BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

WILL DURANT

VIES ET DOCTRINES DES PHILOSOPHES

PLATON. — ARISTOTE. — BACON. — SPINOZA. — VOLTAIRE. — KANT. — SCHOPENHAUER. — SPENCER. — NIETZSCHE.

PAYOT, PARIS

WILL DURANT

VIES ET DOCTRINES DES PHILOSOPHES

PAYOT, PARIS

Au lecteur

Ce livre n'est pas une histoire complète de la philosophie. C'est un essai de vulgarisation, où l'histoire de la pensée se trouve concentrée autour de certaines personnalités dominantes. Afin de leur donner tout le relief nécessaire, l'on a dû négliger celles de second plan. D'où la faible part accordée aux présocratiques à demi légendaires, aux stoïciens et aux épicuriens, aux scolastiques et aux épistémologistes.

L'auteur croit que l'épistémologie a fait un tort considérable et presque ruineux à la philosophie moderne ; il espère qu'un temps viendra où l'étude du problème de la connaissance sera réservée à la science psychologique, et où la philosophie sera de nouveau conçue comme l'interprétation synthétique de toute l'expérience et non comme l'analyse descriptive du mode et du procédé de l'expérience elle-même. L'analyse revient à la science et nous donne le savoir ; la philosophie doit fournir une synthèse à la sagesse.

L'auteur voudrait rappeler ici tout ce qu'il doit à Alden Freeman : éducation, voyages, inspiration d'une vie noble et éclairée. Puisse ce meilleur des amis trouver dans ces pages, si occasionnelles et si imparfaites qu'elles soient, quelque chose qui ne soit pas trop indigne de sa générosité et de sa foi.

Will DURANT

Introduction

L'UTILITÉ DE LA PHILOSOPHIE

Il y a un plaisir dans la philosophie, un attrait même dans les mirages de la métaphysique ; tout étudiant l'éprouve jusqu'au jour où les grossières nécessités de la vie matérielle l'entraînent des hauteurs de la pensée sur le terrain de la lutte économique. La plupart d'entre nous ont connu au printemps de la vie des jours dorés où la philosophie était bien ce que l'appelle Platon, « ce cher délice » ; où l'amour d'une vérité quelque peu illusoire nous semblait incomparablement plus glorieux que les désirs charnels et l'impureté du monde. Et nous sentons toujours en nous comme un appel de ce premier amour de la sagesse. « La vie a un sens », pensons-nous avec Browning ; « trouver ce sens est pour moi vital. » Une bonne part de nos vies est privée de sens et se dissipe dans l'inconstance et la futilité ; nous luttons avec le chaos au dedans et autour de nous ; et cependant, nous croirions qu'il est en nous quelque chose d'important et de significatif, si nous pouvions seulement déchiffrer nos âmes. Nous cherchons à comprendre ; « vivre, pour nous, signifie transformer constamment en lumière et en flamme tout ce que nous sommes et tout ce que nous rencontrons [1] » ; nous sommes comme Mitya dans *Les Frères Karamazov* « de ceux qui n'ont pas besoin de millions, mais d'une réponse à leurs questions » ; nous voulons saisir la valeur et la perspective des choses qui passent et par là échapper au courant des circonstances quotidiennes. Nous voulons savoir, avant qu'il soit trop tard, ce qui est petit et ce qui est grand ; nous voulons voir maintenant les choses telles qu'elles paraîtront pour toujours « dans la lumière de l'éternité ». Nous voulons apprendre à rire en face de l'inévitable, à sourire même à l'approche de la mort. Nous voulons être complets, coordonner nos énergies en critiquant et en harmonisant nos désirs ; car l'énergie coordonnée est le dernier mot en morale et en politique, et peut-être aussi en logique et en métaphysique. « Pour être philosophe, a dit Thoreau, il ne suffit pas d'avoir des pensées subtiles ni même de fonder une école, il suffit d'aimer la sagesse, de manière à vivre selon

ses préceptes d'une vie simple, indépendante, magnanime et confiante. » Si seulement nous trouvons la sagesse, nous pouvons être sûrs que tout le reste viendra à sa suite. « Cherchez d'abord les biens de l'esprit, dit François Bacon, et le reste vous sera donné par surcroît ou du moins vous n'en sentirez pas la perte [2]. » La vérité ne nous enrichira pas, mais elle nous rendra libre.

Quelque lecteur impatient nous objectera que la philosophie est aussi inutile que le jeu d'échecs, aussi obscure que l'ignorance et aussi stérile que le contentement. « Il n'est rien de si absurde, dit Cicéron, qui ne se puisse trouver dans les livres des philosophes. » Sans doute est-il des philosophes qui ont possédé tout le luxe de la sagesse sauf le bon sens ; et plus d'un envol philosophique s'est accompli grâce à la force ascensionnelle d'un air raréfié. Dans ce voyage que nous entreprenons, soyons résolus à n'aborder qu'aux ports de lumière, à éviter les eaux troubles de la métaphysique et les « mers retentissantes » de la dispute théologique. À vrai dire, la philosophie est-elle stérile ? La science paraît toujours progresser, et la philosophie perdre du terrain. Mais cela ne s'explique que parce que la philosophie accepte la tâche difficile et hasardeuse de résoudre des problèmes qui ne sont pas encore ouverts aux méthodes scientifiques, les problèmes du bien et du mal, de la beauté et de la laideur, de l'ordre et de la liberté, de la vie et de la mort ; dès qu'un champ de recherche offre des connaissances susceptibles de formules exactes, on l'appelle science. Toute science débute comme philosophie et finit comme art ; elle sourd en hypothèses pour s'écouler en œuvres. La philosophie est une interprétation hypothétique de l'inconnu (comme en métaphysique) ou de l'imparfaitement connu (comme en éthique ou en philosophie politique) ; c'est la première tranchée dans le siège de la vérité. La science est le territoire conquis ; derrière elle s'étendent les tranquilles régions où le savoir et l'art bâtissent notre monde imparfait et merveilleux. La philosophie semble s'immobiliser, perplexe ; mais ce n'est que parce qu'elle abandonne les fruits de la victoire à ses filles les sciences ; elle poursuit son chemin, divinement insatiable, vers l'incertain et l'inexploré.

