s'exprime pas seulement dans la vie individuelle et sensible. D'une manière différente, bien que poussé par la même impulsion, Herder (1744-1803) a cherché à parvenir à une vision du monde. Il tourne son regard vers l'ensemble de l'univers physique et spirituel. Il cherche en quelque sorte le plan de cet univers. Le mouvement concerté et l'harmonie des phénomènes naturels, la germination et l'épanouissement du langage et de la poésie, le progrès de l'évolution historique, tout cela, Herder le laisse agir sur son esprit, le pénètre de concepts souvent ingénieux, afin d'atteindre un but. Dans l'ensemble du monde extérieur - nous pouvons dire que Herder voit ce but - quelque chose essaie de venir à l'existence, et ce quelque chose se manifeste

dans l'âme consciente de soi. Cette âme auto-consciente ne découvre, alors qu'elle se sent soutenue par l'univers, que le chemin que ses propres forces ont suivi avant qu'elle n'ait atteint la conscience de soi. L'âme, selon la conception de Herder, peut se sentir enracinée dans l'univers, parce qu'elle reconnaît dans toute la structure naturelle et spirituelle de l'univers un processus qui mène à elle-même, tout comme l'enfance dans la vie individuelle mène à l'âge adulte. C'est une vision large de cette conception du monde que Herder nous présente dans ses *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*. C'est une tentative de penser l'image de la nature en accord avec celle de l'esprit, de sorte qu'il y ait dans cette image de la nature une place pour l'âme humaine consciente d'elle-même. On ne peut négliger le fait que la conception du monde de Herder témoigne d'un effort pour s'adapter aux représentations scientifiques récentes et aux exigences de l'âme consciente de soi. Herder était confronté aux exigences de la conception moderne du monde, comme Aristote était confronté à celles de la conception grecque. La manière différente dont les deux penseurs ont traité la vision de la nature que leur époque a donnée à leurs points de vue respectifs une coloration caractéristique. L'attitude adoptée par Herder à l'égard de Spinoza, contrairement à celle de nombre de ses contemporains, éclaire également sa position dans l'évolution du concept de monde. Nous voyons la signification de son attitude si nous la comparons à celle de Frederick Henry Jacobi (1743-1819). Jacobi trouve dans l'image du monde de Spinoza ce que la raison humaine doit atteindre, lorsqu'elle suit les chemins tracés par ses propres forces. Cette conception du monde épuise tout ce que l'homme peut savoir sur le monde. Mais cette science ne peut se prononcer sur la nature de l'âme, sur le principe divin du monde, sur la relation de l'âme à celui-ci. Dans ces domaines, l'homme ne peut pénétrer qu'en s'abandonnant à cette connaissance donnée par la foi qui repose sur certaines capacités de l'âme. Selon Jacobi, la connaissance doit nécessairement être athée. Sa construction de la pensée peut comprendre un système rigide de lois. Ainsi, pour Jacobi, le spinozisme devient le seul mode de représentation scientifique possible ; mais, en même temps, il est la preuve du fait que ce mode de représentation ne peut pas trouver de connexion avec le monde spirituel. En 1787, Herder défend Spinoza contre l'accusation d'athéisme. Il peut le faire. Même lui n'a pas peur de sentir, d'une manière similaire à celle de Spinoza, que l'homme vit dans l'essence divine primordiale. Seul Herder exprime cette vie en des termes différents de ceux de Spinoza. Spinoza construit une pure construction de pensées ; Herder, par contre, essaie de conquérir sa conception du monde non seulement par la pensée, mais par la plénitude de la vie de l'âme humaine. Pour lui, il n'y a pas de contraste irréconciliable entre la science et la foi lorsque l'âme prend conscience de la manière dont elle

s'expérimente. Nous parlerons dans le sens de Herder si nous exprimons l'expérience de l'âme de la manière suivante : lorsque la foi se souvient de sa base profonde dans l'âme, elle arrive à des représentations qui ne sont pas plus incertaines que celles données par la simple pensée. Herder accepte tout ce que l'âme peut trouver en elle, dans sa forme la plus pure, comme une force capable de nous donner une image du monde. Ainsi sa représentation du principe divin du monde est plus riche, plus satisfaisante que celle de Spinoza, mais elle suppose que l'âme humaine soit confrontée à ce principe du monde dans une relation que Spinoza considère comme un simple résultat de la pensée. Nous verrons les fils les plus divers de l'évolution moderne de la conception du monde comme réunis en un nœud, si nous considérons l'influence de la pensée de Spinoza, dans les années 1780-1790, sur cette évolution. En 1785, Jacobi publie son *Traité sur Spinoza*. Il fait référence à un dialogue qu'il a eu avec Lessing avant la mort de ce dernier. Dans ce dialogue, Lessing aurait avoué qu'il adhérait lui aussi au spinozisme. Pour Jacobi, cela prouve l'athéisme de Lessing. Si nous acceptons le "*Dialogue Collo Jacobi*" comme une révélation de la pensée intérieure de Lessing, nous devons le considérer comme une personnalité qui reconnaît que l'homme ne parvient à une conception du monde appropriée à sa propre essence que lorsqu'il prend pour support de sa conception la ferme certitude que l'âme donne à la pensée qui vit par sa propre puissance. Avec une telle idée, Lessing nous apparaît comme un héraut des impulsions qui allaient créer les visions du monde du dixième siècle. Le fait qu'il ait exprimé cette idée peu avant sa mort, et qu'elle ne soit pas très apparente dans ses écrits, nous montre combien il est pesant, même pour les esprits les plus libres, d'être en conflit avec les énigmes que l'époque moderne a imposées à l'évolution des visions du monde. - Une conception du monde doit aussi s'exprimer par la pensée. Mais la force convaincante de la pensée, qui avait atteint son apogée dans le platonisme et son expansion naturelle dans l'aristotélisme, était désormais absente des impulsions animiques de l'homme. Seule l'âme audacieuse de Spinoza avait pu tirer de la représentation mathématique la force d'élever la pensée jusqu'à une conception du monde qui devait enquêter même sur le principe de ce monde. Les penseurs du XVIIIe siècle n'étaient pas encore capables de ressentir, dans la conscience de soi, l'élan vital de la pensée, de l'expérimenter de telle sorte que, par elle, l'homme se sente fermement inséré dans un monde spirituellement réel. Lessing se tient parmi eux comme un prophète, avec sa perception de la puissance de l'ego conscient de soi, telle qu'il admet que l'âme passe par des existences terrestres répétées. Ce qu'il sentait inconsciemment peser comme un cauchemar sur les problèmes inhérents à une conception du monde, c'était le fait que la pensée ne se présentait plus à l'homme

comme elle s'était présentée à Platon, se tenant debout par ses propres forces, avec un contenu dense et comme une essence active du monde. On a senti que la pensée surgissait des profondeurs de la conscience de soi, et on a ressenti le besoin de lui donner une force de soutien, née d'une certaine puissance. Cette force était recherchée soit dans les vérités de la foi, soit dans les profondeurs du sentiment, que l'on croyait plus fortes que la pensée terne, considérée comme une abstraction. C'est l'expérience que beaucoup d'âmes font, à maintes reprises, de la pensée, la considérant comme un simple contenu de l'âme, et ne tirant pas d'elle une force suffisante pour prouver que l'homme a le droit de sentir sa nature inhérente au principe spirituel du monde. Ces âmes sont frappées par la force logique de la pensée : elles la reconnaissent comme une force qui doit créer une vision scientifique du monde, mais elles veulent une force plus puissante et plus efficace pour saisir une conception du monde qui puisse embrasser la plus haute connaissance. Ces âmes n'ont pas l'audace de l'âme spinozienne qui saisit la pensée à la source de la création et se sent unie par la pensée au principe universel. Il résulte d'une telle disposition d'esprit que l'homme tient souvent peu compte de la pensée dans la construction de sa vision du monde, et qu'il sent sa conscience de soi plus solidement fondée sur l'obscurité des forces du sentiment. Il y a des personnalités pour lesquelles une vue a d'autant moins de valeur dans sa relation avec les problèmes du monde qu'elle veut passer de l'obscurité du sentiment à la lumière de la pensée. Nous trouvons chez G. F. Hamann (d. 1788) une telle attitude d'âme. Comme beaucoup de personnalités de ce genre, il était un grand stimulateur. Lorsqu'un esprit est aussi génial que le sien, les idées qu'il tire d'un sentiment profond et obscur agissent avec plus d'énergie sur les autres hommes que les concepts rationnels. Hamann prononce des phrases comme un oracle sur les questions qui troublaient la vie intellectuelle de son époque. Comme d'autres esprits, il a eu une influence inspirante sur Herder. - Dans ses phrases d'oracle se reflète un sentiment mystique avec quelques nuances de piétisme. En eux, la recherche anxieuse de l'époque d'une force d'âme consciente d'elle-même apparaît chaotiquement, qui pourrait être le support de toutes les représentations que l'homme veut se faire du monde et de la vie. À cette époque, les esprits ont senti qu'ils devaient descendre dans les profondeurs de l'âme, y trouver le point de connexion de l'âme avec le principe universel et éternel, et qu'ils devaient, à partir de la connaissance de cette relation - c'est-à-dire à partir de la source de la conscience de soi - esquisser une vision du monde. Mais il y a une grande distance entre ce que l'homme peut saisir avec ses pouvoirs spirituels et cette racine intérieure de la conscience de soi. Les esprits qui travaillent n'accomplissent pas ce qu'ils ressentent obscurément comme étant leur tâche. Ils errent autour de ce qui est le problème universel, mais ne l'approchent pas. Telle

est l'impression ressentie par plus d'un esprit face aux problèmes de la conception du monde lorsque, vers la fin du XVIIIe siècle, Spinoza commence à influencer la philosophie. Les idées de Locke et de Leibniz, elles aussi sous la forme affaiblie que leur a donnée Wolff, pénètrent les cerveaux. A côté du désir de concepts clairs, il y a aussi une certaine peur de ceux-ci, de sorte que pour compléter la vision du monde, on a toujours recours à des concepts tirés du sentiment profond. Un tel état d'esprit se retrouve chez Mendelssohn, l'ami de Lessing, qui a été très affecté par la publication du dialogue avec Jacobi. Il ne voulait pas admettre que ce dialogue avait eu le sens voulu par Jacobi. Mendelssohn pensait que son ami aurait dans ce cas reconnu comme vraie une vision du monde qui entendait pénétrer par la simple pensée jusqu'à la racine du monde spirituel.

Mais, par une telle méthode, on n'atteint pas un concept de la vie de cette racine. Il est nécessaire d'approcher l'esprit universel d'une autre manière si l'on veut le ressentir, dans l'âme, comme une entité pleine de vie. Lessing a dû procéder de cette manière. Il ne pouvait confesser qu'un "spinozisme purifié", un spinozisme qui dépassait la simple pensée, car il atteignait le principe divin de l'existence. Mendelssohn s'est abstenu de concevoir le lien avec ce principe tel que le spinozisme l'a rendu possible. Herder, en revanche, n'a pas eu à en être troublé, puisqu'il a coloré les concepts dominants du système de Spinoza avec les riches représentations que lui accordait la contemplation de l'image de la nature et de l'esprit. Il n'aurait pas pu se contenter des concepts de Spinoza. Tels que le penseur les avait formulés, ils étaient pour Herder trop gris et trop pâles. Il a observé ce qui se passe dans la nature et l'histoire et a placé l'être humain au sein de son observation. Et ce qui se révélait ainsi à son âme était une relation de l'être humain au principe divin du monde et au monde lui-même, par laquelle il se sentait en accord avec la compréhension de Spinoza. Herder était convaincu que, de l'observation de la nature et de l'évolution historique, il résulte nécessairement une vision du monde qui donne à l'homme une impression satisfaisante de sa place dans l'univers. Spinoza pensait pouvoir parvenir à une telle vision du monde uniquement dans la sphère lumineuse des pensées, élaborées selon le modèle des mathématiques. Si l'on compare Herder à Spinoza, si l'on pense aux dispositions de l'un, à l'entendement de l'autre, on doit reconnaître que dans l'évolution de la conception moderne du monde, il y a une impulsion à l'œuvre qui se cache derrière les images de cette conception. C'est la recherche d'une expérience dans l'âme qui lie la conscience à l'ensemble des

processus cosmiques. On tente de délimiter une représentation du monde dans laquelle le monde apparaît tel que l'homme peut s'y reconnaître comme il doit se reconnaître lorsque la voix intime de son âme consciente d'elle-même lui parle. - Spinoza entend satisfaire le besoin d'une telle expérience en laissant la force de la pensée exprimer sa certitude. Leibniz étudie l'âme et veut représenter le monde tel qu'il devrait être représenté si l'âme, représentée de manière juste, doit se sentir à sa juste place dans l'image du monde. Herder observe les processus naturels et est convaincu dès le départ qu'une véritable vision du monde naît dans le sentiment lorsque celui-ci, de toute sa force, se place sainement devant ces processus. Ce que Goethe dira plus tard, à savoir que tout fait est déjà une théorie, est déjà une vérité inconditionnelle pour Herder. Il ressentait l'action des cercles philosophiques sympathisants de Leibniz ; mais il n'aurait jamais osé chercher théoriquement une idée de la conscience de soi dans la monade et construire à travers cette idée une image du monde. L'évolution animique de l'humanité se présente à Herder de telle manière qu'il met en évidence, sous une forme particulièrement claire, l'impulsion qui la détermine à l'époque la plus récente. Ce qui, en Grèce, était considéré comme une pensée (idée) au même titre que la perception est maintenant ressenti comme une expérience de l'âme. Le penseur est confronté à ce problème : comment puis-je pénétrer dans les profondeurs de l'âme de telle sorte que je puisse saisir le lien de l'âme avec le principe universel, et que ma pensée soit en même temps l'expression des forces créatrices du monde ? L'époque des Lumières du XVIIIe siècle a cru pouvoir trouver sa validation dans la pensée elle-même. Herder va au-delà de ce point de vue. Il ne cherche pas dans l'âme le point où elle pense, mais la source vive d'où jaillit la pensée à partir du principe créateur inhérent à l'âme. Herder est donc proche de ce que nous pouvons appeler l'expérience mystérieuse de l'âme avec la pensée. Une conception du monde doit être exprimée par la pensée. Mais la pensée ne donne à l'âme la force qu'elle recherche à l'époque moderne dans un système-monde que si elle fait l'expérience de la pensée dans sa naissance animique. Si la pensée est déjà née, si elle est déjà devenue un système philosophique, elle perd son pouvoir magique sur l'âme. D'où le fait que la pensée et la vision philosophique du monde sont si souvent dévalorisées. Cette dévalorisation est l'œuvre de ceux qui ne reconnaissent comme pensée que ce qui vient de l'extérieur, qui y croient et doivent s'y référer. Le véritable pouvoir de la pensée n'est connu que de ceux qui en font l'expérience à sa source. La manière dont cette impulsion vit dans les âmes nous est révélée par une figure éminente de l'histoire de la conception du monde, celle de Shaftesbury (1671-1713). Pour Shaftesbury, il existe un "sens intérieur" dans l'âme, par lequel les idées parviennent à l'homme et deviennent le contenu de sa vision du monde, tout

comme les perceptions externes lui parviennent par les sens externes. Ce n'est donc pas dans la pensée elle-même que Shaftesbury cherche la validation de la pensée, mais dans l'indication d'un fait animique qui rend possible son passage du principe universel à l'âme. L'homme est donc confronté à un double univers extérieur : le monde matériel extérieur qui pénètre l'âme par le biais des sens, et le monde spirituel extérieur qui se révèle à l'homme par le biais du "sens intérieur". À notre époque, il existe un désir intense de connaître l'âme. On aimerait savoir comment l'essence d'une vision du monde est inhérente à sa nature. Nous voyons cet effort chez Nicholas Tetens (mort en 1805). Ses études sur l'âme l'ont amené à adopter une distinction des facultés de l'âme, aujourd'hui généralement admise : pensée, sentiment, volonté, alors qu'auparavant on ne distinguait que les facultés réflexives et appétitives. De la manière dont les esprits du XVIIIe siècle cherchaient à surprendre l'âme en train d'élaborer sa vision du monde, nous avons un exemple avec Hemsterhuis (1721-1790). En Hemsterhuis, que Herder considérait comme l'un des plus grands penseurs ayant vécu depuis Platon, apparaît la lutte du XVIIIe siècle avec l'élan de l'âme de la nouvelle ère. Nous exprimerons la pensée d'Hemsterhuis en disant : si l'âme humaine pouvait par ses seules forces, sans les sens extérieurs, observer le monde, elle verrait l'image du monde étalée devant elle en un seul instant. L'âme serait donc infinie dans l'infini. Si l'âme ne pouvait pas vivre en elle-même, mais était réduite aux seuls sens externes, le monde se déroulerait devant elle dans une étendue de temps infinie. L'âme vivrait, sans avoir conscience d'elle-même, dans la mer de l'infini sensible. Au milieu de ces deux pôles, qui sont tous deux irréels, mais qui ne déterminent pas, comme deux possibilités, les limites de la vie de l'âme, l'âme vit sa vraie vie : elle interpénètre son infini avec l'illimité. Nous avons tenté, par l'étude de certains penseurs, de représenter comment l'impulsion animique de l'époque moderne s'inscrit au XVIIIe siècle dans l'évolution de la conception du monde. Dans ce courant, on trouve déjà les germes de "l'époque de Kant et de Goethe".

L'ÂGE DE KANT ET GOETHE

À la fin du dix-huitième siècle, ceux qui souhaitaient être éclairés sur les grands problèmes posés par une conception du monde et de la vie se sont tournés vers Kant et Goethe, deux maîtres spirituels. Parmi ceux qui ont lutté avec le plus d'ardeur pour atteindre cette clarté, il y a John Gottlieb Fichte. Après avoir lu la Critique de la raison pratique de Kant, il a écrit : "Je vis maintenant dans un monde nouveau... des choses que je ne croyais pas pouvoir être prouvées, par exemple le concept de liberté absolue et de devoir, sont maintenant prouvées à mon sens, et j'en suis d'autant plus ravi. On ne peut imaginer quel respect de l'humanité, quelle force la philosophie nous confère, quelle bénédiction elle est à une époque où les fondements de la morale sont détruits et la notion de devoir exclue de tous les lexiques". Et lorsqu'il eut construit, sur la base de Kant, sa propre conception, exprimée dans ses Fondements de la théorie générale de la science, il envoya le document à Goethe avec ces mots : " Je vous considère et vous ai toujours considéré comme le représentant de la spiritualité la plus pure du sentiment dans le stade actuellement atteint par l'humanité. La philosophie se tourne à juste titre vers vous. Votre sentiment est sa pierre de touche. Schiller se trouvait dans une relation similaire à ces deux esprits. A propos de Kant, il écrit le 28 octobre 1794 : " Je ne suis pas du tout effrayé de penser que la loi de la transformation, qui n'épargne aucune œuvre humaine ou divine, détruira la forme de la philosophie de Kant comme celle de tant d'autres philosophies. Mais les fondements de la philosophie de Kant n'ont pas à craindre un tel sort, car quelle que soit l'ancienneté de l'humanité et l'ancienneté de la raison, celle-ci a toujours été tacitement reconnue et l'on a généralement agi en accord avec elle. Schiller lui-même, le 23 août 1794, décrit la conception de Goethe dans une lettre qu'il lui adresse : " Il y a longtemps, bien qu'assez loin, il a considéré la marche de ton esprit et observé, avec une admiration toujours renouvelée, le chemin que tu t'es tracé. Vous cherchez la nécessité dans la nature : mais vous la cherchez sur le chemin le plus rude où des forces plus faibles que les vôtres ne vous suivront pas. Vous saisissez l'ensemble de la nature comme un tout, afin d'obtenir la lumière sur ses détails. Dans la généralité de ses types de phénomènes, vous étudiez le motif qui explique l'individu. Si vous étiez né dans la Grèce antique ou seulement en Italie, et si dès le berceau vous aviez été entouré d'une nature choisie et d'un art idéalisant, votre chemin aurait été infiniment raccourci, serait

peut-être même devenu superflu. Déjà dans la première vision des choses, vous auriez saisi la forme de la nécessité, et avec vos premières expériences, le grand style se serait développé en vous. Mais parce que tu es né en Allemagne, parce que ton esprit hellénique a été poussé dans cette création nordique, tu n'as eu d'autre choix que de devenir un artiste nordique, ou de remplacer à l'aide du pouvoir de la pensée, dans ton imagination, ce dont la réalité la prive, et ainsi, de l'intérieur et en suivant un chemin rationnel, de créer une Grèce. Kant et Goethe peuvent, à en juger par l'époque actuelle, être considérés comme des esprits dans lesquels l'évolution de la conception moderne du monde se révèle être à un point important de son processus, du fait que les problèmes de l'être, qui étaient auparavant élaborés plutôt dans les substrats de la vie animique, sont ressentis intensément par ces esprits. Afin de comprendre l'influence de Kant sur son époque, citons à nouveau le jugement porté sur lui par deux hommes qui ont dominé la culture contemporaine. Jean Paul écrit en 1788 à un de ses amis : "Pour l'amour du ciel, achetez deux livres : Le fondement d'une métaphysique des mœurs et la Critique de la raison pratique de Kant. Kant n'est pas une lumière de ce monde, mais tout un système solaire qui brille soudain !" Et Wilhelm von Humboldt dit : "Kant a entrepris et accompli peut-être la plus grande œuvre que l'intellect philosophique doit à un seul homme. Quand on veut évaluer la gloire que Kant a apportée à sa nation, l'utilité de sa contribution à la pensée spéculative, trois choses sont indéniablement certaines : que personne ne reconstruira une partie de ce qu'il a détruit, qu'une partie de ce qu'il a reconstruit ne périra pas, et, ce qui est plus important encore, qu'il a inauguré une réforme qui n'a pas d'égal dans toute l'histoire de la pensée humaine." Les contemporains de Kant considéraient son action comme d'une efficacité bouleversante dans l'évolution de la conception du monde. Il l'a lui-même considérée comme si importante qu'il a comparé son importance à celle de la découverte copernicienne du mouvement des planètes pour la connaissance de la nature. De nombreuses manifestations de l'évolution antérieure de la vision du monde ont continué à affecter la pensée de Kant, et elles ont constitué pour lui des problèmes qui ont déterminé le caractère de son système. Celui qui, dans les écrits de Kant les plus importants pour sa conception, considère les particularités caractéristiques, voit tout de suite l'estime spéciale que Kant éprouve pour l'esprit mathématique. À ce qui est connu selon la méthode mathématique, à ce qui porte en soi la certitude de sa vérité, Kant est très sensible. Le fait que l'homme puisse raisonner selon les mathématiques prouve qu'il peut atteindre la vérité. Tout peut être mis en doute, mais la vérité mathématique ne peut être mise en doute. Avec cette appréciation des mathématiques, la tendance de l'évolution de la conception moderne du monde, qui avait déjà marqué de son

empreinte les représentations de Spinoza, entre dans l'âme de Kant. Spinoza veut arranger ses concaténations de pensées de telle sorte qu'elles dérivent les unes des autres de manière aussi rigide que les propositions de la science mathématique. Aucune autre pensée, sinon celle conçue selon le type mathématique, ne donne le fondement solide sur lequel, selon l'orientation de Spinoza, le moi humain, selon la norme de la mentalité moderne, se sent en sécurité. Descartes, dont l'influence sur Spinoza était considérable, le pensait déjà aussi. Il a dû, à partir de son propre doute, puiser le support d'une conception du monde. Il ne pouvait pas voir un tel soutien dans le simple fait de recevoir une pensée dans l'âme. Cette attitude grecque vis-à-vis du monde de la pensée n'est plus possible pour l'homme moderne. Il doit trouver dans son âme consciente de soi une base de réflexion. Pour Descartes, et après lui pour Spinoza, ce besoin est satisfait si l'âme se comporte vis-à-vis de la pensée comme elle le fait dans le mode de représentation mathématique. Lorsque Descartes, à partir du doute, est arrivé à son affirmation : "Je pense, donc je suis" avec tous ses corollaires, il s'est senti en sécurité car il lui semblait que sa proposition avait la même clarté que celle qui existe en mathématiques. La même tendance a conduit Spinoza à se faire une image du monde où tout fonctionne selon une stricte nécessité, comme les lois des mathématiques. L'unique substance divine, qui se répand avec une régularité mathématique sur tous les êtres du monde, ne laisse pas l'ego humain compter pour lui-même, mais seulement lorsqu'il est complètement immergé en elle, lorsque sa conscience personnelle est absorbée dans la conscience universelle. Cette disposition mathématique qui naît de l'anxiété du Moi à la recherche de la sécurité dont il a besoin, conduit ce Moi à une image du monde dans laquelle, par cet effort de sécurité, il se perd, perd son existence indépendante au sein d'un principe spirituel universel, sa liberté et son espoir d'une existence autonome éternelle. La pensée de Leibniz est orientée de manière tout à fait opposée. Pour lui, l'âme humaine est la monade indépendante, strictement enfermée en elle-même. Mais cette monade ne connaît que par expérience ce qui est en elle ; la disposition du monde, qui se présente "comme venant de l'extérieur", n'est qu'une image fallacieuse. Derrière cette apparence, il y a le monde réel, qui n'est constitué que de monades, et dont l'agencement est une harmonie préétablie qui ne se manifeste pas à la simple observation. Cette conception du monde laisse à l'âme humaine son indépendance, son existence autonome dans l'univers, sa liberté et l'espoir d'une valeur éternelle dans l'évolution universelle, mais elle ne peut, si elle veut être fidèle à elle-même, faire autre chose qu'affirmer que tout ce qu'elle connaît n'est qu'elle-même, qu'elle ne peut sortir du moi conscient d'elle-même, et que l'univers dans sa vérité ne peut se révéler à elle du dehors. Pour Descartes

et Leibniz, les convictions obtenues par la religion étaient encore si puissantes qu'ils les admettaient tous deux dans leur vision du monde pour des raisons autres que celles qui leur venaient de la base de cette représentation du monde. Chez Descartes, la vision d'un monde spirituel, à laquelle il était parvenu par le biais de la religion, s'est glissée dans sa vision du monde et a pénétré, sans qu'il en ait conscience, dans la nécessité sévère et mathématique de son système-monde. Il n'a donc pas vu qu'en fin de compte, sa vision du monde détruisait le "je". Les impulsions religieuses ont agi de la même manière sur Leibniz, et il n'a donc pas compris que, dans sa vision du monde, il n'avait aucune possibilité de trouver autre chose que le contenu de sa propre âme. Il croyait aussi qu'il pouvait accepter le monde spirituel qui se trouvait en dehors du "moi". Spinoza, avec un trait puissant de sa personnalité, a tiré la conséquence de sa vision du monde. Afin d'obtenir la certitude, requise par la conscience de soi, pour sa vision du monde, il a sacrifié l'autonomie de cette conscience de soi et a trouvé la félicité en se sentant partie intégrante de l'unique substance divine. Lorsque nous considérons Kant, une question se pose : comment jugeait-il les orientations des différentes visions du monde qui ont trouvé leurs plus éminents mécènes en Descartes, Spinoza et Leibniz ? Toutes les impulsions animiques qui ont animé ces trois penseurs existaient en lui. Ils agissaient dans son âme et déterminaient les problèmes du monde et de l'humanité qui le préoccupaient. Un coup d'œil sur la vie spirituelle de l'époque de Kant nous donne une indication de la façon dont Kant se sentait face à ces problèmes. Cette vie spirituelle apparaît de manière symptomatique dans l'attitude adoptée par Lessing (1729-1781) face aux problèmes de la conception du monde. Lessing résume sa profession de foi en ces termes : "La transformation des vérités révélées en vérités rationnelles est absolument nécessaire si l'on veut aider l'humanité dans cette voie". Le XVIII^e siècle a été appelé le siècle des Lumières. Les esprits en Allemagne ont compris les Lumières dans le sens des mots de Lessing. Kant a expliqué les Lumières comme "la sortie de l'être humain de sa minorité, dont il est lui-même coupable", et a donné comme devise à cette tendance : "Aie le courage d'utiliser ta raison". Mais même des penseurs éminents comme Lessing n'étaient pas allés, grâce aux Lumières, plus loin qu'une transformation rationnelle des vérités de foi transmises depuis l'âge de la "minorité". Ils ne sont pas arrivés à une vision purement rationnelle comme celle de Spinoza. Mais sur ces esprits, la doctrine de Spinoza, telle qu'elle est connue en Allemagne, a dû faire une profonde impression. Spinoza avait certes tenté de faire usage de sa propre raison, mais il était parvenu à une connaissance bien différente de celle des Lumières allemandes. Son influence devait être d'autant plus impressionnante que ses conclusions, établies selon la méthode mathématique, avaient une force probante

plus grande que le système du monde présenté par Leibniz, qui agissait sur les esprits de cette époque de la manière dont Wolff l'avait "continué". Ce que fut l'influence de cette orientation de la pensée traduite dans la conception de Wolff sur les esprits les plus profonds est attesté par un passage du livre de Goethe, *Poésie et Vérité*. Goethe raconte l'impression que lui ont fait les conférences données à Leipzig par le professeur Winckler selon l'orientation de Wolff. " Au début, j'ai suivi mes cours avec une fidèle assiduité ; mais la philosophie ne m'est pas du tout apparue claire. En logique, j'ai été surpris de devoir dissocier, isoler, et en même temps détruire les opérations mentales que, dès ma jeunesse, j'avais pratiquées avec la plus grande facilité, pour en découvrir le bon usage. Je pensais en savoir autant sur l'objet, le monde, Dieu, que le maître, et il m'a semblé qu'en plus d'une occasion, il était maladroit. Le poète nous parle de son étude des écrits de Spinoza : "Je me suis consacré à cette lecture et il m'a semblé, lorsque je me suis considéré, que je n'avais jamais perçu le monde aussi clairement. Mais peu ont été capables de s'abandonner à la pensée de Spinoza avec autant de témérité que Goethe. Pour la majorité, cette philosophie avait provoqué un profond désaccord dans leur vision du monde. L'ami de Goethe, Frederick Henry Jacobi, représente ce point de vue. Il croit devoir avouer que la raison, livrée à elle-même, n'aboutit pas à des doctrines de foi mais à l'idée, adoptée par Spinoza, que le monde est régi par des lois éternelles et nécessaires. Jacobi était donc confronté à un grave dilemme : soit il s'en remettait à sa raison et laissait de côté les articles de foi, soit il les maintenait, en refusant à la raison la capacité de parvenir aux vérités les plus élevées. Il a choisi ce côté. Il affirmait que l'homme possède au plus profond de lui une certitude immédiate, une foi sûre, par laquelle il ressent la vérité de la représentation d'un Dieu personnel, du libre arbitre et de l'immortalité, de sorte que cette conviction est indépendante de la connaissance de la raison, basée sur des procédures logiques qui ne se réfèrent pas à ces choses, mais seulement aux phénomènes naturels externes. Ainsi, Jacobi dépossède la connaissance rationnelle pour donner une place à la foi qui satisfait les besoins du cœur. Goethe, peu édifié par cette dévalorisation du savoir, écrit à son ami : "Dieu t'a puni avec la métaphysique et t'a mis une épine dans la chair, et m'a béni avec la physique. Je m'en tiens à la vénération de Dieu de cet athée (Spinoza) et je vous laisse tout ce que vous appelez et voulez appeler religion. Vous vous contentez surtout de croire en Dieu, je me contente de le contempler". Les Lumières ont finalement placé les esprits devant un dilemme : soit remplacer les vérités rationnelles, comprises selon Spinoza, par des vérités révélées, soit déclarer la guerre à la connaissance rationnelle elle-même. Kant aussi a été confronté à ce dilemme. L'attitude qu'il a adoptée, la manière dont il a résolu le problème, ressort de sa déclaration claire dans la

préface de la deuxième édition de sa Critique de la raison pure : " Admettons maintenant que la morale implique nécessairement la liberté (entendue au sens le plus strict) comme propriété de notre volonté, tandis qu'elle adduit des principes pratiques qui sont latents dans notre raison et qui auraient été absolument impossibles sans le présupposé de la liberté ; la raison spéculative aurait montré que cela n'était pas du tout concevable ; tout présupposé, surtout tout présupposé moral, doit céder devant ceux dont le contraire contient une contradiction ouverte : à la fin, la liberté et avec elle la morale doivent céder au mécanisme de la nature. Mais comme je n'ai pas besoin d'autre chose pour la morale, sinon que la liberté ne se contredit pas elle-même et qu'on peut au moins la concevoir sans avoir besoin de l'approfondir, qu'elle n'est pas un obstacle au mécanisme de la nature et à son action, la doctrine de l'éthique tient sa place, ce qui ne serait pas le cas si la critique ne nous avait pas appris d'abord notre inévitable ignorance des choses en elles-mêmes, et si tout ce que nous pouvons connaître théoriquement était réduit aux seuls phénomènes. C'est précisément cette affirmation de l'utilité positive des " fondements critiques de la raison pure " qui s'avère vraie du concept de Dieu et de la simple nature de nos âmes ; mais pour des raisons de brièveté, je laisserai cela de côté. Je ne peux admettre par l'usage nécessaire de la raison pratique Dieu, la liberté et l'immortalité, si je ne retire pas en même temps à la raison spéculative l'arrogance de ses affirmations exagérées.... J'ai donc dû supprimer la connaissance pour faire place à la foi". Il est évident que Kant se tient devant la science et la foi dans la même position que Jacobi. Le chemin par lequel Kant est arrivé à ses résultats était passé par la sphère de la pensée de Hume. Avec ce penseur, il avait trouvé l'opinion selon laquelle les objets et les phénomènes du monde ne révèlent pas de relations conceptuelles à l'âme humaine, et que la raison humaine ne représente ces connexions qu'au moyen de l'habitude, lorsqu'elle perçoit les phénomènes et les objets du monde dans l'espace et le temps côte à côte et les uns après les autres. Que l'intellect humain ne reçoit pas du monde ce qui lui semble être une connaissance, cette opinion de Hume a frappé Kant. Pour lui, la pensée exprime une possibilité ; la connaissance de la raison humaine ne dérive pas de la réalité du monde. Les démonstrations de Hume ont tiré Kant du sommeil dans lequel, de son propre aveu, les idées de Wolff l'avaient plongé. Comment la raison peut-elle prononcer des jugements sur Dieu, la liberté et l'immortalité, alors que ses affirmations sur les circonstances les plus simples reposent sur des bases aussi incertaines ? L'attaque que Kant a dû mener contre la connaissance rationnelle était beaucoup plus radicale que celle de Jacobi. Ce dernier avait au moins laissé à la connaissance la possibilité de comprendre la nature dans sa corrélation nécessaire. Sur le terrain de la connaissance de la nature, Kant a fait un pas

important avec son livre, paru en 1755, Histoire générale de la nature et théorie du ciel. Il pensait avoir démontré que l'on pouvait considérer l'ensemble de notre système planétaire comme issu d'une sphère de gaz se déplaçant autour de son axe. Par le biais de forces physiques et mathématiques inéluctables, le soleil et les planètes se sont solidifiés à l'intérieur de cette sphère et, selon les lois découvertes par Copernic et Kepler, ils ont commencé à se déplacer. Kant croyait ainsi prouver, par sa grande découverte dans un domaine particulier, la fécondité de la méthode de pensée spinozienne, selon laquelle tout procède d'une stricte nécessité mathématique. Il était tellement convaincu de cette fécondité qu'il s'est exalté au point de s'exclamer dans ce même journal : "Donnez-moi la matière et je vous créerai un monde à partir d'elle". Et la certitude inconditionnelle des vérités mathématiques était si forte pour lui qu'il affirme dans ses Fundamentals of Natural Science que seule une science dans laquelle les mathématiques peuvent être appliquées est une vraie science. Si Hume avait raison, on ne pourrait pas parler d'une certitude des résultats des sciences mathématiques et naturelles, car ces connaissances ne seraient que des habitudes de pensée, que l'homme s'est appropriées, parce qu'il voit le processus du monde se dérouler dans le sens de celui-ci. Mais il n'aurait pas la moindre certitude que ces habitudes de pensée possèdent une quelconque relation avec la concaténation régulière des choses. Hume tire de ses hypothèses cette conséquence : " Les phénomènes changent continuellement dans le monde et se succèdent dans une série ininterrompue, mais les lois et les forces qui meuvent l'univers nous sont complètement cachées et ne se laissent discerner dans aucune des propriétés sensibles des corps ". Si donc nous considérons la conception du monde de Spinoza à la lumière des vues de Hume, nous devons dire : L'homme s'est habitué, d'après le cours perceptible des phénomènes du monde, à le considérer comme fondé sur des corrélations nécessaires, réglées par certaines lois ; mais il ne peut pas affirmer que cette connexion soit autre chose qu'une simple habitude mentale. Mais si tel était le cas, il serait illusoire pour l'intellect humain de croire qu'il pourrait par lui-même obtenir une indication de l'essence du monde. Et Hume ne pouvait être contredit lorsqu'il disait de tout système conçu par la seule raison : "Jetez-le au feu, il n'est que tromperie et illusion. Il était impossible pour Kant d'accepter cette demande de Hume. Pour lui, la certitude du savoir mathématique et de celui des sciences naturelles est inébranlable. Il ne voulait pas se laisser toucher par cette certitude, mais il ne pouvait échapper à l'impression que Hume avait raison lorsqu'il disait : Nous acquérons notre connaissance des objets réels en les observant et en formant, sur la base de cette observation, des pensées sur leur lien. S'il existe dans les objets un lien soumis à des lois, nous devons également l'extraire des objets. Mais de ce que nous

extrayons des choses, nous savons seulement qu'il en a été ainsi jusqu'à présent, nous ne savons pas si une telle connexion est vraiment si liée à l'essence des objets qu'elle ne peut pas changer à chaque instant. Si aujourd'hui, sur la base de nos observations, nous nous forgeons une conception du monde, demain des phénomènes peuvent se produire qui nous obligeront à une conception complètement différente. Si nous tirions notre connaissance des choses, il n'y aurait pas de certitude. Mais il y a une certitude, dit Kant. Les mathématiques et les sciences naturelles le prouvent. Kant voulait accepter de Hume l'opinion selon laquelle le monde ne donne pas à la raison humaine sa connaissance, mais il ne voulait pas en déduire la conséquence que cette connaissance ne contient pas de certitude et de vérité. Kant était donc confronté à une question qui l'a ébranlé : comment est-il possible que l'homme dispose d'une connaissance vraie et certaine, mais qu'il ne puisse rien savoir de la réalité du monde lui-même ? Et Kant a trouvé une réponse qui a sauvé la vérité et la certitude de la connaissance humaine en sacrifiant l'intuition humaine des principes du monde. D'un monde qui se trouve devant nous et que nous ne laissons agir sur nous que par l'observation, notre raison ne pourrait jamais prétendre qu'il y ait là quelque chose de certain. Par conséquent, notre monde ne peut être que celui que nous construisons nous-mêmes, un monde qui est dans notre esprit. Ce qui se passe à l'extérieur de moi, quand une pierre tombe et fait un trou dans la terre, je ne le sais pas. La loi de tout ce processus a lieu en moi. Et elle ne peut avoir lieu en moi que de la manière prescrite par les lois de mon organisme spirituel. La constitution de mon esprit exige que tout effet ait une cause et que deux fois deux fassent quatre. Selon sa constitution, l'esprit se construit un monde. Le monde qui nous entoure peut être construit comme il l'a toujours été, ou ne pas ressembler du tout à ce qu'il était hier. Cela n'a pas d'importance, car notre esprit crée un monde qui lui est propre, selon ses propres lois. Tant que l'esprit humain est le même, il se comportera de la même manière pour créer son monde. Les mathématiques et les sciences naturelles ne contiennent pas les lois du monde extérieur, mais celles de notre propre organisme spirituel. Par conséquent, nous ne devons l'étudier que si nous voulons connaître la vérité inconditionnelle. "La raison ne tire pas ses lois de la nature, elle impose les siennes. Dans cet aphorisme, Kant résume toute sa conviction. Mais l'esprit ne crée pas son monde intérieur sans excitation ou influence extérieure. Si je perçois la couleur rouge, le rouge est de toute façon un état, un processus qui se déroule en moi, mais je dois avoir la possibilité d'éprouver une sensation de "rouge". Il y a donc des "choses en soi". Mais nous ne savons qu'une chose à leur sujet, à savoir qu'ils existent. Tout ce que nous observons est un complexe de phénomènes en nous. Kant a donc, pour sauver la certitude des vérités mathématiques et scientifiques, ramené

tout le monde de l'observation dans l'esprit humain. Ainsi, il a également imposé des termes insurmontables aux facultés cognitives ; car tout ce que nous pouvons connaître ne se réfère pas à des objets extérieurs à nous, mais à des processus intérieurs, à des phénomènes, selon son expression. Mais les objets des plus hauts problèmes de l'intellect - Dieu, la liberté, l'immortalité - ne peuvent jamais apparaître comme des phénomènes. Nous voyons les phénomènes en nous-mêmes ; s'ils nous viennent extérieurement d'un être divin, nous ne pouvons le savoir. Nous pouvons percevoir nos propres états d'âme. Mais même ceux-ci ne sont que des phénomènes. S'il y a une âme libre et immortelle derrière elles, elle reste cachée à notre connaissance ; elle ne nous apprend rien sur ces "choses en soi". Elle ne peut pas déterminer si les idées que nous avons à leur sujet sont fausses ou correctes. Si nous apprenons des informations à leur sujet par une autre source, rien ne nous empêche d'admettre leur existence. Seulement, savoir quoi que ce soit sur eux est impossible. Mais il y a un accès à des vérités supérieures. Et c'est la voix du devoir, qui parle haut et fort en nous : tu dois faire ceci et cela. Cet "impératif catégorique" nous impose une obligation à laquelle nous ne pouvons nous soustraire. Mais comment pourrions-nous échapper à cette obligation si nous n'avions pas de libre arbitre ? Nous ne pouvons pas en vérité connaître la constitution de notre âme, mais nous devons croire qu'elle est libre, afin qu'elle puisse obéir à la voix intérieure du devoir. Nous n'avons pas une connaissance plus certaine de la liberté que des objets des mathématiques et des sciences, mais nous avons une certitude morale. La docilité à l'impératif catégorique mène à la vertu. Ce n'est que par la vertu que l'homme peut atteindre son but. Il devient digne du bonheur. Il doit donc aussi être capable d'atteindre le bonheur, sinon sa vertu n'aurait aucun sens ni aucune signification. Mais pour que la vertu soit liée au bonheur, il faut un être qui fasse de ce bonheur la conséquence de la vertu. Il ne peut s'agir que d'une essence intelligente, qui détermine la plus haute valeur des choses, à savoir Dieu. Ainsi l'existence de la vertu nous assure de la vérité de son effet, le bonheur, et par lui, de l'existence de Dieu. Et comme un être sensible comme l'homme ne peut, dans ce monde imparfait, atteindre la béatitude, son être doit dépasser cette existence sensible ; l'âme doit donc être immortelle. Là où nous ne pouvons pas savoir, Kant, à partir de la foi morale, fait naître comme par magie la voix du devoir. La vénération du sentiment du devoir lui permet de construire à nouveau un monde réel, alors que, sous l'influence de Hume, le monde de l'observation se réduit pour lui au simple monde intérieur. Dans sa Critique de la raison pratique, il exprime sa vénération en de belles paroles : "Devoir, noble et grand nom, qui ne contient rien d'aimable, rien de flatteur, mais qui exige la soumission", toi qui "impose ta loi... devant qui tous sont silencieux....". devant lequel toutes les inclinations se

taient, bien qu'elles le combattent en secret...". Que les vérités les plus élevées ne sont pas des vérités cognitives mais des vérités morales, Kant le tenait pour sa découverte. L'homme doit renoncer à la connaissance d'un monde suprasensible ; de sa nature morale jaillit pour lui ce qui remplacera la connaissance. Il n'est pas surprenant que Kant voie dans le dévouement inconditionnel et absolu au devoir, la plus haute exigence de l'homme. Si le devoir ne lui permettait pas de jeter un coup d'œil hors du monde sensible, il resterait, toute sa vie, enfermé dans ce monde. Quoique le monde des sens puisse exiger, il doit céder aux commandements du devoir. Et le monde des sens ne peut en soi être en harmonie avec le devoir. Il cherche ce qui est agréable, le plaisir. Mais le devoir doit s'y opposer, afin que l'homme puisse atteindre la fin à laquelle il est déterminé. Ce que l'homme fait par plaisir n'est pas la vertu ; seul ce qu'il fait par dévouement généreux au devoir est la vertu. Soumettre ses désirs au devoir, telle est la tâche sévère que fixe la morale de Kant. Ne cherchez pas ce qui satisfait votre égoïsme, mais agissez de manière à ce que les principes de vos actions soient ceux de tous les hommes. C'est en se consacrant à la loi morale que l'homme atteint sa perfection. La croyance que cette loi morale domine de dessus tout ce qui peut se passer dans le monde et qu'elle se réalise dans le monde comme le produit d'un être divin, voilà, selon Kant, la vraie religion. Elle découle de la moralité. L'homme ne doit pas être bon parce qu'il croit en un Dieu qui veut le bien ; il doit être bon uniquement par sens du devoir, mais il doit croire en Dieu, car le devoir sans Dieu n'a pas de sens. Il s'agit de la Religion dans les limites de la raison pure, selon le titre donné par Kant à son livre sur la conception religieuse du monde. Depuis l'épanouissement de la science naturelle, la voie qu'elle a choisie a suscité chez beaucoup d'hommes le sentiment qu'ils devaient éliminer, de l'image que la pensée se fait de la nature, tout ce qui ne porte pas le caractère d'un déterminisme rigide. Kant partageait également cette impression. Dans son Histoire naturelle des cieux, il a dressé un tableau d'un domaine particulier de la nature qui correspond à ce sentiment. Dans une telle représentation, il n'y a pas de place pour la représentation de l'ego conscient de soi que l'homme du XVIIIe siècle a dû se créer. La pensée platonicienne et même aristotélicienne pouvait être considérée comme la révélation à la fois de la nature, telle qu'elle devait être reçue au moment de son activité, et de l'âme humaine. Dans la vie de la pensée, la nature et l'âme se rencontrent. Du point de vue de la nature, tel que semble l'exiger l'investigation scientifique d'aujourd'hui, rien ne conduit à la représentation de l'âme autoconsciente. Kant avait l'impression que l'image de la nature ne lui offrait rien qui puisse servir de fondement solide à la certitude de la conscience de soi. Il fallait créer cette certitude. L'âge moderne avait déjà présenté l'homme avec l'ego conscient de lui-

même comme un fait. Il fallait créer la possibilité de reconnaître ce fait. Mais tout ce que l'intellect peut reconnaître comme une connaissance est absorbé par l'image de la nature. Kant est donc obligé de créer quelque chose pour l'ego conscient de lui-même et le monde spirituel qui lui est lié, qui n'est pas une connaissance et qui pourtant donne une certitude. Kant a fait de la dévotion à la voix de l'esprit le fondement de la moralité. Dans le domaine de l'action vertueuse, une telle obéissance ne peut être conciliée avec l'obéissance au monde des sens. Il existe cependant un domaine dans lequel ce qui est sensible est élevé au point d'apparaître comme une expression immédiate de l'esprit. C'est le domaine de la beauté et de l'art. Dans la vie quotidienne, nous avons besoin du sensible, car il excite notre désir, notre intérêt égoïste. Nous désirons ce qui nous fait plaisir. Mais on peut aussi ressentir un intérêt dénué de tout égoïsme devant un objet. Nous pouvons rester devant lui pleins d'admiration et de félicité, et notre joie peut être entièrement indépendante de la possession de l'objet. Même si je désire posséder une belle maison devant laquelle je passe, cela n'a rien à voir avec l'appréciation désintéressée de sa beauté. Lorsque j'enlève tout désir de mon sentiment, il reste encore quelque chose, une jouissance qui se rapporte simplement à la belle œuvre d'art. Ce plaisir est esthétique. Le beau se distingue du bon et de l'agréable. Ce qui est agréable excite mon intérêt parce qu'il suscite mon désir ; le bien m'intéresse parce qu'il doit être réalisé par moi. Mais, face à la beauté, je suis sans intérêt qui se réfère à ma propre personne. Comment, alors, la beauté peut-elle attirer ma satisfaction désintéressée ? Je ne peux aimer une chose que lorsqu'elle correspond à sa finalité, lorsqu'elle est de nature à servir un certain but. Je dois donc discerner un objectif pour la beauté. Être en conformité avec un objectif est agréable ; la non-conformité avec cet objectif est répugnante. De même que je ne m'intéresse pas à la réalité du bel objet et que je me contente de le contempler, la beauté n'a pas besoin d'avoir un but précis. La finalité m'est indifférente : je demande seulement qu'elle en ait une. C'est pourquoi Kant qualifie de beau ce que nous voyons, sans penser à un but précis. Avec cela, Kant nous a donné non seulement une explication, mais aussi une justification de l'art. Cela apparaît plus clairement lorsque l'on se rend compte du sentiment avec lequel il considérerait sa conception du monde. Il l'exprime avec des mots profonds et beaux : "Deux choses remplissent mon âme d'un émerveillement et d'une vénération toujours nouveaux et croissants : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. Le premier regard sur la multitude innombrable des étoiles réduit mon importance à néant, comme une créature animale qui doit rendre la matière, dont elle est née, à la planète, simple point de l'univers, après avoir été pendant un court moment (nous ne savons pas comment) dotée de force vitale. Le second point de vue, en revanche, exalte ma

valeur en tant qu'intelligence (infinie en vertu de ma personnalité consciente et libre) dans laquelle la loi morale me révèle une vie indépendante de l'animalité et aussi de tout le monde des sens, du moins dans la mesure où l'on peut le conjecturer à partir de la détermination finaliste de mon existence par cette loi, qui n'est pas limitée par les conditions et les termes de cette vie, mais se poursuit à l'infini. L'artiste transpose cette détermination finaliste, qui n'existe en réalité que dans le domaine moral, dans le monde des sens. Ainsi, l'œuvre d'art se situe entre le domaine du monde visible, dans lequel règnent les lois éternelles et ferreuses de la nécessité, telles qu'elles ont été placées là par l'esprit humain lui-même, et le domaine de la libre moralité, dans lequel les impératifs du devoir, émanant d'un ordre cosmique sage et divin, fournissent une orientation et un but. Avec ses œuvres, l'artiste se situe entre deux mondes. Il emmène sa matière dans le "domaine de la réalité", mais il l'élabore de manière à la conformer à une harmonie dotée d'une finalité, telle qu'on peut la trouver dans le domaine de la liberté. L'esprit humain n'est pas satisfait par le domaine de la réalité extérieure, que Kant représente par le ciel étoilé et l'infinité des objets du monde, ni par le domaine de la conformité aux lois morales. C'est pourquoi il crée pour lui-même un beau monde d'apparences, qui unit le déterminisme de la nature à une finalité libre. Aujourd'hui, la beauté ne se trouve pas seulement dans les œuvres d'art humaines, mais aussi dans la nature. La beauté naturelle côtoie la beauté artistique. Cette beauté naturelle se produit sans intervention humaine. Il semble donc que nous puissions, en réalité, observer non seulement une nécessité de lois rigides mais aussi une activité libre et sage. La beauté ne nous oblige pas à admettre une telle idée. Car elle nous présente un but, sans nécessairement penser à un véritable but. Et il ne nous offre pas seulement de belles choses conformes à leur finalité : car les choses laides ont aussi leur finalité. On peut donc admettre que dans la masse des phénomènes naturels, qui dépendent de lois inéluctables, il y en a aussi, comme par hasard, dans lesquels l'esprit humain perçoit une analogie avec ses propres œuvres d'art. Puisqu'il n'est pas nécessaire de penser à un but réel, même un but fortuit est suffisant pour l'observation esthétique de la nature. Il en va tout autrement lorsque nous rencontrons dans la nature des êtres qui n'ont pas un but fortuit, mais qui portent en eux un but réel. Et de tels êtres existent aussi, selon Kant : ce sont des êtres organiques. Pour les expliquer, les corrélations nécessaires, conformes à des lois dans lesquelles s'épuise le système spinozien du monde et que Kant considère comme des corrélations de l'esprit humain, ne suffisent pas. Car "un organisme est un produit de la nature dans lequel tout est but et inversement moyen, cause et inversement effet". L'organisme ne peut donc pas, comme la nature inorganique, être expliqué par des lois strictes qui n'agissent que par nécessité. C'est pourquoi

Kant, qui dans son Histoire générale de la nature et sa Théorie du ciel avait lui-même tenté "de traiter la structure et l'origine mécanique de tout l'édifice du monde selon les principes de Newton", pense qu'une telle tentative n'aboutit à rien pour les êtres organiques. Dans sa Critique du jugement, il dit : "C'est un fait que nous ne pouvons pas connaître suffisamment les êtres organiques au moyen des seuls principes mécaniques de la nature, et que nous pouvons encore moins expliquer leurs possibilités internes ; et ceci est si certain que nous pouvons dire dès maintenant qu'il est absurde pour l'homme d'entretenir un tel dessein, ou d'espérer qu'un Newton surgira qui pourra expliquer la naissance d'un brin d'herbe sur la base de lois de la nature qu'aucune intention ne coordonnerait". Au contraire, cette compréhension doit être catégoriquement refusée à l'homme". Avec la théorie de Kant, selon laquelle l'esprit humain place lui-même dans la nature les lois qu'il y découvre, aucune autre conception d'un être formé selon un but ne peut être conciliée. Car la finalité remonte à celui qui l'a placée dans les êtres, à la cause intelligente du monde. Si l'esprit humain pouvait expliquer un être doué de finalité, comme il explique un être conforme aux lois naturelles, il devrait aussi placer dans les choses, en dehors de lui, les lois de la finalité. Il ne doit pas seulement donner aux choses des lois valables pour elles en tant que phénomènes de son propre monde intérieur ; il doit aussi pouvoir leur assigner une destination propre, parfaitement indépendante de lui-même. Il doit donc être non seulement un esprit connaissant, mais un créateur ; sa raison doit, comme l'intellect divin, créer des objets. Celui qui comprend la structure de la conception du monde de Kant, telle qu'elle a été esquissée ici, comprendra sa puissante action sur ses contemporains et sa postérité. Il ne touche à aucune des représentations qui ont marqué l'âme humaine au cours de l'évolution culturelle de l'Occident. Elle laisse Dieu, la liberté et l'immortalité à l'esprit religieux. Elle satisfait le besoin de connaissance en lui assignant un domaine dans lequel elle reconnaît inconditionnellement certaines vérités. Elle respecte même l'opinion selon laquelle la raison humaine a le droit, pour expliquer les êtres vivants, de recourir non seulement aux lois éternelles et inflexibles de la nature, mais au concept de finalité qui dénonce dans l'essence du monde un ordre voulu. Mais à quel prix Kant a-t-il payé pour ce résultat ! Il a transporté la nature entière dans l'esprit humain et a fait de ses lois les lois de cet esprit. Il a éliminé l'ordre universel supérieur de la nature et l'a placé sur une base purement morale. Il a marqué une frontière stricte entre le monde organique et le monde inorganique et a expliqué l'un par des lois purement mécaniques et strictement nécessaires, l'autre par des idées de finalité. Enfin, il a coupé le domaine de la beauté et de l'art de toute corrélation avec le reste de la réalité. Car la finalité que l'on peut observer dans la beauté n'a rien à voir avec les finalités réelles. La manière dont

un bel objet entre en relation avec le monde nous importe peu ; il suffit qu'il suscite en nous la représentation d'un but, et par conséquent notre plaisir. Kant a défendu non seulement l'idée que la connaissance humaine est possible dans la mesure où la conformité de cette connaissance à certaines lois découle de l'âme consciente d'elle-même, et que la certitude concernant cette âme provient d'une autre source que la connaissance de la nature. Il indique également que la connaissance humaine doit s'arrêter devant la nature, alors que dans l'organisme vivant, il semble que la pensée domine même les êtres naturels. Kant affirme ainsi qu'il ne peut former des pensées qui peuvent être représentées comme agissant même au sein des êtres naturels. La reconnaissance de telles pensées présuppose que l'âme humaine non seulement pense, mais en pensant vit la vie de la nature. Si quelqu'un découvrait que la pensée n'est pas seulement immédiatement comme une perception, comme c'est le cas des idées platoniciennes et aristotéliennes, mais que les pensées peuvent être expérimentées en pénétrant dans les êtres de la nature, il aurait trouvé un élément qui pourrait être utilisé aussi bien dans la vision de la nature que dans la représentation du moi. Dans la représentation moderne de la nature, il n'y a pas de place pour l'ego conscient. Si le moi autoconscient se remplit de pensée non seulement de manière à se dire : " J'ai formé cette pensée ", mais aussi de manière à reconnaître en elle une vie dont il peut dire : " elle peut se réaliser hors de moi ", alors il en viendra à dire : " Je porte en moi quelque chose que je peux aussi trouver hors de moi ". L'évolution moderne de la vision du monde tend donc à trouver, dans le Moi conscient de soi, la pensée qui est vécue comme quelque chose de vivant. Kant n'a pas franchi ce pas : Goethe l'a fait.

* * *

La conception du monde de Goethe s'oppose dans tous ses aspects essentiels à celle de Kant. À peu près au même moment où Kant publiait sa Critique de la raison pure, Goethe exprimait sa profession de foi dans l'hymne en prose intitulé Nature. En cela, il implique complètement l'homme dans la nature, et fait de la nature, qui fonctionne indépendamment de lui, le véritable et exclusif législateur de l'homme. Kant a transporté toute la nature dans l'esprit humain. Goethe considérait chaque être humain comme un membre de cette nature : il soumettait l'esprit humain à l'ordre cosmique naturel. La nature ! Nous sommes entourés,

enveloppés par elle ; nous ne pouvons pas en sortir, nous ne pouvons pas la pénétrer plus profondément. Sans notre consentement ni avertissement de sa part, elle nous attire dans le tourbillon de sa danse et nous entraîne jusqu'à ce que nous soyons épuisés et tombions de ses bras... Tous les hommes sont en elle et elle est en chacun. Même la chose la plus contre nature est la nature ; la pédanterie la plus lourde a quelque chose de son génie... Nous obéissons à ses lois même lorsque nous y résistons ; nous coopérons avec elle même lorsque nous voulons travailler contre elle... C'est tout. Il se récompense et se punit lui-même, il se réjouit et se tourmente... Il m'a introduit dans le monde, il m'en sortira aussi. Je me confie à elle. Elle peut me maltraiter, elle ne détestera pas son travail. Je n'ai pas parlé d'elle Non, le vrai et le faux, elle a tout dit. Tout est de sa faute, tout est de son mérite. Nous sommes aux antipodes de la conception du monde de Kant. Pour Kant, toute la nature est dans l'esprit humain ; pour Goethe, l'esprit humain est tout dans la nature, puisque la nature elle-même est esprit. Il est donc compréhensible que Goethe, dans son étude *Influence de la philosophie moderne*, ait déclaré : "La Critique de la raison pure de Kant était entièrement en dehors de ma sphère. J'ai assisté à plus d'une discussion sur le sujet et, avec un peu d'attention, j'ai pu constater que la vieille question fondamentale est toujours renouvelée : dans quelle mesure nous contribuons nous-mêmes et dans quelle mesure le monde extérieur contribue-t-il à notre existence spirituelle ? Je n'ai jamais séparé les deux, et lorsque, à ma façon, je philosophais sur les objets, je le faisais avec une naïveté inconsciente et je croyais vraiment voir mes propres opinions devant mes yeux. Avec une telle idée de l'attitude de Goethe envers Kant, nous ne devrions pas nous tromper s'il a porté plus d'un jugement favorable sur le philosophe de Königsberg. Lui-même aurait clairement ressenti cette opposition s'il s'était seulement consacré à une étude attentive de Kant : mais il ne l'a pas fait. Dans l'essai cité plus haut, Goethe dit : "L'atrium, oui, il me plaisait, mais je ne me suis pas aventuré dans le labyrinthe ; maintenant mon don poétique, maintenant la raison humaine, me retenaient ; surtout, je ne me sentais amélioré en rien". Une fois, cependant, il a exprimé ce contraste en termes forts dans une dissertation qui n'a été publiée que dans l'édition Weimaran du legs littéraire de Goethe (deuxième partie, volume XI, page 377). L'erreur fondamentale de Kant, pense Goethe, consiste dans le fait qu'il "considère même la capacité subjective de connaissance comme un objet et qu'il distingue le point de rencontre entre l'objet et le sujet, de façon aiguë mais non exacte". Goethe pense que dans la capacité humaine subjective de connaissance, non seulement l'esprit en tant que tel s'exprime, mais que la nature spirituelle elle-même a créé dans l'homme un organe par lequel elle révèle ses secrets. Ce n'est pas l'homme qui parle de la nature, c'est la nature qui parle

en l'homme d'elle-même. Telle est la conviction de Goethe. Ainsi, Goethe pouvait dire : "Dès que la dispute sur la conception du monde de Kant a été réglée, je me suis volontiers placé du côté le plus honorable pour l'homme et j'ai donné mon plein accord à tous les amis qui affirmaient avec Kant que, bien que notre connaissance soit liée à l'expérience, elle ne découle pas entièrement de l'expérience". Car Goethe croyait que les lois éternelles qui régissent la nature se manifestent dans l'esprit humain ; mais pour lui, il ne s'agissait pas des lois subjectives de cet esprit, mais des lois objectives de l'ordre naturel. Il ne pouvait donc pas être d'accord avec Schiller lorsque celui-ci, sous l'influence de Kant, a érigé un mur de séparation entre le domaine de la nécessité naturelle et celui de la liberté. Il en parle dans son essai *Relations avec Schiller* : "La philosophie de Kant, qui exalte tant le sujet tout en semblant le restreindre, il l'avait accueillie avec joie ; elle développait ce qu'il y avait d'extraordinaire dans la nature, et lui, dans le sentiment intense de sa liberté et de sa propre destinée, était ingrat envers la grande mère qui ne l'avait vraiment pas traité comme une marâtre. Au lieu de la voir comme autonome, vivante, féconde du plus profond au plus haut selon les normes, il la voyait du point de vue d'une particularité empirique et humaine. Et dans l'essai *Influence de la philosophie moderne*, il indique sa différence avec Schiller en ces termes : "Il prêchait l'évangile de la liberté ; je ne voulais pas permettre que les droits de la nature soient sapés". Chez Schiller, il y avait un peu de la mentalité kantienne ; mais pour Goethe, c'était comme il disait des discussions avec les kantien : "Ils m'écoutaient, mais ne pouvaient rien répondre et ne m'aidaient pas". Il est arrivé plus d'une fois que l'un ou l'autre m'avoue, souriant et étonné, que le mien était un système semblable à celui de Kant, mais très étrange". Dans l'art et la beauté, Goethe ne voit pas un royaume dépourvu de lien avec la réalité, mais un degré supérieur de conformité aux lois naturelles. En présence d'œuvres d'art qui l'intéressaient particulièrement, il écrivait lors de son voyage en Italie : "Les œuvres d'art les plus remarquables ont été, comme les plus belles œuvres de la nature, créées par les hommes selon des lois vraies et naturelles. Tout ce qui est arbitraire et chimérique s'effondre ; voici la nécessité, voici Dieu". Lorsque l'artiste procède dans le sens des Grecs, c'est-à-dire "selon les lois suivies par la nature", alors le divin que nous trouvons dans la nature elle-même réside dans ses œuvres. Pour Goethe, l'art est "une manifestation des lois occultes de la nature" ; ce que l'artiste crée est l'œuvre de la nature à un stade supérieur de perfection. L'art est le prolongement de la nature, sa conclusion humaine, car "si l'homme est placé au sommet de la nature, il se voit lui-même comme une nature entière, qui doit maintenant élever son sommet en lui". Il s'élève en pénétrant toutes les perfections et les vertus, en évoquant le critère, l'ordre, l'harmonie, le sens, et à la fin en produisant l'œuvre d'art". Tout est

nature, de la pierre inorganique aux plus hautes œuvres d'art de l'homme ; et tout dans cette nature est régi par les mêmes "lois éternelles, nécessaires et donc divines", de sorte que "la divinité elle-même ne pourrait rien y changer". (Poésie et Vérité, livre 16). Lorsque Goethe a lu le livre de Jacobi, *On Divine Things*, en 1811, il s'est senti mal à l'aise. " Comment aurais-je pu aimer le livre d'un ami si chaleureusement aimé, en y trouvant la thèse que la nature cache Dieu ? ". Un dessein aussi extraordinaire, aussi unilatéral, aussi étroit, ne devrait-il pas, au regard de ma conception pure, profonde, innée, éprouvée, qui m'avait sans cesse appris à voir Dieu dans la nature, la nature en Dieu, de sorte que cette conception était le fondement de mon existence, me détourner pour toujours du plus noble des hommes, dont j'aimais le cœur avec vénération ? Mais je ne m'abandonnai pas à mon chagrin, je cherchai plutôt un refuge dans mon ancien asile et trouvai dans l'Éthique de Spinoza, pendant plusieurs semaines, ma nourriture quotidienne ; et comme entre-temps mon éducation avait progressé, je perçus avec étonnement dans les passages déjà connus beaucoup de choses qui me parurent nouvelles et différentes et agirent sur mon esprit avec une fraîcheur particulière". Le domaine de la nécessité, au sens spinozien, est pour Kant un domaine de conformité intérieure de l'homme aux lois ; pour Goethe, c'est l'univers lui-même, et l'homme avec toute sa pensée, son sentiment, sa volonté et son action est un maillon de cette chaîne de la nécessité. Dans les limites de ce domaine, il n'y a qu'une seule loi, dont la loi naturelle et la loi morale sont les deux faces essentielles : "Le soleil brille sur les bons et sur les méchants ; et pour le criminel, comme pour le meilleur des hommes, la lune et les étoiles brillent". Goethe fait tout naître d'une seule racine, des impulsions éternelles de la nature : les êtres, inorganiques et organiques, l'homme avec toutes les créations de son esprit : science, morale, art.

Que serait un Dieu qui seulement de l'extérieur

Il faisait tourner l'univers en rond avec son doigt !

Cela lui convient de déplacer le monde à l'intérieur,

Nourrir la nature en elle-même, elle-même dans l'...

[nature,

De telle sorte que tout ce qui vit, frémit et existe

[en lui,

Ne perdez jamais votre force, ne perdez jamais votre esprit.

C'est par ces mots que Goethe résume sa profession de foi. Contre Haller, qui avait prononcé ces mots : "Aucun esprit créé ne pénètre les profondeurs de la nature", Goethe prend parti avec les mots les plus acérés :

"Dans l'intimité de la nature

Dis, ô Philistin,

"Aucun esprit créé ne pénètre !"

Ne jamais, jamais se souvenir

Pour moi ou mes frères

Quel mot !

Nous pensons : quelque part ou autre

Nous sommes à l'intérieur.

"Heureux celui à qui la nature

Elle ne montre que son enveloppe.

J'ai entendu ces mots pendant soixante ans.

Et je blasphème avec une rage secrète.

Je me répète mille et une fois :

Il donne tout en abondance et de bon gré ;

La nature n'a pas de noyau ni de coquille.

C'est tout à la fois.

Alors examinez-vous, plus que toute autre chose,

Pour voir si vous êtes noyau ou coquille !

Sur la base de cette vision du monde, Goethe ne pouvait même pas reconnaître la différence entre la nature organique et inorganique établie par Kant dans sa Critique du jugement. Ses tendances l'ont poussé à expliquer les organismes vivants selon des lois, de la même manière que l'on explique la nature inanimée. Le botaniste le plus éminent de cette époque, Linné, a dit des différentes espèces du monde végétal qu'"il y a autant d'espèces qu'il y a de formes différentes créées au commencement". Les tenants de ce point de vue ne peuvent que se consacrer à l'étude des propriétés des formes individuelles et à leur numérotation scrupuleuse. Mais Goethe ne pouvait souscrire à une telle vision de la nature : "Ce que Linné cherchait par la force à dissocier, moi, poussé par le besoin le plus profond de mon être, je cherchais à le ramener à l'unité". Il a recherché ce qui est commun à toutes les espèces végétales. Au cours de son voyage en Italie, le type commun et primitif de toutes les formes végétales lui apparaît de plus en plus clairement. "De nombreuses plantes que je n'ai vues jusqu'à présent que dans des pots et des vases, et pendant la majeure partie de l'année derrière des vitres, sont ici fraîches et gaies en plein air, et à mesure qu'elles accomplissent leur destin concret, elles nous apparaissent plus clairement. En présence de tant de formes nouvelles ou renouvelées, ma vieille idée fixe a surgi dans ma tête : ne pourrais-je pas découvrir dans cette multiplicité la plante primordiale ? Elle doit exister : sinon, comment pourrais-je reconnaître que telle ou telle création est une plante, si elles n'étaient pas toutes façonnées selon un même modèle ? ". Une autre fois, il dit de la plante primordiale : "Ce sera la créature la plus merveilleuse de ce monde, et pour la posséder, la nature elle-même m'enviera. Avec ce modèle et la clé pour y arriver, on peut découvrir une infinité de plantes qui doivent être conséquentes, c'est-à-dire telles que, même si elles n'existaient pas, elles pourraient exister, et qui ne sont pas des ombres et des fantômes picturaux ou

poétiques, mais ont une vérité et une nécessité intérieures". De même que Kant, dans son Histoire de la nature et sa Théorie du ciel, s'exclamait : "Donne-moi de la matière et je te construirai un monde avec", parce qu'il voyait la structure de ce monde comme conforme à des lois, de même Goethe dit : "à la merci de la plante primordiale, nous pourrions découvrir une infinité de plantes capables d'exister, parce que nous possédons la loi de leur naissance et de leur devenir". Le principe que Kant voulait appliquer uniquement à la nature inorganique, à savoir que ses phénomènes peuvent être compris sur la base de lois nécessaires, Goethe l'applique également au monde des organismes. Dans sa lettre à Herder l'informant de sa découverte de la plante primordiale, il ajoute : "La même loi peut être appliquée à tous les autres êtres vivants". Et Goethe l'a en fait appliqué. Ses études détaillées du monde animal l'ont conduit en 1795 "à pouvoir affirmer hardiment que tous les organismes naturels supérieurs, parmi lesquels nous comptons les poissons, les amphibiens, les oiseaux, les mammifères et enfin l'homme, sont tous formés selon une image primordiale, qui dans ses parties essentielles se rapproche tantôt d'une forme, tantôt d'une autre, et continue chaque jour à se développer et à se transformer par la reproduction". Dans sa conception de la nature, Goethe est donc en parfaite antithèse avec Kant. Kant a qualifié la tentative d'expliquer la vie depuis son origine d'"aventure risquée de la raison". Il considérait que la capacité cognitive humaine était incapable d'une telle explication. "Il est très important pour la raison de ne pas négliger le mécanisme de la nature dans ses productions et de ne pas l'omettre dans l'explication de celles-ci, car sans lui on ne peut pas entrevoir la nature des choses. Même si nous admettons qu'un architecte suprême a créé directement les formes de la nature telles qu'elles sont, ou qu'il a prédéterminé les formes qui, dans leur cours, se forment continuellement d'après le même modèle, notre connaissance de la nature n'en est nullement avancée, car nous ne connaissons pas le mode d'opération de cet être, ni ses idées qui doivent contenir les principes de la possibilité des êtres naturels, et nous ne pouvons, en partant de lui comme de haut en bas, expliquer la nature. Goethe répond à l'affirmation de Kant : " Si, dans le domaine moral, par la foi en Dieu, la vertu et l'immortalité, nous nous élevons à une région supérieure et devons nous rapprocher de l'être premier, il se peut aussi que, dans le domaine intellectuel, par la contemplation d'une nature toujours créatrice, nous nous rendions dignes de participer spirituellement à ses productions ". Si, inconsciemment, et mû par une impulsion intérieure, j'avais sans cesse recherché cette forme primordiale, ce type ; si j'avais réussi à en construire une représentation conforme à la nature, rien ne pouvait maintenant m'empêcher de tenter courageusement l'aventure de la raison, comme l'appelle le vieux de Koenigsberg". Dans la "plante primordiale", Goethe avait saisi une idée

"par laquelle on peut découvrir une infinité de plantes, qu'elles doivent être conséquentes, c'est-à-dire telles que, même si elles n'existaient pas, elles pourraient exister, et qu'elles ne sont pas des ombres et des fantômes picturaux ou poétiques, mais ont une vérité et une nécessité intérieures". Avec cela, il est sur la voie de découvrir dans l'ego autoconscient l'idée vivante, et pas seulement l'idée perceptible, pensée. L'ego autoconscient fait l'expérience en son sein d'un royaume qui se révèle également comme faisant partie du monde extérieur, car ses figurations sont des reflets des pouvoirs créateurs. Ainsi, l'ego conscient de lui-même trouve ce qui le fait apparaître comme un être réel. Goethe a développé une représentation grâce à laquelle l'ego conscient peut se sentir vivifié, puisqu'il se sent uni aux essences créatrices de la nature. Les conceptions les plus récentes du monde ont essayé de surmonter l'énigme de l'ego conscient de lui-même ; Goethe transporte l'idée vivante dans cet ego, et avec cette force vitale qui opère en lui, cet ego se révèle comme une réalité pleine de vie. L'idée grecque est associée à l'image et est considérée comme l'image. L'idée de la nouvelle époque doit être apparentée à la vie, au fait d'être vivant, elle est vécue de manière vivante. Et Goethe savait qu'une telle expérience de l'idée se produit. Dans le moi conscient, il a perçu le souffle de l'idée vivante. En ce qui concerne la Critique du jugement de Kant, Goethe dit qu'elle lui a procuré "un moment très joyeux". "Les grands concepts de l'œuvre étaient précisément analogues à mon activité, ma pratique et ma pensée. La vie intime de l'art, comme celle de la nature, et leur influence mutuelle de l'intérieur vers l'extérieur ont été clairement exprimées dans le livre". Même cette déclaration de Goethe ne doit pas nous induire en erreur quant à son opposition à Kant. Car dans le même essai où nous trouvons ce passage, Goethe dit aussi : "Excité jusqu'à la passion, j'ai suivi mes propres voies, d'autant plus rapidement que je ne savais pas moi-même où elles menaient, et j'ai trouvé peu d'écho parmi les kantien pour mes vues et la manière dont j'y étais arrivé. Car j'ai dit ce qui était remué en moi, mais pas ce que j'avais lu. Goethe lui-même a une conception rigidement unitaire du monde ; il veut atteindre un point de vue à partir duquel l'univers entier révèle sa conformité aux lois, "depuis la tuile qui tombe du toit jusqu'à l'éclair spirituel brillant qui jaillit dans votre esprit et que vous faites ensuite connaître". Car "tous les effets, quelle que soit leur espèce, que nous pouvons observer dans l'expérience, sont reliés entre eux de la manière la plus constante et se transforment les uns dans les autres". " Une tuile tombe du toit : nous appelons cela, dans le sens commun, un événement fortuit ; elle tombe sur les épaules d'un voyageur ; c'est un phénomène mécanique, mais pas seulement mécanique, car il suit les lois de la pesanteur, et a donc un effet physique. Les tissus vitaux déchirés cessent immédiatement de fonctionner ; instantanément, les humeurs

agissent chimiquement, les qualités élémentaires se manifestent. Seule la vie organique perturbée réagit très vite et tente de reprendre son cours normal : pendant ce temps, l'homme tout entier est plus ou moins inconscient et psychiquement bouleversé. La personne qui reprend conscience se sent profondément blessée du point de vue éthique ; elle déplore son activité interrompue, quelle qu'elle soit, car l'homme se résigne difficilement à la patience. Du point de vue religieux, il lui est facile d'attribuer ce cas à une dispensation divine, de le considérer comme une préservation d'un mal plus grand, comme une initiation à des biens supérieurs. Cela suffit pour le malade, mais le convalescent se lève de bon cœur, il a confiance en Dieu et en lui-même, il se sent sauvé, il comprend même ce qui était fortuit dans son cas, il s'en sert pour commencer une vie toujours nouvelle. Ainsi, avec l'exemple de la tuile qui tombe, Goethe illustre la connexion de toutes sortes d'actions naturelles. Une explication, dans son sens, serait que l'on puisse dériver d'une seule racine aussi leur connexion strictement légale. En tant que deux antipodes spirituels, Kant et Goethe se situent à l'endroit le plus important dans l'évolution moderne de la vision du monde. Et fondamentalement différente était l'attitude adoptée à leur égard par ceux qui s'intéressaient aux problèmes supérieurs. Kant a construit sa vision du monde à l'aide de tous les moyens d'une philosophie scolaire stricte. Goethe philosophait spontanément, s'abandonnant à sa saine nature. C'est pourquoi Fichte croyait, comme nous l'avons indiqué plus haut, qu'il ne pouvait s'adresser à Goethe que "comme représentant de la plus pure spiritualité du sentiment au stade actuel atteint par l'humanité", alors qu'il pense, à propos de Kant, qu'"aucune raison humaine ne pourrait pénétrer au-delà de la limite à laquelle Kant s'arrête, notamment dans sa Critique du jugement". Celui qui pénètre dans la conception du monde de Goethe, exposée sous une forme spontanée, découvre en tout cas un principe sûr, qui peut être formulé en idées claires. Mais Goethe lui-même n'a pas porté ce principe à la conscience. Son système n'a donc pénétré que peu à peu dans l'évolution de la conception du monde, et au début du siècle dernier, c'est Kant que les esprits ont d'abord tenté d'interpréter. Quelle que soit l'influence de Kant, ses contemporains ne pouvaient ignorer le fait que son système ne parvenait pas à satisfaire un besoin plus profond de connaissance. Un tel besoin d'explication nécessite une conception unitaire du monde, telle que nous la trouvons chez Goethe. Pour Kant, les différents domaines de l'existence se côtoient, totalement séparés. C'est pourquoi Fichte, malgré son admiration inconditionnelle pour Kant, ne pouvait pas dissimuler le fait que "Kant ne faisait qu'indiquer la vérité, mais ne la réalisait pas et ne la démontrait pas". "Cet homme merveilleux et unique ou bien avait une capacité divinatoire pour la vérité, sans en connaître lui-même les raisons,