En termes plus techniques, la science est la description analytique, la philosophie est l'interprétation synthétique. La science veut résoudre le tout en parties, l'organisme en organes, ramener l'obscur au connu. Elle ne s'enquiert pas de la valeur et des possibilités

idéales des choses, ni de la signification de leur ensemble, ni de leur fin ; elle se contente de montrer leur réalité et leur opération présentes, elle limite résolument ses vues à la nature et aux effets réels des choses. Le savant est aussi impartial que la Nature dans le poème de Tourguenev : il s'intéresse aussi bien à une patte de puce qu'aux efforts créateurs du génie. Mais la description du fait ne suffit pas au philosophe ; il veut déterminer son rapport à l'expérience en général, et connaître par là sa valeur et son sens ; il combine les choses en une synthèse explicative ; il essaie d'agencer, mieux qu'on ne l'avait fait auparavant, les pièces de cette grande machine qu'est l'univers, détachées et isolées par l'analyse du savant. La science nous dit comment guérir et comment tuer ; elle réduit partiellement le taux de la mortalité, puis elle nous tue en masse à la guerre ; la seule sagesse, qui coordonne les désirs à la lumière de l'expérience, peut nous dire quand il faut guérir et quand il faut tuer. La science consiste à observer des effets et à construire des moyens, la philosophie consiste à critiquer et à coordonner des fins ; et parce que de nos jours la multiplication des moyens et des instruments est trop disproportionnée à l'interprétation et à la synthèse des idéals et des fins, notre vie n'est que bruyante et furieuse agitation et n'a plus aucun sens. Un fait n'a de valeur que dans son rapport au désir ; il n'est complet que s'il se rapporte à un plan et à un ensemble. La science sans la philosophie, les faits sans perspective et sans évaluation, ne sauraient nous préserver du carnage et nous sauver du désespoir. La science nous donne le savoir, la philosophie seule peut nous donner la sagesse.

Par « philosophie » l'on entend, plus précisément, cinq sujets d'étude et de discours : la logique, l'esthétique, la morale, la politique et la métaphysique. La *Logique* est l'étude de la méthode idéale de pensée et de recherche : observation et introspection, déduction et induction, hypothèse et expérimentation, analyse et synthèse, telles sont les formes de l'activité humaine que la logique s'efforce de comprendre et de diriger ; c'est une étude aride pour la plupart d'entre nous, et cependant les progrès qu'ont faits les hommes dans leurs méthodes de pensée et de recherche sont les grands événements de l'histoire de la philosophie. L'*Esthétique* est l'étude de la forme idéale, de la beauté ; c'est la philosophie de l'art. La *Morale* est l'étude de la conduite idéale ; la plus haute science, disait Socrate, est la science du bien et du mal, la science de la sagesse pratique. La

Politique est l'étude de l'organisation idéale de la société (ce n'est pas, comme on pourrait le supposer, l'art et la science de capter et de conserver le pouvoir) ; monarchie, aristocratie, démocratie, socialisme, anarchisme, féminisme, telles sont les *dramatis personæ* de la philosophie politique. Enfin, la *Métaphysique* (qui s'embarrasse en des difficultés sans nombre parce qu'elle n'est pas, comme les autres formes de la philosophie, un essai de coordination du réel à la lumière de l'idéal) est l'étude de l'« ultime réalité » de toutes choses, de la nature réelle de la « matière » (ontologie), de l'esprit (psychologie métaphysique), de la relation de l'« esprit » et de la « matière » dans la perception et la connaissance (épistémologie).

Ce sont là les parties de la philosophie ; mais ainsi démembrée, elle perd de sa beauté et de son charme. Nous la chercherons non dans la lettre morte de ses abstractions, mais dans la forme vivante du génie ; nous étudierons non pas simplement des philosophies, mais des philosophes ; nous passerons notre temps avec les saints et les martyrs de la pensée, laissant se refléter en nous le rayonnement de leur esprit jusqu'à ce que nous aussi partagions en quelque mesure ce que Léonard de Vinci appelait « le plus noble plaisir, la joie de comprendre ». Chacun de ces philosophes nous offre une leçon, si nous savons l'aborder comme il faut. « Savez-vous, demande Emerson, le secret du vrai savant ? En tout homme il y a quelque chose à apprendre ; et en cela je suis son élève. » Eh bien, nous pouvons sûrement prendre cette attitude à l'égard des grands penseurs de l'histoire sans blesser notre orgueil ! Et nous pouvons nous flatter, selon une autre pensée d'Emerson, de sentir, quand le génie nous parle, comme la vague réminiscence d'une idée toute pareille à celle qu'exprime le génie et que nous avons eue dans notre lointaine jeunesse sans avoir l'art ni le courage de lui donner corps et de l'exprimer. En vérité, les grands hommes ne nous parlent que si nous avons des oreilles et des âmes pour les entendre, si nous avons en nous au moins les racines de ce qui s'épanouit en eux. Leurs expériences, nous les avons faites nous aussi, mais nous n'en avons pas épuisé le secret et les subtiles significations ; nous n'étions pas sensibles aux notes dominantes de la réalité qui bourdonnait autour de nous. Le génie entend ces notes et la musique des sphères ; le génie sait ce que comprenait Pythagore lorsqu'il disait que la philosophie est la musique par excellence.

Écoutons donc ces hommes, prêts à leur pardonner leurs passagères erreurs, impatients d'entendre les leçons qu'ils sont si désireux de nous donner. « Sois donc raisonnable, disait le vieux Socrate à Criton, et ne regarde pas si les maîtres de philosophie sont bons ou mauvais, ne songe qu'à la philosophie elle-même. Cherche à l'examiner à fond et en toute loyauté, et si elle est un mal, efforce-toi d'en détourner tous les hommes ; mais si elle est ce que je crois, alors suis-la, sers-la et prends courage. »

Platon

I. L'Ambiance

Si vous jetez les yeux sur une carte d'Europe, vous observerez que la Grèce ressemble à une main de squelette qui étend ses doigts crochus dans la Méditerranée. Au sud de la Grèce, la grande île de Crète, d'où ces doigts avides arrachèrent, dans le second millénaire avant le Christ, les premiers éléments de la civilisation et de la culture. À l'est, de l'autre côté de la mer Égée, voici l'Asie Mineure, actuellement morne et apathique, mais toute palpitante de vie aux jours qui précédèrent Platon, tenant un moment le premier rang par l'industrie, le commerce et l'activité intellectuelle. À l'ouest, sur l'autre rive de la mer Ionienne, voici l'Italie, telle une tour penchée dans la mer, puis la Sicile, et plus à l'ouest encore, l'Espagne, chacune avec des colonies grecques florissantes, et tout au bout, les « Colonnes d'Hercule » (aujourd'hui Gibraltar), ce sombre portail qu'aucun marin n'osait franchir. Au nord, ces régions sauvages et à demi barbares, que l'on appelait alors la Thessalie, l'Épire et la Macédoine, d'où étaient descendues ou qu'avaient traversées les hordes vigoureuses qui donnèrent ses génies à la Grèce d'Homère et de Périclès.

Regardez encore la carte et vous verrez les multiples échancrures de la côte et les innombrables élévations du sol ; partout des golfes et des baies, partout la mer envahissante, partout un sol tourmenté, hérissé de montagnes et de collines. La Grèce fut divisée en cantons isolés par ces barrières naturelles de la mer et du sol ; les voyages et les communications étaient alors beaucoup plus difficiles et dangereux qu'aujourd'hui ; par suite, chaque vallée développa une vie économique indépendante, avec son gouvernement autonome, ses institutions, son dialecte, sa religion, sa culture propres. En chacune d'elles, une ou deux cités, et à l'entour, sur les flancs des montagnes, l'hinterland agricole : telles étaient les « cités-états » d'Eubée, de Locride, d'Étolie, de Phocide, de Béotie, d'Achaie, d'Argolide, d'Élide, d'Arcadie, de Messénie, de Laconie avec Sparte et d'Attique avec Athènes.

Un dernier coup d'œil sur la carte pour observer la position d'Athènes : des grandes villes de la Grèce elle est le plus à l'est. Cette situation la désignait pour être la porte de sortie des Grecs dans leur exode vers les actives cités d'Asie Mineure, et la porte d'entrée du luxe et de la civilisation qu'offraient ces villes aînées à la Grèce adolescente. Elle possédait un magnifique port, le Pirée, où d'innombrables vaisseaux pouvaient trouver abri, et elle y entretenait une flotte imposante.

En 490-470 av. J.-C., Sparte et Athènes, oubliant leur rivalité et joignant leurs forces, brisèrent l'effort des Perses qui sous Darius et Xerxès prétendirent faire de la Grèce une colonie de l'empire asiatique. Dans cette lutte de la jeune Europe contre le sénile Orient, Sparte fournit l'armée, et Athènes la flotte. La guerre terminée, Sparte démobilisa ses troupes et souffrit de la crise économique que cette opération a pour inévitable conséquence, tandis qu'Athènes, transformant sa flotte de guerre en flotte marchande, devint l'une des plus grandes cités commerçantes du monde ancien. Sparte retomba dans l'isolement de sa vie agricole et dans la stagnation, pendant qu'Athènes devenait un marché et un port actif où se rencontrait toute une variété de races, de mœurs et de cultes dont le contact et la rivalité prêtaient à la comparaison, à l'analyse et à la réflexion.

Dogmes et traditions finissent par s'user en se rapprochant ; là où s'affrontent tant de fois différentes l'on en arrive à douter de toutes. Probablement ce furent les marchands les premiers sceptiques ; ils avaient trop vu pour être crédules, et leur tendance habituelle à classer tous les hommes en naïfs et en coquins les inclinait au doute universel. Peu à peu la science progressa grâce à eux ; les mathématiques se développèrent avec la complexité croissante de l'échange, l'astronomie avec l'audace grandissante de la navigation. La richesse apporta le loisir et la sécurité qui sont les conditions prérequises à la recherche et à l'étude ; les hommes demandèrent aux astres non plus seulement les routes de la mer mais encore une réponse aux énigmes de l'univers ; les premiers philosophes grecs furent des astronomes. « Exaltés par leurs exploits, dit Aristote, les Grecs, après les guerres Médiques, s'adonnèrent à toute discipline scientifique sans distinction, uniquement en quête de savoir [1]. » Les hommes se risquèrent à des explications naturelles de phénomènes et d'événements que l'on attribuait auparavant à des causes ou à des

puissances surnaturelles ; la magie et le rituel cédèrent peu à peu le pas à la science et au contrôle ; et la philosophie commença.

Cette philosophie fut d'abord une philosophie physique ; elle se porta sur le monde matériel, cherchant quel était l'élément dernier et irréductible des choses. L'aboutissement naturel de cette ligne de pensée fut le matérialisme de Démocrite (460-360 av. J.-C.) – « en réalité il n'y a que les atomes et l'espace. » Ce fut un des principaux courants de la spéculation grecque ; il se déroba pour un temps à l'époque de Platon, pour reparaître chez Épicure (342-270), et se répandre en torrent d'éloquence dans la poésie de Lucrèce (98-55 av. J.-C.). Mais la philosophie grecque prit son développement le plus caractéristique et le plus fécond avec les Sophistes, ces maîtres de sagesse ambulants, repliés sur eux-mêmes et s'interrogeant sur leur propre pensée et sur leur nature plutôt qu'attentifs au monde des choses. Tous avaient du talent (Gorgias et Hippias entre autres), et beaucoup étaient profonds (Protagoras et Prodicus, par exemple) ; on trouverait difficilement un problème ou une solution dans notre philosophie de la pensée et de l'action qu'ils n'aient conçus et discutés. Ils mettaient tout en question ; les tabous religieux et politiques ne les impressionnèrent pas, et sans vergogne ils citèrent toute croyance et toute institution devant le tribunal de la raison. En politique ils se partageaient en deux écoles. L'une, à la manière de Rousseau, plaidait que la nature est bonne et la civilisation mauvaise, que par nature tous les hommes sont égaux et ne deviennent inégaux que par des institutions de castes, que la loi est une invention du fort pour dominer et asservir le faible. Une autre école, à la manière de Nietzsche, soutenait que la nature n'est ni bonne ni mauvaise, que les hommes naissent inégaux, que la morale est une invention du faible pour réfréner le fort, que la force est la suprême vertu et le suprême désir de l'homme, et que de toutes les formes de gouvernement la plus sage et la plus naturelle est l'aristocratie.

Cette attaque contre la démocratie s'autorisait sans doute de l'avènement à Athènes d'une minorité de riches qui s'appelait le parti oligarchique et dénonçait la démocratie comme un régime d'incompétence. En un sens cette démocratie que l'on dénonçait était fort mitigée ; sur les 400 000 habitants d'Athènes, 250 000 étaient des esclaves sans aucun droit politique, et sur les 150 000 hommes libres ou citoyens un petit nombre seulement se présentait à l'Ecclésia, ou Assemblée générale, où se discutait et se décidait la

politique de l'État. Cependant cette démocratie n'eut jamais depuis son égale ; l'Assemblée générale constituait le pouvoir suprême, et le corps officiel le plus élevé, le Dikastèrion, se composait de plus de mille membres (de façon à rendre la corruption onéreuse), choisis par ordre alphabétique dans la liste des citoyens. Aucune institution ne pouvait être plus démocratique, ni, ajoutaient ses adversaires, plus absurde.

Pendant la guerre du Péloponnèse, qui dura toute une génération (430-400 av. J.-C.) et où la puissance militaire de Sparte combattit et finit par vaincre la puissance navale d'Athènes, le parti oligarchique athénien, ayant à sa tête Critias, plaida l'abandon de la démocratie en raison de son inertie pendant la guerre, et secrètement prôna le gouvernement aristocratique de Sparte. Beaucoup des chefs du parti furent exilés ; mais lorsqu'Athènes finalement se rendit, une des conditions de paix qu'imposa Sparte fut le rappel de ces aristocrates exilés. À peine de retour, à l'instigation de Critias, ils fomentèrent une révolte de riches contre le parti « démocratique » qui avait gouverné durant la désastreuse guerre. La révolution échoua, et Critias lui-même tomba dans la mêlée.

Or Critias était un élève de Socrate et un oncle de Platon.