ou bien il n'estimait pas assez son époque pour lui communiquer ces raisons, ou bien il s'est abstenu de susciter, de son vivant, la vénération surhumaine qui devait tôt ou tard lui être due. Personne ne l'a encore compris, personne ne le comprendra, s'il ne parvient pas par sa propre voie aux résultats de Kant, et alors le monde sera étonné." "Mais je crois savoir, d'une manière certaine, que Kant a pensé un tel système ; que tout ce qu'il produit réellement, ce sont des fragments et des résultats de ce système, et que ses affirmations n'ont aucun sens ni aucune corrélation si ce n'est sur la base de ces prémisses." Si ce n'était pas le cas, dit Fichte, "je considérerais la Critique de la raison pure plutôt comme l'œuvre du destin le plus extraordinaire que comme l'œuvre d'un cerveau". D'autres ont également perçu ce qui est insatisfaisant dans l'ensemble de la pensée de Kant. Lichtenberg, l'un des esprits les plus brillants et en même temps les plus indépendants de la seconde moitié du XVIIIe siècle, et qui tenait Kant en haute estime, ne pouvait s'empêcher de critiquer sérieusement sa conception du monde. Il dit d'une part : "Qu'est-ce que cela signifie de penser avec un esprit kantien ? Je crois qu'elle consiste à découvrir les relations de notre être, quel qu'il soit, aux objets que nous appelons extérieurs à nous, c'est-à-dire à déterminer les relations du subjectif à l'objectif. C'est, bien sûr, le but de tous les chercheurs consciencieux de la nature, mais la question est de savoir s'ils ont tous commencé de manière aussi philosophique que Kant. Ce qui est, et doit être, subjectif a été considéré comme objectif". D'un autre côté, cependant, Lichtenberg observe : "Faut-il exclure que notre raison puisse jamais savoir quoi que ce soit sur le suprasensible ? L'homme ne pourrait-il pas tisser des idées sur Dieu en fonction de leur finalité, comme une araignée tisse sa toile pour attraper les moucheron ? Ou, en d'autres termes, n'y aurait-il pas des êtres qui nous admireraient pour notre idée de Dieu et d'immortalité comme nous admirons l'araignée et le ver à soie ?" Mais une objection beaucoup plus pertinente peut être faite. S'il est vrai que les lois de la raison humaine ne se réfèrent qu'au monde intérieur de l'esprit, comment pouvons-nous, de quelque manière que ce soit, parler de choses extérieures à nous-mêmes ? Nous devrions alors nous réfugier dans notre propre monde intérieur. Une telle critique a été exprimée par Gottlob Ernest Schulze dans son *Enesidemus*, paru anonymement en 1792. Il affirme que toutes nos connaissances sont de simples représentations et qu'il n'y a aucun moyen d'échapper à notre monde de représentations. Cela réfute fondamentalement les vérités morales de Kant également. Car s'il est impensable que nous puissions quitter notre monde intérieur, aucune voix de la morale ne peut nous conduire dans un monde qu'il est impossible de penser. Ainsi, à partir des vues de Kant, un nouveau doute est apparu sur toutes les vérités, la critique s'est transformée en scepticisme. L'un des adeptes les plus conséquents du

scepticisme était Solomon Maimon, qui, à partir de 1790, a écrit un certain nombre d'ouvrages sous l'influence de Kant et de Schulze. Dans ces écrits, il déclare avec insistance que nous ne pouvons pas parler de l'existence d'objets extérieurs, en raison de la constitution même de nos capacités cognitives. Un autre élève de Kant, James Sigismund Beck, est même allé jusqu'à affirmer que Kant lui-même n'admettait en fait aucun objet extérieur à nous-mêmes et que ce n'est que sur la base d'un malentendu que cette conception lui a été attribuée. Une chose est sûre : Kant a présenté à ses contemporains un nombre infini de points à expliquer et à réfuter. C'est précisément à cause de ses obscurités et de ses contradictions qu'il a été le père des visions du monde qui ont été classiques en Allemagne : Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Herbart et Schleiermacher. Les obscurités de Kant sont devenues, pour ces penseurs, de nouveaux problèmes. Même s'il a tenté de restreindre la connaissance pour faire place à la foi, il n'en reste pas moins que l'esprit humain ne peut, au sens propre du terme, être satisfait que par la connaissance et la compréhension. Il se trouve donc que les successeurs de Kant ont voulu rétablir la connaissance dans ses droits, parce qu'ils voulaient satisfaire avec elle les besoins spirituels les plus élevés de l'homme. Dans cette direction, le continuateur né de Kant, pour ainsi dire, était Jean Gottlieb Fichte. Il a dit : "L'amour de la science, et particulièrement de la spéculation, lorsqu'il s'est emparé d'un être humain, le possède de telle manière qu'il n'a pas de désir plus fort que de s'en occuper tranquillement". On peut dire que Fichte est un adepte de la conception du monde. Avec cet enthousiasme, il a dû expliquer une véritable fascination pour ses élèves et ses contemporains. Écoutons ce que dit de lui un de ses disciples, Forberg : " Son discours public tonne comme un orage qui se décharge en quelques coups de foudre ; il élève l'âme, et il ne veut pas seulement créer des hommes de bien, mais de grands hommes ; son œil est sévère, sa course est fière ; il veut guider par sa philosophie l'esprit du siècle ; son imagination n'est pas fleurie, mais énergique et puissante ; ses images ne sont pas jolies, mais hardies et grandes. Il pénètre dans les profondeurs intimes de l'objet et se déplace dans le domaine des concepts avec une telle aisance qu'il trahit qu'il ne se contente pas d'habiter cette terre invisible, mais qu'il y règne. Le trait le plus frappant de la personnalité de Fichte est le style grand et sévère de sa conception de la vie. Il applique les mesures les plus larges à tout. Par exemple, il décrit la vocation de l'écrivain comme suit : "C'est l'idée qui doit parler, pas l'écrivain. Tout son arbitraire, toute son individualité, son caractère, sa manière et son art doivent mourir dans sa production, afin que seuls le caractère et l'art de son idée puissent vivre, vivre la vie la plus haute qu'ils puissent vivre dans cette langue et à cette époque. Il se libère ainsi de l'obligation à laquelle est soumis celui qui enseigne

oralement, de s'adapter à la réceptivité des autres ; il n'a même pas cette excuse. Il ne vise pas un certain lecteur, mais crée son propre lecteur et lui impose sa propre norme. " L'œuvre de l'écrivain est en soi une œuvre qui doit perdurer dans l'éternité. Les siècles à venir pourront dépasser de loin la science qu'il met dans ses livres. Il exprime dans son œuvre non seulement la science, mais le caractère défini et parfait d'une époque dans sa relation avec la science, et cela conserve son intérêt aussi longtemps qu'il y a des hommes dans le monde.

Indépendamment de toute mutabilité, elle parle à tous les hommes qui savent animer la lettre, et elle exalte, élève, ennoblit jusqu'à la fin des temps. Ainsi parle un homme conscient de sa mission de chef spirituel de son temps, qui dit avec le plus grand sérieux dans sa préface à sa théorie de la science : "ma personne ne compte pas, ce qui compte c'est la vérité, car je suis un prêtre de la vérité". Nous comprenons comment un homme qui vivait ainsi dans le domaine de la "vérité" voulait non seulement diriger, mais aussi forcer les autres à la comprendre. Il a osé intituler l'un de ses écrits : Une exposition claire comme le soleil, adressée au grand public, sur l'essence même de la philosophie moderne. Une tentative de forcer les lecteurs à comprendre. Fichte est une personnalité qui ne croit pas avoir besoin de la réalité et de ses faits, mais qui garde les yeux constamment fixés sur le monde des idées. Il tient en piètre estime ceux qui ne comprennent pas une telle orientation idéale de l'esprit. "Alors que dans le cercle que l'expérience habituelle délimite autour de nous, nous pensons d'une manière plus générale et peut-être plus juste que jamais, la majorité des hommes s'égare et devient aveugle dès qu'elle doit franchir ce cercle, même d'une poignée de pouces. S'il est impossible de rallumer chez ces individus l'étincelle éteinte d'un génie supérieur, il faut les laisser tranquilles dans la sphère précitée, et dans la mesure où ils vous sont utiles et indispensables, laissez-les en eux et pour eux toute leur valeur. Mais s'ils veulent tout abaisser à leur niveau, s'ils ne savent pas s'élever, si, par exemple, ils exigent que chaque écrit puisse servir de livre de cuisine, de livre de comptabilité ou de règlement de service, et méprisent tout ce qui ne peut être utilisé de cette façon, ils se trompent lourdement. Nous savons aussi bien qu'eux, peut-être même mieux, que les idéaux ne se réalisent pas dans le monde réel. Nous disons seulement que la réalité devrait être jugée de la même manière que les idéaux et changée par ceux qui se sentent suffisamment forts en eux-mêmes pour le faire. Même si ces personnes ne peuvent être convaincues, elles ne perdent pas grand-chose, car elles sont ce qu'elles sont, et l'humanité ne perd rien. Cela montre seulement que, dans le plan d'ennoblement de l'humanité, on ne peut compter sur ces personnes.

L'humanité va sans doute poursuivre son chemin ; laissons la nature bienveillante prendre soin de ces gens et leur dispenser la pluie et le soleil, une

nourriture saine, une circulation régulière des humeurs et avec cela... de sages pensées, au moment opportun. Il a placé ces mots en épigraphe dans la publication des conférences dans lesquelles il exposait La destination du savant aux étudiants d'Iéna. Les concepts tels que ceux de Fichte naissent d'une énergie animique, qui inspire un sentiment de sécurité pour la connaissance du monde et pour la vie. Il avait des mots durs pour ceux qui ne sentent pas en eux la force d'arriver à une telle certitude. Lorsque le philosophe Reinhold a exprimé l'idée que la voix intérieure de l'homme peut aussi se tromper elle-même, Fichte a répondu : "Vous dites que le philosophe doit penser qu'en tant qu'individu il peut se tromper lui-même, qu'il doit et peut en tant que tel apprendre des autres. Savez-vous quel état d'esprit vous décrivez ? Celle d'un homme qui n'a jamais été convaincu de quoi que ce soit dans sa vie. Cette puissante personnalité, dont le regard était entièrement tourné vers l'intérieur, était peu encline à chercher ailleurs qu'au plus profond de l'homme, la chose la plus élevée que l'être humain puisse réaliser, à savoir une conception du monde. "Toute culture doit être un exercice de toutes nos forces en vue d'un seul but : la liberté totale, c'est-à-dire l'indépendance totale de tout ce qui est notre être pur (raison, loi morale) puisque cela seul nous appartient...". C'est ainsi que Fichte raisonne dans ses Contributions à la rectification de l'opinion publique sur la Révolution française, publiées en 1793. Et la force la plus précieuse de l'homme, la force de la connaissance, ne doit-elle pas être dirigée vers ce but unique d'indépendance absolue de tout ce qui n'est pas nous-mêmes ? Pourrions-nous jamais atteindre une indépendance totale, si dans notre conception du monde nous devons dépendre d'une entité quelconque ? Et si un être extérieur à nous établissait notre nature, notre âme, nos devoirs, et que nous devions, sur la base d'un tel fait accompli, créer notre propre science ? Si nous sommes indépendants, nous devons aussi être indépendants dans la connaissance de la vérité. Si nous recevons quelque chose qui s'est produit sans notre participation, nous en sommes dépendants. Nous ne pouvons pas recevoir la vérité la plus élevée de cette manière. Nous devons la créer, elle doit naître de notre être. Fichte peut donc placer au sommet de la conception du monde quelque chose qui n'existe que par nous. Si nous disons d'un objet quelconque du monde extérieur qu'il existe, nous le disons parce que nous le percevons. Nous savons que nous reconnaissons l'existence d'un autre être. Ce qu'est cet être ne dépend pas de nous. Nous ne connaissons ses propriétés que lorsque nous dirigeons nos pouvoirs de perception vers elle. Nous ne saurions jamais ce que signifie "rouge", "chaud", "froid" si nous ne le savions pas par la perception. Nous ne pouvons ni ajouter ni retrancher à ces qualités des choses. Nous disons qu'ils le sont. Ce qu'ils sont, ils nous le disent eux-mêmes. Notre propre existence est

bien différente. L'homme ne se dit jamais : "c'est", mais "je suis". Par là, il dit non seulement qu'il est, mais aussi ce qu'il est, c'est-à-dire un "je". Seul un autre être pourrait dire de moi : il est. Oui, il faudrait qu'il le dise. Car même si cet être m'avait créé, il ne pourrait pas dire de mon être : je suis. L'expression "je suis" perd tout son sens si l'être qui parle de son existence ne l'utilise pas. Il n'y a rien au monde qui puisse m'appeler "je", sauf moi-même. Cette reconnaissance de moi-même en tant que "je" doit être mon action la plus particulière. Aucun être extérieur à moi-même ne peut exercer une quelconque influence sur ce fait. Fichte y a trouvé quelque chose en quoi il se sentait indépendant de toute essence étrangère à lui-même. Un Dieu pourrait me créer, mais il devrait me laisser le soin de me reconnaître comme "je". Je me donne la conscience du "je". En cela, je n'ai pas un savoir, un savoir reçu de l'extérieur, mais un savoir que j'ai fait moi-même. Fichte a ainsi créé un point ferme où il peut fixer sa conception du monde, quelque chose qui contient une certitude. Mais à quoi ressemble l'existence d'autres êtres ? Je leur attribue une existence. Mais je n'ai pas le même droit à cela qu'à moi-même. Ils doivent devenir des parties de mon "moi" si je veux leur donner une existence avec le même droit. Et ils le deviennent dans la mesure où je les perçois. Dès que cela se produit, ils existent pour moi. Je peux seulement dire : mon être a la sensation de la couleur rouge, a la sensation de la chaleur. Et autant il est vrai que je m'attribue l'existence à moi-même, autant je peux l'attribuer à mes sens et à ma sensibilité. Si donc je me comprends bien, je ne peux que dire : je suis, et j'attribue aussi l'existence à un monde extérieur. Ainsi, pour Fichte, le monde extérieur au moi perd son existence indépendante, il n'a que l'existence qui lui est attribuée par le moi, une existence fictive. Dans son effort pour donner au "moi" la plus grande indépendance possible, Fichte a dépouillé le monde extérieur de toute autonomie. Lorsqu'on ne pense plus à un monde extérieur, indépendant, il est naturel qu'il soit épuisé par la science, par la connaissance de ce monde extérieur. L'intérêt pour la science proprement dite est, en général, éteint. Car l'ego, dans la commodité d'une telle science, n'apprend rien qu'il ne produise lui-même. Dans toutes les sciences, le "moi" humain ne fait rien d'autre que de monologuer avec lui-même. Il ne va pas au-delà de lui-même. Là où il réussit à le faire, c'est dans l'action vivante. Lorsque le "je" agit, lorsqu'il accomplit quelque chose dans le monde, il n'est plus en train de monologuer avec lui-même. Ses actions s'étendent dans le monde. Ils acquièrent une existence autonome. Je réalise un acte ; une fois réalisé, il continue à agir, même si je ne participe plus à son action. Ce que je sais, n'existe que par moi ; ce que je fais, fait partie d'un ordre moral du monde indépendant de moi. Mais quel est alors le sens de toute certitude que nous pouvons tirer de notre ego face à la haute vérité d'un ordre moral du monde, qui

doit aussi être indépendant de nous, si l'existence doit avoir un sens ? Toute science ne s'applique qu'au moi, mais cet ordre du monde doit être extérieur au moi. Elle doit exister, même si nous ne savons rien à son sujet. Nous devons donc croire. Ainsi, au-delà de la connaissance, Fichte atteint la foi. Comme le rêve face à la réalité, ainsi est toute connaissance face à la foi. Même le moi a une existence de rêve lorsqu'il se contemple simplement. Elle se fabrique une image de soi qui ne doit plus être qu'une image fugitive ; seule l'action demeure. Fichte décrit cette existence rêvée du monde dans sa Destination de l'homme : "Il n'y a pas, hors de moi, ni en moi, quelque chose de durable, seulement un changement incessant. Je ne sais rien de l'être, pas même de mon propre moi. Il n'y a pas d'être. Moi-même, je ne sais rien et je ne suis rien. Il y a des images, elles sont la seule chose qui existe, et elles se connaissent elles-mêmes, de la manière dont les images peuvent se connaître. Des images qui passent sans qu'il n'y ait rien devant lesquelles elles passent, qui, à travers les images, sont reliées à des images, des images sans rien en elles-mêmes de représenté, sans signification et sans but. Je suis moi-même une de ces images ; oui, je ne suis même pas cela, mais l'image confuse d'autres images. Toute la réalité se transforme en un rêve étrange, sans vie à rêver, sans esprit à rêver ; en un rêve qui dépend de lui-même dans un rêve. La contemplation est le rêve ; la pensée - la source de tout être et de toute réalité, que je me représente, de mon être, de ma force, de mes buts - est le rêve de ce rêve". Comme l'ordre moral du monde, le monde de la foi, apparaît différent à Fichte ! "Ma volonté doit absolument par elle-même, sans instrument pour en diminuer l'expression, dans une sphère qui lui soit complètement adéquate, opérer comme la raison sur la raison, la spiritualité sur le spirituel - dans une sphère, à laquelle elle ne donne pas la loi de la vie, de l'action, du progrès, mais que cette loi a en elle-même, c'est-à-dire sur une raison autonome. Mais la raison autonome est la volonté. La loi du monde suprasensible serait donc une volonté..... Cette volonté exaltée ne suit pas son propre chemin, à l'écart de tout le monde rationnel. Il existe un lien spirituel entre lui et tous les êtres rationnels finis, et il est lui-même ce lien au milieu du monde rationnel... Je voile mon visage devant vous et place ma main sur ma bouche. Comme tu es en toi-même et que tu apparais à toi-même, je ne peux jamais te voir, tout comme il est certain que je ne peux jamais devenir toi. Après avoir traversé mille et un mondes spirituels, je serais aussi incapable de vous saisir que je le suis maintenant dans ce taudis de terre. - Ce que je conçois devient fini par ma simple conception, et cela, même par une exaltation et un ennoblissement infinis, ne deviendra jamais infini. Vous êtes différent du fini non pas quantitativement mais qualitativement. En s'exaltant eux-mêmes, les hommes font de toi un homme plus grand, toujours plus grand, et jamais un

Dieu, jamais l'infini pour lequel aucune mesure ne vaut". Puisque pour Fichte la connaissance est un rêve et l'ordre moral du monde la seule réalité, il place la vie, par laquelle l'homme pénètre dans la structure morale du monde, plus haut que la simple connaissance, que l'observation des objets. "Rien, dit-il, n'a de valeur absolue inconditionnelle et de sens, sauf la vie. Tout le reste - la pensée, la création poétique et la science - n'a de valeur que dans la mesure où il se rapporte, de quelque manière que ce soit, à la vie, en découle et a pour finalité celle-ci. Le caractère éthique de la personnalité de Fichte est ce qui, dans sa conception du monde, éteint ou diminue tout ce qui ne se réfère pas à la destination morale de l'homme. Il voulait ériger les lois les plus hautes et les plus pures qui doivent régir la vie, et il ne voulait pas être trompé par une science qui découvrirait peut-être dans ces objectifs un désaccord avec les lois naturelles du monde. Goethe a dit : "L'homme d'action est toujours sans conscience ; personne n'a de conscience sauf le contemplatif". Il entendait par là que le contemplatif estime chaque objet à sa vraie, réelle, valeur, comprend et respecte la place de chaque objet. L'homme d'action se préoccupe avant tout de la satisfaction de ses propres besoins ; qu'en cela il soit juste ou injuste envers les objets ne l'intéresse pas. Pour Fichte, l'action est plus importante que tout, mais il ne veut pas que la contemplation soit rendue responsable de son manque de conscience. C'est pourquoi il a dévalorisé la contemplation. Agir immédiatement sur la vie, tel était l'effort constant de Fichte. Il était satisfait quand il pouvait penser que sa parole pouvait devenir une action pour les autres. C'est sous cette impulsion qu'il composa les écrits : Incitation à la liberté de pensée, adressée aux princes européens qui l'avaient jusqu'alors opprimée (Héliopolis, dans la dernière année des ténèbres antiques 1792) ; Contributions à la rectification des jugements publics sur la Révolution française, 1793. C'est cette même impulsion qui l'a conduit à prononcer les sublimes discours suivants : Les caractéristiques fondamentales de l'époque actuelle, présentées dans des conférences tenues à Berlin en 1804-1805 : L'introduction à la vie bénie ou doctrine de la religion, conférences tenues à Berlin en 1806, et enfin ses Discours à la nation allemande, 1808. Le dévouement absolu à l'ordre moral du monde, l'action qui découle du noyau le plus profond des dispositions éthiques de l'homme, telles sont les exigences par lesquelles la vie reçoit valeur et sens. Cette vision revient comme un motif essentiel dans tous ses discours et écrits. Dans les caractéristiques fondamentales du temps présent, il critique féroce l'égoïsme de cette époque. Chacun ne suit que la voie choisie par ses bas instincts. Mais ces instincts s'éloignent du grand tout qui englobe la coexistence humaine comme une harmonie morale. Une telle époque conduira à la ruine ceux qui vivent selon cet esprit. Fichte voulait raviver le sens du devoir chez les esprits. Fichte voulait

donc remodeler la vie de son temps avec ses idées, parce qu'il croyait ces idées fortement imprégnées de la conscience que le contenu le plus élevé de la vie de l'âme provient d'une sphère que l'homme atteint lorsqu'il est seul avec son moi, et que par cette séparation il se sent dans sa véritable destination. Une telle conscience dicte à Fichte des mots tels que : "Moi-même et mon but nécessaire sont le suprasensible". S'élever au suprasensible est, selon Fichte, une expérience que l'homme peut réaliser. S'il le fait, il fait l'expérience du moi en lui-même. Et c'est seulement à ce moment-là qu'il devient un philosophe. Cette expérience ne peut être démontrée à ceux qui ne veulent pas l'avoir. Des aphorismes comme celui-ci montrent à quel point Fichte ne croyait pas à la possibilité d'une telle "preuve" : "Il faut naître philosophe, suivre un apprentissage et s'éduquer à la vie philosophique, mais on ne peut y être forcé par aucun art humain. Cette science ne peut donc espérer que quelques prosélytes parmi les hommes accomplis. Ce qui importe à Fichte, c'est de trouver une constitution de l'âme dans laquelle l'ego humain puisse s'expérimenter. La connaissance de la nature lui semble incapable de révéler quoi que ce soit sur l'essence du moi. Du XVe au XVIIIe siècle, sont apparus des penseurs pour qui le problème s'appliquait : Que peut-on découvrir dans l'image de la nature qui puisse nous expliquer, à l'intérieur de cette image, l'essence humaine ? Goethe n'a pas senti le problème de cette manière. Derrière la nature extérieure révélée, il présentait une nature spirituelle. Selon lui, l'âme humaine est capable d'expériences, par lesquelles cette âme vit non seulement dans ce qui est révélé extérieurement, mais aussi au sein des forces créatrices. Goethe cherchait l'idée que les Grecs cherchaient, mais il ne la cherchait pas comme une idée perceptible, mais comme une participation à des processus cosmiques où ceux-ci ne sont plus perceptibles. Il a cherché la vie de la nature dans l'âme. Fichte a cherché dans l'âme elle-même, mais pas là où la nature vit dans l'âme ; il a cherché l'âme immédiatement, là où elle sent sa propre vie enflammée, peu importe à quels processus universels et à quelles essences cosmiques cette vie pourrait être liée. Fichte construit une conception du monde entièrement préoccupée par la recherche d'une vie intime de l'âme, qui se comporte à l'égard de la vie de pensée des Grecs de la même manière qu'à l'égard de la représentation imaginative des temps primitifs. Dans le système fichtien, la pensée devient l'expérience du moi, tout comme chez les penseurs grecs l'image se transformait en pensée. Avec Fichte, la conception du monde veut faire l'expérience de la conscience de soi ; avec Platon et Aristote, elle veut penser à la conscience de l'âme.

* * *

De même que Kant a évincé la connaissance pour faire place à la foi, Fichte a déclaré que la connaissance n'était qu'une apparence afin d'avoir une voie libre pour la conduite vivante, pour l'acte moral. Schiller a fait une tentative similaire. Mais pour lui, la beauté représentait ce que la foi était pour Kant et l'action pour Fichte. L'importance de Schiller pour l'évolution de la conception du monde est généralement sous-estimée. De même que Goethe se plaignait du peu d'estime dont il jouissait en tant que savant de la nature, parce que ses contemporains étaient habitués à le considérer comme un poète, de même ceux qui étudient à fond les idées philosophiques de Schiller doivent déplorer qu'il soit si peu honoré par ceux qui s'occupent de l'histoire de la conception du monde, parce qu'on lui a assigné son domaine dans le domaine de la poésie. Face à Kant, son instigateur, Schiller apparaît comme un penseur totalement indépendant. La hauteur de la foi morale, à laquelle Kant voulait élever l'homme, a été appréciée, et pas qu'un peu,

par le poète qui, dans *Les Masnaders* et *Cabala et Amour*, avait présenté à son époque l'image de sa propre dépravation comme dans un miroir. Mais il se demande s'il est vraiment nécessaire que ce ne soit que dans la lutte contre ses inclinations, ses désirs et ses instincts que l'être humain puisse s'élever au sommet de l'impératif catégorique. Kant voulait n'attribuer à la nature sensible de l'homme que des tendances viles, égoïstes, sensuelles et eudémonistes ; et seul celui qui surmonte cette nature sensuelle, qui la tue et laisse parler en lui la voix purement spirituelle du devoir, peut être vertueux. Ainsi, Kant méprise l'homme naturel afin d'exalter l'homme moral. Cela semblait à Schiller indigne de l'être humain. Les impulsions de l'homme ne peuvent-elles pas être ennoblies au point de faire elles-mêmes ce qui est conforme au devoir, ce qui est moral ? Il n'est donc pas nécessaire de les supprimer pour agir vertueusement. Schiller oppose l'impératif rigide de Kant à sa propre conception dans l'épigramme suivante :

LES SCRUPULES DE CONSCIENCE

*Je suis volontiers utile à mes amis, mais malheureusement je le fais avec plaisir.
Et donc le remords de ne pas être vertueux me ronge.*

DÉCISION

Il n'y a pas d'autre moyen d'y échapper, il faut essayer de les mépriser, et ensuite accomplir avec dégoût ce que le devoir vous commande.

Schiller a essayé de résoudre ces "scrupules de conscience" à sa manière. En effet, deux impulsions agissent en l'homme : l'impulsion des sens et l'impulsion rationnelle. Si l'homme cède à l'impulsion des sens, il devient le jouet de ses désirs et de ses passions, bref de son égoïsme. S'il n'obéit qu'à l'impulsion rationnelle, il devient l'esclave de ses ordres rigides, de sa logique inexorable, de son impératif catégorique. Un homme qui veut vivre uniquement sous l'impulsion des sens doit faire taire la raison en lui ; un autre qui veut vivre en accord avec la raison seule, doit éradiquer la sensualité en lui. Si le premier entend la voix de la raison, il ne s'y soumet qu'avec difficulté ; si le second entend la voix de ses désirs, il les ressent comme un obstacle sur le chemin de la vertu. La nature physique de l'homme et sa nature spirituelle semblent donc vivre en désaccord fatal. N'y a-t-il pas chez l'homme un état dans lequel les deux tendances, spirituelle et sensuelle, pourraient être en harmonie ? À cette question, Schiller répond par l'affirmative. C'est l'état dans lequel l'homme jouit et crée le beau. Celui qui crée une œuvre d'art obéit à une libre impulsion de la nature. Il agit par inclination. Mais ce ne sont pas les passions physiques qui l'animent, c'est l'imagination, l'esprit. Il en va de même pour la personne qui se laisse aller à la jouissance d'une œuvre d'art. En même temps, il satisfait son esprit et agit sur ses sens. Il peut céder à ses désirs sans se soucier des lois supérieures de l'esprit ; il peut accomplir son devoir sans se soucier de la sensualité. Une belle œuvre d'art suscite sa satisfaction sans éveiller ses désirs, et le transfère dans un monde spirituel où il s'attarde pour le plaisir. Dans cet état, l'homme est comme un enfant, qui suit son propre penchant dans ses actions, et ne se demande pas si cela est contraire aux lois de la raison. " Par les grâces de la beauté, l'homme des sens est conduit à la pensée ; par les grâces de la beauté,

l'homme spirituel est ramené à la matière et au monde des sens " (Dix-huitième lettre sur l'éducation esthétique de l'être humain). "La haute liberté et l'imperturbabilité de l'esprit, unies à la force et à la vivacité, telle est la disposition dans laquelle doit être créée une véritable œuvre d'art, et il n'y a pas de pierre de touche plus sûre que la véritable perfection esthétique. Si, après l'avoir goûté, nous nous trouvons particulièrement disposés à ressentir ou à agir d'une certaine manière, ou si nous nous trouvons ineptes et mal disposés d'une autre manière, c'est la preuve infaillible que nous n'avons pas éprouvé un effet purement esthétique, que cela dépende de l'objet ou de notre façon de le percevoir ou (ce qui est presque toujours le cas) de ces deux facteurs réunis". (22e lettre sur l'éducation esthétique). Puisque la beauté ne rend pas l'homme esclave de la sensualité ou de la raison, mais permet aux deux d'agir dans l'âme, Schiller compare l'instinct de beauté à celui de l'enfant qui, en jouant, ne soumet pas son esprit à des lois rationnelles, mais l'utilise librement selon son impulsion. C'est pourquoi Schiller appelle l'instinct vers la beauté, l'instinct de jeu : "Ce qui est agréable, ce qui est bon, ce qui est parfait, n'est pour l'homme qu'une affaire sérieuse : il joue plutôt avec la beauté. Certes, nous ne pouvons pas rappeler ici les jeux qui sont pratiqués dans la vie réelle et qui se réfèrent généralement à des objets très matériels ; mais dans la vie réelle, nous chercherions aussi en vain la beauté dont il s'agit ici. La beauté qui se présente dans la vie réelle est digne du jeu pratiqué dans la réalité, mais à travers l'idéal de beauté fixé par la raison est donné un idéal de l'instinct du jeu que l'homme ne doit pas perdre de vue dans tous ses jeux". (25e lettre). Dans l'accomplissement de cet instinct idéal, l'homme trouve la réalité de la liberté. Il n'obéit plus à la raison, et il ne suit plus la tendance sensuelle. Il agit par plaisir, comme avant il agissait par raison. "Avec la beauté, l'homme ne peut que jouer, et il ne peut que jouer avec la beauté..... Car, pour avouer in fine, l'homme ne joue que lorsqu'il est homme au sens plein du terme, et il n'est pleinement homme que là où il joue. Schiller aurait également pu dire : l'homme est libre au jeu ; il n'est pas libre lorsqu'il obéit au devoir ou s'adonne à la sensualité. Si l'homme veut aussi être humain au plein sens du terme dans sa conduite morale, c'est-à-dire s'il veut être libre, il doit avoir la même attitude envers ses vertus qu'envers la beauté. Il doit sublimer ses tendances en vertus, et il doit se pénétrer de ces vertus au point de ne plus ressentir d'autre impulsion dans tout son être que de les suivre. L'homme qui a établi cet accord entre l'inclination et le devoir peut, à tout moment, compter sur la bonté de ses actions comme sur une chose qui va de soi. De ce point de vue, nous pouvons également examiner la vie associée des hommes. L'homme qui cède aux impulsions des sens est un égoïste. Il ne serait enclin qu'à son propre bien-être si l'État n'imposait pas de règles rationnelles de coexistence. L'homme

libre fait spontanément ce que l'État doit exiger de l'égoïste. Dans une coexistence d'hommes libres, il n'y a pas besoin de lois imposées. "Au milieu du royaume effrayant des forces et au milieu du royaume saint des lois, l'impulsion de la création esthétique construit, inaperçue, le troisième royaume ludique du jeu où elle libère l'homme des liens de toutes les relations et le délivre de toutes les contraintes, physiques et morales". (Lettre 27). "Ce domaine s'étend jusqu'aux hauteurs où la raison domine avec une nécessité inconditionnelle et où toute matière s'arrête ; il s'étend jusqu'aux profondeurs où l'instinct naturel agit avec une nécessité aveugle". Ainsi Schiller voit comme idéal un domaine dans lequel la disposition vertueuse agit avec autant de légèreté et de liberté que le goût dans le domaine de la beauté. La vie dans le domaine de la beauté devient pour lui le type d'un ordre moral socialement parfait, qui libère l'homme à tous égards. Il termine le beau passage où il présente son idéal, par la question de savoir si un tel ordre existe quelque part ; et il répond ainsi : "Elle existe comme une nécessité dans toute âme noble ; en réalité, elle pourrait se trouver, comme l'église pure ou la république pure, seulement dans quelques classes choisies, où la conduite est déterminée non par l'imitation sans esprit des coutumes d'autrui, mais par sa propre belle nature ; où l'homme traverse les relations les plus complexes avec une simplicité hardie et une innocence sereine, et n'a pas besoin de porter atteinte à la liberté d'autrui pour affirmer la sienne, ni de renoncer à sa dignité pour faire preuve de bonté." Dans cette vertu élevée au rang de beauté, Schiller trouve une médiation entre la conception du monde de Kant et celle de Goethe. Aussi grande que soit la fascination qu'exerçait Kant sur Schiller, puisqu'il défendait lui aussi l'idéal de l'humanité pure face à l'ordre moral qui prévaut réellement, Schiller, à mesure qu'il connaissait Goethe plus intimement, devenait un admirateur plus fervent de sa conception du monde et de la vie, et son besoin de pensées claires ne lui laissait aucune paix tant qu'il n'était pas parvenu à pénétrer, même conceptuellement, cette sagesse goethéenne. La grande satisfaction que Goethe tirait, également pour sa vie pratique, de ses conceptions de la beauté et de l'art, rapprochait toujours plus Schiller du système de Goethe. En remerciant son ami de lui avoir envoyé le *Wilhelm Meister*, il a écrit ces mots : "Je ne saurais vous dire combien de fois j'ai eu mal, à partir d'une œuvre de ce genre, à revenir ensuite à l'essence philosophique. Là-bas, tout est si heureux, si vivant, si harmonieusement développé et si humainement vrai ; ici, par contre, tout est austère, rigide et abstrait, et si peu naturel, puisque la nature n'est que synthèse et la philosophie antithèse. Il est vrai que je peux témoigner d'être resté, dans mes spéculations, aussi fidèle à la nature que le concept d'analyse le permet ; peut-être même plus fidèle que nos kantians ne le considèrent comme licite et possible. Pourtant, je ressens avec non moins de

vivacité l'immense fossé qui sépare la vie du raisonnement - et je ne peux m'empêcher, dans les moments de mélancolie, de considérer comme une lacune de ma nature ce que, dans une heure plus heureuse, je considère comme une simple propriété naturelle. Ceci au moins est certain, le poète est le seul véritable être humain, et le meilleur philosophe n'est qu'une caricature devant lui". Ce jugement de Schiller ne peut que se référer à la philosophie kantienne, dans laquelle il a fait ses expériences. Elle éloigne l'homme de la nature à bien des égards. Elle ne met pas la foi en contact avec la nature, mais donne seulement de la valeur à ce qui découle de l'organisation spirituelle propre à l'homme. Ainsi, tous ses jugements sont dépourvus de cette couleur fraîche et riche qui se trouve dans tout ce que nous pouvons acquérir par la contemplation immédiate des phénomènes et des objets naturels. Il bouge au milieu d'abstractions grises et froides. Elle échange la chaleur que nous acquérons dans le contact immédiat avec les objets et les êtres contre la froideur des concepts abstraits. Et dans le domaine moral aussi, la conception du monde de Kant démontre la même opposition à la nature. Le concept purement rationnel du devoir lui apparaît comme le plus élevé. Ce que l'homme aime, ce qui l'attire, tout ce qui est immédiat et naturel dans l'être humain doit être subordonné à cet idéal du devoir. Même dans la région du beau, Kant élimine le rôle que l'homme doit jouer en fonction de ses impressions et sentiments originaux. Le beau doit susciter en lui une complaisance sans intérêt. Écoutons plutôt avec quel "intérêt", quel enthousiasme, Schiller considère l'œuvre qu'il admire comme le stade le plus élevé de l'art. Il dit de Wilhelm Meister : "Je ne peux traduire le sentiment qui m'envahit et me possède de manière toujours plus intense à mesure que je lis cette œuvre, autrement que par un sentiment de bien-être doux et intime, un sentiment de santé spirituelle et physique, et je serais prêt à garantir que cela doit être le cas pour tous les lecteurs. J'explique ce bien-être par la lucidité calme qui domine continuellement cette œuvre, par la simplicité et la transparence qui ne laisse rien dans l'âme qui puisse lui déplaire ou la contrarier, et qui n'exagère pas plus qu'il n'est nécessaire, pour allumer et maintenir une vie heureuse dans les hommes. Il ne parle pas ainsi celui qui croit à la complaisance sans intérêt, mais celui qui croit que le plaisir du beau est capable d'ennobler tellement, que s'abandonner complètement à ce plaisir ne signifie nullement un abaissement. L'intérêt ne doit pas s'éteindre lorsque nous nous trouvons devant une œuvre d'art ; au contraire, nous devons être capables d'accueillir avec intérêt le produit de l'esprit. Et l'homme "vrai" doit aussi ressentir ce genre d'intérêt face à des représentations morales. Dans une lettre à Goethe, Schiller écrit : "Il est toujours remarquable que l'apathie en matière d'esthétique soit toujours associée à l'apathie morale, et qu'un effort pur et sévère pour atteindre la beauté pure, avec

le plus grand libéralisme envers la nature, aura pour conséquence certaine la rigueur morale". Schiller a ressenti cet éloignement de la nature de manière si vive dans toute sa vision du monde, dans toute la culture contemporaine, qu'il en a fait l'objet d'étude dans son essai intitulé : Poésie naïve et sentimentale. Il compare avec les vues des Grecs la conception de la vie à son époque, et se demande : "Comment se fait-il que dans tout ce qui concerne la nature, nous soyons dépassés, et de beaucoup, par les anciens qui l'honorent à un degré supérieur et s'y attachent avec sincérité, et savent embrasser même le monde inanimé avec tant de chaleur ?" Et il répond à cette question : "Cela vient du fait que la nature a disparu de l'homme, et que nous ne la rencontrons, dans sa vérité, qu'en dehors de nous, dans le monde inanimé. Ce n'est pas une plus grande conformité à la nature, c'est au contraire le caractère anti-naturel de nos relations, de nos situations et de nos coutumes, qui nous pousse à chercher dans le monde physique une satisfaction, qui nous est refusée par le monde moral, à l'aspiration résurgente à la vérité et à la simplicité, qui, comme la disposition morale dont elle découle, réside incorruptible et indestructible dans tous les cœurs humains. C'est pourquoi le sentiment qui nous lie à la nature est si semblable à celui avec lequel nous regrettons notre enfance disparue et notre innocence puérile. Notre enfance est la seule nature intacte que nous rencontrons encore dans l'humanité civilisée, et il n'est pas étonnant que toute trace de nature en dehors de nous nous ramène à notre enfance. Pour les Grecs, les choses étaient bien différentes. Ils vivaient une vie naturelle. Tout ce qu'ils faisaient venait d'une représentation, d'une sensibilité, d'un sentiment naturel. Ils étaient intimement liés à la nature. L'homme moderne trouve dans son essence un contraste avec la nature. Mais comme l'attraction de cette mère primordiale de l'existence ne peut être annulée, elle se transforme dans l'âme moderne en une nostalgie, une recherche effrénée de la nature. Le Grec possédait la nature, l'homme moderne la recherche. " Tant que l'homme est encore une nature pure, ne disons pas brute, il agit comme une unité sensible indivise et comme un tout harmonieux. Les sens et la raison, les capacités réceptives et autonomes, ne se sont pas encore séparés dans leurs activités, ils ne se contredisent pas encore. Ses sensations ne sont pas le jeu informe du hasard, ses pensées ne sont pas le vain jeu de la représentation ; les premières découlent de la loi de la nécessité, les secondes de la réalité. Lorsque l'homme a atteint le stade de la civilisation, et que l'art a mis la main sur lui, l'harmonie des sensations est détruite en lui, et il ne peut plus se manifester, sinon comme une unité morale, c'est-à-dire comme allant vers l'unité. L'accord entre son sentiment et sa pensée, qui existait réellement au premier stade, n'existe plus qu'idéalement ; il n'est plus en lui, mais en dehors de lui, comme une pensée qui doit se réaliser, non plus comme un fait de sa vie. La disposition