II. Socrate

Si nous pouvons juger d'après le buste qui s'est conservé parmi les ruines de la sculpture antique, Socrate était loin d'être aussi beau que peut l'être même un philosophe. La tête chauve, une large figure ronde, des yeux fixes et caves, un gros nez fleuri, témoin éclatant de plus d'un banquet, on croirait d'abord reconnaître plutôt un portefaix que le plus fameux des philosophes. Mais à regarder de plus près, on découvre, sous la rigidité de la pierre, quelque chose de cette humaine tendresse et de cette franche simplicité qui firent de cet agreste penseur le maître chéri des plus beaux adolescents d'Athènes. Nous savons de lui si peu de choses, et pourtant, nous le connaissons tellement mieux que l'aristocratique Platon ou le savant et discret Aristote. Par-delà deux mille trois cents ans nous croyons le voir encore, dégingandé, affublé toujours de la même tunique râpée, parcourant à loisir l'agora, sans se troubler des folles manifestations de la politique, captant au bon moment sa proie,

assemblant autour de lui néophytes et savants, les entraînant sous l'ombre des portiques et leur demandant de définir leurs termes.

C'était une foule bigarrée que celle de ces jeunes qui s'attroupaient autour de lui et l'aidaient à créer la philosophie européenne. Il y avait de riches adolescents, tels Platon et Alcibiade, que délectait son analyse satirique de la démocratie athénienne ; il y avait des socialistes, comme Antisthène, qui aimaient l'insouciante pauvreté du maître et en faisaient une religion ; il y avait même parmi eux un ou deux anarchistes, comme Aristippe, qui aspiraient à un monde où l'on ne trouverait plus ni maîtres ni esclaves, où tous seraient aussi complètement libres que Socrate. Tous les problèmes qui agitent la société d'aujourd'hui et provoquent entre jeunes gens des débats sans fin passionnaient déjà ce cercle de penseurs et de discoureurs, qui croyaient avec leur maître que la vie sans discussion serait indigne d'un homme. Chaque école de philosophie sociale eut là ses représentants, et peut-être ses origines.

Comment vivait le maître, il était difficile de le savoir. Il ne travaillait jamais et ne songeait pas au lendemain. Il mangeait quand ses disciples l'invitaient à leur table, et ils devaient apprécier sa compagnie, car il offrait tous les signes d'une santé prospère. Chez lui, on ne l'accueillait pas aussi bien ; il négligeait sa femme et ses enfants, et pour Xanthippe, Socrate n'était qu'un bon à rien, un paresseux, qui apportait à sa famille plus de gloire que de pain. Xanthippe se plaisait à discuter presque autant que Socrate, et ils ont dû échanger des dialogues que Platon a omis de rapporter. Pourtant elle aussi l'aimait, et elle ne put se consoler de le voir mourir à plus de soixante-dix ans.

Pourquoi ses disciples le révéraient-ils tant ? Peut-être parce qu'il était homme autant que philosophe : il avait au péril de sa vie sauvé Alcibiade sur le champ de bataille ; et il pouvait boire comme un gentilhomme, sans peur ni excès. Mais sans doute ce qu'ils aimaient le mieux en lui, c'était la modestie de sa sagesse : il ne prétendait pas posséder la sagesse, mais seulement la chercher avec amour ; c'était un amateur, non un professionnel de la sagesse. On disait que l'oracle de Delphes, avec un bon sens inaccoutumé, l'avait déclaré le plus sage des Grecs ; et il avait interprété cet éloge comme une approbation de cette conscience d'ignorer qui était le point de départ de sa philosophie. « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien. » La philosophie commence quand on apprend à douter, et à

douter en particulier des croyances, des dogmes, des axiomes qui vous sont le plus chers. Qui sait comment ces croyances de prédilection devinrent en nous des certitudes, qui sait si quelque secret désir ne nous les aurait pas adroitement insinuées, en se parant de fallacieuses raisons ? Il n'y a pas de philosophie réelle tant que l'esprit ne fait pas retour sur lui-même pour s'examiner. *Gnothi seauton*, disait Socrate : Connais-toi toi-même.

Avant lui sans doute il y avait eu des philosophes : de puissants génies comme Thalès et Héraclite, des esprits subtils comme Parménide et Zénon d'Élée, des prophètes comme Pythagore et Empédocle ; mais la plupart étaient des physiciens ; ils avaient étudié la *phusis*, c'est-à-dire la nature des choses extérieures, les lois et les éléments du monde matériel et mesurable. « Tout cela est excellent, disait Socrate ; mais il est pour les philosophes un sujet infiniment plus digne d'attention que ces arbres, ces pierres, et même que toutes ces étoiles ; il y a l'âme humaine. Qu'est-ce que l'homme, et que peut-il devenir ? »

Il allait donc, cherchant à fouiller l'âme humaine, décelant les hypothèses et mettant à l'épreuve les certitudes. Discourait-on trop aisément sur la justice, « qu'est-ce que la justice ? », demandait-il tranquillement. « Qu'entendez-vous par ces mots abstraits qui vous servent à régler si facilement les problèmes de la vie et de la mort ? Qu'entendez-vous par honneur, vertu, morale, patriotisme ? Qu'entendez-vous par votre *moi ?* » Telles étaient les questions morales et psychologiques que Socrate se plaisait à élucider. Quelques-uns, irrités de cette « méthode socratique », de cette exigence de définitions précises, de pensée claire et d'analyse exacte, objectaient que Socrate questionnait plus qu'il ne répondait et laissait dans l'esprit plus de confusion qu'auparavant. Pourtant, il a légué à la philosophie deux réponses très précises à deux de nos plus difficiles problèmes : qu'est-ce que la vertu ? et : quel est l'État le meilleur ?

Aucun sujet ne pouvait être plus vital que ceux-là pour les jeunes Athéniens de cette génération. Les Sophistes avaient détruit leur foi dans les dieux et les déesses de l'Olympe, et dans le code moral dont les sanctions s'inspiraient en si grande partie de la crainte qu'avaient les hommes de ces divinités innombrables et partout présentes ; il n'y avait plus, semble-t-il, aucune raison de ne pas suivre son bon plaisir, pourvu que l'on restât dans les limites de la loi. Un

individualisme dissolvant avait affaibli le caractère athénien, et finalement laissé la cité en proie aux rigides Spartiates. Et quant à l'État, que pouvait-il y avoir de plus ridicule que cette démocratie tumultueuse et passionnée, ce gouvernement exercé par une société délibérante, cette nomination de généraux aussi précipitée que leur rappel et leur exécution, ces choix de simples fermiers ou de commerçants, au hasard du tour alphabétique, comme membres de la cour suprême du pays ? Comment une moralité nouvelle pouvait-elle prendre à Athènes son développement naturel, et comment l'État pouvait-il être sauvé ?

C'est la réponse que fit Socrate à ces questions qui fut cause de sa mort et lui conféra l'immortalité. Les citoyens plus âgés l'auraient honoré s'il avait essayé de restaurer la vieille foi polythéiste, s'il avait dirigé vers les temples et les bois sacrés sa troupe d'esprits émancipés et leur avait ordonné de sacrifier à nouveau aux dieux de leurs pères. Mais il sentit que c'était là une politique de désespoir et de suicide, un progrès à reculons, à l'intérieur et non « au-delà des tombes ». Il avait sa foi religieuse personnelle : il croyait en un seul Dieu et espérait modestement que la mort ne le détruirait pas tout entier [1] ; mais il savait qu'un code moral durable ne pouvait se baser sur une théologie aussi incertaine. Si l'on pouvait construire un système de morale absolument indépendant de la doctrine religieuse, aussi valable pour l'athée que pour le dévot, alors, l'instabilité des théologies laisserait inébranlables les principes de moralité qui font d'individus rebelles de paisibles citoyens d'une communauté.

Si, par exemple, *bon* signifiait *intelligent*, si *vertu* signifiait *science* ; si l'on pouvait apprendre aux hommes à voir clairement leurs intérêts, à prévoir les lointaines répercussions de leurs actes, à critiquer et à coordonner leurs désirs, à changer leur stérile confusion en une harmonie volontaire et créatrice, voilà peut-être qui assurerait à l'homme instruit et raffiné la moralité qui chez les ignorants repose sur des préceptes ressassés et sur la crainte des châtiments. Peut-être tout péché n'est-il qu'erreur, courte vue ou folie ? L'homme intelligent peut avoir les mêmes impulsions violentes et antisociales que l'ignorant, mais sûrement il les maîtrisera mieux et se laissera entraîner moins souvent à imiter la bête. Et dans une société intelligemment gouvernée, qui redonnerait à l'individu, en accroissant son pouvoir, plus qu'elle ne lui retirerait en restreignant sa liberté, l'avantage de chacun serait de se

conformer aux lois et la clairvoyance seule suffirait à assurer la paix, l'ordre et la bonne volonté.

Mais si le gouvernement lui-même n'est que confusion et absurdité, s'il gouverne sans servir et commande sans diriger, comment peut-on, dans un tel État, persuader l'individu d'obéir aux lois et de subordonner son intérêt au bien général ? Rien d'étonnant qu'un Alcibiade se tourne contre un État qui se défie du talent et révère le nombre plus que la compétence. Rien d'étonnant que l'on trouve le chaos là où la réflexion est absente, et où la foule décide dans la hâte et l'ignorance pour éprouver ensuite les longs repentirs et la désolation. N'est-ce point vile superstition de croire que le nombre seul donnera la sagesse ? N'est-ce pas un fait universellement constaté que les hommes dans une foule sont plus sots, plus violents et plus cruels que lorsqu'ils sont seuls ? N'est-ce pas honteux d'être gouverné par des orateurs, qui, « pareils à ces vases d'airain qu'un choc fait résonner longuement et qui vibrent jusqu'à ce qu'on les touche, développent, à la moindre question, un discours interminable » [2] ? Assurément, la gestion d'un État est chose pour laquelle on ne saurait être trop intelligent, et qui exige la réflexion soutenue des plus fins esprits. Comment une société peut-elle être sauvée, ou être forte, à moins d'être dirigée par ses hommes les plus sages ?

Imaginez la réaction du parti populaire athénien contre cet évangile aristocratique à une heure où la guerre semblait imposer silence à toute critique et où la minorité riche et lettrée était en train de fomenter une révolution. Songez aux sentiments d'Anytus, le leader démocratique dont le fils, devenu l'élève de Socrate, avait renié les dieux de son père et lui riait au nez. Aristophane n'avait-il pas justement prédit ce résultat, si l'on se laissait prendre à l'idée spécieuse de remplacer la morale traditionnelle par l'intelligence anarchique [3] ?

Survint la révolution, et ce fut entre les deux partis une lutte sauvage et sans merci. La victoire de la démocratie décida du sort de Socrate : il était le chef intellectuel du parti en révolte, si pacifique que fût son attitude ; il était l'inspirateur de l'abominée philosophie aristocratique ; il était le corrupteur d'une jeunesse ivre de discussions ; « il serait mieux, dirent Anytus et Mélétus, que Socrate mourût. »

Le reste de l'histoire est universellement connu : Platon l'a décrit en une prose plus belle que la poésie. Nous avons le privilège de lire cette simple et courageuse (sinon légendaire) « apologie » dans laquelle le premier martyr de la philosophie proclama les droits et la nécessité de la pensée libre, soutint qu'il rendait service à l'État et refusa de demander pitié à une foule qu'il avait toujours méprisée. Elle avait le pouvoir de lui pardonner ; il dédaigna de l'implorer. Ce fut une singulière confirmation de ses théories de voir les juges disposés à le relâcher tandis que la foule furieuse votait sa mort. N'avait-il pas nié l'existence des dieux ? Malheur à qui veut enseigner les hommes plus vite qu'ils ne peuvent apprendre.

Il fut condamné à boire la ciguë. Ses amis vinrent le trouver dans sa prison et lui proposèrent une évasion facile ; ils avaient acheté tous ceux qui le séparaient de la liberté. Socrate refusa. Il avait alors soixante-dix ans (399 av. J.-C.) ; peut-être pensa-t-il qu'il était temps pour lui de mourir et qu'il ne pourrait jamais trouver mort si utile. « Courage, dit-il à ses amis éplorés, dites-vous que vous n'enterrez que mon corps. »

« Sur ces mots », dit Platon dans l'un des plus beaux textes de la littérature mondiale [4], « il se leva et passa dans une chambre pour se baigner. Criton le suivit, et Socrate nous pria de l'attendre. Nous attendîmes donc, tantôt en nous entretenant de ce qu'il venait de dire et en y reportant notre pensée, tantôt en songeant au grand malheur qui allait nous frapper, bien persuadés que nous allions être privés comme d'un père, et que nous passerions orphelins le reste de notre vie… Déjà le coucher du soleil était proche, car Socrate resta longtemps dans la chambre. En sortant du bain, il vint s'asseoir et n'eut plus avec nous qu'un court entretien. Le serviteur des Onze entra aussitôt et, s'approchant de lui : « Socrate, dit-il, je ne t'infligerai pas à toi le même blâme qu'aux autres, de ce qu'ils s'irritent contre moi et me maudissent, dès que je leur annonce, par ordre des magistrats, qu'il faut boire le poison. Toi que j'ai connu, surtout en cette circonstance, comme le plus généreux, le plus doux et le meilleur de ceux qui sont jamais venus ici, je sais bien qu'en cet instant même tu ne te fâcheras pas contre moi, mais contre les vrais coupables, et tu les connais. Maintenant donc – tu sais ce que je suis venu t'annoncer – adieu, et tâche de supporter avec résignation l'inévitable. » Et en même temps, fondant en larmes, il se détourna et sortit.