fondamentale de l'esprit grec était la naïveté, celle des modernes est la sentimentalité. La vision du monde des anciens pouvait donc être réaliste, puisqu'ils n'avaient pas encore séparé le spirituel du naturel. Pour eux, la nature incluait encore l'esprit. Si l'homme s'abandonne à la nature, c'est à une nature pénétrée par l'esprit. L'homme moderne est dans une position différente. Il a détaché l'esprit de la nature, l'a élevé dans le royaume gris des abstractions. S'il s'abandonnait à sa nature, ce serait à une nature dépouillée de l'esprit. Il doit donc diriger son effort le plus élevé vers l'idéal ; grâce à cet effort, il pourra réconcilier l'esprit et la nature. Dans la mentalité de Goethe, Schiller trouve maintenant une affinité avec la mentalité grecque ; Goethe croyait pouvoir voir ses propres idées et pensées de ses propres yeux, car il considérait la réalité comme l'unité inséparable de l'esprit et de la nature. Selon le jugement de Schiller, il avait retenu quelque chose à quoi l'homme sentimental ne revient que lorsqu'il atteint le sommet de son entreprise. Et il atteint un tel sommet précisément dans l'état esthétique décrit par Schiller, dans lequel les sens et la raison sont en accord. La déclaration de Schiller à Goethe dans la lettre susmentionnée du 23 août 1794 caractérise de manière significative l'essence de la nouvelle vision du monde : "Si vous étiez né en Grèce [...] et si, dès le berceau, vous aviez été entouré d'une nature choisie et d'un art idéalisant, votre chemin aurait été infiniment raccourci, serait peut-être même devenu superflu". Déjà dans la première vision des choses. Vous auriez saisi la forme de la nécessité, et avec vos premières expériences, le grand style se serait développé en vous. Mais... puisque votre esprit hellénique a été poussé dans cette création nordique, vous n'aviez pas d'autre choix que de devenir un artiste nordique, ou de remplacer, à l'aide du "pouvoir de la pensée", dans votre imagination, ce dont la réalité la prive, et ainsi, de l'intérieur et en suivant un chemin rationnel, de créer une Grèce. Schiller perçoit - ces mots le révèlent - le processus d'évolution de la vie de l'âme depuis l'époque hellénique jusqu'à la sienne. Pour le Grec, la vie de l'âme se révélait dans la vie de la pensée, et il pouvait accepter cette révélation parce que la pensée était pour lui une sensation comme les couleurs ou les sons. L'homme doit faire l'expérience, au plus profond de son âme, de la force créatrice qui imprègne le monde, et pour que la vie de la pensée, qui n'est pas perceptible par les sens, puisse acquérir une évidence, il faut que l'imagination la remplisse, une imagination qui se sent unie aux forces créatrices de la nature. Puisque la conscience animique est devenue la conscience de soi chez l'homme moderne, une question se pose pour la vision du monde : comment la conscience de soi peut-elle faire l'expérience de soi de manière si vivante que cette expérience en vient à faire partie de l'action créatrice des forces cosmiques vivantes ? Schiller a répondu à cette question à sa manière, en revendiquant et en

prônant la vie au sens de ce qu'est l'art comme idéal. En ce sens, la conscience de soi humaine se sent en affinité avec ce qui transcende la simple image naturelle. L'homme se sent saisi par l'esprit, alors qu'il s'abandonne au monde comme un être naturel et sensible. Leibniz avait essayé de concevoir l'âme humaine comme une monade. Fichte ne part pas d'une simple idée, qui devrait clarifier le problème de l'essence de l'âme humaine ; il cherche une expérience dans laquelle l'âme puisse se saisir dans son essence. Schiller s'interroge : existe-t-il une expérience de l'âme humaine dans laquelle elle puisse se sentir enracinée dans le spirituel-réel ? Goethe éprouve des idées en lui-même, qui représentent pour lui, en même temps, des idées de la nature. Chez Goethe, Fichte, Schiller, l'idée expérimentée, nous pourrions même dire l'expérience idéale au sein de l'âme, est affirmée. En Grèce, le même processus s'était produit avec l'idée perçue, la perception idéale. La conception du monde et de la vie qui était spontanément présente chez Goethe, et que Schiller s'efforçait d'atteindre par toutes les voies de la pensée, ne ressent pas le besoin de cette vérité généralement valable qui voit dans les mathématiques son idéal ; elle se contente d'une autre vérité qui résulte pour notre esprit du contact immédiat avec le monde réel. Les connaissances que Goethe tirait de la contemplation des œuvres d'art en Italie n'avaient pas, il est vrai, la certitude absolue des propositions mathématiques. C'était moins abstrait. Mais Goethe se tenait devant eux avec ce sentiment : voici la nécessité, voici Dieu. Pour Goethe, il n'y a pas d'autre vérité que celle qui s'exprime dans l'œuvre d'art parfaite. Ce que l'art, avec ses moyens techniques, avec le son, avec le marbre, avec les couleurs, avec le rythme, cherche à traduire de manière perceptible, jaillit de la même source de vérité, à laquelle puise également le philosophe, qui n'a pas de moyens de représentation immédiats et concrets, mais doit recourir à la pensée seule, à l'idée elle-même. "La poésie pointe du doigt les secrets de la nature et cherche à les restituer par le biais de l'image. La philosophie montre les secrets de la raison et cherche à les rendre par la parole", dit Goethe. Mais en fin de compte, nature et raison constituent pour lui une unité inséparable, fondée sur la même vérité. L'effort de connaissance, qui, détaché des objets, vit dans un monde abstrait, ne lui apparaît pas comme l'activité la plus élevée. "Plus haut serait la compréhension que toute réalité est déjà une théorie". Le bleu du ciel nous révèle la loi fondamentale des phénomènes de la couleur. "Ne cherchez pas plus loin que les phénomènes : ils sont eux-mêmes la doctrine". Le psychologue Heinroth, dans son anthropologie, a qualifié de "pensée objective" le mode de pensée qui a conduit Goethe à ses vues sur la formation naturelle des plantes et des animaux. Il entendait par là que cette pensée n'était pas séparée des objets, que les objets contemplés étaient intimement pénétrés par la pensée, que la pensée de Goethe était une vision et

que sa vision était une pensée. Schiller a excellemment étudié et décrit cette disposition de l'esprit. Dans une lettre à Goethe, il écrit : "Votre regard observateur, qui se fixe si sereinement et si purement sur les choses, ne vous met jamais en danger de vous égarer dans une fausse voie, comme le font facilement la pensée spéculative ainsi que l'imagination arbitraire, qui n'obéit qu'à elle-même. Dans votre intuition droite se cache bien plus que ce que l'analyse cherche à obtenir, et à vous seul, - car c'est en vous tout entier que se trouve votre propre richesse ; car malheureusement nous ne connaissons que ce qui nous manque. Les esprits qui vous ressemblent sont rarement conscients du chemin qu'ils ont parcouru, et combien peu de raisons ils ont d'emprunter à la philosophie, qui seule peut apprendre d'eux !". Selon la conception du monde de Goethe et de Schiller, la vérité est présente non seulement dans la science, mais aussi dans l'art. L'opinion de Goethe est la suivante : "Je pense que le nom de science pourrait être donné à la connaissance des choses générales, à la connaissance isolée du reste. L'art, en revanche, serait la science adaptée à l'action ; la science serait la raison et l'art son mécanisme : on pourrait donc l'appeler aussi science pratique. Et ainsi, finalement, la science deviendrait un théorème, l'art un problème. C'est ainsi que Goethe décrit l'action alternée de la connaissance scientifique et de l'élaboration artistique de la connaissance. "Il est évident qu'un ... Il est évident qu'un artiste devient d'autant plus grand et plus caractéristique s'il ajoute à son talent des connaissances botaniques, s'il reconnaît, à partir de la racine, l'influence des différentes parties sur l'épanouissement et la croissance de la plante, s'il comprend et médite sur le développement ultérieur des feuilles, des fleurs, de la fécondation, de la formation du fruit et du nouveau germe. Non seulement, en choisissant entre ces phénomènes, il nous révélera son goût, mais il suscitera l'admiration en représentant exactement. les qualités des objets". Ainsi, dans la création artistique, la vérité agit, puisque le style artistique repose, selon ce concept, "sur les fondements les plus profonds de la connaissance, sur l'essence des choses, dans la mesure où il nous est permis de la reconnaître sous des formes visibles et tangibles". La conséquence de cette conception de la vérité et de sa connaissance est d'admettre la participation de l'imagination dans l'élaboration de la connaissance et de ne pas voir la capacité cognitive uniquement dans l'intellect abstrait. Les représentations que Goethe utilisait comme base de ses observations sur la formation des animaux et des plantes n'étaient pas des pensées grises et abstraites : c'étaient des images sensibles élaborées par l'imagination. Seule l'observation combinée à l'imagination peut nous conduire à l'essence des choses, et non à une abstraction exsangue. Goethe en est convaincu. C'est pourquoi il souligne chez Galilée le fait qu'il considère comme un génie l'homme pour qui

"un cas vaut mille "phénomènes"", alors qu'"il a lui-même découvert la théorie du pendule et de la chute des corps à partir du mouvement de lampes oscillantes". A partir d'un cas unique, l'imagination réussit à créer une image riche en contenu ; le raisonnement abstrait ne peut qu'extraire de la combinaison, de la comparaison et du calcul des phénomènes, une loi générale de leur déroulement. La foi de Goethe dans la capacité cognitive de l'imagination, qui s'élève au niveau de la participation aux forces créatrices du monde, repose sur l'ensemble de sa vision du monde. De même qu'il voit l'œuvre de la nature en toute chose, il ne peut discerner dans le contenu spirituel de l'imagination humaine que des produits supérieurs de la nature. Les images de l'imagination sont des produits de la nature ; et puisqu'elles reproduisent la nature, elles ne peuvent contenir que la vérité. Sinon, la nature se tromperait elle-même avec les reflets qu'elle crée. Seuls les hommes dotés d'imagination peuvent atteindre le plus haut degré de connaissance. Goethe les appelle "ceux qui embrassent le tout" et "les contemplatifs", par opposition aux "assoiffés de savoir" qui restent à un niveau de connaissance inférieur : "Les assoiffés de savoir ont besoin d'un regard calme et désintéressé, d'une ardeur à chercher, d'une raison claire : ils ne traitent ce qu'ils trouvent que d'un point de vue scientifique". "L'attitude du contemplatif est déjà productive, et la connaissance croissante, sans s'en rendre compte, aiguise l'observation et la dépasse ; et les scientifiques s'amuse à faire le signe de croix devant l'imagination et à faire des prières : mais ils doivent aussi, au moment où ils s'y attendent le moins, appeler à leur secours la force imaginative productive...". Ceux qui embrassent l'ensemble des choses, et que l'on pourrait appeler, par un nom plus fier, les créateurs, sont productifs au plus haut degré ; s'ils s'inspirent en effet des idées, ils expriment déjà l'unité du tout, et ensuite, dans une certaine mesure, c'est à la nature de s'adapter à ces idées. Ceux qui croient en un tel type de connaissance ne devraient jamais parler de la limitation de la connaissance humaine, comme le raisonne Kant. Ce dont l'homme a besoin comme vérité, il l'expérimente dans les profondeurs de son âme. Le cœur de la nature se trouve dans l'homme. La conception du monde de Goethe et de Schiller n'exige pas que la vérité soit une répétition des phénomènes du monde en représentation, et donc qu'elle soit en accord, au sens propre du terme, avec quelque chose d'extérieur à l'homme. Ce qui apparaît dans l'homme est, dans la mesure où il est idéal, dans la mesure où il est spirituel, quelque chose d'indisponible dans le monde extérieur, mais c'est ce qui apparaît comme le sommet suprême de tout devenir. Pour ces raisons, selon cette conception du monde, il n'est pas nécessaire que la vérité apparaisse à tous les hommes sous le même aspect. Elle peut revêtir un caractère particulier chez chaque individu. Ceux qui cherchent la vérité en accord avec un élément

extérieur ne peuvent la concevoir que sous une seule forme, et avec Kant ils chercheront la "métaphysique" qui seule "peut être donnée comme science". Celui qui voit en vérité le fruit le plus distingué de toute existence, celui dans lequel "l'univers, s'il pouvait se sentir lui-même, ayant atteint son but, pourrait exulter et admirer le sommet de son propre devenir et de sa propre essence" (Goethe, dans son essai sur Winckelmann) peut dire avec Goethe : "Ce que je connais comme étant ma relation à moi-même et au monde extérieur, voilà la vérité. Et ainsi chacun peut avoir sa propre vérité alors que la vérité reste toujours la même". L'essence de l'être ne réside pas dans ce qui nous est donné par le monde extérieur, mais dans ce que l'homme crée en lui-même, sans que cette création soit déjà présente dans le monde extérieur. Goethe s'élève contre ceux qui veulent pénétrer dans ce qu'on appelle "l'intérieur de la nature" avec des instruments et des recherches objectives, car "l'homme, en lui-même, dans la mesure où il fait usage de ses sains sens, est l'appareil physique le plus grand et le plus précis qui puisse être donné, et c'est précisément le plus grand malheur de la physique moderne que les expériences aient été détachées de l'homme et qu'on ne veuille connaître la nature que par ce que les instruments artificiels peuvent montrer, limitant même et testant avec ceux-ci ce qu'elle peut produire". D'autre part, "l'homme se tient si haut qu'en lui est représenté ce qui ne peut l'être autrement. Qu'est-ce qu'une corde d'instrument et toutes ses subdivisions mécaniques devant l'oreille du musicien ? On pourrait même dire : quels sont les phénomènes élémentaires de la nature devant l'homme, qui doit les apprivoiser et les modifier tous pour pouvoir les assimiler dans une certaine mesure ?" Goethe, en ce qui concerne son image du monde, ne parle ni d'une simple connaissance conceptuelle, ni d'une foi, mais d'une contemplation en esprit. Il écrit à Jacobi : "Vous valorisez la foi en Dieu, je valorise la contemplation de Lui". Cette contemplation spirituelle, telle qu'elle est entendue ici, pénètre dans l'évolution de la conception du monde comme cette force animique qui correspond à une époque où la pensée n'est plus ce qu'elle était pour le penseur grec, où elle se présente plutôt comme un résultat de la conscience de soi, mais comme quelque chose qui s'acquiert par le fait que cette conscience de soi se sait au milieu des forces spirituelles créatrices de la nature. Goethe est le représentant d'une période de la conception du monde qui se sent obligée de passer de la simple pensée à la contemplation. Schiller s'efforce de légitimer cette transition face à Kant.

* * *

L'alliance intime forgée par Goethe, Schiller et leurs contemporains entre la poésie et la vision du monde a ôté à cette dernière le caractère sans vie qu'elle doit revêtir lorsqu'elle se déplace uniquement dans la région de l'intellect abstrait. Cette alliance a, en conséquence, fait mûrir la foi qu'il existe, dans la conception du monde, un élément personnel, individuel. Il est possible pour l'homme de créer, en fonction de sa personnalité, son rapport au monde, et en même temps de s'immerger dans la réalité et pas seulement dans un monde d'ombres purement fantastique. Son idéal n'est pas nécessairement la conception théorique kantienne, délimitée une fois pour toutes selon le modèle des mathématiques. Ce n'est que dans l'atmosphère spirituelle d'une conviction qui exalte l'individualité humaine que peut naître une représentation telle que celle de Jean Paul (1763-1825). "Le cœur du génie, auquel toutes les autres forces brillantes et auxiliaires ne font que servir, possède et offre un signe caractéristique, à savoir une nouvelle conception du monde et de la vie'. Comment la création d'une nouvelle conception du monde et de la vie pourrait-elle être le propre de l'homme suprêmement évolué, du génie, s'il n'y avait qu'une seule conception du monde, valable pour tous, si la représentation du monde n'avait qu'une seule forme ? Jean-Paul défend à sa manière l'idée de Goethe selon laquelle l'homme éprouve en lui la forme la plus élevée de l'existence. Il écrit à Jacobi : "Nous ne croyons pas vraiment à la liberté divine, à Dieu, à la vertu, mais nous contemplons vraiment ces choses comme déjà données ou comme s'offrant à nous, et cette contemplation est précisément la connaissance, et une connaissance supérieure, alors que la connaissance rationnelle ne se réfère qu'à une contemplation inférieure. On pourrait appeler raison la conscience de ce qui n'est que positif, puisque le positif de ce qui est perceptible se résout en fin de compte dans le positif spirituel, et que la raison ne manifeste éternellement son essence que dans le relatif, qui n'est rien en soi, puisque devant Dieu le plus, le moins et tous les degrés de comparaison tombent. Jean-Paul ne veut pas se laisser priver du droit d'expérimenter la vérité dans les profondeurs de l'âme et de mettre en action à cette fin non seulement la raison logique, mais toutes les forces de l'âme. "Le cœur, la racine vivante de l'homme, ne doit pas être arraché de ma poitrine par la philosophie transcendantale, (Jean Paul entend ici la conception du monde prônée par Kant) pour être remplacé par un pur instinct du moi. Je ne me permettrai pas d'être libéré de l'esclavage de l'amour, d'être rendu heureux seulement par l'orgueil". Il rejette donc l'ordre moral kantien, qui est étranger au monde. "J'adhère à l'idée que, de même qu'il y a quatre éléments ultimes, il y a quatre éléments primaires : la beauté, la vérité,

la moralité et la félicité, et que la synthèse de ces quatre éléments est non seulement nécessaire, mais aussi déjà donnée, mais seulement (et donc précisément une) dans une unité spirituelle-organique insaisissable, sans laquelle nous ne pourrions pas comprendre ces quatre évangélistes ni trouver l'accès à ces quatre continents". La critique de la raison, qui opérait avec une extrême sévérité logique, était allée chez Kant et Fichte jusqu'à réduire la signification autonome du réel et du vivant à une apparence vide, à une image de rêve. Une telle conception était intolérable pour des hommes pleins d'imagination qui enrichissaient leur vie avec les figures créées par leur pouvoir imaginatif. Ces hommes ressentaient la réalité : elle était présente dans leur perception, dans leur âme, et ils ne devaient pas se laisser convaincre de son caractère onirique. "Les fenêtres des salles de classe philosophiques sont trop hautes pour permettre une vue sur les rues de la vie réelle", a déclaré Jean Paul. Fichte a recherché la vérité la plus pure, vécue au plus haut degré. Il a renoncé à toute connaissance qui ne naît pas de l'intériorité, car c'est seulement de celle-ci que peut naître la certitude. Le romantisme représente le courant opposé à cette vision du monde. Pour Fichte, seule la vérité compte, et l'intérieur de l'âme humaine ne compte que dans la mesure où il révèle la vérité ; la vision romantique du monde n'accorde de valeur qu'à cet intérieur de l'âme et ne déclare valable que ce qui en découle. L'ego ne doit être lié par aucune contrainte extérieure. Tout ce qu'il crée a sa propre justification. On peut dire du romantisme qu'il a poussé les mots schilleriens jusqu'à leurs conséquences extrêmes : " L'homme ne joue que lorsqu'il est homme dans le plein sens du terme ; et il n'est pleinement homme que là où il joue ". Elle vise à faire du monde entier un royaume de l'art. L'homme, arrivé à son évolution parfaite, ne connaît pas d'autre norme que les lois qu'il crée avec la libre force de son imagination, tout comme l'artiste crée les lois qu'il impose à son œuvre. Il s'élève au-dessus de tout ce qui le détermine de l'extérieur et vit entièrement par lui-même. Le monde entier n'est qu'une matière pour son jeu esthétique. Le sérieux de l'homme ordinaire n'est pas ancré dans la vérité. L'âme qui sait ne peut pas prendre les choses au sérieux en elles-mêmes, car elles n'ont aucune valeur en elles-mêmes. Elle leur donne plutôt de la valeur. Les romantiques appellent ironie la disposition de l'esprit conscient de sa supériorité sur les choses. Carlo Wilhelm Ferdinand Solger (1780-1819) a donné la définition suivante de l'ironie romantique : "L'esprit de l'artiste doit embrasser, d'un regard d'en haut, toutes les directions, et ce regard, qui domine tout et annule tout, nous l'appelons ironie". Frederick Schlegel (1772-1829), l'un des coryphées des tendances romantiques, dit de la disposition ironique qu'elle "voit tout d'en haut et s'élève infiniment au-dessus de toutes les choses conditionnées, même au-dessus de l'art, de la vertu ou du génie". Celui qui vit dans cette

disposition ne se sent lié par rien, rien ne fixe la direction de son action. Il peut, "selon ses prédilections, prendre une disposition philosophique ou philologique, critique ou poétique, historique ou rhétorique, ancienne ou moderne". L'esprit ironique s'élève au-dessus d'une vérité qui veut se laisser lier par la logique ; il s'élève aussi au-dessus d'un ordre moral éternel du monde, car rien ne lui dit ce qu'il doit faire, sauf lui-même. L'ironiste doit faire ce qui lui plaît, sa moralité ne peut être qu'esthétique. Les romantiques sont les héritiers de la pensée de Fichte sur le caractère unique du moi. Mais ils ne veulent pas, comme Fichte, remplir ce "moi" d'idées rationnelles et de foi morale : ils se réfèrent surtout à la plus libre des forces de l'âme, à ce qui n'est lié par rien, à l'imagination. Pour eux, la pensée est complètement absorbée par la poésie. Novalis dit : "C'est un grand mal que la poésie ait un nom propre et que les poètes forment une guilde particulière. La poésie n'a rien de spécial. C'est le mode d'activité propre à l'esprit humain. Chaque homme n'est-il pas un poète à chaque instant ?" Le moi, occupé uniquement par lui-même, peut atteindre la plus haute vérité : "Il semble à l'homme qu'il est engagé dans un dialogue, où un être spirituel inconnu le provoque, d'une manière merveilleuse, à déployer les pensées les plus évidentes". Après tout, les romantiques ne voulaient rien d'autre que ce que Goethe et Schiller professaient, c'est-à-dire une vision de l'homme qui le laisse apparaître aussi parfait, aussi libre que possible. Les poèmes et les observations de Novalis découlent d'une disposition de l'âme qui, confrontée à l'image du monde, réagit de la même manière que celle de Fichte. Mais l'esprit de Fichte s'affirme dans les contours clairs de ses concepts purs, celui de Novalis dans la plénitude d'une sensibilité qui sent là où d'autres pensent, qui éprouve un amour là où d'autres veulent embrasser les essences et les phénomènes du monde dans les idées. Les représentants de cette époque recherchent, au-delà du monde extérieur des sens, cette nature spirituelle dans laquelle l'âme consciente d'elle-même a ses racines, alors qu'elle ne peut les avoir dans la réalité sensible extérieure. Novalis ressent et vit dans cette nature spirituelle supérieure. Son génie originel lui fait sentir, dans ce qu'il exprime, les révélations de cette nature spirituelle. Il constate lui-même : "On a pu soulever le voile de la déesse de Saïs - mais qu'a-t-il vu ? Il a vu - miracle des miracles - il s'est vu lui-même". Novalis se révèle lui-même, car il ressent le mystère spirituel derrière le monde des sens et la conscience de soi humaine comme l'organe par lequel ce mystère dit : c'est moi, lorsqu'il exprime ce sentiment en ces termes : "Le monde des esprits nous est en réalité déjà ouvert, il nous est toujours révélé. Si nous étions soudainement aussi élastiques que nous devons l'être, nous nous retrouverions en plein milieu de tout cela".

LES CLASSIQUES DE LA CONCEPTION DU MONDE ET DE LA VIE

Comme un éclair qui illumine le passé et agit sur l'avenir dans l'évolution de la conception du monde, un mot écrit par Frederick Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) dans sa Philosophie de la nature transparaît : "Philosopher sur la nature est aussi grand que créer la nature". Cette phrase donne une expression grandiose à la conviction de Goethe et de Schiller que l'imagination productive participe à la création de la conception du monde. Ce que la nature nous offre spontanément, lorsque nous l'observons, la contemplons, la percevons, ne contient pas son sens profond. L'homme ne peut recevoir ce sens de l'extérieur. Il doit la créer. L'esprit de Schelling était particulièrement prédisposé à une telle création. Pour lui, toutes les énergies spirituelles convergent dans l'imagination. C'est un cerveau inventif sans égal. Mais son pouvoir imaginaire ne crée pas d'images comme le pouvoir artistique, mais des concepts et des idées. Cette mentalité l'appelait à suivre les traces de Fichte. Fichte ne possédait pas d'imagination créatrice. Dans sa recherche de la vérité, il avait atteint le centre de l'âme de l'homme, le "moi". Si cela doit être le point de départ de la vision du monde, alors ceux qui se tiennent sur ce point doivent être capables, à partir du "je", d'acquérir des notions significatives sur le monde et la vie. Cela ne peut se faire qu'avec l'aide du pouvoir de l'imagination. Fichte n'en disposait pas. C'est pourquoi il a passé toute sa vie à pointer le "moi" et à dire qu'il devait acquérir un contenu de pensée, mais lui-même ne savait pas comment le donner. Cela ressort clairement des conférences qu'il a données en 1813 à l'université de Berlin sur la théorie de la science (Œuvres posthumes, volume 1). Fichte exigeait de ceux qui voulaient arriver à une conception du monde qu'ils disposent "d'un instrument intérieur de sens entièrement nouveau, par lequel nous est donné un monde nouveau qui ne se présente pas à l'homme commun". Mais Fichte ne va pas plus loin que cette exigence d'un nouveau sens. Il n'explique pas ce qu'un tel sens doit percevoir. Schelling voit, dans les pensées que son imagination place devant son âme, les résultats de ce sens supérieur, qu'il appelle contemplation intellectuelle. Schelling, qui voit dans les affirmations de l'esprit sur la nature un produit créé par l'esprit, devait être avant tout préoccupé par ce problème : comment ce qui naît de l'esprit peut-il être aussi la véritable normalité qui domine dans la nature ? Il adresse des paroles sévères à ceux qui croient que nous "ne faisons que rapporter nos idées à la nature", car "ils n'ont pas la

moindre idée de ce qu'est et doit être la nature". Nous ne voulons pas que la nature s'accorde par hasard (peut-être par la médiation d'un tiers) avec les lois de notre esprit, mais nous voulons qu'elle ne se contente pas d'exprimer, mais qu'elle réalise, de manière nécessaire et originale, les lois de notre esprit... et qu'elle n'est pas et ne s'appelle pas nature sauf en le faisant. La nature doit être l'esprit visible ; l'esprit, la nature invisible. Ici, donc, dans l'identité absolue de l'esprit en nous et de la nature en dehors de nous, doit être résolu le problème de savoir comment une nature en dehors de nous est possible. La nature et l'esprit ne sont donc pas deux essences opposées, mais une seule essence sous deux formes différentes. Le véritable point de vue de Schelling sur cette unité de la nature et de l'esprit a rarement été compris avec exactitude. Nous devons pénétrer complètement dans son mode de représentation si nous ne voulons pas en comprendre quelque chose de trivial ou d'absurde. Pour mieux illustrer ce mode de représentation, il faut citer une phrase de son livre *De l'âme du monde*, dans laquelle il expose sa thèse sur la nature de la force de gravité. Beaucoup éprouvent des difficultés avec ce concept, car il présuppose une "action à distance". Le soleil attire la terre, bien qu'il n'y ait rien entre le soleil et la terre qui transmette cette attraction. Il faut penser que le soleil, à travers l'espace, étend sa sphère d'action à des endroits où il n'est pas. Ceux qui vivent dans des représentations grossières voient dans une telle pensée une difficulté. Comment un corps peut-il agir là où il n'est pas ? Schelling renverse tout le processus de pensée. Il dit : "Il est très vrai qu'un corps n'agit que là où il est, mais il est également vrai qu'il n'est que là où il agit. Si nous voyons le soleil, par la force d'attraction, agir sur notre terre, il s'ensuit que l'être du soleil s'étend à notre terre, et que nous n'avons pas le droit de fixer son essence au lieu où il est visible. Le soleil, de par son essence, dépasse les limites dans lesquelles il est visible. Seule une partie de son essence est visible ; l'autre se manifeste par la force d'attraction. C'est plus ou moins ainsi que nous devons considérer la relation de l'esprit à la nature. L'esprit existe non seulement là où il est perçu, mais aussi là où il perçoit. Son essence s'étend jusqu'aux endroits les plus éloignés où elle peut encore observer des objets. Il saisit et pénètre toute la nature qui lui est connue. Lorsqu'il pense la loi d'un processus extérieur, ce n'est pas que ce processus reste extérieur et que l'esprit en reçoive une simple image réfléchie ; mais l'esprit fait affluer son essence dans le processus lui-même et le pénètre. Et quand il trouve la loi, ce n'est pas l'esprit qui exprime la loi dans un coin isolé du cerveau, mais la loi qui s'exprime. L'esprit est parti là où la loi opère. Si elle n'avait pas observé la loi, elle aurait quand même agi : mais elle ne l'aurait pas exprimé. Dès que l'esprit s'insinue dans le phénomène, la loi s'exprime aussi, outre son action, comme une idée, comme un concept. Ce n'est que lorsque l'esprit fait abstraction

de la nature, et se contemple lui-même, qu'il lui arrive comme s'il était séparé de la nature, de même que l'œil voit le soleil enfermé dans un certain espace, s'il s'abstient de voir qu'il est aussi là où il exerce sa force d'attraction. Si donc, dans mon esprit, je donne naissance à des idées, si je donne une expression aux lois de la nature, l'affirmation selon laquelle je crée la nature est tout aussi vraie que l'autre, selon laquelle la nature se crée en moi. Il y a maintenant deux possibilités de décrire l'essence unique qui est à la fois esprit et nature. La première consiste à mettre en évidence les lois naturelles qui agissent dans la réalité. L'autre consiste à montrer comment l'esprit arrive à ces lois. Dans les deux cas, c'est la même chose qui me guide. Dans un cas, les lois me montrent comment elles agissent dans le monde ; dans l'autre, l'esprit me montre ce qu'il fait pour représenter cet ensemble de lois. Dans un cas, je fais la science de la nature, dans l'autre la science de l'esprit. Schelling décrit de manière attrayante la relation entre ces deux sciences : "La tendance nécessaire de toute science naturelle consiste à passer de la nature à l'intelligence. C'est là, et rien d'autre, la base de l'effort visant à introduire une théorie dans les phénomènes naturels. La plus haute perfection de la science de la nature serait la spiritualisation parfaite de toutes les lois de la nature en lois de la contemplation et de la pensée. Les phénomènes (la matière) doivent disparaître complètement et seules les lois (la forme) doivent subsister. Par conséquent, plus se manifeste dans la nature ce qui est conforme aux lois, plus le voile disparaît, les phénomènes eux-mêmes deviennent plus spirituels et finalement cessent complètement d'exister. Les phénomènes optiques ne sont rien d'autre qu'une géométrie dont les lignes sont tracées au moyen de la lumière, et cette lumière elle-même est déjà une matérialité ambiguë. Dans les phénomènes du magnétisme, tout vestige matériel disparaît déjà, et des phénomènes de la pesanteur, que même les savants de la nature croyaient ne pouvoir concevoir que comme une action spirituelle immédiate - action à distance - il ne reste que la loi, dont la grande application constitue le mécanisme des mouvements célestes. La théorie parfaite de la nature serait une théorie dans laquelle toute la nature est réduite à une intelligence. Les produits morts et inconscients de la nature ne sont que des tentatives infructueuses de la nature pour se refléter elle-même ; ce que nous appelons la nature morte est en général une intelligence non mûre, et donc dans ses phénomènes, encore inconsciemment, un caractère d'intelligence apparaît déjà. La nature n'atteint son but le plus élevé, celui de se transformer complètement en un objet, que par la réflexion la plus haute et la plus ultime, que par l'homme, ou, d'une manière plus générale, par ce que nous appelons la raison, la nature devient complète en elle-même, et il devient manifeste que la nature est originellement identique à ce qui nous est connu comme intelligent et conscient.

Schelling enveloppait les faits de la nature dans une toile de pensée artistique, de sorte que tous les phénomènes se présentaient à son imagination créatrice comme un organisme harmonieux idéal. Il était animé par le sentiment que les idées qui apparaissaient dans son imagination étaient aussi les véritables forces créatrices des processus naturels. Il existe donc des forces spirituelles à la base de la nature, et ce qui paraît mort et sans vie à nos yeux est né à l'origine d'un principe spirituel. Si nous dirigeons notre esprit vers ce point, nous libérons les idées, l'élément spirituel de la nature. Pour l'homme, donc, selon Schelling, les objets de la nature sont des révélations de l'esprit, qui se cache en même temps derrière leur enveloppe. Ce n'est que dans notre propre intérieur qu'elle se révèle sous son véritable aspect. L'homme sait donc ce qu'est l'esprit et peut également trouver l'esprit caché dans la nature. La manière dont Schelling ressuscite la nature en tant qu'esprit en lui-même ressemble quelque peu à la manière dont Goethe croit rencontrer l'artiste parfait. Selon Goethe, l'artiste se comporte dans la production de ses œuvres d'art de la même manière que la nature se comporte dans ses créations. Dans la création de l'art, on aurait donc devant soi le même processus par lequel tout ce qui se présente à l'homme dans la nature extérieure est né. Ce que la nature cache au regard extérieur, elle le présente de manière perceptible à l'homme dans l'activité artistique. La nature ne montre à l'homme que des œuvres achevées ; la manière dont elle procède pour les faire naître doit être devinée à partir de ses œuvres. Il a les créatures devant lui, pas le créateur. Dans l'artiste, nous voyons la création et la créature ensemble. Or le Schelling veut, à travers les productions de la nature, pénétrer jusqu'à son action ; il s'avance dans la nature créatrice et la fait naître dans son âme, comme l'artiste fait naître son œuvre. Quelles sont donc, selon Schelling, les pensées que contient sa conception du monde ? Ce sont les idées de l'esprit de la nature créatrice. Le principe qui a précédé les choses et les a créées apparaît comme une pensée dans l'esprit de l'homme individuel. Cette pensée est à son existence réelle originelle ce que l'image que la mémoire retient d'une expérience est à cette dernière. Ainsi, pour Schelling, la science humaine devient une réminiscence des prototypes spirituels créatifs préexistants dans les objets. Un esprit divin a créé le monde ; il crée ensuite les hommes, afin de former dans leurs âmes autant d'instruments avec lesquels il peut rappeler son activité. Le Schelling, lorsqu'il se consacre à la contemplation des phénomènes du monde, ne se sent pas un individu isolé. Il se présente à lui-même comme une partie, un membre des puissances créatrices du monde. Il ne pense pas, mais l'esprit du monde pense en lui. Cet esprit contemple en lui sa propre activité créatrice. Dans la production de l'œuvre d'art, Schelling voit une création du monde en miniature : dans la réflexion sur les choses, un rappel de la création du monde à une