Socrate, levant les yeux vers lui : « À toi aussi, dit-il, adieu, et nous ferons ce que tu dis. » Et s'adressant à nous : « Quel homme charmant ! Pendant tout le temps que j'ai été en prison, il venait me voir et parfois conversait avec moi ; c'était le meilleur des hommes, et maintenant, voyez comme il me pleure. Eh bien, Criton, obéissons-lui donc, et qu'on apporte le poison, s'il est broyé, sinon, que le geôlier le broye. »

« Mais, Socrate, il me semble, dit Criton, que le soleil est encore sur les collines… et je sais d'ailleurs que d'autres ne boivent le poison que très tard après qu'ils en ont reçu l'ordre, après avoir bien mangé et bien bu, et certains, après avoir eu commerce avec ceux qu'ils désirent d'amour. Eh bien, ne te presse pas, cela t'est encore permis. »

Alors, Socrate : « Ce n'est pas sans raison, Criton, que ceux dont tu parles agissent ainsi, car ils croient y gagner ; et moi aussi, j'ai mes raisons d'agir comme je le ferai : c'est que je

ne crois rien gagner à boire un peu plus tard le poison, sinon de m'exposer à ma propre risée en m'attachant à la vie et en épargnant ce qui en moi n'est plus que néant ; va, obéis-moi et ne fais pas autrement. »

À ces mots, Criton fit signe à l'esclave qui se tenait tout près, et l'esclave sortit et, après un long temps, revint avec celui qui devait donner le poison et qui le portait tout broyé dans une coupe. En voyant le geôlier : « Eh bien, mon ami, lui dit Socrate, tu as l'expérience de ces choses, que faut-il faire ? » – « Rien d'autre que faire le tour de la cellule, lorsque tu auras bu, jusqu'à ce que tu éprouves une lourdeur dans les jambes, puis tu te coucheras ; le poison agira ainsi de lui-même. » Et en même temps il tendit la coupe à Socrate. Socrate la prit, et de quelle grâce ! Échécrate, sans aucun tremblement, sans la moindre altération des traits et du teint, mais, fixant l'homme en-dessous de son regard de taureau : « Que penses-tu, dit-il, de cette coupe pour une libation en l'honneur d'un dieu ? Est-ce permis ou non ? » – « Nous ne broyons, Socrate, que juste ce que nous croyons être la mesure du breuvage. » – « Je comprends, dit-il ; cependant, l'on peut et l'on doit, je pense, prier du moins les dieux que la migration de ce monde à l'autre soit fortunée ; puisse-t-elle être ainsi pour moi, c'est l'objet de ma prière. » Et, à ces mots, portant la coupe à ses lèvres, il but tout le breuvage de bonne et joyeuse humeur.

Et la plupart d'entre nous avaient pu pour un temps contenir leurs larmes, mais, dès que nous le vîmes boire et finir le breuvage, nous ne pouvions plus nous réprimer ; malgré moi et en dépit de sa présence, mes larmes coulaient à flots, si bien que je me couvris la face et pleurai sur moi-même – car ce n'est pas sur lui, c'est sur mon malheur que je pleurais, en pensant quel ami j'allais perdre. Avant moi encore, Criton, ne pouvant plus retenir ses larmes, s'était levé et était sorti. Et à ce moment, Apollodore, qui n'avait cessé de pleurer auparavant, éclata d'un grand cri, et à tous ceux qui étaient présents, excepté Socrate lui-même, l'emportement de sa douleur fendit l'âme. Mais lui : « Quels cris étranges, mes amis ! Si j'ai renvoyé les femmes, c'est surtout pour éviter ces fausses notes, car j'ai entendu dire qu'il faut mourir dans un religieux silence. Soyez calmes et résignés. » Ces paroles nous firent rougir, et nous retînmes nos pleurs. Cependant, Socrate avait fait le tour de sa cellule, et comme il sentait, nous disait-il, ses jambes s'appesantir, il se coucha sur le dos – telle était la prescription du geôlier ; et alors, l'homme qui lui avait donné le poison le saisit et, après un intervalle de temps, il lui examina les pieds et les jambes, puis il lui pressa fortement le pied et lui demanda s'il sentait ; il dit que non. Après quoi, l'homme lui serra les jambes à leur tour, et remontant graduellement, il nous montra qu'il se refroidissait et se roidissait. Et Socrate, touchant lui-même : « Lorsque, dit-il, le mal aura gagné le cœur, il s'en ira. » Déjà le froid commençait à monter autour du bas-ventre ; alors, Socrate, se découvrant le visage – car il s'était voilé – dit, et ce furent ces dernières paroles : « Criton, nous devons un coq à Esculape ; ne négligez pas d'acquitter la dette. » – « Cela sera fait, dit Criton ; mais vois si tu n'as pas autre chose à dire. » À cette question il ne fit plus de réponse, mais un instant après il fit un mouvement, et le serviteur le découvrit tout à fait, et lui avait les regards fixes. À cette vue, Criton lui ferma la bouche et les yeux.

Telle fut, Échécrate, la fin de notre ami, de l'homme, on peut bien le dire, le meilleur de ceux d'alors que nous ayons connus à l'épreuve, et en outre, le plus sage et le plus juste. »

III. La préparation de Platon

La rencontre de Socrate avait marqué un tournant dans la vie de Platon. Il avait été élevé dans le bien-être, peut-être dans l'opulence :

c'était un beau et vigoureux jeune homme – ses larges épaules lui valurent, dit-on, le surnom de Platon ; il s'était distingué comme soldat et avait par deux fois remporté des prix aux jeux Isthmiques. De tels adolescents ne semblent pas promettre des philosophes. Mais Platon avait l'esprit subtil, et le jeu « dialectique » de Socrate fut pour lui joie nouvelle ; il prit plaisir à voir le maître dégonfler les dogmes et les affirmations présomptueuses de la pointe acérée de ses questions ; Platon s'adonna à ce sport nouveau comme il s'était adonné au sport plus commun de la lutte, et, sous la direction du vieux « taon » (ainsi que Socrate s'appelait lui-même), il passa de la simple dispute à l'analyse attentive et à la discussion féconde. Il devint l'amant très passionné de la sagesse, et l'ami de son maître : « Je remercie Dieu, disait-il, de m'avoir fait naître Grec et non barbare, homme libre et non esclave, homme et non femme, mais surtout de m'avoir fait naître à l'époque de Socrate. »

Il avait vingt-huit ans quand le maître mourut ; et cette fin tragique d'une existence paisible eut sa répercussion sur tout le développement de sa pensée. Elle lui inspira un mépris de la démocratie et une haine de la populace que sa race et son éducation aristocratique n'auraient pu seules engendrer. La décision qu'elle lui suggéra, telle celle de Caton à l'égard de Carthage, fut que la démocratie devait être détruite et remplacée par le gouvernement des plus sages et des meilleurs. Ce fut le problème qui absorba toute sa vie de trouver une méthode qui permît de découvrir les plus sages et les meilleurs, puis de les rendre aptes et résolus à gouverner.

Cependant, ses efforts pour sauver Socrate l'avaient rendu suspect aux chefs de la démocratie ; ses amis lui représentèrent qu'il n'était plus en sûreté à Athènes et que le moment était admirablement propice pour voyager et courir le monde. Il quitta donc Athènes en cette année 399 av. J.-C. Où se dirigea-t-il, nous ne le savons pas précisément. Sur son itinéraire les historiens ont engagé une amusante querelle. Platon semble être allé d'abord en Égypte, où il fut quelque peu choqué d'entendre les prêtres qui gouvernaient ce pays lui dire que la Grèce était un pays dans l'enfance, sans traditions fermes et sans culture profonde, que dès lors elle ne pouvait être prise au sérieux par ces « pundits » énigmatiques du Nil. Mais rien ne nous instruit mieux qu'une offense ; le souvenir de cette classe instruite, régnant par droit divin sur un peuple d'agriculteurs, demeura vivace dans l'esprit de Platon et influa sur sa conception de

la République idéale. D'Égypte il fit voile vers la Sicile, puis vers l'Italie où il fréquenta un moment l'école ou secte fondée par Pythagore ; son âme impressionnable retint encore comme une profonde empreinte la mémoire de ce petit groupe d'hommes consacrés à la science et au gouvernement, menant la vie la plus simple tout en possédant le pouvoir. Douze années durant il pérégrina, puisant la sagesse à toutes les sources, s'arrêtant à tous les sanctuaires, goûtant de toutes les croyances. Certains voudraient qu'il se fût rendu en Judée pour y recueillir la tradition des prophètes à demi socialistes, et même qu'il eût poussé jusqu'aux rives du Gange et se fût initié aux méditations mystiques des Hindous. Nous ne savons pas.

Quand il revint à Athènes en 387 av. J.C., c'était un homme de quarante ans, mûri par l'expérience de peuples très divers et par la sagesse de bien des pays. Il avait un peu perdu de l'ardeur enthousiaste de la jeunesse, mais il avait acquis une perspective de pensée où tout extrême apparaissait comme une demi-vérité, où les nombreux aspects de chaque problème s'éclairaient et s'harmonisaient dans la synthèse de vérités en apparence incompatibles. Il avait les connaissances et l'esprit d'un savant avec l'intuition et l'imagination d'un artiste ; pour une fois le philosophe et le poète habitaient la même âme. Il se créa un moyen d'expression qui conciliait l'idéal de la beauté et les exigences de la vérité : le dialogue. Jamais, sans doute, la philosophie n'était apparue sous des dehors aussi brillants, et depuis lors, assurément, on ne l'a vue plus somptueusement parée. Même dans la traduction, l'éclat, les saillies, le bouillonnement du style sont encore perceptibles. « Platon, » dit un de ses admirateurs, Shelley, « nous offre l'alliance rare d'une logique serrée et subtile et de l'enthousiasme pythien de la poésie, fondus par la splendeur et l'harmonie de ses périodes en un irrésistible courant d'impressions musicales, qui emporte les arguments comme en une course précipitée [1]. » Ce n'était pas pour rien que le jeune philosophe avait fait ses débuts comme auteur dramatique.

Ce qui rend difficile l'intelligence des œuvres de Platon, c'est précisément ce mélange enivrant de philosophie et de poésie, de science et d'art ; on ne voit pas toujours très bien quel personnage du dialogue parle au nom de Platon, ni sous quelle forme, s'il parle à la lettre ou par métaphore, s'il raille ou s'il est sérieux. Son amour de la

raillerie, de l'ironie, du mythe, nous déconcerte parfois ; nous pourrions presque dire de lui qu'il n'enseignait qu'en paraboles. « Voulez-vous que je m'exprime, vieillard parlant à des jeunes gens, sous la forme d'un mythe ? », demande son Protagoras [2]. Ces dialogues, nous dit-on, Platon les écrivit pour le public de son temps : par le mode qu'ils empruntent à la conversation, par leurs vivantes oppositions de pour et de contre, par leur développement graduel et la fréquente répétition de chaque argument important, ils étaient évidemment adaptés (si obscurs qu'ils puissent nous paraître maintenant) à l'intelligence de l'homme qui doit goûter à la philosophie comme à un plaisir accidentel et que la brièveté de la vie oblige à lire comme peut lire celui qui court. Nous devons donc nous attendre à trouver dans ces dialogues une bonne part de divertissement et de métaphores, bien des choses inintelligibles sauf pour des savants qui connaissent tous les détails de la vie sociale et de l'activité littéraire au temps de Platon, bien des choses qui peuvent aujourd'hui paraître fantaisistes et en dehors du sujet, mais qui ont pu servir de sauce et de piment à un plat indigeste et le rendre assimilable à des esprits étrangers à la philosophie.

Avouons aussi que Platon possède beaucoup des qualités qu'il condamne. Il invective les poètes et leurs mythes, et lui-même est poète et compositeur de mythes. Il se plaint des prêtres qui assiègent les portes des riches et leur persuadent qu'ils ont obtenu des dieux le pouvoir de réparer par leurs sacrifices et leurs incantations les injustices dont on porte soi-même la responsabilité ou celles de ses ancêtres (cf. *République*, 364), et Platon est lui-même un prêtre, un théologien, un prédicateur, un moraliste zélé ; un Savonarole qui dénonce l'art et condamne au feu toutes les vanités. Il reconnaît, tel Shakespeare, que la circonspection s'impose à l'égard des comparaisons : c'est un terrain « très glissant » (*Sophiste*, 231 A) ; mais lui-même glisse de l'une à l'autre, indéfiniment. Il réprouve les disputes purement verbales des Sophistes, mais lui-même argumente parfois comme un Sophiste. Faguet le parodie : « Alors le tout est plus grand que la partie ? – Assurément. – Et la partie est plus petite que le tout ? – Bien sûr – … Donc, c'est clair, ce sont les philosophes qui devraient gouverner l'État ? – Qu'est-ce que cela ? – C'est évident, reprenons la chose encore une fois [3]. »

Mais c'est là le pire qu'on puisse dire de lui ; les *Dialogues* restent l'un des trésors les plus précieux du monde [4]. Le meilleur d'entre

eux, la *République*, est en lui-même un traité complet, tout Platon est dans ce livre : sa métaphysique, sa théologie, son éthique, sa psychologie, sa pédagogie, sa politique, sa théorie de l'art. Nous trouverons là des problèmes d'une saveur toute moderne : communisme et socialisme, féminisme, limitation et contrôle de la procréation en vue d'obtenir de beaux enfants, problèmes nietzschéens de la moralité et de l'aristocratie, problèmes du retour à la nature et de l'éducation libertaire prônés par Rousseau, élan vital de Bergson et psychanalyse de Freud, tout est là. C'est un festin pour l'élite, servi par un hôte prodigue. « Platon = philosophie, et philosophie = Platon », dit Emerson, qui applique à la *République* les paroles d'Omar à propos du Coran : « Brûlez les bibliothèques, toute leur richesse est dans ce livre [5]. »

Étudions donc la *République*.