échelle plus grande. Dans la conception du monde, les idées mêmes qui sont à la base des choses et qui les ont produites apparaissent dans notre esprit. L'homme laisse de côté tout ce que les sens lui disent du monde, et ne garde que ce que la pensée pure lui offre. Dans la création de l'œuvre d'art et dans la jouissance de celle-ci, se manifeste l'interpénétration de l'idée avec ce qui se révèle aux sens. Selon Schelling, la nature, l'art et la vision du monde (philosophie) sont dans une relation telle que la nature présente les résultats extérieurs accomplis, la vision du monde les idées productrices et l'art la collaboration harmonieuse des deux. L'activité artistique se situe à mi-chemin entre la nature créatrice, qui produit sans rien savoir des idées sur la base desquelles elle crée, et l'esprit pensant, qui connaît ces idées sans être capable, même avec leur aide, de créer des objets. Schelling l'exprime dans la phrase suivante : "Le monde idéal de l'art et le monde réel des objets sont donc les produits de la même activité ; la rencontre du conscient et de l'inconscient. Sans conscience, nous avons le monde réel ; avec conscience, le monde esthétique. Le monde objectif est la poésie originelle, encore inconsciente, de l'esprit : l'organe général de la philosophie, et la clé de l'ensemble de celle-ci, est la philosophie de l'art". Les activités spirituelles de l'être humain - l'observation réfléchie du monde et la création artistique - n'apparaissent pas à Schelling comme de simples productions individuelles de la personnalité individuelle, mais en même temps, si on les saisit dans leur sens le plus élevé, comme des productions de l'être primordial, de l'esprit du monde. Dans des aphorismes véritablement dithyrambiques, Schelling décrit le sentiment qui naît dans l'âme lorsqu'elle se rend compte que sa vie n'est pas simplement circonscrite à un point de l'univers, mais que son action est spirituelle et générale. Quand l'âme dit : "Je suis, je sais", cela signifie, dans un sens plus élevé, que l'esprit du monde se souvient de son action face à l'existence des choses ; et quand elle produit une œuvre d'art, cela signifie que l'esprit du monde répète en petit ce qu'il a fait en grand en créant la nature. " L'âme n'est donc pas dans l'homme le principe de l'individualité, mais ce qui permet à l'homme de s'élever au-dessus de lui-même, ce qui le rend capable de se sacrifier, d'aimer de manière désintéressée et, ce qui est plus élevé encore, de contempler et de reconnaître l'essence des choses, c'est-à-dire de s'adonner à l'art ". Elle ne s'occupe plus de la matière, ni n'entre en contact direct avec elle, mais uniquement de l'esprit, en tant que vie des choses. Elle apparaît aussi dans le corps, mais elle est libre du corps, dont la conscience y plane dans les plus belles images, seulement comme un rêve léger, dont elle n'est pas troublée. Elle n'est pas une propriété, ni une capacité, ni rien de ce genre en particulier ; elle ne sait pas, mais elle est science ; elle n'est pas bonne, mais elle est bonté ; elle n'est pas belle, comme le corps peut aussi être beau, mais elle est la beauté même " (Sur

les rapports des arts plastiques avec la nature). Un tel mode de représentation nous rappelle le mysticisme allemand, qui avait un représentant en Jacob Böhme (1575-1624). Schelling a eu des relations spirituellement fertiles à Munich, où il a vécu de 1806 à 1841, à l'exception de quelques brèves interruptions, avec Francis Benedict Baader, dont les idées philosophiques étaient orientées dans la même direction que cette ancienne doctrine. Cette circonstance donna à Schelling l'occasion de pénétrer dans ce monde de pensée, qui était en harmonie avec le point auquel il était lui-même parvenu en suivant sa propre pensée. En lisant les passages susmentionnés du discours sur le rapport des arts plastiques à la nature, prononcé à l'Académie royale des sciences de Munich, on se souvient de la conception du Tonneau : " Si tu regardes les profondeurs, et les étoiles, et la terre, tu vois ton Dieu, et toi aussi tu vis et es en lui, et le même Dieu te gouverne aussi... tu as été créé par ce Dieu et tu vis en lui ; toute ta connaissance réside dans ce Dieu et quand tu meurs, tu es enterré dans ce Dieu ". Grâce à la pensée progressive de Schelling, la contemplation du monde devient la contemplation de Dieu ou la théosophie. Il était déjà tout à fait sur le terrain d'une telle contemplation de Dieu lorsqu'il publia en 1809 ses Investigations philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les objets qui en dépendent. Tous les problèmes inhérents à une conception du monde se sont présentés à lui sous un jour nouveau. Si tout est divin, comment peut-il y avoir du mal dans le monde, puisque Dieu ne peut être que bonté parfaite ? Si l'âme de l'homme est en Dieu, comment se peut-il qu'elle poursuive ses propres intérêts égoïstes ? Et si Dieu agit en moi, comment puis-je, moi qui n'agis pas comme un être indépendant, être encore appelé libre ? Schelling tente de répondre à ces questions en observant Dieu, et non le monde. Il serait tout à fait indigne de Dieu de créer un monde d'êtres qu'il devrait continuellement diriger et conduire comme des êtres sans indépendance. Un Dieu qui ne peut créer que des êtres plus imparfaits que lui est un Dieu imparfait. Dieu a donc créé les hommes, des êtres qui n'ont pas besoin de sa direction, mais qui sont aussi libres et indépendants que lui. Un être qui tire son origine d'un autre ne doit pas nécessairement dépendre de cet autre. Il n'y a aucune contradiction dans le fait que le fils d'un homme est aussi un homme. De même que l'œil, qui n'est possible que dans l'organisme dans son ensemble, n'est cependant pas dépourvu d'une vie indépendante et particulière, de même l'âme individuelle est conçue en Dieu, mais n'agit donc pas tirée par lui, comme le rouage d'une machine. "Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. Il est inadmissible que l'être le plus parfait de tous trouve son plaisir dans une machine, même la plus perfectionnée. Si, à partir de Dieu, nous imaginons toute sorte et toute dérivation d'êtres, il ne peut jamais s'agir de déplacer quelque chose de mécanique, ce qui est déplacé

n'étant rien en soi. Il ne s'agit pas non plus d'une émanation, dans laquelle ce qui est émané resterait identique à ce dont il émane, rien donc de propre, d'indépendant. La procession des objets de Dieu est une autorévélation de Dieu. Mais Dieu ne peut se révéler que dans ce qui lui est semblable, dans des êtres libres, agents d'eux-mêmes, pour l'existence desquels il n'y a pas d'autre raison que Dieu, mais qui sont comme Dieu est. Si Dieu était un dieu des choses mortes, et si tous les phénomènes du monde n'étaient qu'un mécanisme dont il est l'initiateur et la cause, nous n'aurions qu'à décrire l'activité de Dieu, et nous aurions compris tout ce qui est dans le monde. En partant de Dieu, nous avons pu comprendre toutes les choses et leur activité. Mais ce n'est pas le cas. Le monde divin a sa propre indépendance. Dieu l'a créée, mais elle a sa propre essence. Il est donc divin, mais le caractère divin apparaît dans une essence indépendante de Dieu, qui n'est pas divine. De même que la lumière naît des ténèbres, de même le monde divin naît de l'essence non divine. Et du non-divin naît le mal, l'égoïsme rampant. Dieu ne tient donc pas tous les êtres en son pouvoir ; il peut leur donner la lumière, mais ce sont eux qui sortent de la nuit noire. Ce sont les enfants de cette nuit. Et Dieu n'a aucun pouvoir sur ce qui est ténèbres en eux. Ils doivent passer de la nuit à la lumière. C'est leur liberté. On pourrait dire que Dieu crée le monde à partir du non-divin. Le non-divin est donc primaire, le divin n'est que secondaire. Tout d'abord, Schelling recherche les idées dans toutes les choses, donc leur élément divin. Pour cette raison, le monde entier est devenu pour lui une révélation de Dieu. Mais il lui a fallu ensuite passer du divin au non-divin pour comprendre l'imperfection, le mal, l'égoïsme. L'ensemble du processus d'évolution du monde est devenu pour lui un dépassement du non-divin par le divin. L'homme individuel tire son origine du non-divin. A partir de là, il se perfectionne vers la divinité. Au cours de l'histoire, nous pouvons également observer le passage du non-divin au divin. Au début, le non-divin régnait sur le monde. Dans les temps anciens, les hommes s'abandonnaient à leur propre nature. Ils ont agi spontanément de manière égoïste. La civilisation grecque repose sur cette base. C'était l'époque où l'homme vivait en alliance avec la nature, ou, comme le dit Schiller dans son étude sur la poésie naïve et sentimentale, l'homme lui-même était la nature et ne la recherchait donc pas encore. Avec le christianisme, cet état innocent de l'humanité disparaît. La simple nature est considérée comme non divine, le mal s'oppose au divin, au bien. Le Christ apparaît pour faire briller la lumière du divin dans la nuit du non-divin. C'est le moment où "pour la deuxième fois, la terre devient chaotique et vide", ce moment de la "naissance de la lumière supérieure de l'esprit", qui "dès le début était dans le monde, mais n'était pas comprise par les ténèbres agissant pour elles-mêmes, et dans une révélation

encore très fermée et restreinte. Et voici que, pour s'opposer au mal personnel et spirituel, il apparaît aussi sous une forme personnelle, humaine, et comme médiateur, pour rétablir au plus haut degré la relation de la création avec Dieu. Puisque seule la personnalité peut sauver la personnalité, c'est Dieu qui doit se faire homme pour que l'homme retourne à Dieu". Le spinozisme est une conception du monde qui cherche en Dieu le principe de tout devenir cosmique, et à partir de ce principe déduit tous les processus selon des lois éternelles et nécessaires, tout comme les vérités mathématiques sont extraites des axiomes. Une telle conception du monde n'était pas suffisante pour Schelling. Il croyait, comme Spinoza, que tous les êtres sont en Dieu, mais, à son avis, ils ne sont pas déterminés par Dieu seul, car en eux il y a aussi du non-divin. Il reproche à Spinoza "l'absence de vie de son système, la forme aride, la pauvreté des concepts et des expressions, la dureté implacable des définitions qui s'accorde bien avec la pensée abstraite". Schelling trouve la "conception mécanique de la nature" de Spinoza parfaitement conséquente. Mais la nature ne nous montre pas une telle conséquence. " La nature tout entière nous dit qu'elle n'existe pas en vertu d'une nécessité purement géométrique ; il n'y a pas en elle la raison seule et pure, mais la personnalité et l'esprit, sans quoi l'intellect géométrique, qui règne depuis si longtemps, l'aurait déjà pénétrée depuis longtemps et aurait dû confirmer d'une manière plus décisive qu'il ne l'a fait, son idole des lois éternelles et générales de la nature, alors qu'il doit plutôt reconnaître quotidiennement le rapport irrationnel de la nature à elle-même. De même que l'homme n'est pas seulement intellect et raison, mais qu'il réunit en lui d'autres possibilités et forces, de même, selon Schelling, l'être divin primordial. Un Dieu qui serait la raison pure apparaîtrait comme une mathématique personnifiée ; un Dieu, par contre, qui, en créant le monde, ne peut suivre la raison pure, mais doit continuellement lutter contre le non-divin, peut "être considéré comme un être personnel et vivant". Sa vie présente de fortes analogies avec la vie humaine. De même que l'homme cherche à surmonter les imperfections de sa nature et à atteindre un idéal de perfection, ce Dieu est représenté dans une lutte éternelle, et son activité comme le dépassement progressif du non-divin. Schelling compare le Dieu de Spinoza aux "figures les plus anciennes de la divinité, qui semblaient d'autant plus mystérieuses qu'elles présentaient moins de caractères individualistes et vivants". Schelling donne à son Dieu des traits de plus en plus individualistes. Il le décrit comme un être humain lorsqu'il dit : " Si nous réfléchissons à ce qui est effrayant dans la nature et dans le monde des esprits, et en outre à tout ce qu'une main bienveillante semble vouloir nous cacher, nous ne pouvons plus douter que Dieu ne domine un monde de terreurs, et que Dieu, selon ce qui est en lui et selon ce qu'il cache, pourrait être appelé, non pas

improprement mais au sens propre, le terrifiant et l'effrayant ". Schelling ne pouvait pas considérer un tel Dieu comme Spinoza considère son Dieu. Un Dieu qui a tout déterminé selon des lois raisonnables peut aussi être considéré par la raison. Un Dieu personnel, tel que Schelling se le représente dans sa dernière période, n'est ni prévisible ni, pour ainsi dire, calculable. Il n'agit pas uniquement en fonction de la raison. Nous pouvons déterminer à l'avance, par la pensée pure, le résultat d'un exercice de calcul ; nous ne pouvons pas calculer l'action de l'homme. Nous devons attendre de voir quelle action il décidera à un moment donné. Aux connaissances rationnelles, il faut ajouter l'expérience. La science rationnelle pure ne suffisait pas à Schelling pour former sa conception du monde ou de Dieu. Dans la forme ultérieure qu'il a donnée à son système, il appelle "science négative" tout ce qui est acquis par la simple raison et qui doit être complété par une "science positive". Celui qui veut connaître le Dieu vivant ne doit pas seulement s'abandonner aux conclusions nécessaires de la raison, mais se plonger avec toute sa personnalité dans la vie de Dieu. Il fera alors l'expérience de ce que ni les conclusions ni la raison pure ne peuvent lui apprendre. Le monde n'est pas un effet nécessaire et fatal de la cause divine : il est un acte libre du Dieu personnel. Ce que Schelling croyait, non pas reconnu par une observation rationnelle, mais contemplé comme une action libre et non calculable de Dieu, il l'a exposé dans sa Philosophie de la Révélation et sa Philosophie de la Mythologie. Il ne publia pas lui-même ces deux ouvrages, mais profita de leur contenu pour en faire la base de ses conférences données à l'université de Berlin, après son appel par Frédéric-Guillaume IV dans la capitale de la Prusse. Ils n'apparaissent qu'après la mort de Schelling en 1854. Avec ces conceptions, Schelling se présente comme le plus audacieux et le plus animé des philosophes qui se sont inspirés de Kant pour forger une conception idéaliste du monde. Sous l'influence de cette inspiration, la philosophie sur les choses qui se trouvent au-delà de ce que les sens humains peuvent observer et de ce que la pensée peut tirer de ces observations a été laissée de côté. Les penseurs ont essayé de se contenter de ce qui relève du domaine de l'observation et de la pensée. Mais alors que Kant concluait, de la nécessité de cette résignation, qu'on ne peut rien savoir des choses de l'au-delà, les post-kantiens déclaraient que, puisque ni l'observation ni la pensée ne nous indiquent un élément divin dans l'au-delà, elles sont elles-mêmes ce divin. Et Schelling était le partisan le plus énergique de cette affirmation. Fichte concentre tout dans le "je" ; Schelling, par contre, disperse le "je" partout. Schelling, comme Fichte, ne voulait pas prouver que le "je" était tout, mais que tout était "je". Et Schelling a eu le courage de déclarer non seulement que le contenu des idées de l'ego était divin, mais aussi que l'ensemble de la personnalité spirituelle humaine l'était. Il a déifié non

seulement la raison humaine, mais tout le contenu de la vie humaine, dont il a fait une essence personnelle divine. Une explication du monde qui part de l'homme et suppose qu'il existe, dans l'ensemble de l'évolution de l'univers, une essence qui le dirige comme l'homme dirige ses propres actions est appelée anthropomorphique. Même ceux qui attribuent les événements à une raison universelle expliquent le monde de manière anthropomorphique, car cette raison universelle n'est autre que la raison humaine généralisée. Lorsque Goethe dit : "L'homme ne comprend jamais à quel point il est anthropomorphe", il pense au fait que, dans les affirmations les plus simples que nous faisons sur la nature, il y a des anthropomorphismes latents. Lorsque nous disons qu'un corps roule parce qu'un autre l'a poussé, nous tirons une telle représentation de notre ego. On pousse un corps et il roule. Lorsque nous voyons maintenant une balle se déplacer vers une autre et cette dernière rouler, nous nous représentons que la première a poussé la seconde, effectuant une action analogue à celle que nous pratiquons nous-mêmes. Ernest Haeckel a constaté que le dogme anthropomorphique "compare la création et le gouvernement du monde par Dieu aux créations artistiques d'un habile technicien ou ingénieur et au gouvernement politique d'un sage dirigeant. Le Seigneur Dieu, en tant que créateur, conservateur et maître du monde, est représenté de manière très anthropomorphique dans sa pensée et son activité". Schelling a eu le courage de professer l'anthropomorphisme le plus extrême. Il a finalement déclaré que l'homme, avec tout le contenu de sa vie, était une divinité. Et comme dans ce contenu il y a non seulement l'élément rationnel mais aussi l'irrationnel, il avait ainsi la possibilité d'expliquer l'irrationnel dans le monde. Pour cela, il a dû compléter sa théorie de la raison par une autre, qui n'est pas issue de la pensée. Cette conception, qu'il jugeait supérieure, fut appelée par lui philosophie positive. Elle "est vraiment libre ; celui qui n'y consent pas peut la laisser tranquille ; je la propose librement à tous. Je dis seulement que celui qui veut, par exemple, connaître la véritable origine, s'il veut une libre création du monde, ne la trouvera que par la voie d'une telle philosophie. Si la philosophie rationnelle lui suffit, et s'il n'exige rien de plus, il peut s'y tenir ; seulement il doit renoncer à demander à la philosophie rationnelle et en elle, ce qu'elle ne peut avoir en aucun cas, c'est-à-dire le vrai Dieu, la vraie origine des choses et une libre relation de Dieu au monde". La philosophie négative restera par excellence la philosophie de l'école, la philosophie positive sera la philosophie de la vie. Les deux constituent ensemble l'initiation complète que l'on peut exiger de la philosophie. Dans les initiations éleusiniennes, on distinguait les petits et les grands mystères. Les petits étaient l'étape préliminaire aux grands. La philosophie positive est la conséquence nécessaire de la philosophie négative

bien comprise, et nous pouvons dire à juste titre : dans la philosophie négative on célèbre les petits mystères, dans la philosophie positive les grands mystères philosophiques". Si la vie intérieure est proclamée divine, il semble incohérent de s'arrêter à une partie de cette vie intérieure. Schelling n'a pas commis cette incohérence. Dès qu'il a dit "expliquer la nature, c'est la créer", il a orienté toute sa vision du monde. Si l'observation pensante de la nature est une répétition de sa création, le caractère fondamental de cette création doit correspondre à celui de l'action humaine, doit être un acte de liberté et non une nécessité géométrique. Mais nous ne pouvons pas reconnaître par les lois de la raison une création libre ; elle doit se révéler par un autre moyen.

* * *

L'individualité humaine vit dans et à travers l'être spirituel primordial, mais elle possède sa liberté et son autonomie complète. Schelling considérait ce point de vue comme l'un des plus importants de sa vision du monde. En vertu de celle-ci, il se croyait en droit de voir dans l'orientation idéaliste de ses conceptions un progrès par rapport aux conceptions antérieures, car celles-ci, en reconnaissant que l'être isolé est fondé sur l'esprit universel, le pensaient comme entièrement déterminé par celui-ci seul, et le privaient ainsi de toute liberté et autonomie. " Jusqu'à la découverte de l'idéalisme, la véritable notion de liberté fait défaut dans tous les systèmes modernes, dans celui de Leibniz comme dans celui de Spinoza ; et une liberté - telle que beaucoup d'entre nous qui se targuent d'en avoir le sentiment le plus vif l'ont conçue - une liberté qui consiste seulement dans la prédominance du principe intelligent sur le principe sensible et sur la cupidité, une telle liberté pourrait facilement, et même d'une manière décisive, être déduite de Spinoza aussi. Celui qui ne pensait qu'à cette liberté et tentait, à l'aide de pensées empruntées au spinozisme, de réaliser la réconciliation de la conscience religieuse avec l'observation pensante du monde, était le contemporain de Schelling, Frederick Daniel Ernest Schleiermacher (1768-1834). Dans ses Discours sur la religion, adressés à ses savants détracteurs (1799), il écrit cette phrase : "Offrez avec moi un sacrifice de vénération au saint défunt Spinoza ! Il était pénétré par le haut esprit universel, l'infini était son début et sa fin, l'Univers son seul et éternel amour. Lui, dans sa sainte innocence et sa profonde humilité, se reflétait dans le monde éternel et voyait aussi

comment il en était le miroir préféré". Pour Schleiermacher, la liberté n'est pas la capacité d'un être à choisir le but et l'orientation de sa vie, en toute indépendance. Pour lui, il ne s'agit que d'une "auto-évolution". Mais un être peut évoluer par lui-même, et pourtant ne pas être libre dans un sens supérieur. Lorsque l'essence primordiale du monde a placé dans une seule individualité un germe déterminé qu'elle va développer, le chemin qu'elle doit suivre est déjà tracé, et pourtant elle n'évolue que par elle-même. Une liberté, telle que la conçoit Schleiermacher, est également concevable dans un ordre cosmique nécessaire, dans lequel tout se déroule selon une nécessité mathématique. Par conséquent, il peut également dire : "La liberté s'étend aussi loin que la vie. Même la plante a sa liberté. Comme Schleiermacher ne connaissait la liberté que dans ce sens, il pouvait chercher l'origine de la religion dans le sentiment le moins libre qui soit, dans le sentiment de "dépendance absolue". L'homme sent que son existence doit remonter à un autre être, à Dieu. Sa conscience religieuse est ancrée dans ce sentiment. Un sentiment en tant que tel est toujours quelque chose qui doit être relié à quelque chose d'autre. Elle n'a qu'une existence de seconde main. La pensée, l'idée, a une existence indépendante, telle que Schelling peut dire à son sujet : " Ainsi les pensées sont engendrées par l'âme, mais la pensée engendrée est une puissance indépendante qui agit pour elle-même, qui croît dans l'âme humaine avec une telle force qu'elle dépasse et soumet sa propre mère ". Celui qui cherche à saisir par la pensée l'être divin primordial, le reçoit en lui-même et le contient en lui comme une puissance indépendante. Ce pouvoir indépendant peut ensuite être relié à un sentiment, tout comme la représentation d'une belle œuvre d'art est reliée à un sentiment de satisfaction. Schleiermacher ne veut pas prendre possession de l'objet de la religion, mais seulement du sentiment religieux. Il laisse l'objet, Dieu, complètement indéfini. L'homme se sent dépendant, mais il connaît l'être dont il est dépendant. Tous les concepts que nous formons de la divinité ne correspondent pas à son essence sublime. C'est pourquoi Schleiermacher refuse d'adhérer à un concept défini de la divinité. La représentation la moins définie, la plus vide, est sa préférée. "C'était la religion lorsque les anciens considéraient chaque aspect particulier de la vie, à travers le monde entier, comme l'œuvre d'une divinité ; ils avaient accepté le mode d'action particulier de l'univers comme un sentiment déterminé, et le désignaient ainsi." Ainsi, les propos tranchants de Schleiermacher sur l'essence de l'immortalité montrent quelque chose d'indéterminé : " Le but et le caractère d'une vie religieuse n'est pas cette immortalité en dehors du temps et derrière le temps, ou plutôt seulement après le temps, mais encore dans le temps, mais c'est plutôt l'immortalité que nous pouvons déjà posséder immédiatement dans cette vie temporelle, qui est un

devoir que nous devons continuellement remplir ". Au milieu du fini, ne faire qu'un avec l'infini, être éternel à tout moment : voilà l'immortalité de la religion. Si Schelling avait dit ces choses, nous pourrions les relier à une représentation spécifique. Cela signifierait que l'homme produit en lui la pensée de Dieu. Ce n'est rien d'autre qu'un rappel par Dieu lui-même de sa propre essence. L'infini vit donc dans la pensée de Dieu sur l'être individuel. Il est présent dans le fini. Il participe donc lui-même à l'infini. Mais parce que Schleiermacher dit ces choses sans adopter les présupposés de Schelling, il reste nébuleux. Il n'exprime que le sentiment obscur que l'homme est dépendant d'un infini. C'est la théologie qui empêche Schleiermacher d'arriver à des représentations définitives de l'essence primordiale du monde. Il souhaite élever la religiosité et la piété à un niveau supérieur. Car il a une personnalité d'une rare profondeur de sentiment. Le sentiment religieux doit être quelque chose de valable. Tout ce qu'il dit sur ce sentiment est très noble. Il a défendu la morale qui transcende toutes les barrières de l'habitude et des préjugés sociaux, la morale qui naît de la volonté propre et qui règne dans la Lacinda de Schlegel ; et il a pu le faire, parce qu'il était convaincu que l'homme peut être pieux même lorsque, dans le domaine moral, il se permet des audaces. "Il n'y a pas de sentiment sain qui ne soit pas pieux", osait-il dire. Il comprenait la dévotion. Le sentiment que Goethe exprimait déjà dans le poème Trilogie de la passion : "Dans le plus pur de nos cœurs vibre un désir ardent de se dévouer à un être supérieur, pur, inconnu, dans un acte de libre gratitude, en déchiffrant l'éternel Inconnu, et nous appelons cette impulsion : être dévoué", Schleiermacher le savait. Pour cela, il pourrait décrire la vie religieuse. Il ne voulait pas connaître l'objet de son dévouement. Chaque type de théologie peut le décrire à sa manière. Schleiermacher voulait créer un domaine de religiosité indépendant de la connaissance de Dieu. En ce sens, il est un réconciliateur de la foi et de la science.

* * *

"A l'époque moderne, la religion a toujours restreint l'ampleur de son contenu et s'est réfugiée dans l'intensité de la piété ou du sentiment, et souvent même d'un sentiment, qui s'avère appauvri et stérile". C'est ce qu'écrit Hegel dans la préface de la deuxième édition de son Encyclopédie des sciences philosophiques (1827). Et il poursuit : "Tant qu'elle possède encore une croyance, une doctrine, un

dogme, elle a quelque chose dont la philosophie peut s'occuper et dans lequel, en tant que telle, elle peut s'unir à la religion. Mais il ne faut pas adhérer à la misérable conception séparatrice dans laquelle la religiosité moderne s'est laissée prendre, et qui représente la science et la religion de telle manière qu'elles ne peuvent être reliées que de l'extérieur. Au contraire, ce qui s'est passé jusqu'à notre époque montre que la religion peut exister sans la philosophie, mais pas la philosophie sans la religion ; en effet, la philosophie implique la religion. La religion authentique, la religion de l'esprit, doit avoir un contenu ; l'esprit est essentiellement la conscience du contenu rendu objectif : en tant que sentiment, l'esprit est le contenu lui-même non objectivé et seulement la forme la plus basse de la conscience, en fait une forme d'âme que nous avons en commun avec les animaux. La pensée seule fait de l'âme, que l'animal possède aussi, un esprit ; et la philosophie n'est rien d'autre que la conscience de ce contenu, de l'esprit et de sa vérité, même dans la forme et la manière de cette essence qui la distingue de l'animal et la rend apte à la religion". Toute la physionomie spirituelle de George Wilhelm Frederick Hegel (1770-1831) se présente à notre esprit lorsque nous entendons ces paroles par lesquelles il a voulu expliquer, d'une manière claire et aiguë, qu'il voyait, dans la pensée consciente de soi, l'activité humaine la plus haute, celle qui permet à l'homme de prendre une attitude envers les questions les plus élevées. Hegel déclarait "animal" le sentiment de dépendance que Schleiermacher considérait comme la source de la religion, et il disait, paradoxalement, que si ce sentiment de dépendance devait constituer l'essence du christianisme, le chien serait le meilleur chrétien. Hegel est une personnalité précisément immergée dans l'élément de la pensée. "Puisque l'homme pense, ni la saine intelligence humaine ni la philosophie ne renonceront jamais à s'élever vers Dieu en dehors et au-dessus de la conception empirique du monde. Cette élévation n'a pas d'autre fondement que la pensée, et pas seulement l'observation sensible et animale du monde. De ce qui peut être acquis par la pensée autoconsciente, Hegel fait le contenu de la conception du monde. Ce que l'homme peut réaliser en suivant un autre chemin que celui de la pensée autoconsciente, ne peut être que le stade préliminaire d'une conception du monde. " L'élévation de la pensée au-dessus des sens, sa transcendance du fini à l'infini, le saut qui, balayant les catégories du sensible, se fait dans le suprasensible, tout cela est la pensée elle-même, ce passage n'est que pensée. Si un tel saut ne doit pas être fait, cela revient à dire qu'il ne faut pas penser. En fait, les animaux ne font pas ce saut ; ils s'arrêtent aux impressions et à la contemplation des sens, et n'ont donc pas de religion. Ce que l'homme réussit à arracher aux choses par la pensée est pour lui l'élément le plus précieux qu'elles puissent contenir. Ce n'est donc que cela qu'il peut appeler l'essence des choses.

La pensée est donc, pour Hegel, l'essence des choses. Toute représentation sensible, toute étude scientifique du monde et de ses phénomènes, aboutit finalement au fait que l'homme pense à la relation entre les choses. Or, l'œuvre de Hegel intervient là où la représentation sensible, où l'étude scientifique ont atteint leur but - dans la pensée telle qu'elle vit dans la conscience de soi. Le scientifique observe la nature, le Hegel examine ce que le scientifique-observateur dit de la nature. Le premier essaie, à l'aide d'une ligne directrice scientifique, de réduire à l'unité la multiplicité des phénomènes naturels ; il explique un processus par un autre ; il cherche l'ordre, une vision organique du complexe qui s'offre à ses sens comme une pluralité désordonnée. Hegel cherche cet ordre et cette vision harmonieuse dans les résultats du scientifique. Il ajoute à la connaissance de la nature la connaissance des pensées sur la nature. Toutes les pensées que nous pouvons former sur le monde forment naturellement un tout unitaire, tout comme la nature est également un tout unitaire. L'observateur scientifique acquiert ses pensées à partir des objets individuels ; c'est pourquoi, initialement, ils surgissent détachés, côte à côte, même dans son esprit. Si nous les considérons côte à côte, ils forment un tout, dont chaque individu est membre. La philosophie hégélienne veut être cet ensemble de pensées. De même que l'astronome qui veut établir les lois du ciel étoilé ne croit pas que, grâce à ces lois, il pourra construire le firmament, de même Hegel, qui cherche dans le monde de la pensée des corrélations selon des lois, ne croit pas pouvoir tirer de sa pensée une loi de la nature, qui ne peut être établie que par l'observation conforme à l'expérience. L'affirmation toujours renouvelée selon laquelle Hegel aurait voulu, par la pensée pure, créer une connaissance complète et illimitée de l'univers, ne repose que sur une incompréhension naïve de sa conception. Il a dit très clairement : "Comprendre ce qui est, telle est la tâche de la philosophie ; car ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel. Lorsque la philosophie peint tout en gris sur gris, cela signifie qu'un aspect de la vie a vieilli ; la chouette de Minerve ne prend son envol qu'au crépuscule". Cela ne signifie rien d'autre que la connaissance des faits doit déjà être présente lorsque le penseur vient les éclairer de son point de vue. Ne demandez pas à Hegel de dériver de nouvelles lois naturelles à partir de la pensée pure ; il ne voulait pas du tout cela. Il avait seulement l'intention de jeter une lumière philosophique sur la somme totale des lois naturelles connues à son époque. On ne demande pas à l'astronome de créer les cieux, bien qu'il en fasse l'objet de ses investigations : les vues de Hegel sont déclarées stériles parce que lui, qui a médité sur les relations des lois de la nature, n'a pas en même temps créé ces lois. Ce que l'homme atteint en définitive lorsqu'il examine les choses en profondeur, c'est leur essence. Elle en est la base. Ce que l'homme accepte comme sa plus haute

connaissance est en même temps l'essence la plus profonde des choses. La pensée qui vit dans l'homme est aussi le contenu objectif du monde. Nous pouvons dire : la pensée est d'abord dans le monde de manière inconsciente, puis l'esprit humain l'accueille, et enfin elle apparaît à elle-même dans l'esprit humain. De même que l'homme, lorsqu'il tourne son regard vers la nature, trouve à la fin la pensée qui lui explique ses phénomènes, de même, lorsqu'il entre en lui-même, il découvre à la fin la pensée. De même que la pensée est l'essence de la nature, de même l'essence particulière de l'homme est la pensée. Dans la conscience de soi de l'homme, la pensée se contemple donc elle-même. L'essence du monde vient à elle-même. Dans les autres créatures de la nature, la pensée travaille, son activité n'est pas dirigée vers elle-même, mais vers d'autres objets. Ainsi, la nature contient la pensée, mais chez l'homme qui pense, la pensée n'est pas seulement contenue, elle n'agit pas seulement, mais elle est dirigée sur elle-même. Dans la nature extérieure, la pensée vit aussi, il est vrai, mais elle se répand dans d'autres objets ; dans l'homme, elle vit en elle-même. Ainsi, pour Hegel, l'ensemble du processus du monde apparaît comme un processus de pensée. Et toutes les étapes de ce processus sont des étapes menant à l'événement le plus élevé qui soit, à la pensée qui se saisit elle-même. Ce fait se reflète dans la conscience de soi de l'homme. La pensée s'élabore ainsi progressivement jusqu'à sa plus haute manifestation, dans laquelle elle se saisit elle-même. Si nous considérons un objet de la réalité, ou un phénomène quelconque, nous trouverons toujours dans cet objet ou dans ce processus une certaine forme d'évolution de la pensée. Le processus cosmique est une évolution progressive de la pensée. À l'exception du degré le plus élevé de cette évolution, toutes les autres étapes impliquent un contraste. Il y a de la pensée en eux, mais elle contient plus que ce qui est approprié pour un stade aussi bas. Elle surmonte donc sa manifestation contradictoire et se hâte vers une forme plus élevée et plus adaptée. C'est donc la contradiction qui fait progresser l'évolution de la pensée. Lorsque l'observateur de la nature observe les objets en pensée, il s'en fait une idée contradictoire. Lorsque le philosophe accepte ensuite ces concepts, acquis par l'étude de la nature, il y trouve des formations conceptuelles pleines de contradictions. Mais c'est précisément ce contraste qui lui permet de construire, à partir de pensées individuelles, tout un édifice de pensées. Il cherche dans une pensée ce qu'elle a de contradictoire. Et c'est contradictoire car la pensée vise un degré d'évolution supérieur. Chaque pensée, donc, par le contraste qu'elle contient, désigne une autre pensée vers laquelle elle se hâte dans le cours de l'évolution. Ainsi, le philosophe peut commencer par la pensée la plus simple, totalement vide de contenu, celle de l'être abstrait. Par le contraste même contenu dans cette pensée, il est conduit à un stade supérieur et moins

contradictoire, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il ait atteint le stade le plus élevé, la pensée qui vit en elle-même, la manifestation la plus sublime de l'esprit. Chez Hegel, le caractère fondamental du nouvel effort pour créer une conception du monde est exprimé. L'esprit grec connaît la pensée comme une perception ; l'esprit moderne comme un produit de l'âme. Hegel, en exposant sa conception du monde, suit, en les observant, les créations de la conscience de soi. Il doit donc, dans un premier temps, ne s'occuper que de la conscience de soi et de ses dérivations. Mais l'activité de cette conscience de soi devient pour lui quelque chose dans lequel la conscience de soi elle-même se sent reliée à l'esprit universel. Le penseur grec observe le monde et cette observation l'instruit sur l'essence du monde. Le penseur moderne, en la personne de Hegel, veut pénétrer dans la vie du monde créateur, s'y mouvoir : il croit y découvrir, en lui, lui-même et faire parler en lui ce que l'esprit du monde exprime comme sa propre essence, parce que l'essence de l'esprit universel est présente et vit dans la conscience de soi. Ce que Platon était dans le monde grec, Hegel l'est dans le monde moderne. Platon élève le regard spirituel qu'il observe au monde des idées, et fait de ce regard attentif la surprise du mystère de l'âme. Hegel laisse l'âme s'enfoncer dans l'esprit universel, et la laisse, une fois immergée dans cet élément, déployer sa vie intérieure. Ainsi, l'âme, en tant que vie propre, vit ce que vit l'esprit du monde dans lequel elle est immergée. Hegel a ainsi saisi l'esprit humain dans son activité la plus élevée, dans la pensée, et a tenté de montrer quelle signification cette activité supérieure a dans le monde entier. Il représente l'acte dans lequel se trouve l'être originel répandu dans le monde entier. Les réalisations les plus élevées dans lesquelles cette redécouverte a lieu sont l'art, la religion et la philosophie. La pensée est présente dans l'œuvre de la nature, mais elle est aliénée à elle-même, elle n'apparaît pas sous sa forme originelle. Lorsque nous voyons un lion vivant, ce n'est rien d'autre que le concept du lion incorporé ; mais ici, ce n'est pas le concept du lion, mais l'être corporel ; cet être ne concerne pas la pensée. Ce n'est que lorsque je veux le comprendre que j'ai recours à la pensée. Une œuvre d'art représentant un lion porte extérieurement sur elle ce que je ne peux comprendre que dans l'être réel. L'élément corporel n'est là que pour faire apparaître le concept. L'homme crée des œuvres d'art afin de voir dans le monde extérieur ce qu'il ne saisit autrement que par la pensée. La pensée ne peut réellement apparaître sous sa forme propre que dans la conscience de soi de l'homme. Ce qui, en réalité, n'apparaît qu'ici, l'homme l'imprime dans la matière sensible, de sorte que cela lui apparaît également visible. Lorsque Goethe a été confronté à des œuvres d'art grecques, il s'est senti obligé d'exprimer la phrase suivante : "Ici la nécessité, ici Dieu". Dans le langage de Hegel, dans lequel Dieu s'exprime dans le contenu de la pensée du monde et est expérimenté dans la

conscience de soi de l'homme, cela signifierait : des œuvres d'art apparaissent à l'homme les révélations les plus sublimes du monde dont il ne devient en réalité participant qu'au sein de son propre esprit. La philosophie contient la pensée dans sa forme la plus pure, dans son essence originelle. L'aspect le plus élevé que peut revêtir l'être divin primordial, le monde des pensées, est contenu dans la philosophie. Au sens de Hegel, on peut dire que le monde entier est divin, c'est-à-dire plein de pensée, mais, en philosophie, le divin se manifeste immédiatement dans sa divinité, tandis que dans d'autres manifestations, il revêt des aspects du non-divin. Entre l'art et la philosophie se trouve la religion. La pensée y vit non pas encore en tant que pensée pure mais en tant qu'image, symbole. C'est également le cas de l'art, mais dans celui-ci l'image est dérivée de la contemplation extérieure ; les images de la religion, par contre, sont spiritualisées. Face à ces manifestations supérieures de la pensée, toutes les autres expressions humaines de la vie ne sont que des étapes imparfaites. Toute la vie historique de l'humanité est composée de ces étapes. Celui qui suit le processus externe des phénomènes de l'histoire trouvera beaucoup de choses qui ne correspondent pas à la pensée pure, à l'objet de la raison. Mais celui qui regarde plus profondément verra aussi que la pensée rationnelle se réalise dans l'évolution historique. Seulement, elle est réalisée d'une manière qui, dans son apparence immédiate, semble non divine. Par conséquent, dans l'ensemble, on peut dire : "Tout ce qui est réel est rationnel. Et il est précisément important que dans le complexe de l'histoire, de la pensée, l'esprit historique universel se réalise. L'individu isolé n'est qu'un instrument pour la réalisation des objectifs de cet esprit universel. Puisque Hegel considère la pensée comme l'essence la plus élevée de l'univers, il exige de l'individu qu'il se subordonne à la pensée universelle qui opère dans l'évolution du monde. "Les grands hommes de l'histoire sont ceux dont les objectifs particuliers contiennent en substance ce qui est la volonté de l'esprit universel. Ce contenu est leur véritable force, et il réside dans l'instinct général inconscient des hommes. Ils sont poussés de l'intérieur et ne sont plus en mesure d'opposer une quelconque résistance à ceux qui, dans leur propre intérêt, entendent atteindre le but élevé. Le peuple se rassemble autour du drapeau, et le leader indique et exécute ce qui est son objectif immanent. Si donc nous jetons un regard sur le sort de ces individus qui font partie de l'histoire du monde, nous verrons qu'ils ont eu la chance d'être les représentants d'un but qui a marqué un degré supérieur dans le progrès de l'esprit général. La raison universelle se sert de tels instruments - mais nous pourrions dire qu'il s'agit d'une astuce de sa part - puisqu'elle permet aux individus d'atteindre avec toute l'ardeur de la passion leur propre but, tout en restant non seulement indemne mais en procédant elle-même. Le particulier est souvent trop mesquin face au général ;

les individus sont sacrifiés et abandonnés. L'histoire universelle se présente comme la lutte entre les individus, et dans cette particularité, ce conflit est parfaitement naturel. De même que dans la nature animale, le maintien de la vie est le but et l'instinct de l'individu, mais de même que la raison, l'universel, y domine et que les individus succombent, il en est de même dans le monde de l'esprit. Les passions se détruisent mutuellement, seule la raison veille, poursuit le but et gagne. Ce n'est que dans la contemplation, dans sa pensée, que l'individu peut embrasser l'Esprit universel. Ce n'est que dans l'observation du monde que Dieu est tout entier présent en lui. Là où l'homme agit, là où il intervient dans la vie active, il est membre et ne peut participer qu'en tant que membre à la raison universelle. De ces pensées découle également la doctrine hégélienne de l'État. Avec sa pensée, l'homme est seul ; avec ses actions, il est membre d'une communauté. L'ordre rationnel de la communauté, la pensée qui l'imprègne, c'est l'État. L'individualité, en tant que telle, ne compte pour Hegel que parce qu'en elle apparaît la raison universelle, la pensée, puisque la pensée est l'essence des choses. Toute production de la nature n'est pas capable de permettre aux pensées d'apparaître en elles-mêmes sous leur forme la plus élevée ; l'homme possède ce pouvoir. Il n'atteindra donc sa destination qu'en étant le porteur de la pensée. Puisque l'État est la pensée réalisée, et que l'individu n'en est qu'un membre, l'homme doit servir l'État, et non l'homme de l'État. "Lorsque l'État est confondu avec la société civile et qu'il prend pour fin la sécurité et la protection de la propriété et de la liberté personnelle des individus, l'intérêt des individus est en fin de compte le but ultime pour lequel ils sont rassemblés, et il s'ensuit aussi que le fait d'être membre de l'État est quelque chose d'agréable. Mais l'État est dans une relation complètement différente à l'individu ; alors que l'État est un esprit objectif, l'individu n'a aucune objectivité, aucune vérité, aucune moralité sauf en tant que membre de l'État. L'union en elle-même est le contenu et le but véritables, et la fin des individus est la vie associée : leur satisfaction, leur activité et leur conduite particulières ont pour origine et pour résultat cet élément substantiel de valeur générale". Où se situe la liberté dans une telle conception de la vie ? Pour Hegel, le concept d'une liberté qui accorde aux personnalités humaines individuelles le droit inconditionnel de déterminer le but et la finalité de leur propre activité ne compte pas. Si les personnalités individuelles ne recevaient pas leur but du monde de la pensée rationnelle, mais le décidaient selon leur propre volonté, quelle valeur cela aurait-il ? Ce serait, selon Hegel, le contraire même de la liberté. Ces individus ne correspondraient pas à leur essence, ils seraient imparfaits. Un individu parfait ne peut que souhaiter réaliser son essence, et la faculté de la réaliser est sa liberté. Mais son essence est incorporée dans l'État ; il est libre. " L'État, en soi, est le tout moral,

la réalisation de la liberté, et c'est le but absolu de la raison que la liberté soit réelle. L'État est l'esprit qui est dans le monde et qui s'y réalise consciemment, alors que dans la nature il ne se réalise que sous son autre aspect, comme un esprit endormi..... L'existence de l'État est la voie de Dieu dans le monde ; son fondement est la puissance de la raison réalisée comme volonté. Hegel ne traite jamais du problème des choses en elles-mêmes ; il s'arrête toujours à leur contenu rationnel, conceptuel. De même qu'il cherchait partout des pensées dans le domaine de l'observation du monde, de même il voulait que la vie soit conduite du point de vue de la pensée. C'est pourquoi il s'est élevé contre les idéaux indéterminés de l'État et de la société, et s'est posé en défenseur de ce qui existe réellement. Celui qui s'exalte pour un idéal indéfini dans le futur croit, selon Hegel, que la raison universelle a attendu sa naissance pour se manifester. À un tel esprit, il faut expliquer que dans tout ce qui existe, il y a déjà une raison. Il appelait le professeur Fries, son collègue à Iena, son prédécesseur à Heidelberg, "le chef de file de toute la superficialité" parce qu'il avait voulu façonner un tel idéal futur avec la "bouillie du cœur". L'extrême défense du réel et de l'existant par Hegel a suscité de sérieuses critiques, même dans le camp de ceux qui éprouvaient de la sympathie pour ses idées. Un disciple de Hegel, Giovanni Edoardo Erdmann, écrivait : "La prépondérance décisive dont jouissait la philosophie hégélienne parmi tous les systèmes contemporains vers 1825 tient au fait que le répit momentané qui suivait les luttes acharnées dans les domaines de la politique, de la religion et de la politique ecclésiastique convenait à une philosophie que ses ennemis et ses amis, la blâmant et la louant respectivement, appelaient "philosophie de la restauration". Elle l'est, dans un sens beaucoup plus large que ce que pensaient ceux qui l'ont appelée ainsi". Il ne faut pas oublier que c'est précisément à cause de son sens de la réalité que Hegel a créé une conception hautement sympathique à la vie. Schelling voulait, avec sa Philosophie de la Révélation, créer une conception de la vie. Mais combien ses conceptions de la contemplation de Dieu sont étrangères à la vie immédiate et réelle ! Une telle conception peut tout au plus avoir sa valeur pour les moments solennels de la vie, dans lesquels l'homme se retire de l'existence quotidienne et s'abandonne aux états d'âme les plus élevés, dans lesquels il ne sert pour ainsi dire plus le monde, mais Dieu. Hegel, en revanche, voulait pénétrer l'homme du sentiment qu'il sert, même dans la réalité quotidienne, le divin universel. Pour lui, le divin s'étend aux plus petites choses, alors que pour Schelling, il se retire dans les plus hautes régions de l'être. Comme il aimait la réalité et la vie, Hegel a cherché à les présenter sous un jour aussi rationnel que possible. Il voulait que l'homme fasse chaque geste, chaque pas avec rationalité. Après tout, il appréciait l'individualité dans une large mesure. Nous le voyons dans des aphorismes

comme celui-ci : "Ce qui est le plus riche est le plus concret et le plus subjectif, et ce qui se retire dans les profondeurs les plus simples est le plus puissant et le plus intrusif. Le sommet le plus élevé, le plus aigu, c'est la personnalité pure, qui seulement à travers la dialectique absolue, qui est sa nature, saisit et contient tout en elle-même, parce qu'elle se transforme en ce qu'il y a de plus libre, en simplicité, qui est la première immédiateté et généralité". Mais pour devenir une "personnalité pure", l'individu doit pénétrer tout le rationnel et se faire lui-même. En effet, la "personnalité" pure est le sommet le plus élevé auquel l'homme peut s'élever au cours de son évolution, mais en aucun cas il n'y est déjà par nature. S'il atteint cette hauteur, les paroles de Hegel se réalisent pour lui : "Que l'homme sache quelque chose de Dieu est une connaissance commune selon la communion des essences, puisque l'homme ne sait quelque chose de Dieu que dans la mesure où Dieu se connaît lui-même dans l'homme. Cette connaissance est la conscience de soi de Dieu, mais c'est aussi la connaissance de l'homme par Dieu, et cette connaissance que Dieu a de l'homme est la connaissance de Dieu par l'homme. L'esprit de l'homme qui connaît Dieu n'est que l'esprit de Dieu lui-même. Seul un homme chez qui un tel processus s'est produit mérite, selon le jugement de Hegel, le nom de personnalité au sens le plus large du terme. Chez un tel homme, la raison et l'individualité se confondent : il réalise en lui le Dieu auquel il donne, dans sa conscience, l'organe pour se contempler. Toutes les pensées resteraient des images idéales, abstraites, inconscientes, si elles n'acquerraient pas une réalité vivante dans l'homme. Sans les hommes, Dieu ne serait pas présent dans sa plus haute perfection. Il serait l'essence primordiale du monde, mais imparfaite. Il ne saurait rien de lui-même. Hegel a représenté ce Dieu avant sa réalisation dans la vie. La logique forme le contenu de cette représentation. C'est un édifice de pensées sans vie, rigides et muettes. Hegel l'appelle même "le royaume des ombres". Elle doit montrer dans une certaine mesure comment Dieu, dans son essence intime et éternelle, avant la création de la nature et de l'esprit fini. Mais comme la contemplation de soi appartient nécessairement à l'essence de Dieu, le contenu de la logique est donc toujours le Dieu mort tendant à l'existence. En réalité, ce royaume de vérité pure et abstraite n'existe nulle part ; seule notre raison peut le séparer de la réalité vivante. Selon Hegel, il n'existe nulle part une essence primordiale finie, mais seulement une essence en éternel mouvement, en perpétuel devenir. Cette essence éternelle est "la vérité éternelle et réelle, dans laquelle la raison éternellement opérante existe librement pour elle-même, et, par nécessité, la nature et l'histoire ne servent qu'à sa manifestation et sont les castons de sa gloire ". Hegel a voulu représenter comment, chez l'homme, le monde de la pensée se saisit lui-même. Il a exprimé la conception de Goethe sous une autre forme : "Si la nature saine de l'homme

agit comme un tout, s'il se sent dans le monde comme dans un tout grand, beau, vénérable et de grande valeur, si le bien-être harmonieux lui procure une jubilation pure et libre, l'univers alors, s'il pouvait se sentir lui-même, ayant atteint son but, pourrait se réjouir et admirer la hauteur de son propre devenir et de son essence". Traduits en langage hégélien, ces mots signifient : "Lorsque l'homme, en pensant, fait l'expérience de sa propre essence, cet acte n'a pas seulement une signification individuelle et personnelle, mais une signification universelle ; l'essence de l'univers atteint, dans la connaissance de soi de l'homme, son sommet, sa perfection, sans laquelle il resterait fragmentaire". La conception hégélienne de la connaissance ne la dépeint pas comme la saisie d'un contenu qui existerait quelque part dans le monde sans elle, ni comme une activité qui crée des copies de phénomènes réels. Ce qui, selon le sens de Hegel, est créé dans la connaissance pensante, n'existe nulle part, il n'existe que dans la connaissance. De même que la plante, ayant atteint un certain stade de son existence, produit la fleur, de même l'univers produit le contenu de la connaissance humaine. Et de même que la fleur n'existe pas avant d'être formée, le contenu de la pensée du monde n'existe pas avant d'apparaître dans l'esprit humain. Une conception du monde qui considère que la connaissance ne donne lieu qu'à des réflexions d'un contenu déjà existant, considère l'homme comme le spectateur passif du monde, qui même sans lui serait parfait et complet. Hegel, en revanche, voit l'homme comme un contributeur actif aux événements du monde, qui sans lui manquerait le sommet.

Grillparzer a, à sa manière, caractérisé la pensée hégélienne sur le monde dans un couplet évocateur :

Il est possible que, comme un prophète, vous enseigniez la pensée divine.

Mais certainement, mon ami, vous détruisez la pensée humaine.

Le poète appelle ici "pensée humaine" celle qui présuppose son contenu tout fait dans le monde, dont elle ne veut être que le reflet. Pour Hegel, ce constat n'est

pas un reproche. Car cette pensée sur autre chose n'est pas, selon lui, la pensée la plus haute et la plus parfaite. Lorsque nous réfléchissons à un objet de la nature, nous cherchons un concept "en harmonie" avec l'objet extérieur. Nous comprenons alors, par la pensée que nous formons, ce qu'est l'objet extérieur. Nous devons nous occuper de deux choses, la pensée et l'objet. Si nous voulons nous élever au point le plus élevé que l'homme puisse atteindre, nous ne devons pas avoir peur de demander ce qu'est la pensée elle-même. Pour répondre à cette question, nous n'avons pas d'autre moyen que la pensée elle-même. Dans la plus haute connaissance, la pensée se saisit ainsi elle-même. Elle ne nécessite plus d'accord avec quoi que ce soit d'autre. Elle n'a à faire qu'avec elle-même. Cette pensée, qui n'a pas de support extérieur, qui ne s'appuie sur aucun objet, apparaît à Grillparzer comme le destructeur de la pensée qui nous renseigne sur les multiples choses qui s'étendent dans le temps et l'espace, les objets de la réalité sensible et spirituelle. Mais le penseur ne détruit pas les idées de la nature en les exprimant dans leur pureté spirituelle, tout comme le peintre ne détruit pas la nature lorsqu'il reproduit ses formes et ses couleurs sur la toile. Il est à remarquer que c'est précisément dans la pensée que l'on veut voir un élément hostile à la réalité, parce qu'il fait abstraction de la plénitude du contenu sensible. Mais le peintre ne fait-il pas une abstraction lorsqu'il ne reproduit que la couleur, le ton et les lignes, parmi toutes les caractéristiques restantes d'un objet ? Hegel a répondu à ces objections par une plaisanterie gracieuse. Si l'être primordial qui opère dans le monde "glisse et fait, à partir du sol sur lequel il marche, un plongeon dans l'eau, il devient un poisson, un organisme, un être vivant". S'il glisse ailleurs et tombe dans la pensée pure, - puisque la pensée pure ne doit pas être son propre terrain - il doit, en y tombant, devenir quelque chose de mauvais, de fini, dont on parle avec honte, s'il ne faut pas le faire par devoir et parce qu'on ne peut nier qu'il y ait une logique à cela. L'eau est un élément froid et désagréable, et pourtant la vie y prospère. La pensée est-elle alors un élément très inférieur ? L'absolu doit-il être mal à l'aise et se comporter mal dans cet environnement ?" Nous parlons dans le sens de Hegel si nous disons que l'essence primordiale du monde a créé la nature inférieure et l'homme. Arrivée à ce point, elle s'est arrêtée et a laissé à l'homme le soin de créer à nouveau, outre le monde extérieur et lui-même, des pensées sur les choses. Ainsi, l'essence primordiale crée en coopération avec l'homme tout le contenu du monde. L'homme est un collaborateur de la création de l'être, pas un spectateur oisif, pas un ruminant qui prend connaissance de ce qui existerait même s'il n'était pas là. L'homme est pour lui-même, et non pour un autre être, ce qu'il est dans son existence intime. C'est pourquoi Hegel ne considère pas la liberté comme un don divin, donné une fois pour toutes à l'être humain alors qu'il est encore au

berceau, mais comme un résultat auquel il accède peu à peu, au cours de son évolution. De la vie dans le monde extérieur, de la satisfaction de la simple existence sensuelle, il s'élève pour saisir son essence spirituelle, son monde intérieur. Avec cela, il devient indépendant du monde extérieur, il suit son essentialité intérieure. L'esprit du peuple contient les nécessités de la nature et se sent, dans la sphère de ses lois, complètement dépendant de ce qui constitue, en dehors de l'individu, les coutumes, les habitudes, les conceptions morales. Mais peu à peu la personnalité se libère de cette conception morale enfermée dans le monde extérieur et plonge dans ses propres profondeurs, reconnaissant qu'elle peut tirer des conceptions morales de son propre esprit, qu'elle peut donner des préceptes moraux. L'homme s'élève jusqu'à contempler l'essence primordiale agissant en lui, qui est aussi la source de sa moralité. Il ne cherche plus dans le monde extérieur, mais dans sa propre âme, des lois morales. Il devient de plus en plus dépendant de lui seul (voir § 552 de l'Encyclopédie des sciences philosophiques de Hegel). Cette indépendance, cette liberté, n'appartient pas à l'homme dès le premier instant ; elle a été acquise au cours de l'évolution historique. L'histoire universelle est le progrès de l'humanité dans la conscience de la liberté. Le fait que Hegel voit, dans les plus hautes manifestations de l'esprit humain, des processus dans lesquels l'essence primordiale du monde trouve la fin de son évolution, de son devenir, transforme pour lui tous les autres phénomènes en étapes inférieures qui mènent à ce sommet le plus élevé ; il apparaît lui-même comme le but vers lequel tendent tous les autres processus. Cette représentation d'une finalité dans l'univers est différente de celle qui considère la création et le gouvernement du monde comme l'œuvre d'un technicien astucieux ou d'un constructeur de machines, qui arrange tout en vue d'une fin utile. Goethe a rejeté d'emblée une telle doctrine utilitaire. Il dit à Eckermann le 20 février 1831 (Dialogues de Goethe avec Eckermann, partie II) : " L'homme ne cesse de faire entrer dans la science sa conception habituelle de la vie, et de se demander, devant les différentes parties d'un être organique, quel est leur but et leur utilité. Cette attitude peut durer un certain temps, mais l'homme ne tarde pas à rencontrer des phénomènes où cette explication mesquine ne suffit plus, et où, à moins de disposer d'un point d'appui plus élevé, il se perd dans des contradictions ouvertes. Ces enseignants utilitaires diront que le bœuf a des cornes pour se défendre. Je demanderai alors : pourquoi le mouton n'a-t-il pas de cornes ? Et s'il a des cornes, pourquoi sont-elles enroulées autour de ses oreilles, de sorte qu'elles ne servent à rien ? Je dis quelque chose de différent si je dis : le bœuf se défend avec ses cornes, parce qu'il les a.

La question "pourquoi ?" n'est pas du tout scientifique. La question "comment ?" nous amène un peu plus loin. Si je demande : Comment le bœuf a-t-il des cornes ? je suis amené à examiner son organisation et à apprendre, en même temps, pourquoi le lion n'a pas de cornes et ne peut pas en avoir. Dans un autre sens, cependant, Goethe voit dans l'ensemble de la nature une disposition conforme à une fin, qui atteint finalement son but dans l'homme, et en même temps arrange toutes ses œuvres de telle sorte qu'il puisse correspondre à sa propre destination. Nous lisons dans son Winckelmann : "A quoi sert toute la magnificence des soleils, des planètes, de la lune, des étoiles et de la voie lactée, des comètes et des nébuleuses, des mondes formés et en voie de formation, si à la fin un homme heureux ne jouit pas de son existence ?". Et Goethe est également convaincu que l'essence de tous les phénomènes se manifeste comme vérité dans l'homme et par l'homme. Le but de cette vision du monde est de comprendre comment tout dans le monde est agencé de telle sorte que l'homme a une tâche élevée à accomplir et qu'il est capable de la remplir. La déclaration de Hegel à la fin de sa Philosophie de la nature apparaît comme une justification philosophique des vues de Goethe : "Dans tout ce qui vit, la nature s'accomplit, et trouve sa paix en se transformant en quelque chose de plus élevé. L'esprit est donc issu de la nature. Le but de la nature est de se tuer, de déchirer son enveloppe immédiate et sensible, de se consumer comme le phénix, et de réapparaître, hors de cette extériorité, rajeuni sous forme d'esprit. La nature est devenue autre pour se reconnaître comme idée et se réconcilier avec elle-même... Comme le but de la nature, l'esprit l'a précédé, il est né d'elle". Cette conception du monde était, précisément pour cette raison, capable d'élever tellement l'homme, parce qu'elle réalise en lui tout ce qu'elle pose comme base du monde entier comme force originelle, comme essence primordiale, ce qui prépare sa réalisation à travers toute l'échelle des autres phénomènes, mais ne l'accomplit que dans l'homme. Goethe et Hegel sont totalement d'accord dans cette représentation. Ce que le premier tirait de la contemplation de la nature et de l'esprit, le second le dit sur la base d'une pensée claire et pure, vivant dans la conscience de soi. Ce que Goethe a entrepris pour les phénomènes naturels individuels - c'est-à-dire les expliquer par leur devenir, leur évolution - Hegel l'a appliqué au cosmos tout entier. À ceux qui veulent comprendre l'essence de l'organisme de la plante, Goethe recommande : "Observez-la dans son devenir, comment petit à petit, progressivement, la plante produit des fleurs et des fruits". Hegel veut comprendre tous les phénomènes du monde, dans leur évolution graduelle, depuis l'action la plus simple et la plus obscure de la matière inerte jusqu'à l'esprit conscient de lui-même. Et dans l'esprit autoconscient, il voit la révélation de l'essence primordiale du monde.

DES VISIONS DU MONDE RÉACTIONNAIRES

"Le bourgeon disparaît lorsque la fleur naît, et on pourrait dire qu'il est vaincu par elle. De même, la fleur est traitée par le fruit comme une fausse existence de la plante et est remplacée par elle comme par sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement différentes, elles s'excluent mutuellement comme inconciliables. Mais en même temps, leur nature changeante en fait des moments d'unité organique ; en cela, ils ne s'opposent plus, mais l'un est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité fait seule la vie du tout. L'un des traits les plus importants de la conception de Hegel est exprimé dans ces mots. Il croyait que les objets de la réalité portent en eux la contradiction, et que précisément leur élan vers le devenir, vers leur mouvement vivant, provient du fait qu'ils cherchent continuellement à surmonter cette dissension. La fleur ne deviendrait jamais un fruit si elle était sans contradiction. Il n'aurait pas la possibilité de sortir de son existence sans contradiction. John Frederick Herbart (1776-1841), quant à lui, s'est inspiré d'un courant de pensée exactement opposé. Hegel est un penseur acéré, mais en même temps un esprit assoiffé de réalité. Il voudrait n'avoir que des pensées qui prennent en compte le contenu riche et complet du monde. Ses pensées doivent donc être éternellement fluides, dans un devenir continu, dans un mouvement plein de contrastes, comme la réalité elle-même. Herbart est un penseur très abstrait ; il ne cherche pas à pénétrer les objets, il les considère sous son angle philosophique. La contradiction dérange le penseur purement logique ; il exige des concepts clairs qui peuvent exister côte à côte. L'un ne doit pas influencer l'autre. Le penseur se trouve, face à une réalité pleine de contrastes, dans une situation étrange. Les concepts qu'elle lui propose ne le satisfont pas. Ils portent atteinte à ses exigences logiques. Ce sentiment d'insatisfaction devient le point de départ de sa conception du monde. Herbart se dit : si la réalité offerte à mes sens et à mon esprit propose des concepts pleins de contradictions, elle ne peut être la vraie réalité que ma pensée voudrait découvrir. D'où sa tâche. La réalité contradictoire n'est pas l'être véritable, elle n'est qu'une apparence. Dans cette conception, jusqu'à un certain point, Herbart se rapproche de Kant. Mais alors que Kant déclare que l'être véritable est inaccessible à la connaissance pensante, Herbart croit pouvoir passer de l'apparence à l'être en retravaillant les concepts contradictoires de l'apparence et en les transformant en notions sans contradiction. Tout comme la fumée signale la présence du feu, l'apparence

indique l'être qui la sous-tend. Si, à l'aide de la pensée logique, nous transformons l'image du monde plein de contrastes qui s'offre à nos sens et à notre esprit en une image sans contradiction, nous finirons par trouver ce que nous cherchons. Celle-ci ne nous apparaît pas, il est vrai, dans cette absence de contrastes, mais se cache derrière ce qui nous apparaît comme une réalité vraie et authentique. Herbart ne se résout donc pas à saisir la réalité immédiate en tant que telle, mais crée une autre réalité, qui doit rendre la première explicable. Il aboutit ainsi à un système philosophique abstrait qui, face à la réalité pleine et riche, fait figure de pauvre. La vraie réalité ne peut pas être l'unité, car elle doit contenir en elle l'infinie multiplicité des choses et des phénomènes réels, avec toutes leurs contradictions. Ce doit être une pluralité d'êtres simples, éternellement égaux à eux-mêmes, dans lesquels il n'y a pas de devenir, pas d'évolution. Seul un être simple, qui conserve ses caractéristiques inchangées, est sans contradiction. Un être qui se développe est, à un moment donné, différent d'un autre - c'est-à-dire qu'il contredit à un moment donné les qualités qu'il possède chez un autre. Une pluralité d'êtres simples et immuables constitue donc le monde véritable. Et ce que nous percevons, ce ne sont pas ces simples êtres, mais seulement leurs relations mutuelles. Ces relations n'ont rien à voir avec la véritable essence. Lorsqu'un être simple entre en relation avec un autre être, ni l'un ni l'autre n'en est altéré, mais je perçois le résultat de leur relation. Notre réalité immédiate est une somme de relations entre des êtres réels. Lorsqu'un être cesse d'être en relation avec un autre pour entrer en relation avec un troisième, quelque chose s'est également produit sans que l'essence des êtres soit affectée par cet événement. Nous percevons ce qui s'est passé. C'est notre réalité apparente et contradictoire. Il est intéressant de voir comment Herbart représente la vie de l'âme sur la base de cette conception : l'âme est, comme tous les autres êtres réels, quelque chose de simple, d'immuable en soi. Il entre en relation avec d'autres êtres existants. L'expression de ces relations est la vie représentative. Tout ce qui s'y passe : représentation, sentiment, volonté, est un jeu de relations entre l'âme et le reste du monde des êtres simples. On voit que la vie animique devient ainsi une apparence de relations dans laquelle la simple essence de l'âme entre dans le monde. Herbart est un cerveau mathématique. Et, après tout, toute sa conception du monde est née de représentations mathématiques. Un nombre ne change pas lorsqu'il fait partie d'une opération de calcul. Trois reste trois : même lorsqu'il est ajouté à quatre, ou soustrait de sept. Comme les nombres sont dans les opérations mathématiques, les êtres simples sont dans les relations formées entre eux. Et c'est pourquoi Herbart traite la psychologie comme un exemple de calcul. Il essaie d'appliquer les mathématiques à la psychologie. Il calcule comment les représentations se conditionnent mutuellement, comment

elles agissent les unes sur les autres, quels résultats résultent de leur connexion. Pour lui, le "je" n'est pas l'essence spirituelle que nous saisissons dans notre conscience de soi, mais le résultat de la coopération de toutes les représentations, rien de plus, donc, qu'une somme, une très haute expression de relations. Nous ne savons rien de l'essence simple qui constitue la base de notre vie animique ; mais ses relations continues avec les autres êtres nous sont claires. Dans ce jeu de relations, un être se cache donc. Cela s'exprime par le fait que toutes les relations convergent vers un centre, et ce centre est le concept du "je". Herbart est un représentant de la nouvelle évolution de la conception du monde dans un sens différent de celui de Goethe, Schiller, Schelling, Fichte et Hegel. Ceux-ci ont cherché une représentation de l'âme consciente de soi dans une image du monde qui peut contenir cette âme consciente de soi. Ils ont ainsi exprimé l'élan spirituel de leur époque. Herbart est confronté à cette impulsion ; il doit sentir que cette impulsion existe. Il essaie de la comprendre, mais il ne trouve dans la pensée qu'il représente comme authentique, aucune possibilité de vivre dans l'entité âme-conscience. Il reste en dehors de cette entité. A partir de la conception du monde de Hegel, nous pouvons voir quelles difficultés se posent à la pensée lorsqu'elle veut comprendre le chemin parcouru, suivant son essence, dans l'évolution de l'humanité. À côté de Hegel, Herbart apparaît comme quelqu'un qui s'efforce en vain d'atteindre un but que l'autre croit avoir atteint. Les constructions de la pensée de Herbart sont une tentative de former de l'extérieur ce que Hegel veut représenter en collaborant avec lui de l'intérieur. Des penseurs comme Herbart sont également importants pour déterminer le caractère fondamental de la vision moderne du monde. Ils indiquent le but à atteindre, précisément en révélant les moyens inadaptés. Le but spirituel de l'époque tente de se manifester dans l'esprit d'Herbart, mais ce penseur n'a pas la force spirituelle nécessaire pour comprendre cette aspiration et l'exprimer. Le processus d'évolution de la conception du monde montre que, toujours, dans cette évolution, à côté de personnalités qui sont à la hauteur des impulsions de l'époque, il y en a d'autres qui conçoivent des conceptions du monde dictées par une incompréhension de ces impulsions. De tels systèmes peuvent à juste titre être qualifiés de réactionnaires. Herbart revient à la conception leibnizienne. Selon lui, la simple essence animique est immuable. Elle ne naît pas, elle ne finit pas. Elle était présente au début de cette vie visible, que l'homme embrasse avec son ego ; elle sera dissoute de ce lien et subsistera lorsque cette vie prendra fin. Herbart parvient à une représentation de Dieu à travers son image du monde, conçu comme une multitude d'êtres simples qui, par leurs relations, produisent ce qui arrive. Dans ce "happening", nous percevons une finalité. Mais si les êtres, qui selon leur propre essence n'ont rien à voir les uns avec les autres,

étaient laissés à eux-mêmes, ces relations ne seraient que fortuites et chaotiques. Le fait qu'elles se conforment à un objectif nous révèle l'existence d'un sage dirigeant du monde, qui coordonne ces relations. Personne, dit Herbart, ne peut déterminer plus étroitement l'essence de la divinité. Il condamne "l'arrogance des systèmes qui parlent de Dieu comme d'un objet connu, inclus dans des contours définis, dont nous pouvons acquérir la connaissance, mais dont les données nous sont refusées". La conduite de l'homme et ses créations artistiques, dans une telle image du monde, restent complètement suspendues dans l'air. Il n'y a aucune possibilité de les introduire dans ce tableau. Quel rapport pourrait-il y avoir entre une connexion d'êtres simples, auxquels tous les phénomènes sont indifférents, et les actions de l'homme ? Herbart doit donc chercher une racine indépendante pour l'éthique et l'esthétique. Il croit la trouver dans les sentiments humains. Lorsque l'homme perçoit des choses ou des phénomènes, un sentiment de plaisir ou de malaise peut être lié à cette perception. Nous sommes donc heureux lorsque la volonté d'un être humain est orientée conformément à sa conviction. Mais lorsque nous voyons le contraire, le sentiment de déplaisir surgit en nous. Pour ce sentiment, nous disons que l'accord de la conviction et de la volonté est moralement bon, que le désaccord est moralement répréhensible. Un tel sentiment ne peut être lié qu'à une relation entre des éléments moraux. La volonté en tant que telle nous est moralement indifférente. Tout comme la condamnation. Ce n'est que lorsqu'ils coopèrent les uns avec les autres que la satisfaction ou l'insatisfaction éthique apparaît. Herbart appelle la relation entre les éléments moraux une idée pratique. Il énumère cinq de ces idées pratico-éthiques : l'idée de la liberté morale, qui consiste en l'harmonie de la volonté avec la conviction ; l'idée de la perfection, qui repose sur le fait que la force cède devant la faiblesse ; l'idée de la justice, qui naît du déplaisir de la lutte ; l'idée de la bienveillance, qui exprime la satisfaction que nous éprouvons quand une volonté favorise les autres ; et l'idée de la rétribution, qui exige que tout le bien et tout le mal faits par un individu soient égalisés en lui. Sur le sentiment humain, sur la sensibilité morale, Herbart construit son éthique. Il la sépare de la conception du monde qui concerne ce qui est, et en fait une somme de préceptes de ce qui doit être. Il la combine avec l'esthétique, et en fait même une partie intégrante. Car cette science, elle aussi, contient des préceptes de ce qui doit être. Elle concerne également les relations auxquelles sont attachés des sentiments. Une seule couleur nous laisse esthétiquement indifférents. Lorsqu'un autre apparaît à côté, la combinaison peut plaire ou déplaire. Ce qui nous plaît dans une combinaison est beau ; ce qui nous déplaît est laid. Sur cette base, Roberto Zimmermann (1824-1898) a ingénieusement construit une science de l'art. L'éthique ou la science du bien n'est qu'une partie de cette esthétique ; elle étudie

les belles relations que l'on peut observer dans le monde de l'action pratique. Les déclarations significatives de Roberto Zimmermann sur l'esthétique (la science de l'art) témoignent du fait que même les tentatives de conception du monde qui n'atteignent pas les sommets des impulsions d'une époque peuvent émettre de puissants stimuli pour l'évolution de l'esprit. Par la grâce de son esprit orienté vers la nécessité mathématique, Herbart a observé avec bonheur ceux des processus de la vie animée qui se déroulent de la même manière chez tous les hommes, avec une certaine régularité. Ils ne seront pas, bien sûr, les plus individuels. Une compréhension mathématique laissera de côté ce qui est original et particulier dans chaque personnalité. Mais il atteindra une certaine intuition dans la moyenne de l'esprit et en même temps, par sa certitude calculatrice, une maîtrise du développement de l'esprit. Tout comme les lois mécaniques nous permettent d'utiliser une technique, les lois de la vie de l'âme nous guident vers l'éducation, vers la technique de la formation de l'âme. C'est pourquoi les travaux de Herbart ont été fructueux dans le domaine pédagogique. Il a fait de riches disciples parmi les pédagogues, mais pas seulement parmi eux. Cela semble inexplicable au premier coup d'œil à sa conception du monde, qui offre une vision tissée de généralités banales et grises ; mais le fait s'explique parce que les natures les plus avides de posséder une conception du monde sont précisément attirées par les concepts généraux qui, avec une nécessité rigide, se succèdent comme les parties d'un calcul mathématique. Il y a quelque chose de fascinant dans l'expérience de la façon dont une pensée se connecte presque d'elle-même à une autre pensée, car cela suscite un sentiment de sécurité. C'est précisément en raison de cette sécurité que les sciences mathématiques sont si estimées. Ils se construisent d'eux-mêmes ; il suffit de leur donner la matière de la pensée, et on peut laisser le reste à la nécessité logique spontanément active. Dans le processus de la pensée telle que la décrit Hegel, c'est-à-dire saturée de réalité, il faut continuellement intervenir. Il y a plus de chaleur, plus d'immédiateté dans cette pensée, mais en contrepartie elle exige dans son déroulement l'intervention constante de l'âme. C'est la réalité que nous saisissons dans nos pensées, cette réalité qui est toujours fluide, individuelle dans toutes ses parties, rebelle à toute rigidité logique. Hegel a également eu de nombreux élèves et partisans. Mais ils étaient beaucoup moins fidèles que les disciples de Herbart. Tant que la puissante personnalité de Hegel animait ses pensées, elle exerçait sa fascination ; et c'est en convainquant que cette fascination s'explique. Après sa mort, beaucoup de ses disciples ont suivi leur propre voie. C'est naturel. Celui qui est indépendant donnera également à sa relation avec la réalité un caractère indépendant. Nous voyons une attitude différente chez les disciples de Herbart. Ils sont fidèles. Ils continuent à appliquer les doctrines du maître, tout

en gardant le cœur de sa pensée inchangé dans sa forme. Celui qui pénètre le système de Hegel plonge dans le processus du devenir du monde, qui présente d'innombrables stades d'évolution. L'individu peut être incité à suivre ce chemin de devenir, mais il peut représenter les différentes étapes selon son propre mode de représentation. Avec Herbart, nous avons affaire à un système ferme et cohérent, dont la structure solide inspire confiance. On peut le rejeter. Mais si on l'accepte, il faut le prendre dans sa forme originelle, car l'élément individuel, personnel, qui oblige à opposer le moi propre au moi extérieur, manque absolument.

* * *

"La vie est une chose douteuse ; je me propose de passer la mienne à la méditer". Arturo Schopenhauer (1788-1860), au début de ses études universitaires, a dit un jour ces mots à Wieland. Sa conception du monde découle de cette disposition spirituelle. De dures circonstances personnelles, combinées à l'observation des tristes expériences des autres, ont formé le passé de Schopenhauer lorsqu'il a trouvé dans le travail de réflexion philosophique un nouveau but pour sa vie. La mort subite de son père, tombé d'une grange, les événements désagréables de sa carrière professionnelle, la vue des spectacles de la misère humaine dans les voyages qu'il avait faits dans sa jeunesse, et bien d'autres choses encore avaient éveillé en lui moins le désir de connaître le monde - puisqu'il ne le jugeait pas digne d'être connu - que celui de se créer, dans la contemplation des choses, un moyen de le supporter. Il avait besoin d'une conception du monde pour satisfaire sa sombre disposition d'esprit. Lorsqu'il entre à l'université en 1809, les pensées que Kant, Fichte et Schelling ont déposées dans l'évolution de la conception du monde sont en plein fonctionnement. L'étoile de Hegel était alors en train de monter. En 1806, il avait publié son premier grand livre : La phénoménologie de l'esprit. À Göttingen, Schopenhauer suit les cours de l'auteur d'Enesidemus, Gottlob Ernest Schulze. Schulze était, selon certains, un adversaire de Kant, mais il indiquait à l'étudiant Kant et Platon comme les deux grands esprits auxquels il devait adhérer. Avec un zèle ardent, Schopenhauer s'est plongé dans la pensée kantienne. Il a décrit la révolution qui s'est produite dans son esprit grâce à cette étude comme une renaissance spirituelle. Et il en est d'autant plus satisfait qu'il découvre qu'elle est en parfait accord avec les vues de l'autre

philosophe que lui a indiqué Schulze, celles de Platon. Platon dit : " Tant que nous ne saisissons les choses et les phénomènes qu'au moyen de la perception, nous sommes comme des hommes enchaînés dans une caverne obscure, qui ne peuvent tourner la tête et ne voient donc rien d'autre que, projetées sur le mur devant eux par la lumière d'un feu brûlant derrière eux, les ombres d'objets réels interposés entre eux et le feu ; et chacun ne voit que les ombres des autres et de lui-même. De même que les ombres se tiennent devant les choses réelles, de même les objets perçus se tiennent par rapport aux idées, qui sont le réel authentique. Les objets du monde perceptible naissent et passent, les idées sont éternelles. Kant n'a-t-il pas enseigné une doctrine similaire ? Le monde perceptible n'est-il pas pour lui aussi un simple monde de phénomènes ? Certes, le sage de Königsberg n'attribue pas cette réalité éternelle aux idées, mais, pour Schopenhauer, le concept de réalité temporelle et spatiale est identique chez Platon et Kant. Très vite, ce point de vue est devenu pour lui une vérité irréfutable. Il se dit : j'ai une connaissance des objets dans la mesure où je les vois, où je les entends, où je les sens, en un mot, dans la mesure où je me les représente. Un objet pour moi n'est présent que dans ma représentation. Le ciel, la terre, etc., sont donc mes représentations, et "la chose en soi", qui leur correspond, ne devient mon objet que parce qu'elle prend le caractère d'une représentation. Si Schopenhauer avait trouvé juste ce que Kant disait du caractère représentatif du monde sensible, il n'était guère satisfait des remarques de Kant sur la "chose en soi". Schulze s'était également opposé à la conception de Kant. Comment pouvons-nous savoir quoi que ce soit sur une "chose en soi", comment pouvons-nous en général en dire un seul mot, si nous n'avons que des représentations et si la "chose en soi" se trouve en dehors de toute représentation ? Schopenhauer a dû chercher un tout autre moyen d'atteindre la "chose en soi". Dans cette recherche, il était, plus qu'il ne l'a jamais admis, sous l'influence des conceptions contemporaines du monde. L'élément que Schopenhauer ajoute à la conviction tirée de Kant et de Platon sur la "chose en soi" se trouve déjà chez Fichte, dont il suit les cours en 1811 à Berlin ; il se trouve aussi chez Schelling. Schopenhauer a pu saisir la forme plus mûre du système fichtéen à Berlin, forme qui a été transmise dans les écrits posthumes de Fichte. Fichte enseignait avec insistance, tandis que Schopenhauer, de son propre aveu, " écoutait attentivement ", que tout être est en définitive fondé sur une volonté universelle. Dès que l'homme découvre la volonté en lui-même, il est convaincu qu'il existe un monde indépendant de son individualité. La volonté n'est pas une connaissance de l'individu, mais une forme d'être réel. Fichte aurait également pu intituler sa conception du monde : Le monde comme connaissance et volonté. Et dans l'article de Schelling, Sur l'essence de la liberté humaine et les objets qui en

dépendent, nous trouvons également cette phrase : " En dernière instance, il n'y a pas d'autre être que la volonté. La volonté est l'être primordial, et à elle seule appartiennent tous ses attributs : insondabilité, éternité, indépendance du temps, affirmation de soi. Toute la philosophie s'efforce de trouver cette expression suprême. Que la volonté soit l'essence primordiale est aussi la thèse de Schopenhauer. Lorsque la connaissance est annulée, la volonté demeure néanmoins, car la volonté précède la connaissance. La connaissance a son origine dans mon cerveau, dit Schopenhauer. Mais elle doit être causée par une force active et créatrice. L'homme voit une telle force créatrice dans sa propre volonté. Schopenhauer tente maintenant de montrer que ce qui agit dans les autres objets est aussi la volonté. La volonté est donc, en tant que "chose en soi", à la base de la réalité purement représentée. Et de cette "chose en soi", nous pouvons apprendre à connaître. Elle n'est pas, comme dans la philosophie kantienne, au-delà de notre représentation ; nous expérimentons son action dans notre propre organisme. L'évolution de la conception moderne du monde franchit un pas décisif avec Schopenhauer, car avec lui commence la tentative d'élever l'une des forces fondamentales de la conscience de soi à un principe général de l'univers. L'énigme de l'époque réside dans la conscience active de soi. Schopenhauer est incapable de trouver une image du monde qui contienne en elle-même les racines de la conscience de soi. Fichte, Schelling, Hegel l'ont tenté. Schopenhauer choisit l'une des énergies de la conscience de soi, la volonté, et affirme son existence non seulement dans l'âme humaine, mais dans le monde entier. Ainsi, pour lui, l'homme n'est pas relié aux origines de l'univers avec toute sa conscience de soi, mais avec une partie de celle-ci, avec la volonté. Schopenhauer peut donc être compté parmi les représentants de l'évolution moderne de la vision du monde, qui n'ont pu saisir que partiellement les énigmes de l'époque dans leur conscience. Goethe a également eu un effet profond sur Schopenhauer. De l'automne 1813 à mai 1814, il entretient des relations avec le poète. Goethe lui-même a initié le philosophe à sa théorie des couleurs. Les vues de Goethe étaient en parfait accord avec les représentations de Schopenhauer sur la façon dont nos organes des sens et notre esprit se comportent lorsqu'ils perçoivent des objets et des phénomènes. Goethe avait entrepris des études approfondies sur la perception visuelle, la lumière et la couleur, et en avait exposé les résultats dans son livre intitulé "Vers une théorie de la couleur". Il est arrivé à des opinions qui différaient de celles de Newton, le fondateur de la théorie moderne des couleurs. L'opposition entre Newton et Goethe dans ce domaine ne peut être jugée qu'à partir du contraste fondamental entre les visions du monde de ces deux personnalités. Goethe considère les organes des sens de l'homme comme les meilleurs appareils physiques. Par conséquent, dans le

domaine de la couleur, l'œil doit, pour lui, être l'autorité ultime pour déterminer les rapports normaux. Newton et les physiciens étudient les phénomènes en question au moyen d'une méthode que Goethe caractérise comme "le plus grand malheur de la physique moderne" et qui, selon un passage déjà cité plus haut, consiste dans le fait que "les expériences ont été détachées de l'homme, et qu'on ne veut connaître la nature que par ce que les instruments artificiels peuvent montrer, même en limitant et en testant avec ceux-ci ce qu'elle peut produire". L'œil perçoit l'obscurité et la lumière, la lumière et l'obscurité et, dans le champ d'observation de la lumière et de l'obscurité, les couleurs. Goethe veut rester dans ce domaine et tente de montrer comment la lumière, l'obscurité et les couleurs sont interdépendantes. Newton et ses disciples, en revanche, observent les phénomènes de lumière et de couleur tels qu'ils se produisent en dehors de l'organisme humain, dans l'espace, tels qu'ils pourraient se produire même s'il n'y avait pas d'œil pour les observer. Une telle sphère séparée de l'être humain n'est pas justifiée dans la conception du monde de Goethe. Nous n'arrivons pas à l'essence d'une chose en faisant abstraction des effets que nous pouvons percevoir, mais cette essence nous est donnée si nous saisissons par l'esprit l'exakte régularité de ces effets selon une loi. Les effets perçus par l'œil, pris dans leur ensemble et représentés dans leur enchaînement régulier, constituent l'essence de la lumière et de la couleur - et non un monde de phénomènes extérieurs détachés de l'œil et à étudier avec des instruments artificiels. "A vrai dire, nous essayons en vain d'exprimer l'essence d'une chose. Nous percevons des effets, et une histoire complète de ces effets embrasserait en tout cas l'essence de cette chose. C'est en vain que nous essayons de décrire le caractère d'un homme ; au lieu de cela, nous représentons ses faits, ses actions, dans leur ensemble, et une image de son caractère se présentera à nous. Les couleurs sont les actions de la lumière, les actions et les souffrances. En ce sens, nous pouvons tirer de leur étude des informations sur la lumière. La couleur et la lumière sont en corrélation la plus exacte l'une avec l'autre, mais nous devons les considérer comme faisant partie de l'ensemble de la nature : car c'est la nature dans son ensemble qui veut se révéler d'une manière particulière au sens de l'œil. Nous retrouvons ici la conception du monde de Goethe appliquée à un point particulier. Dans l'organisme humain, à travers les sens, à travers l'âme, se révèle ce qui est caché dans le reste de la nature. Ceci, chez l'homme, atteint son sommet. Celui qui, comme Newton, cherche la vérité de la nature en dehors de l'homme, ne peut la trouver, selon l'opinion fondamentale de Goethe. Schopenhauer ne voit dans le monde offert à l'esprit dans l'espace et le temps qu'une représentation de cet esprit. L'essence de ce monde de représentations nous est révélée dans la volonté dont nous voyons notre organisme imprégné. Il

ne peut donc souscrire à une doctrine physique qui ne voit pas l'essence des phénomènes de lumière et de couleur dans les représentations transmises par l'œil. La théorie de Goethe devait lui être agréable, car il voulait rester dans le monde des représentations de l'œil. Il y a trouvé une confirmation de ce qu'il devait admettre lui-même à propos de ce monde. La lutte entre Goethe et Newton n'est pas seulement une question de physique ; toute la vision du monde est en jeu. Quiconque croit que la nature peut être étudiée au moyen d'expériences détachées de l'être humain doit rester sur le terrain de la théorie newtonienne. La physique moderne partage ce point de vue. C'est pourquoi la physique moderne ne peut porter un jugement sur la théorie des couleurs de Goethe que selon les termes d'Ermanno Helmholtz dans son étude *Presentimenti di idee scientifiche futuro presso Goethe* (Présentations d'idées scientifiques futures chez Goethe) : "Là où il s'agit de problèmes qui peuvent être résolus par la divination poétique, visionnaire, le poète s'est montré capable des plus hautes productions. Là où, en revanche, la seule méthode inductive menée consciemment aurait pu aider, il a échoué. Si nous ne voyons dans les représentations humaines que des produits dépendant de la nature, nous devons déterminer ce qui se passe dans la nature indépendamment de ces visions. Si nous y voyons, comme Goethe, des révélations des essentialités contenues dans la nature, nous devons nous y attacher pour en rechercher la vérité. Schopenhauer, cependant, n'adopte ni l'un ni l'autre point de vue. Il ne veut pas reconnaître l'essence des choses dans les perceptions des sens ; il rejette la méthode physique, parce qu'elle ne veut pas s'en tenir à la seule et unique chose qui est devant nous, c'est-à-dire aux représentations. Mais lui aussi transforme un problème de science physique en un problème de conception du monde. Et comme, après tout, il avait fait partir sa conception du monde de l'être humain et non d'un monde extérieur séparé de l'homme, il devait se prononcer en faveur de Goethe. Goethe, en effet, a tiré pour la théorie des couleurs la conséquence qui en résulte nécessairement aux yeux de ceux qui considèrent l'homme avec ses sens normaux comme "l'instrument physique le plus grand et le plus exact". Hegel, qui, en tant que philosophe, se situe sur le terrain de cette conception du monde, se range donc vigoureusement du côté de la théorie des couleurs élaborée par Goethe. Nous lisons dans sa *Philosophie de la nature* : " Nous sommes redevables à Goethe de la représentation des couleurs en accord avec la pensée. Les couleurs et la lumière avaient très tôt incité ses recherches, notamment en peinture, et le sens pur et simple de la nature - première condition pour être poète - devait repousser la barbarie de la réflexion que l'on retrouve chez Newton. Il a expliqué ce que Platon avait établi et expérimenté au sujet de la lumière. Il a saisi le phénomène avec une grande simplicité, et le véritable

instinct de la raison consiste précisément à aborder le phénomène par son côté le plus simple. Pour Schopenhauer, l'essence fondamentale de tous les phénomènes du monde est la volonté. C'est un effort obscur et perpétuel vers l'existence. Il ne contient pas de raison. La raison ne naît que dans le cerveau humain créé par la volonté. Alors que Hegel fait de la raison autoconsciente, de l'esprit, l'essence du monde, et ne voit dans la raison humaine qu'une réalisation de la raison universelle, Schopenhauer la considère comme une production du cerveau, comme une bulle d'écume qui naît à la fin, lorsque la sombre impulsion irrationnelle a créé tous les autres objets. Pour Hegel, tous les objets et phénomènes sont rationnels, car ils sont suscités par la raison ; pour Schopenhauer, tout est irrationnel, car il est causé par la volonté irrationnelle. Avec Schopenhauer, les propos de Fichte se vérifient jusqu'à l'évidence : " La conception du monde que l'on choisit dépend du caractère individuel de chacun ". Schopenhauer a vécu des expériences douloureuses, il a connu le monde sous son pire aspect, avant de se résoudre à le méditer. Il se contente donc de représenter le monde comme irrationnel dans son essence même, comme le résultat d'une volonté aveugle. La raison, selon sa façon de penser, n'a aucun pouvoir sur l'irrationalité. Il est lui-même né de l'irrationalité, il est apparence et rêve, généré par la volonté. La conception du monde de Schopenhauer est la transposition en pensée de son état d'esprit morose. Son œil n'était pas capable de suivre avec joie les dispositions rationnelles de l'existence ; il ne voyait que l'irrationalité de la volonté aveugle, exprimée dans la souffrance et la douleur. Sa doctrine morale ne pouvait être fondée que sur la perception de la souffrance. Une action, selon lui, n'est morale que lorsqu'elle repose sur cette perception. La compassion doit être la source des actions humaines. Quelle meilleure chose pourrait faire un homme, qui perçoit combien tous les êtres souffrent, que de se laisser inspirer par la compassion dans toutes ses actions ? Puisque l'irrationalité et le mal résident dans la volonté, l'homme atteindra un niveau moral plus élevé à mesure qu'il annihilera en lui la volonté désordonnée. L'expression de la volonté dans l'individu est l'amour de soi, l'égoïsme. Celui qui s'abandonne à la sympathie, qui ne veut plus pour lui mais pour les autres, celui-là est devenu maître de la volonté. Une façon de se libérer de la volonté est de se consacrer à l'art et aux impressions que suscitent les œuvres d'art. L'artiste ne crée pas parce qu'il désire quelque chose, ni parce que sa volonté égoïste est dirigée vers les choses et les phénomènes. Il crée, animé par une joie dénuée d'égoïsme. Il s'absorbe dans l'essence des choses, comme un pur contemplateur. Il en va de même pour l'appréciation des œuvres d'art. Lorsque nous nous trouvons devant une œuvre d'art et que le désir de la posséder surgit, nous sommes encore impliqués dans les désirs inférieurs de la volonté. Ce n'est que lorsque nous

admirons la beauté sans la désirer que nous nous élevons à une position plus élevée, où nous ne sommes plus dépendants de la volonté aveugle. L'art est alors devenu pour nous quelque chose qui, à certains moments, nous libère de l'irrationalité d'une existence aveuglément volitive. Cette libération s'opère de la manière la plus pure dans la jouissance des chefs-d'œuvre musicaux. Car la musique ne nous parle pas à travers la représentation comme les autres arts. Il ne reproduit rien de la nature. Puisque tous les objets et phénomènes de la nature ne sont que des représentations, les arts qui prennent ces objets et phénomènes pour modèles ne nous parviennent que comme matérialisations de représentations. Mais l'homme crée par lui-même des sons sans modèle dans la nature. Puisque la volonté constitue l'essence de l'être humain, tout le monde de la musique émane directement de la seule volonté. C'est pourquoi la musique parle si puissamment à l'âme humaine, car elle exprime l'essence la plus profonde de l'homme, son être véritable, la volonté. C'est un triomphe pour l'homme d'avoir un art dans lequel il jouit librement et de manière désintéressée de ce qui est la source de tout désir, de toute irrationalité. La conception que Schopenhauer se fait de la musique reflète son caractère très personnel. Déjà pendant son apprentissage commercial à Hambourg, il écrivait à sa mère : "Comment une graine céleste pourrait-elle jamais prendre racine dans notre sol dur, où la nécessité et la pénurie se disputent chaque pouce de terrain ? Nous avons été bannis de l'esprit primordial et ne pouvons plus nous élever jusqu'à lui. Et pourtant un ange miséricordieux nous a obtenu par ses prières une fleur céleste, et elle brille haute et magnifique, transplantée dans cette terre d'affliction. A travers des siècles de barbarie, les pulsations de l'art divin de la musique n'ont jamais cessé, et un écho immédiat de l'éternel est resté avec nous, compréhensible à tout esprit et bien supérieur aux vices et aux vertus". Nous pouvons voir, à partir de la position adoptée à l'égard de l'art par les deux représentants de visions du monde qui sont aux antipodes l'une de l'autre, par Hegel et Schopenhauer, comment la vision du monde influence la relation personnelle de l'homme avec les différents domaines de la vie. Hegel, qui voyait dans le monde des représentations et des idées de l'homme le point culminant vers lequel toute la nature extérieure aspire comme à la perfection, ne peut reconnaître comme art le plus parfait que celui où l'esprit apparaît dans sa manifestation la plus haute et la plus complète, et où, cependant, il s'attache à ce qui tend continuellement vers lui. Toute image de la nature extérieure veut être esprit, mais elle ne vient pas à nous. Lorsque l'homme crée une telle image spatiale externe à laquelle il imprime l'esprit qu'il recherchait et qu'il ne pouvait atteindre par lui-même, il crée une œuvre d'art parfaite. C'est le cas du plastique. Ce qui n'apparaît autrement qu'à l'intérieur de l'âme humaine comme un esprit informe, comme une idée, le sculpteur le façonne dans un

matériau brut. L'âme, le sentiment, que dans notre conscience nous percevons sans forme, parle à travers cette statue, à travers une image spatiale. Dans cette union du monde des sens et du monde spirituel réside l'idéal artistique d'une vision du monde qui voit dans la production de l'esprit le but de la nature, qui ne peut donc percevoir la beauté que dans une œuvre qui est l'expression immédiate de l'esprit se manifestant dans la nature. En revanche, celui qui, comme Schopenhauer, ne voit dans la nature que la représentation, ne peut percevoir cet idéal dans une œuvre qui imite la nature. Il doit avoir recours à un art libre de toute nature, à savoir la musique. Tout ce qui conduit à l'extirpation, à la mise à mort de la volonté, semble à Schopenhauer, logiquement, digne d'être cultivé. Annihiler la volonté, c'est annihiler l'irrationnel dans le monde. L'homme ne doit pas vouloir. Il doit annihiler tout désir en lui. L'ascétisme est donc l'idéal moral de Schopenhauer. Le sage éteindra toute flamme de désir, il annihilera complètement sa volonté. Il pousse ce renoncement de sorte qu'aucune raison ne l'oblige à vouloir plus longtemps. Son désir ne consiste encore qu'en un effort silencieux pour éteindre toute vie. Dans les conceptions négatives de la vie prônées par le bouddhisme, Schopenhauer a découvert une haute doctrine de la sagesse. Nous pouvons donc qualifier sa vision du monde de réactionnaire par rapport à la vision hégélienne. Hegel a cherché partout à réconcilier l'être humain avec la vie, il s'est efforcé de représenter chaque action comme une collaboration avec un ordre mondial rationnel. Schopenhauer considère l'hostilité à la vie, le détachement de la réalité, la fuite du monde, comme l'idéal du sage.

* * *

Dans le caractère de la conception hégélienne du monde et de la vie, il y a un point qui peut susciter des doutes et des problèmes. Le point de départ de Hegel est la pensée pure, l'idée abstraite qu'il désigne lui-même " comme un être fermé, gris ou complètement noir " (lettre à Goethe du 20 février 1821) dont il affirme en même temps qu'elle est " la représentation de Dieu tel qu'il est, dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini ". Le but qu'il atteint est l'esprit humain, riche et individuel, par lequel seul se manifeste ce qui, dans la grisaille, dans l'enfermement, ne vit que dans l'ombre. On peut facilement en déduire que Hegel soutient qu'une personnalité, en tant qu'essence vivante et autoconsciente, ne peut exister en dehors de l'esprit humain. Il tire

toute la richesse de vie que nous éprouvons en nous-mêmes, de l'élément idéal que nous devons concevoir. Il est compréhensible que les esprits orientés d'une certaine manière se soient sentis repoussés par cette conception de la vie et du monde. Seuls des penseurs de nature désintéressée et pieuse comme Carlo Rosenkranz (1805-1879) ont pu pénétrer dans la sphère de la pensée hégélienne et construire, en complète harmonie avec elle, un édifice d'idées qui ressemblait à une réédition de Hegel, élaborée par une nature moins éminente. D'autres ne pouvaient pas comprendre comment l'homme devait expliquer, au moyen de l'idée pure, l'infinité et la multiplicité des impressions qui l'affectent lorsqu'il tourne son regard vers la nature riche en formes et en couleurs, et gagner quelque chose à élever son regard au-dessus du monde des sensations, des sentiments et des représentations jusqu'aux hauteurs glacées de la pensée pure. Bien sûr, Hegel peut être mal compris s'il est exposé de cette manière, mais le malentendu est expliqué. L'insatisfaction suscitée par la pensée de Hegel a trouvé une expression dans le courant de pensée qui avait ses représentants dans Francis Benedict Baader (1765-1841), dans Charles Christian Frederick Krause (1781-1832), dans Emanuel Hermann Fichte (1797-1879), dans Christian Hermann Weisse (1801-1866), dans Anthony Günther (1785-1862), dans K. F. E. Trahndorff (1782-1863), à Martino Deutinger (1815-1864) et à Ermanno Ulrici (1806-1884). Ils ont cherché à remplacer la pensée grise, fermée, pure de Hegel par un être primordial plein de vie et personnel, un Dieu individuel. M. Baader a qualifié de "déformation de Dieu" le fait de croire qu'il n'atteint son existence parfaite que dans l'homme. Dieu doit être une personnalité, et le monde ne doit pas, comme Hegel le dépeint, émaner de lui comme un processus logique, dans lequel un concept entraîne toujours un autre avec nécessité. Non, le monde doit être l'acte libre de Dieu, une création de sa volonté omnipotente. Ces penseurs se rapprochent de la doctrine chrétienne de la révélation. La justifier et lui donner une base scientifique était le but qu'ils recherchaient plus ou moins consciemment. Baader s'est plongé dans le mysticisme de Jacob Böhme (1575-1624), de Maître Eckhart (1250-1329), de Tauler (1290-1361) et de Paracelse (1493-1541). Dans le langage imaginaire de ces penseurs, il a trouvé un moyen beaucoup plus approprié d'exprimer les vérités les plus profondes que dans la pensée pure de la doctrine hégélienne. Nous avons déjà mentionné qu'il incita Schelling à approfondir sa pensée en acceptant les représentations de Jacob Böhme, à l'enrichir d'un contenu plus chaleureux. Des personnalités comme Krause feront toujours des apparitions remarquées dans l'évolution de la vision du monde. Il était mathématicien ; mais il ne s'est pas laissé entraîner par le caractère orgueilleux et logiquement parfait de cette science à résoudre les problèmes du monde, qui devaient satisfaire les

besoins les plus profonds de son esprit, avec la méthode mathématique habituelle. Le type par excellence de ces penseurs est le grand mathématicien Newton, qui traitait les phénomènes de l'univers visible comme des exercices de calcul et qui, en même temps, résolvait pour lui-même les problèmes fondamentaux de la conception du monde d'une manière proche de la foi en la révélation. Krause ne peut accepter une théorie qui cherche l'essence primordiale du monde dans les objets et les phénomènes. Celui qui, comme Hegel, cherche Dieu dans le monde ne le trouve pas. Car il est vrai que le monde est en Dieu ; mais Dieu n'est pas dans le monde, il existe en tant qu'être indépendant, reposant béatement en lui-même. À la base du monde des idées de Krause, nous trouvons la "pensée d'un être infini et indépendant, qui n'a rien d'autre que lui-même, qui, par lui-même et en lui-même, est le fondement unique de tout, et que nous concevons d'ailleurs comme le fondement de la raison, de la nature et de l'humanité". Il ne veut rien avoir en commun avec une conception qui "considère le fini ou le monde comme un concept du fini, comme Dieu lui-même, le déifie, le confond avec Dieu." Nous aurons beau fouiller dans la réalité offerte à nos sens et à notre esprit, jamais nous n'atteindrons par là le fond primitif de tout être, dont nous ne pouvons nous faire une représentation que si l'observation de toute existence finie s'accompagne de la contemplation intuitive de quelque chose qui est au-dessus du monde. Dans ses écrits *Sentences pour l'école préparatoire de théologie* (1826) et *Contributions à une caractéristique de la nouvelle philosophie* (1829), Emanuel Hermann Fichte dresse un bilan sévère de l'hégélianisme. Dans de nombreux ouvrages, il a cherché à établir et à approfondir l'idée qu'un être conscient et personnel est à l'origine des phénomènes du monde. Afin de rendre plus efficace l'opposition à la conception hégélienne fondée sur la pensée pure, il s'associe à des amis qui partagent ses vues : Weisse, Sengler, Carlo Filippo Fischer, Chalybäus, F. Hoffmann, Ulrici, Wirth et d'autres, et publie en 1837 la *Rivista di Filosofia e Teologia speculativa*. Selon la conviction d'E. E. Fichte, seuls ceux qui ont compris que "la pensée la plus haute, qui résout réellement l'énigme du monde, est l'idée du sujet primordial qui se connaît dans son infinité idéale et réelle, qui se pénètre lui-même, ou de la personnalité absolue, s'élèvent jusqu'à la plus haute connaissance". "La création et la conservation du monde qui constituent la réalité du monde se réduisent à une explication continue et consciente de la volonté de Dieu, de sorte qu'il n'est que conscience et volonté, fusionnées dans la plus haute unité, qu'il est la seule personne ou la personne au sens le plus éminent". Christian Hermann Weisse pensait qu'il devait passer de la conception hégélienne du monde à un système théologique complet. Dans l'idée chrétienne des trois personnes en un seul Dieu, il a vu le but de sa réflexion. Il a essayé avec

une extraordinaire subtilité de présenter cette idée comme le résultat d'une pensée naturelle sans préjugés. Weisse croyait posséder quelque chose d'infiniment plus riche que l'idée grise de Hegel dans le concept de sa divinité trine et personnelle, dotée d'une volonté vivante. Cette volonté vivante "en un mot, donne à la nature intimement divine la forme, et non une autre, supposée dans les écritures sacrées de l'Ancien et du Nouveau Testament, où Dieu, avant la création du monde, comme pendant et après celle-ci, apparaît dans l'élément rayonnant de sa magnificence, entouré d'une immense armée d'esprits qui le servent, doués d'une corporéité fluide et immatérielle et qui partout assurent aussi expressément ses relations avec le monde créé". Antonio Günther, le "philosophe viennois", et Martino Deutinger, qui a subi son influence, restent dans les limites de la représentation théologique catholique avec leurs visions du monde. Le premier cherchait à isoler l'homme de l'ordre naturel du monde en le séparant en deux principes, en un être naturel, c'est-à-dire soumis à des lois nécessaires comme les objets inférieurs, et en un être spirituel, qui est une partie indépendante d'un monde supérieur de l'esprit et qui a une existence proche de l'être "existant" d'Herbart. Il croyait ainsi vaincre l'hégélianisme, qui ne voit dans l'esprit qu'une forme supérieure de l'existence de la nature, et établir ainsi une conception chrétienne du monde. L'Église, cependant, ne l'a pas vu de cette façon, et les écrits de Günther ont été mis à l'index. Deutinger s'oppose énergiquement à la pensée pure de Hegel, qui, selon lui, ne doit pas absorber l'être vivant. Pour lui, la volonté de vivre compte plus que la pensée pure. Le testament vivant peut créer quelque chose de réel, celui-ci est impuissant et abstrait. Le testament de vie sert également de point de départ à Trahndorff. Ce n'est pas le royaume des ombres, c'est-à-dire des idées, qui peut expliquer le monde, mais la volonté vivante doit saisir ces idées afin de créer des existences réelles. Le contenu profond du monde n'est pas saisi par l'homme dans l'entendement de la pensée, mais dans un mouvement de l'âme, dans l'amour, par lequel l'individu se consacre au tout, à la volonté qui agit dans le tout. On voit bien que tous ces penseurs s'efforcent de dépasser la pensée et son objet, l'idée pure. Ils ne veulent pas considérer la pensée comme la plus haute manifestation spirituelle de l'homme. Trahndorff veut, pour saisir l'essence primordiale du monde, non pas le connaître, mais l'aimer. Elle doit être l'objet du sentiment, et non de la raison. La pensée claire et pure, pensent ces philosophes, détruit l'abandon chaleureux et religieux aux forces primordiales de l'existence. Cette dernière appréciation repose sur la méconnaissance des idées hégéliennes. Ce malentendu apparaît surtout dans les opinions qui se sont formées, après la mort de Hegel, sur son attitude vis-à-vis de la religion. L'incertitude qui régnait à cet égard divisait les disciples de Hegel en un parti qui voyait dans sa vision du

monde un soutien ferme au christianisme révélé, et un autre qui utilisait son système pour dissoudre les conceptions chrétiennes et les remplacer par les vues radicales de la libre pensée. Aucun des deux partis n'aurait pu faire appel à Hegel s'il l'avait compris exactement. Dans la conception hégélienne du monde, il n'y a rien qui puisse corroborer ou dissoudre une religion. Autant Hegel voulait faire dériver toute manifestation de la nature de la pensée pure, autant il ne voulait pas le faire avec une religion. De même qu'il souhaitait isoler la pensée pure des processus de la nature et, par ce biais, comprendre la nature, de même il visait dans la religion à faire remonter à la surface son contenu de pensée. Il considérait tout ce qui est dans le monde comme rationnel, parce que réel, et donc aussi la religion. Elle doit exister, créée par d'autres forces de l'âme que celles dont dispose le penseur, lorsqu'il s'en approche pour la comprendre. Ce fut aussi l'erreur de E. E. Fichte, de Weisse, de Deutinger et d'autres, de combattre Hegel parce qu'il n'était pas passé de la sphère de la pensée pure à la compréhension religieuse de la divinité personnelle. Mais Hegel ne s'est jamais fixé une telle tâche. Il la considérait comme réservée à la conscience religieuse. Fichte, Weisse, Krause, Deutinger et d'autres ont voulu, dès la conception du monde, créer une religion. Pour Hegel, un tel but aurait semblé aussi absurde que si l'on avait voulu éclairer le monde avec l'idée de lumière, ou avec la notion de magnétisme pour créer un aimant. Cependant, selon Hegel, comme toute chose dans le monde de la nature et de l'esprit, la religion aussi dérive de l'idée. L'esprit humain peut donc trouver cette idée dans la religion. Mais de même que l'aimant a été créé par la pensée du magnétisme avant l'apparition de l'esprit humain, et que l'esprit, après son apparition, n'a rien d'autre à faire que de comprendre, de même la religion est née de la pensée avant de briller dans l'âme humaine comme partie constitutive de la conception du monde. Si Hegel avait eu la moindre idée de la critique religieuse de ses disciples, il aurait été contraint de formuler ce jugement : "Abstenez-vous de jeter les bases d'une religion, de créer des représentations religieuses, tant que vous souhaitez rester des penseurs et non des messies". La conception hégélienne du monde, correctement comprise, ne peut réagir sur la conscience religieuse. Celui qui réfléchit sur l'art est dans la même relation avec lui que celui qui veut enquêter sur son essence l'est avec la religion.

* * *

Les "Hallischen Jahrbücher" publiés par Arnold Ruge et Theodore Echtermeyer, de 1838 à 1843, ont joué leur rôle dans le conflit des visions du monde. De la défense et de l'explication de Hegel, ils sont passés à une élaboration indépendante de ses idées et sont ainsi parvenus aux points de vue que nous appellerons "visions radicales du monde" dans le chapitre suivant. À partir de 1841, les rédacteurs intitulent leur périodique "Deutsche Jahrbücher" et considèrent que l'un de ses objectifs est "la lutte contre le servage politique, le féodalisme et la théorie de la propriété foncière". En tant qu'hommes politiques radicaux, ils ont participé à l'évolution de leur époque, réclamant un État dans lequel règne une liberté parfaite. Ils s'éloignent ainsi de l'esprit de Hegel, qui ne voulait pas faire l'histoire, mais la comprendre.

DES VISIONS DU MONDE RADICALES

Au début de la décennie 1840-50, un homme ébranle énergiquement la conception hégélienne du monde qu'il avait auparavant étudiée en profondeur et intimement. Il s'agit de Ludwig Feuerbach (1804-1872). La déclaration de guerre qu'il fait à la conception du monde dont il est issu est donnée sous une forme radicale dans ses écrits : Thèses préliminaires pour la réforme de la philosophie (1842) et Principes de la philosophie future (1843). Nous pouvons suivre l'évolution de sa pensée dans ses autres écrits : L'essence du christianisme (1841), L'essence de la religion (1845) et La Théogonie (1857). Les travaux de Ludwig Feuerbach dans le domaine de la science de l'esprit ont renouvelé un processus qui avait déjà eu lieu dans le domaine des sciences naturelles (1759) avec l'intervention de Gaspard Friedrich Wolff. L'action de Wolff avait signifié une réforme de l'idée d'évolution dans le domaine de la science des êtres vivants. La façon dont Wolff comprenait l'évolution est très clairement illustrée par les vues de l'homme qui a opposé la résistance la plus violente à la transformation de cette représentation : Albert von Haller. Cet homme, en qui les physiologistes révèrent à juste titre un des esprits les plus forts de leur science, ne pouvait se représenter le développement d'un être vivant autrement qu'à la manière de la graine, qui contient déjà sous une forme réduite mais parfaitement préformée toutes les parties qui apparaissent dans le cours de la vie. L'évolution est donc le développement de quelque chose qui était déjà présent, mais qui, soit en raison de sa petitesse, soit pour d'autres raisons, échappait à la perception. Si l'on tire les conséquences de cette conception, cela signifie que rien de nouveau ne surgit au cours de l'évolution, mais seulement que quelque chose de caché, d'enfermé est continuellement mis en lumière. Haller a représenté ces vues avec une grande rigidité. Dans la mère primordiale, Eve, l'ensemble de la race humaine était déjà latente, ténue. Ces semences humaines se sont développées au cours de l'histoire du monde. Nous voyons le philosophe Leibniz (1646-1716) exprimer la même opinion : "Je devais donc penser que les âmes qui deviendront un jour des âmes humaines sont déjà présentes, en germe, comme celles des autres espèces, et qu'elles ont existé dans notre proavi jusqu'à Adam, c'est-à-dire depuis le commencement des choses, toujours sous la forme d'objets organisés". Or, Wolff, dans sa *Theoria generationis*, publiée en 1759, avait opposé à cette idée d'évolution une autre idée, partant de la supposition que les membres qui

apparaissent au cours de la vie d'un organisme, n'existaient pas auparavant de quelque manière que ce soit, mais surgissent réellement comme des formations nouvelles. Wolff avait montré que rien de la forme de l'organisme évolué ne se trouve dans l'œuf, mais que son développement est une concaténation de nouvelles formations. Cette théorie rend pour la première fois possible la représentation d'un véritable devenir, puisqu'elle explique que quelque chose peut surgir qui n'était pas encore présent, et donc véritablement "devenir". La conception de Haller nie le devenir, puisqu'elle n'admet qu'un devenir visible progressif de ce qui existait déjà. Ce naturaliste s'oppose à l'idée de Wolff avec le mot d'ordre : *There is no becoming* (*Nulla est epigenesis*). Il a ainsi fait en sorte que le concept de Wolff reste complètement négligé pendant des décennies. Goethe attribue la résistance rencontrée dans ses efforts pour expliquer les êtres vivants à la théorie de l'"encapsulation". Il a tenté de comprendre les formations observées dans la nature organique par le biais de leur devenir, précisément dans le sens d'une véritable théorie de l'évolution, selon laquelle ce qui apparaît dans un être vivant n'a pas été caché jusqu'à présent, mais ne prend véritablement naissance qu'au moment où il apparaît. Il écrit en 1817 que cette tentative, sur laquelle repose son article de 1790 sur la métamorphose des plantes, a reçu un "accueil froid, presque hostile". Cette réticence était tout à fait naturelle ; la théorie de l'encapsulation, le concept de la préformation, du développement progressif de ce qui existait depuis Adam, dominaient généralement même le meilleur des cerveaux". Même dans la conception hégélienne du monde, nous pouvons trouver un vestige de cette ancienne théorie. La pensée pure qui apparaît dans l'esprit humain a dû être "encapsulée" dans tous les phénomènes, avant de prendre une existence sensible dans l'homme. Hegel place cette pensée pure devant la nature et l'esprit individuel, qui doit être en même temps la "représentation de Dieu, tel qu'il était dans son essence éternelle avant la création" du monde. L'évolution du monde est ainsi présentée comme une évolution de la pensée pure. Telle est l'attitude de Feuerbach à l'égard de Hegel. La protestation de Feuerbach contre la vision du monde de Hegel repose sur le fait que ce dernier était aussi peu disposé à admettre l'existence de l'esprit avant son apparition effective dans l'homme que Wolff l'était à admettre que les parties de l'organisme vivant étaient déjà préformées dans l'œuf. Tout comme Wolff voyait de nouvelles formations dans les organes de l'être vivant, Feuerbach voyait de nouvelles formations dans l'esprit humain individuel. Celle-ci n'est pas présente de quelque manière que ce soit avant son apparition perceptible. Elle n'existe qu'au moment où elle apparaît dans la réalité. Cela n'aurait aucun sens pour Feuerbach de parler d'un esprit universel, d'un être dont l'esprit individuel tire son origine. Il n'existe pas d'être rationnel qui, avant son apparition effective

dans le monde, façonne la matière et le monde sensible de telle sorte que son reflet apparaisse finalement dans l'être humain. Avant l'apparition de l'esprit humain, il n'existe que de la matière et des forces irrationnelles, qui sont constituées en un système nerveux concentré dans le cerveau. En cela naît, comme une formation nouvelle et parfaite, quelque chose qui n'existait pas encore : l'âme humaine, dotée de la raison. Dans une telle vision du monde, il n'y a aucune possibilité de faire dériver les phénomènes et les objets d'une essence spirituelle primordiale. Un être spirituel est une nouvelle création résultant de l'organisation du cerveau. Et lorsque l'homme transfère le moi spirituel dans le monde extérieur, il se représente arbitrairement à lui-même qu'une essence, semblable à celle qui inspire ses propres actions, existe en dehors de lui et gouverne le monde. Toute essence spirituelle primordiale, l'homme doit la créer à partir de sa seule imagination ; les choses et les phénomènes du monde ne donnent aucune occasion d'admettre une telle essence. Ce n'est pas l'essence spirituelle primordiale, dans laquelle les objets sont encapsulés, qui a créé l'homme à son image et à sa ressemblance, mais l'homme selon sa propre essence a formé l'image fantastique d'un tel être primordial. Et la conviction de Feuerbach : "La connaissance de Dieu par l'homme est la connaissance qu'il a de lui-même, de sa propre essence. Seule l'unité de l'être et de la conscience est la vérité. Là où il y a conscience de Dieu, il y a aussi l'essence de Dieu - donc dans l'homme". L'homme ne se sentait pas assez fort pour compter entièrement sur lui-même ; il s'est donc créé, à son image, un être infini qu'il vénère et adore. La conception hégélienne du monde a, il est vrai, supprimé toutes les autres qualités de l'être primordial, et n'a retenu pour lui que la rationalité. Feuerbach supprime même cela, et il met donc de côté l'essence primordiale. À la place de la sagesse divine, il place la sagesse du monde. Il marque, comme un tournant nécessaire dans l'évolution de la vision du monde, " la confession et la reconnaissance que la conscience de Dieu n'est rien d'autre que la conscience " de l'humanité, que l'homme " ne peut penser, présenter, représenter, sentir, croire, vouloir, aimer et vénérer comme un être divin absolu, tout autre être que l'être humain ". Il y a une conception de la nature et une autre de l'esprit humain, mais il n'y a pas de conception de l'essence divine. Rien n'est réel, sauf le positif. " Le réel dans sa réalité ou comme réel est le réel comme objet des sens, le sensible. Vérité, réalité, sensibilité sont des termes identiques. Seul un être sensible est un être vrai, réel. Ce n'est que par les sens qu'un objet nous est véritablement donné, et non par la pensée en elle-même. L'objet donné par la pensée ou identique à elle n'est que la pensée". Cela ne signifie rien d'autre que ceci : la pensée se présente dans l'organisme humain comme une nouvelle création et il n'est pas permis de la représenter, avant son apparition, comme cachée dans le monde, encapsulée

dans une forme quelconque. Il n'est pas permis d'essayer d'expliquer ce qui se présente à nous de manière positive en le faisant dériver de quelque chose qui existait déjà. Seul le positif est vrai et divin, " ce qui est immédiatement certain, qui s'exprime immédiatement et convainc, ce qui tire immédiatement de lui-même l'affirmation de sa propre existence : le décisif, l'indubitable, clair comme le soleil ". Mais il n'y a de clair que le sensible ; les doutes et les conflits ne s'arrêtent que là où commence le domaine du sensible. Le secret de la connaissance immédiate est la sensibilité". La confession de Feuerbach culmine dans ces mots : "Faire de la philosophie l'objet de l'humanité fut mon premier effort. Mais celui qui a emprunté cette voie en vient nécessairement à faire de l'homme l'objet de la philosophie. "La nouvelle philosophie fait de l'homme, en incluant la nature comme base de celle-ci, l'objet unique, universel et suprême de la philosophie - l'anthropologie, donc, en incluant la physiologie, devient la science universelle. Feuerbach demande que la raison ne soit pas placée, comme point de départ, au sommet de la conception du monde, selon le système de Hegel, mais qu'elle soit observée comme un produit de l'évolution, comme une nouvelle création de l'organisme humain, dans lequel elle surgit effectivement. Il rejette donc toute séparation entre l'élément spirituel et l'élément corporel, car le spirituel ne peut être compris que comme un produit de l'évolution de l'élément corporel. "Lorsque le psychologue dit : "Je me distingue de mon corps", il dit à peu près ce que le philosophe dit dans la logique ou la métaphysique de la morale : "Je fais abstraction de la nature humaine"... Est-il possible de faire abstraction de sa propre essence ? Ne faites-vous pas de l'abstraction parce que vous êtes un homme ? Pouvez-vous penser sans tête ? Les pensées sont des âmes percées. D'accord : mais l'âme défunte n'est-elle pas l'image fidèle de l'homme corporel défunt dans lequel elle habitait ? Les concepts métaphysiques les plus généraux d'être et d'essence ne sont-ils pas transformés, tout comme l'être et l'essence de l'homme ? Que signifie donc faire abstraction de la nature humaine ? Rien d'autre que de faire abstraction de l'homme en tant qu'il est l'objet de ma conscience et de ma pensée, jamais de l'homme qui se trouve derrière ma conscience, c'est-à-dire de ma nature à laquelle nolens, volens mon abstraction reste inextricablement liée. Ainsi, en tant que psychologue, vous pouvez également, dans votre pensée, faire abstraction de votre corps, mais vous restez, dans votre essence, intimement lié à lui, c'est-à-dire que vous vous pensez distinct de lui, mais vous n'en êtes donc pas réellement distinct... Lichtenberg n'a-t-il pas raison, alors, quand il dit qu'il ne faut pas dire je pense mais penser en moi ? Si donc le "je pense" est distinct du corps, s'ensuit-il que ce qui est involontaire dans notre pensée, la racine et la base du "je pense", est également distinct du corps ? D'où vient donc que nous ne pouvons pas penser à chaque

instant, que nos pensées ne sont pas toujours à notre disposition selon notre plaisir, que souvent dans un travail intellectuel, malgré les efforts les plus énergiques de la volonté, nous ne progressons pas jusqu'à ce qu'une circonstance extérieure, souvent seulement un changement de température, redonne de l'élasticité à nos pensées ? Pour cette raison : que l'activité de la pensée est aussi une activité organique. Pourquoi devons-nous souvent porter des pensées en nous pendant des années jusqu'à ce qu'elles deviennent claires et lucides ? En effet, les pensées sont elles aussi soumises à une évolution organique et doivent également mûrir et se déployer comme les fruits dans les champs et les créatures dans le ventre de leur mère.

* * *

Feuerbach mentionne George Christopher Lichtenberg, penseur mort en 1799, qui peut, pour plusieurs de ses idées, être compté parmi les précurseurs de la conception du monde qui s'exprime chez des hommes comme Feuerbach et dont les représentations suggestives n'ont pas été aussi fécondes pour le Xe siècle, parce que les imposantes constructions de la pensée de Fichte, Schelling et Hegel ont tout mis dans l'ombre et ont dominé l'évolution spirituelle, de sorte que des éclairs d'idées aphoristiques, même aussi brillants que ceux de Lichtenberg, sont restés inconnus. Il suffit de rappeler quelques phrases de cet homme éminent, pour montrer comment son esprit renaît dans le courant ouvert par Feuerbach. "Dieu a créé l'homme à son image ; cela signifie probablement que l'homme a créé Dieu à son image". "Notre monde deviendra si raffiné qu'il sera aussi ridicule de croire en Dieu qu'il l'est aujourd'hui de croire aux fantômes". "Notre concept de Dieu est-il autre que l'inconcevable personnifié ?" La représentation que nous nous faisons d'une âme ressemble beaucoup à celle d'un aimant dans la terre. Ce n'est qu'une image. C'est une invention innée de l'homme que de penser à tout sous cette forme." "Au lieu de dire que le monde se reflète en nous, nous devrions plutôt dire que notre raison se reflète dans le monde. Nous ne pouvons pas faire autrement : nous sommes obligés de reconnaître dans le cosmos un ordre et un gouvernement sage : cela résulte de la disposition de notre pensée. Il ne s'ensuit pas nécessairement qu'une chose que nous sommes obligés de penser est réellement telle que nous la pensons... et pour cette raison, l'existence d'aucune divinité ne peut être prouvée. Dieu ne se laisse

pas prouver. " Nous avons conscience de certaines représentations qui ne dépendent pas de nous ; d'autres, du moins nous le croyons, dépendent de nous ; où est la limite ? ". Nous ne connaissons que l'existence de nos impressions, représentations et pensées. Nous devrions dire : quelque chose pense, comme nous disons : ça clignote". Si Lichtenberg avait eu, en plus de ces impulsions de pensée, la capacité de les fusionner en une conception harmonieuse du monde, il ne serait pas resté aussi négligé qu'il l'a été. Construire une conception du monde exige non seulement la supériorité de l'esprit, qu'il possédait, mais aussi le pouvoir de façonner des idées reliées entre elles de multiples façons et de leur donner une forme plastique. Cette capacité lui manquait. Sa supériorité s'exprime dans un jugement remarquable sur la relation de Kant avec ses contemporains : "Je crois que, de même que les disciples de M. Kant reprochent toujours à leurs adversaires de ne pas le comprendre, beaucoup croient aussi que M. Kant a raison, parce qu'ils le comprennent. Sa représentation philosophique est nouvelle et très différente des vues habituelles, et une fois que l'on en a pris connaissance, on est tout à fait disposé à la prendre pour vraie ; c'est pourquoi Kant a de nombreux disciples zélés. Mais il faut aussi réfléchir au fait que cette compréhension n'est pas une raison suffisante pour tenir ce système pour vrai. Je crois que la majorité, dans la joie de comprendre un système très abstrait ou obscur, a cru qu'il était prouvé. La mesure dans laquelle Feuerbach se sentait proche de Lichtenberg apparaît clairement lorsqu'on compare la façon dont les deux penseurs considèrent la relation entre leur vision du monde et la vie pratique. La conférence que Feuerbach a donnée à un groupe d'étudiants au cours de l'hiver 1848 sur l'essence de la religion s'est terminée par ces mots : "J'espère seulement n'avoir pas échoué dans la tâche que j'ai esquissée dans l'une des premières conférences, c'est-à-dire la tâche de faire de vous, en tant qu'amis de Dieu, des amis des hommes ; en tant que croyants, des penseurs ; en tant que priants, des travailleurs ; en tant que candidats à l'au-delà, des savants de ce monde ; en tant que chrétiens, qui, selon leur propre confession, sont "mi-animaux, mi-anges", des hommes, des hommes complets". Celui qui, comme Feuerbach, fait reposer toute conception du monde sur le fondement de la connaissance de la nature et de l'homme, doit aussi, dans le domaine de la morale, éliminer tous les devoirs, toutes les obligations qui découlent d'un but différent des dispositions naturelles des hommes, ou qui ont un but différent de celui qui se rapporte entièrement au monde sensible. " Mon droit, c'est ma tendance au bonheur telle que la loi me l'accorde ; mon devoir, c'est l'impulsion d'autrui vers le bonheur et mon obligation de la reconnaître ". "Ce n'est pas en regardant l'au-delà que j'apprendrai ce que je dois faire, mais en observant ce monde. Toute la force que je dépense pour accomplir une tâche qui se rapporte

au monde de l'au-delà est soustraite à mes capacités dans ce monde pour lequel seul je suis destiné. "La concentration sur le monde de l'au-delà" est ce que Feuerbach exige. Nous pouvons lire des mots similaires dans les écrits de Lichtenberg. Mais précisément, celles-ci sont mélangées à des parties qui montrent à quel point un penseur, qui n'a pas la possibilité de développer harmonieusement ses idées en lui-même, peut difficilement suivre une idée jusqu'à ses conséquences extrêmes. Lichtenberg exige certes une concentration sur le monde de l'au-delà, mais il introduit également dans cette exigence des considérations qui renvoient à une vie après la mort : "Je crois que beaucoup d'hommes oublient, dans leur éducation pour le ciel, celle pour la terre. Je pense que l'homme serait plus sage s'il laissait la première entièrement à sa place. Si nous avons été placés dans ce monde par un être sage, (ce dont il ne faut pas douter) faisons de notre mieux dans cette situation et ne nous laissons pas aveugler par certaines révélations. Ce que l'homme doit savoir pour être heureux, il le sait certainement sans autre révélation que celle qu'il possède selon sa propre essence. Des comparaisons telles que celle entre Lichtenberg et Feuerbach sont instructives pour l'histoire de l'évolution du concept de monde. Ils nous montrent très clairement la progression des esprits : ils nous permettent de mesurer combien l'intervalle de temps qui les sépare a affecté ce processus. Feuerbach a traversé la conception hégélienne du monde et il y a puisé la vigueur nécessaire pour façonner de toutes parts son système, opposé à celui de Hegel. Il n'est plus troublé par la question de Kant : avons-nous vraiment le droit d'attribuer une réalité au monde que nous percevons, ou ce monde n'existe-t-il que dans notre représentation ? Celui qui affirme ce dernier terme peut placer toutes les énergies possibles de l'homme dans le monde véritable qui se trouve au-delà de la représentation. Il peut, à côté de l'ordre naturel du monde, admettre un ordre surnaturel, comme l'a fait Kant. En revanche, celui qui, au sens de Feuerbach, affirme que seul le sensible est réel, doit éliminer tout ordre surnaturel. Pour lui, il n'y a pas d'impératif catégorique, né dans l'au-delà, où qu'il soit ; pour lui, il n'y a que des devoirs qui résultent des impulsions et des buts naturels de l'homme. Il fallait une personnalité aussi différente de Hegel que celle de Feuerbach pour proposer une vision du monde aussi opposée à celle de Hegel. Hegel se sentait chez lui dans le mouvement de la vie présente. Dominer l'activité immédiate du monde par son esprit philosophique était pour lui une belle tâche. Lorsqu'il a souhaité être libéré de ses fonctions d'enseignant à Heidelberg et se rendre en Prusse, il a clairement indiqué dans son discours d'adieu qu'il était attiré par la perspective de trouver un domaine d'activité qui ne consisterait pas seulement à enseigner, mais qui lui permettrait également une activité pratique. "La perspective d'une possibilité, dans ses dernières années, de

passer de la fonction précaire de professeur de philosophie dans une université à une autre activité et un autre emploi aurait eu une grande importance pour lui". Celui qui est dans un tel état d'esprit doit vivre en paix avec les formes que la vie pratique a prises à son époque. Il doit juger que les idées qui imprègnent son époque sont raisonnables. Ce n'est que dans ce sentiment qu'il peut puiser l'enthousiasme avec lequel il peut collaborer à leur construction. Feuerbach n'avait pas une grande sympathie pour la vie de son temps. Il préférait le calme d'un endroit isolé à l'agitation de la vie "moderne" de l'époque. Il le dit clairement : "Je ne me réconcilierai jamais avec la vie urbaine. Je considère comme bon, et même comme un devoir, d'y aller de temps en temps pour étudier, d'après les impressions que j'ai déjà données ; mais je dois retourner dans la solitude de la campagne pour étudier et me reposer au sein de la nature. Mon devoir le plus urgent est de préparer mes conférences, selon les souhaits de mes auditeurs, ou de préparer les papiers de mon père pour l'impression. De sa solitude, Feuerbach pensait pouvoir mieux juger ce qui, dans la forme prise par la vie réelle, n'est pas naturel, mais a simplement été introduit en elle par l'illusion humaine. La purification de la vie de toute illusion, croyait-il, était son devoir. Il devait donc se tenir aussi loin que possible de la vie vécue au sein de ces illusions. Il a cherché la vraie vie, et il n'a pas pu la trouver dans la forme qu'elle a prise dans la civilisation contemporaine. La mesure dans laquelle il était sincère dans sa "concentration sur l'au-delà" est démontrée par son jugement sur la Révolution de mars. Elle lui paraissait stérile, car l'ancienne foi en l'au-delà survivait encore dans les idées sur lesquelles elle était fondée. " La Révolution de mars était encore l'enfant, bien qu'illégitime, de la foi chrétienne. Les partisans de la constitution croyaient que le Seigneur n'avait qu'à dire : qu'il y ait du droit ! qu'il y ait de la liberté ! pour créer le droit et la liberté ; et les républicains croyaient qu'il suffisait de vouloir la république pour l'appeler à la vie : ils croyaient donc à la création ex nihilo d'une république. Seule une personnalité qui pense porter en elle l'harmonie de vie dont l'homme a besoin peut, même dans la profonde insatisfaction dans laquelle Feuerbach s'est trouvé face à la réalité, chanter des hymnes à la réalité comme il le faisait. Nous l'entendons dans des mots comme ceux-ci : "En l'absence d'une perspective de l'au-delà, je ne peux dans ce monde, dans la vallée des afflictions qu'est la politique allemande et européenne, me maintenir en vie et sain d'esprit qu'en faisant du présent l'objet de mon ironie aristophanesque". Seule une telle personnalité pouvait chercher en l'homme la force que d'autres vont puiser dans une puissance extérieure. La naissance de la pensée avait affecté la conception grecque du monde, de sorte que l'homme ne se sentait plus identifié au cosmos, comme l'ancienne représentation imaginative le lui accordait. C'est la première

étape de la formation d'un abîme entre l'homme et le monde. Une autre étape a été marquée par le développement de la nouvelle mentalité scientifique. Ce développement a complètement séparé la nature et l'âme humaine. D'une part, une image de la nature dans laquelle l'homme ne devait pas se trouver, selon sa nature d'âme-spirituelle, devait surgir ; et d'autre part, une idée de l'âme humaine qui n'avait aucun rapport avec la nature. La nécessité conforme à la loi se trouvait dans la nature ; mais dans cette nécessité, il n'y avait pas de place pour ce qui se trouve dans l'âme humaine : la tendance à la liberté, le sens d'une vie enracinée dans un monde spirituel et non épuisée dans l'existence sensible. Des esprits comme celui de Kant ont trouvé une issue dans la séparation absolue des deux sphères ; ils ont trouvé la connaissance de la nature dans l'une, la foi dans l'autre. Goethe, Schiller, Fichte, Schelling et Hegel ont pensé l'idée de l'âme consciente d'elle-même de manière si large que cette âme leur semblait s'enraciner dans une nature spirituelle supérieure, qui est au-dessus de la nature et de l'âme humaines. Avec Feuerbach apparaît un esprit qui marchandise l'image du monde que la nouvelle représentation scientifique peut donner, et se croit obligé de refuser à l'âme humaine ce qui est en désaccord avec l'image de la nature. Il ne peut le faire que parce qu'il élimine de cette âme humaine tout ce qui l'empêche d'être reconnue comme un membre de la nature. Fichte, Schelling, Hegel ont pris l'âme consciente de soi pour ce qu'elle est. Feuerbach en fait ce dont il a besoin pour sa conception du monde. Il est l'initiateur d'un type de représentation qui se sent dominé par l'image de la nature. Elle ne sait pas comment concilier les deux éléments de l'image moderne du monde, l'image de la nature et celle de l'âme ; elle néglige donc complètement l'image de l'âme. L'idée de Wolff de "nouvelles formations" apporte une contribution fertile d'impulsions à l'image de la nature. Feuerbach utilise ces impulsions pour créer une connaissance de l'esprit, qui ne peut subsister que dans la mesure où elle ne s'occupe pas du tout de l'esprit. Il détermine un courant de pensée qui reste impuissant face à l'impulsion la plus forte de la vie animée moderne, la conscience de soi vivante. Dans une telle vision du monde, cette impulsion se révèle de telle manière que non seulement elle est déclarée incompréhensible, mais, parce qu'elle apparaît incompréhensible, on ne se préoccupe pas de son véritable aspect et on la traite comme un facteur de la nature, ce qu'elle n'est pas si on l'observe sans scrupule.

* * *

" Dieu était ma première pensée, la raison ma deuxième, l'homme ma troisième et dernière ". C'est ainsi que Feuerbach décrit le chemin qu'il a suivi, d'abord de croyant à disciple de Hegel, puis de cette étape à son propre système. Les mêmes mots auraient pu être prononcés par le penseur qui, en 1834, a écrit l'un des livres les plus efficaces du siècle, *La vie de Jésus*. Il s'agit de David Frederick Strauss (1808-1874). Feuerbach est parti d'une étude de l'âme humaine et a trouvé en elle une tendance à projeter sa propre essence dans le monde et à la vénérer comme l'essence divine primordiale. Il a cherché une explication psychologique à l'émergence du concept de Dieu. Les vues de Strauss visent le même but, mais il ne suit pas, comme Feuerbach, la voie du psychologue, mais celle de l'historien. Et il n'a pas placé au centre de sa réflexion le concept de Dieu en général, au sens universel adopté par Feuerbach, mais la notion chrétienne de l'homme-Dieu, Jésus. Il voulait montrer comment l'humanité, au cours de l'histoire, était arrivée à cette représentation. Que l'essence divine primordiale se révèle dans l'esprit humain était la conviction de la vision hégélienne du monde. Strauss avait également accepté cette conviction. Mais, à son avis, l'idée divine ne peut être réalisée dans toute sa perfection dans l'être humain individuel. L'individu est toujours une expression imparfaite de l'esprit divin. Ce qui manque à un être humain pour atteindre la perfection, un autre le possède. Quand on considère l'humanité entière, on y trouve, réparties entre d'innombrables individus, toutes les perfections propres à la divinité. L'humanité dans son ensemble est Dieu incarné, l'homme-Dieu. Selon Strauss, c'est le concept de Jésus du penseur. De ce point de vue, Strauss aborde la critique du concept chrétien de l'homme-Dieu. Ce qui, selon la pensée, est réparti sur l'ensemble du genre humain, le christianisme le place au sein d'une personnalité, qui a dû réellement exister une fois dans l'histoire. " L'idée d'un homme-Dieu est contredite par les qualités et les tâches attribuées au Christ par la doctrine ecclésiastique. Dans l'idée de l'espèce humaine, par contre, ils sont d'accord ". En s'appuyant sur des enquêtes minutieuses sur les fondements historiques des évangiles, Strauss tente de démontrer que les représentations du christianisme sont le fruit d'un fantasme religieux. Celle-ci aurait présenté de manière obscure la vérité religieuse selon laquelle l'homme est l'homme-Dieu, mais ne l'aurait pas saisie dans des concepts clairs, mais sous une forme poétique, dans un mythe. L'histoire du fils de Dieu devient ainsi pour Strauss un mythe, dans lequel l'idée de l'homme a été exprimée de manière poétique, bien avant qu'elle ne soit connue par les penseurs sous la forme d'une pensée pure. De ce point de vue, tout ce qui est miraculeux dans le récit évangélique peut être expliqué sans

recourir à l'explication vulgaire, souvent invoquée auparavant, qui voyait dans les miracles des tromperies ou des impostures délibérées pratiquées par le fondateur de la nouvelle religion pour rendre sa doctrine plus impressionnante, ou inventées par les apôtres dans ce but. Une autre opinion, qui voyait dans les miracles divers processus naturels, a également été écartée. Les miracles étaient représentés comme l'habillage poétique de vérités réelles. Dans l'image du sauveur mourant et ressuscité, le mythe dépeint l'humanité s'élevant de ses intérêts finis, de la vie quotidienne, vers l'infini, vers la connaissance de la vérité et de la rationalité divine. Le fini meurt pour renaître en tant qu'infini.

Dans les mythes des peuples anciens, on peut voir le sédiment de la représentation imaginative des temps primitifs, à partir duquel s'est développée la vie de la pensée. Un sentiment de ce fait renaît au Xe siècle dans une personnalité telle que Strauss. Il veut s'orienter dans le processus et le sens de la vie de la pensée avec l'approfondissement de la relation de la conception du monde à la pensée mythique dans l'époque historique. Il veut savoir comment la représentation façonnée des mythes peut encore fonctionner dans la vision moderne du monde. Et en même temps, il veut enraciner la conscience de soi de l'homme dans une entité qui se trouve en dehors de la personnalité individuelle, représentant l'ensemble de l'humanité comme une incarnation de l'essence divine. Il acquiert ainsi pour les âmes humaines individuelles un fondement dans l'âme de l'ensemble du genre humain, qui s'exprime dans le devenir historique. Strauss fait un travail encore plus radical dans son livre publié en 1804-1841 : *The Christian Doctrine in its Historical Evolution and in Conflict with Modern Science*. Il s'agit pour lui de dissoudre les dogmes chrétiens de leur forme poétique dans les vérités conceptuelles qui les sous-tendent. Il insiste sur l'incompatibilité de la conscience moderne avec celle qui reste fidèle aux anciennes représentations mythiques-imaginatives de la vérité. " Que le croyant laisse donc le savant suivre sa voie, et réciproquement ; laissons-leur leur foi, qu'ils nous laissent donc la philosophie, et si les bigots réussissent à nous exclure de leurs églises, nous considérerons cela comme un gain. Il y a eu suffisamment de fausses tentatives de réconciliation jusqu'à présent ; seule la séparation des extrêmes peut aboutir à quelque chose. Les opinions de Strauss avaient suscité une immense agitation dans les esprits. On a constaté avec amertume que la conception moderne du monde ne se contentait pas de frapper en général les représentations religieuses fondamentales, mais que, par des recherches historiques dotées de tous les moyens scientifiques, elle cherchait à éliminer

"l'incohérence" qui, selon l'expression de Lichtenberg, consistait à "soumettre la nature humaine au joug d'un livre". Il est impossible, poursuit-il, d'imaginer quelque chose de plus abominable, et cet exemple seul prouve à quel point l'homme est une créature misérable, je veux dire enfermée dans ce fiasco à deux pattes fait de terre, d'eau et de sel. S'il était possible à la raison de s'ériger une fois en despote, il faudrait pendre l'homme qui veut réfuter sérieusement, sur l'autorité d'un livre, le système de Copernic. Qu'il soit écrit dans un livre qu'il vient de Dieu n'est toujours pas une preuve qu'il vient de Dieu, mais que notre raison vient de Dieu est certain, quelle que soit la façon dont on comprend le mot "Dieu". Là où la raison règne, elle punit, soit par les conséquences naturelles de la culpabilité, soit par l'avertissement, si l'avertissement peut être appelé punition. Strauss est démis de son poste de professeur à l'institut de Tübingen à la suite de la publication de la Vie de Jésus, et lorsqu'il est nommé professeur de théologie à l'université de Zurich, les paysans viennent, armés de chorégraphes, protester contre le déboulonneur de mythes et exiger son renvoi. Un autre penseur est allé beaucoup plus loin que Strauss dans sa critique de l'ancienne vision du monde dans la perspective de la nouvelle : Bruno Bauer. Nous retrouvons encore chez lui l'opinion défendue par Feuerbach, selon laquelle l'être de l'homme est aussi son essence la plus noble et que toute autre essence supérieure n'est qu'une illusion, que l'homme crée selon son propre modèle et place au-dessus de lui-même ; mais cette théorie prend une forme plus grotesque chez Bruno Bauer. Il décrit comment l'ego humain en vient à créer un double de lui-même, dans des expressions dictées non pas par le besoin d'une compréhension sympathique de la conscience religieuse, comme chez Strauss, mais par la joie de la destruction. Il dit : " Le moi qui embrasse tout avait peur de lui-même, n'osait pas se concevoir comme tout et comme la force la plus générale qui existe, c'est-à-dire qu'il restait un esprit religieux et devenait complètement étranger à lui-même en opposant sa force générale à lui-même, comme une force étrangère, et en travaillant devant cette force dans la crainte et le tremblement pour sa propre conservation et son bonheur ". Bruno Bauer est une personnalité qui s'affirme en critiquant chaque donnée avec sa pensée subversive. De la conception hégélienne du monde, il a tiré la conviction que la pensée a pour tâche de pénétrer jusqu'à l'essence des choses. Mais il n'est pas, comme Hegel, disposé à laisser sa pensée produire une résultante ou une construction conceptuelle. Sa pensée n'est pas productive, elle est critique. Une pensée définie, une idée positive, lui donnerait le sentiment d'une limitation. Il ne veut pas fixer la force critique de la pensée, en partant d'un concept comme d'un point de vue défini, comme le faisait Hegel. "La critique est d'une part la dernière action d'une philosophie déterminée, qui doit ainsi se libérer d'une

détermination positive qui restreint encore sa généralité, et d'autre part elle est aussi le présupposé sans lequel la philosophie ne peut s'élever à la généralité ultime de la conscience de soi." Telle est la profession de foi de la Critique de la conception du monde adoptée par Bruno Bauer. La critique ne croit pas aux idées, aux concepts, mais seulement à la pensée. "L'homme n'a été découvert que maintenant", dit Bauer triomphalement. L'homme n'est plus lié que par ses pensées. Il n'est pas humain de se consacrer à quelque chose d'extra-humain, mais il est humain de tout retravailler dans le creuset de la pensée. L'homme ne doit pas être le reflet d'un autre être, mais avant tout "l'homme", et il ne peut l'être que dans la mesure où il se rend tel par sa pensée. L'homme qui pense est le véritable homme. Aucune chose extérieure, aucune religion, aucune loi, aucun État, aucune loi ne peut faire d'un être humain un homme, seulement sa pensée. Chez Bauer, nous voyons l'impuissance de la pensée, qui voudrait atteindre la conscience de soi, mais ne le peut pas.

* * *

Considérer sans préjugés et sans présupposés ce que Feuerbach reconnaissait comme l'essence la plus haute de l'homme, ce que, selon Bruno Bauer, seule la critique en tant que conception du monde avait découvert, " l'homme " : telle est la tâche que s'est fixée Max Stirner (1806-1856) dans son livre L'individu et sa propriété publié en 1845. Stirner exprime le jugement suivant : " Avec l'énergie du désespoir, Feuerbach se jette sur tout le contenu du christianisme, non pour le rejeter, mais pour le saisir, pour détacher du ciel, par un effort suprême, cette religion tant désirée, qui est toujours restée lointaine, et pour la garder toujours avec lui. N'est-ce pas là l'emprise du désespoir ultime, une emprise sur la vie et la mort, et n'est-ce pas en même temps l'aspiration et le désir chrétien de l'au-delà ? Le héros ne veut pas pénétrer l'au-delà mais l'attirer à lui et le forcer à devenir un au-delà. Et le monde entier ne s'écrie-t-il pas dès lors, avec plus ou moins de conscience, que "ce qui compte, c'est l'au-delà, que le ciel doit venir sur terre et être vécu ici" ? Stirner oppose aux vues de Feuerbach une violente contradiction : " L'essence la plus élevée est en tout cas l'essence de l'homme, mais précisément parce qu'il s'agit de son essence, et non de l'homme lui-même, il reste indifférent pour nous que nous voyions cette essence en dehors de l'homme comme " Dieu " ou que nous la trouvions dans l'homme et l'appelions "

essence de l'homme " ou " homme ". Je ne suis ni Dieu, ni l'être humain, ni l'essence la plus élevée, ni mon essence, et il importe peu, en fin de compte, que je pense l'essence en moi ou en dehors de moi. En effet, nous pensons toujours à l'essence la plus élevée dans un double au-delà, interne et externe à la fois, car l'esprit de Dieu est, selon le concept chrétien, également "notre esprit" et "habite en nous". Il habite dans le ciel et en nous. Nous, pauvres créatures, sommes sa "demeure", et lorsque Feuerbach détruit la demeure céleste et force l'esprit à venir en nous avec tout son attirail, nous, sa demeure terrestre, devenons remplis d'arcs". Tant que l'ego humain individuel suppose encore une force dont il dépend, il se voit non pas de son propre point de vue, mais de celui de cette puissance étrangère. Il ne se possède pas lui-même, il est possédé par cette force. L'homme religieux dit : il existe une essence originelle et divine, et l'homme en est le reflet. Il est possédé par l'archétype divin. L'adepte de Hegel dit : Il existe une raison universelle et générale, elle se réalise dans le monde pour atteindre son sommet dans l'ego humain. Le "je" est donc possédé par la raison universelle. Feuerbach dit : Il existe une essence humaine et chaque individu est un reflet particulier de cette essence. Chaque être humain est donc doté d'une "essence d'humanité". Mais en réalité, il n'y a que l'être humain individuel, et non le concept générique d'humanité, que Feuerbach substitue à l'essence divine. Lorsque l'être humain place l'"humanité" au-dessus de lui-même, il se livre certainement à une illusion, comme lorsqu'il se sent dépendant d'un Dieu personnel. Pour Feuerbach, les commandements que le Christ croit avoir été institués par Dieu et qu'il considère donc comme normatifs, deviennent des commandements qui persistent parce qu'ils correspondent à l'idée générale de l'humanité. L'homme se juge lui-même moralement, de sorte qu'il se demande : mes actions individuelles correspondent-elles à ce qui est approprié à l'essence générale de l'humanité ? Feuerbach dit : "Si l'essence de l'homme est l'entité la plus élevée de l'homme, en pratique, la première et la plus haute loi doit être l'amour de l'homme pour l'homme. Homo homini deus est. L'éthique est en soi une puissance divine. Les relations morales sont en elles-mêmes de véritables relations religieuses. La vie est, dans ses relations essentielles et substantielles, de nature divine. Tout ce qui est juste, vrai et bon a en soi sa raison d'être, ses propriétés. L'amitié est et doit être sacrée, la propriété est sacrée, le mariage est sacré, le bien de chaque être humain est sacré, mais sacré en soi". Il existe donc des forces humaines générales ; l'éthique en est une. Il est sacré en soi ; l'individu doit y obéir. L'individu ne doit pas vouloir ce qu'il veut de lui-même, mais ce qu'il est au sens de l'éthique sacrée. Il est possédé par l'éthique. Stirner caractérise cette conception de la manière suivante : "Au lieu du Dieu de l'individu, c'est maintenant le Dieu de tous qui est en vogue, à savoir l'Homme,

et c'est pour nous l'idéal le plus élevé que d'être humain. Mais comme personne ne peut jamais devenir pleinement ce que l'idée d'"homme" implique, cet "homme" reste pour l'individu un au-delà élevé, un être suprême non encore atteint, un Dieu. Une telle essence sublime est aussi la pensée, dont la conception critique du monde a fait un Dieu. Stirner ne se laisse pas arrêter par elle : " Le critique craint de devenir dogmatique ou d'établir des dogmes. Il le doit, car sinon il deviendrait l'antithèse du critique, du dogmatique ; de même qu'il est bon en tant que critique, il deviendrait mauvais, et ainsi de suite. - Assez de dogmes ! ... c'est son dogme. Le critique reste également sur le même terrain que le dogmatique, sur le terrain de la pensée. Comme le dogmatique, il part toujours d'une pensée, mais s'en distingue ensuite en refusant de conserver la pensée initiale tout au long du processus de réflexion, ne lui permettant ainsi pas d'acquérir une stabilité. Il ne fait qu'appliquer le processus de la pensée contre la crédulité de la pensée, appliquer le progrès de la pensée contre la pensée statique. Aucune pensée n'est à l'abri de la critique, puisque la critique elle-même est la pensée ou l'esprit pensant. Je ne suis pas un adversaire de la critique, c'est-à-dire que je ne suis pas un dogmatique, et je ne me sens pas blessé par la dent de la critique quand elle met en pièces les dogmatiques. Si j'étais dogmatique, j'établirais un dogme, c'est-à-dire une pensée, une idée, un principe, et je les porterais à la perfection, comme un systématicien, en en faisant la base d'un système, c'est-à-dire d'un édifice de pensée. Si, par contre, j'étais un critique, un ennemi des dogmes, je mènerais la bataille de la pensée libre contre la pensée servile, je défendrais la pensée contre la pensée. Mais je ne suis pas le défenseur de la pensée ou de la réflexion". Toute pensée naît de l'ego individuel, même s'il s'agit du concept de sa propre essentialité. Et lorsque l'homme croit reconnaître son propre moi, veut le décrire selon son essentialité, il le fait déjà dans la dépendance de cette essentialité. Je peux penser ce que je veux : dès que j'ai recours à certains concepts, dès que je définis, je deviens esclave des données du concept, de la définition. Hegel a fait du "je" la manifestation de la raison, l'a rendu dépendant de la raison. Mais toutes ces dépendances ne pourraient avoir aucune valeur face au "je", puisqu'elles dérivent toutes du "je". Ils reposent donc sur l'illusion du "moi". En réalité, il n'est pas dépendant, car tout ce dont il doit dépendre, il doit le créer lui-même. Il doit sortir quelque chose de lui-même, le placer au-dessus de lui-même comme un fantôme. " Homme, ton cerveau est fou, tu es fou ! Vous rêvez de grandes choses et imaginez que tout un monde de dieux existe pour vous, un royaume de l'esprit auquel vous êtes appelé, un idéal qui vous attire. Vous faites, en somme, une fixation !" En vérité, aucune pensée ne peut s'approcher de ce qui, en tant que "moi", vit en moi. Ma pensée peut tout atteindre, ce n'est que devant mon "moi" que je dois m'arrêter. Je ne peux pas le

penser, je ne peux que le vivre. Je ne suis pas une volonté, je ne suis pas une idée, tout comme je ne suis pas le reflet d'une divinité. Je conçois toutes les autres choses par la pensée. Je le vis. Je n'ai pas besoin de me définir, de me décrire davantage, car je me vis à chaque instant. Il me suffit de décrire ce dont je ne fais pas l'expérience immédiate, ce qui est extérieur à moi. Il me semble contradictoire de vouloir me concevoir comme une pensée, comme une idée, alors que je me possède comme un objet. Si j'ai une pierre devant moi, j'essaie de m'expliquer en pensée ce qu'est cette pierre. Je n'ai pas besoin d'expliquer ce que je suis, je le vis déjà. Stirner répond à une attaque directe contre son livre :

"L'individu est un mot, et pour un mot il faut pouvoir penser quelque chose, un mot doit avoir un contenu de pensée. Mais l'individu est un mot vide de pensée, il n'a pas de contenu de pensée. Quel peut donc être son contenu, s'il n'y a pas de pensée en lui ? Un objet, qui ne peut pas se présenter deux fois, qui ne peut pas être exprimé, parce que s'il pouvait vraiment être complètement exprimé, il se présenterait pour la deuxième fois, il serait présent dans l'"expression". Puisque le contenu de l'individu n'est pas le contenu de la pensée, il est donc aussi impensable et indicible, mais puisqu'il est indicible, il est cette phrase entière, et en même temps pas de phrase du tout. Ce n'est que lorsque rien n'est dit sur vous et que vous êtes seulement nommé que vous êtes reconnu en tant que vous. Tant qu'on dit quelque chose de vous, vous êtes connu comme cette chose (homme, esprit, chrétien, etc.). Mais l'individu ne dit rien, car c'est un nom pur, il dit seulement que vous êtes vous et rien d'autre, que vous êtes un "vous" unique et vous-même. Vous êtes donc sans prédicats, mais en même temps vous êtes sans destination, sans vocation, sans loi" (Stirner's Minor Writings, publié par J. H. Mackay, page 116). Déjà en 1842, dans une étude parue dans le Rheinische Zeitung sur le "faux principe de notre éducation ou sur l'humanisme et le réalisme", Stirner avait exprimé l'idée que la pensée et la connaissance ne peuvent pas pénétrer jusqu'au cœur de la personnalité. Il considère donc comme un faux principe d'éducation le fait que la connaissance soit placée de manière unilatérale au centre et non au cœur de la personnalité. "Une connaissance qui ne se purifie pas et ne se concentre pas de manière à entraîner vers la volonté, qui ne fait que m'aggraver en tant qu'avoir et possession, au lieu de devenir une partie de moi-même, afin que l'ego mobile et libre, non trompé par un avoir qui traîne derrière lui, puisse parcourir le monde avec un sentiment de fraîcheur, une connaissance, donc, qui ne devient pas personnelle, est une mauvaise préparation à la vie. Si la tendance de notre époque, après avoir conquis la liberté de pensée, est de la porter à sa perfection en y incluant la liberté de volonté, afin de réaliser avec elle le début d'une nouvelle époque, le but ultime de l'éducation ne peut être la connaissance, mais la volonté née de la connaissance, et l'expression parlante

de ce qu'elle doit réaliser est l'homme personnel ou libre. Comme dans certaines autres sphères, dans le domaine de l'éducation, la liberté ne peut s'affirmer, la force d'opposition ne peut s'exprimer, la soumission est exigée. Seule l'éducation formelle et matérielle est recherchée, et seuls les scientifiques émergent de la ménagerie des humanistes, seuls les "citoyens utiles" émergent de celles des réalistes, et les deux catégories ne sont que des êtres soumis. La connaissance doit mourir pour ressusciter en tant que volonté et être créée à nouveau chaque jour en tant que personne libre. Ce n'est que dans la personne de l'individu que l'on peut trouver la source de ce qu'il fait. Les devoirs moraux ne peuvent pas être des commandements imposés à l'homme de quelque part, mais des objectifs qu'il se propose à lui-même. C'est une illusion quand l'homme croit qu'il fait quelque chose pour suivre le commandement d'une éthique sainte et générale. Il le fait parce que la vie de son ego le pousse à le faire. J'aime mon prochain, non pas parce que j'obéis à un commandement sacré d'amour du prochain, mais parce que mon ego me pousse vers mon prochain. Je ne suis pas obligée de l'aimer, je veux l'aimer. Les hommes ont légiféré sur eux-mêmes ce qu'ils ont voulu. Ici, il est très facile de mal comprendre Stirner. Il ne nie pas l'action morale. Il nie l'impératif moral. La façon dont l'homme agit, lorsqu'il se comprend vraiment, crée déjà un ordre moral dans le monde. Les préceptes moraux sont pour Stirner un fantôme, une fixation. Ils identifient quelque chose que l'homme réalise pour lui-même, lorsqu'il s'abandonne entièrement à sa nature. Les penseurs abstraits feront naturellement cette objection : les criminels n'existent-ils pas ? Peuvent-ils agir selon l'impulsion de leur nature ? Ces penseurs abstraits prévoient le chaos, si les préceptes moraux ne sont plus saints pour les hommes. Stirner pouvait leur répondre : n'y a-t-il pas aussi des maladies dans la nature ? Et ne sont-elles pas causées par des lois éternelles et de fer comme la santé ? Et pourtant, ne pouvons-nous pas distinguer le malade du bien portant ? De même qu'un homme sensé ne prendra jamais une personne malade pour une personne saine, parce que la maladie et la santé sont causées par des lois naturelles, de même Stirner ne prend pas l'immoralité pour la moralité, parce que les deux peuvent se manifester lorsque l'individu est laissé à lui-même. Ce qui distingue Stirner des penseurs abstraits, c'est sa conviction que dans la vie humaine, si les individus sont laissés à eux-mêmes, la moralité prévaudra, tout comme la santé prévaut dans la nature. Il croit à la noblesse morale de la nature humaine, au libre développement de la moralité par les individus ; les penseurs abstraits ne lui semblent pas croire à cette noblesse ; il pense donc qu'ils diminuent la nature de l'individu, en le rendant esclave des devoirs généraux, moyens de corriger la conduite humaine. Ces "hommes moraux" doivent avoir beaucoup de mal et de perversité dans leur âme, pense Stirner, pour exiger tant de prescriptions morales

; ils doivent être complètement dépourvus d'amour, pour vouloir que l'amour, qui devrait naître en eux comme une impulsion libre, soit imposé par un commandement. S'il y a vingt ans, dans un livre sérieux, on pouvait dire avec reproche que l'écrit de Stirner, *L'individu et sa propriété* annihilait l'esprit et l'humanité, le droit et l'État, la vérité et la vertu comme autant d'idoles de la servitude de la pensée et avouer franchement : "Pour moi, rien n'est au-dessus de moi !". (Henry van Treitschke : *Histoire de l'Allemagne*, Partie V, p. 424), ce qui nous montre à quel point Stirner pouvait facilement être mal compris pour ses déclarations radicales, bien que l'individu humain se soit toujours présenté à ses yeux comme quelque chose de noble, d'élevé, d'unique et de libre, que même le haut vol de la pensée ne pouvait atteindre. Pendant la deuxième partie du Xe siècle, Max Stirner a été plus ou moins oublié. Nous sommes redevables aux efforts de John H. Mackay, si nous avons aujourd'hui une image de sa vie et de son caractère. Dans son livre *Max Stirner, his life and work* (Berlin 1898, Schuster and Loeffler), Mackay a élaboré tout le matériel accumulé au cours de nombreuses années de recherche pour caractériser le penseur "le plus audacieux et le plus conséquent", selon son jugement. Stirner, comme d'autres penseurs modernes, est confronté au fait du je conscient de soi à saisir. D'autres cherchent les moyens de comprendre ce "je". Mais cela rencontre des difficultés car, entre l'image de la nature et celle de la vie de l'esprit, un fossé s'est creusé. Stirner ne s'en préoccupe pas. Il affronte le fait du moi conscient de lui-même et utilise tout ce qu'il peut exprimer pour mettre ce fait en lumière. Il veut parler du "je" de telle sorte que chacun considère le "je" pour lui-même et que personne ne puisse échapper à cet examen en disant : "Fin est ceci ou cela". Stirner ne veut pas se référer à une idée, à un concept du "je", mais au "je" vivant, que la personnalité trouve en elle-même. Le système de Stirner, en tant qu'opposé aux systèmes de Goethe, Schiller, Fichte, Schelling et Hegel, est une apparition qui a dû surgir avec une certaine nécessité dans l'évolution moderne du concept du monde. Le fait de l'ego conscient de soi se présentait à son esprit avec une vivacité brute. Toute création de la pensée lui est apparue dans la lumière dans laquelle, à un penseur qui ne veut saisir le monde qu'en pensées, le monde mythique de l'imagination peut apparaître. Face à ce fait, tout autre contenu du monde a disparu pour lui, dans la mesure où ce contenu présente une relation avec l'ego conscient de soi. Il a complètement isolé l'ego conscient de lui-même. Stirner n'a même pas remarqué que des difficultés surgissaient du fait de placer le "je" de cette manière. Les décennies suivantes n'ont pas pu se rattacher à cette position isolée du moi. Car ces décennies s'attachent avant tout à découvrir l'image de la nature sous l'influence de la mentalité scientifique. Après que Stirner ait présenté un aspect de la conscience moderne, le fait du "je" conscient

de lui-même, l'époque a détourné son regard de ce "je" pour le fixer là où le "je" ne se trouve pas, sur l'image de la nature. La première moitié du Xe siècle a puisé sa vision du monde dans l'idéalisme. Si un pont est jeté vers la science naturelle, comme chez Schelling, Lorenz Oken (1779-1851), Enric Steffens (1773-1845), c'est du point de vue de la conception idéaliste du monde et dans l'intérêt de cette conception. Le temps est si mal préparé à faire fructifier la pensée scientifique en vue d'une vision du monde que les vues ingénieuses de Jean Lamarck sur l'évolution des organismes les plus parfaits à partir des plus simples, apparues en 1809, sont restées inconnues, et lorsque Geoffroy de Saint-Hilaire, en 1830, en opposition à Cuvier, a préconisé l'idée d'une parenté générale et naturelle de toutes les formes organiques, il a fallu le génie de Goethe pour saisir la portée de cette idée. Les nombreuses réalisations des sciences naturelles dans la première moitié du siècle ont conduit à de nouvelles énigmes de l'univers, surtout après que Charles Darwin a ouvert de nouveaux horizons pour la conception de la nature en 1859.