IV. Le problème éthique

La discussion a lieu dans la maison de Céphale, un riche aristocrate. Parmi les interlocuteurs se trouvent Glaucon et Adimante, frères de Platon, et un sophiste bourru et coléreux : Thrasymaque. Socrate, qui est le porte-parole de Platon dans le dialogue, demande à Céphale :

« Quel est, à ton avis, le plus grand bienfait que tu aies retiré de la richesse ? »

Céphale répond que la richesse est pour lui un bienfait surtout parce qu'elle lui permet d'être généreux, honnête et juste. Socrate lui demande insidieusement ce qu'il entend par justice ; et voilà la controverse philosophique engagée. Il n'est rien d'aussi difficile qu'une définition, il n'est pas d'épreuve plus sévère de la clarté et de la pénétration d'esprit. Socrate n'a aucune peine à détruire l'une après l'autre les définitions qu'on lui propose ; à la fin, Thrasymaque, moins patient que les autres, l'interrompt d'un « rugissement » :

« Quelle niaiserie vient de vous prendre, Socrate ? Et pourquoi faire les sots en vous inclinant ainsi les uns devant les autres ? Si tu as vraiment la prétention de savoir ce qu'est la justice, ne te contente pas d'interroger et de te faire gloire de réfuter, lorsqu'on t'a donné une réponse, sachant qu'il est plus facile d'interroger que de

répondre, mais réponds toi-même et dis-nous ce que tu prétends qu'est la justice. » (336 C).

Socrate ne s'effraye pas ; il continue à questionner, et après quelques parades et quelques attaques il engage l'imprévoyant Thrasymaque dans une définition :

« Écoute donc, dit le sophiste courroucé, j'affirme que la justice n'est pas autre chose que l'avantage du plus fort… Les États établissent les lois chacun en vue de son propre intérêt, la démocratie fait des lois démocratiques, la tyrannie des lois tyranniques, etc. ; et par ces lois ils proclament que la justice pour les sujets consiste à servir les intérêts des gouvernements eux-mêmes, et celui qui s'écarte de ces intérêts, ils le châtient comme coupable de transgresser la loi… (En réalité l'idéal est dans l'injustice du plus fort). Tu comprendras le plus facilement, si tu en viens à considérer l'injustice la plus consommée, celle qui fait du coupable l'homme le plus heureux et de ceux qui sont lésés les gens les plus malheureux. L'injustice à son comble, c'est la tyrannie, qui dérobe en secret et par force le bien d'autrui… non par morceaux mais en bloc… Or, quand un homme, après avoir pris l'argent des citoyens, a fait de leurs personnes sa propriété et les a réduits en esclavage, au lieu de… noms infâmants, il reçoit les titres de "Bienheureux", de "Fortuné", non pas seulement de ses concitoyens, mais encore des étrangers… Car ceux qui blâment l'injustice le font non par crainte de commettre l'injustice, mais par peur de la subir. » (338-344).

Cette doctrine est en somme celle que l'on associe de nos jours, avec plus ou moins de raison, au nom de Nietzsche. « En vérité, dit Zarathoustra, j'ai souri plus d'une fois en voyant des avortons qui se croyaient bons parce que leurs mains étaient débiles [1]. » Stirner a exprimé l'idée en deux mots : « Pleine main de puissance vaut mieux que plein sac de droit. » Jamais peut-être dans l'histoire de la philosophie la doctrine n'a été mieux formulée que par Platon lui-même dans un autre de ses dialogues, le *Gorgias* (483 et sv.), où le sophiste Calliclès dénonce la morale comme une invention des faibles pour neutraliser la force des puissants.

C'est donc en vue d'eux et de leurs intérêts qu'ils établissent les lois et distribuent les éloges et le blâme… il est honteux et injuste, disent-ils, d'avoir plus que son voisin, et commettre l'injustice, pour eux, ne signifie pas autre chose que chercher à avoir plus que les autres ; car ils se contenteraient, je crois, d'avoir une part égale, en raison de leur infériorité… Mais qu'il naisse un homme d'une force de nature assez puissante (entendez le Surhomme), il secouera toutes ces entraves, les brisera et s'en échappera, il foulera aux pieds nos formules et nos incantations et nos conjurations et toutes nos lois contre nature… Pour bien vivre il faut laisser ses passions se développer à leur maximum sans en rien élaguer, et lorsqu'elles ont acquis leur plus grande croissance, avoir assez de courage et d'intelligence pour les servir et accomplir ce dont à chaque instant se forme en nous le désir. Mais voilà qui est, je crois, impossible au grand nombre ; aussi blâment-ils par honte les hommes de cette force, voulant cacher leur propre impuissance, et affirment-ils que c'est l'intempérance qui est chose honteuse… pour réduire en servitude les hommes d'une nature

supérieure ; et parce qu'ils ne peuvent eux-mêmes s'assouvir de voluptés, ils louent la tempérance et la justice par défaut de virilité.

C'est là une morale d'esclaves, non une morale de héros ; les vertus réelles d'un homme sont le courage *(andreia)* et l'intelligence *(phronésis)* [2].

Peut-être ce rude « immoralisme » porte-t-il la marque de l'impérialisme d'Athènes et de son inhumaine politique à l'égard des États plus faibles [3]. « Votre empire, disait Périclès, est fondé sur votre propre force plutôt que sur le bon vouloir de vos sujets. » Et Thucydide nous montre les députés athéniens contraignant les Méliens à se joindre aux Athéniens dans la guerre contre Sparte : « Vous savez comme nous que dans le calcul humain la justice s'évalue d'après la loi de nature qui s'impose également à tous, et que ceux qui sont supérieurs agissent selon leur puissance tandis que les faibles cèdent à la force [4]. » Nous avons là le problème par excellence de l'éthique. Qu'est-ce que la justice ? – devons-nous rechercher la rectitude morale ou la puissance ? – lequel vaut mieux, être bon ou être fort ?

Comment Socrate – ou plutôt Platon – répond-il à cette question ? Il ne l'affronte pas tout d'abord. Il montre que la justice est une relation entre individus qui dépend de l'organisation sociale, et que, par conséquent, on peut l'étudier plus aisément comme partie de la structure sociale que comme élément de la conduite personnelle. Si nous pouvons discerner la justice dans l'État où elle est inscrite en plus gros caractères, nous n'aurons plus de peine à la reconnaître dans sa forme moins distincte de vertu individuelle : c'est ainsi qu'il faut procéder quand on n'a pas très bonne vue. Platon s'excuse par cette analogie de la digression qu'il entreprend. Mais ne nous y trompons pas : en réalité, tout ce qui précède n'est que préambule : par une habile transition Platon nous introduit dans le sujet principal du dialogue. Ce sont les problèmes de restauration sociale et politique plutôt que les questions de morale individuelle que le maître veut discuter. Il a en réserve son projet d'État idéal qu'il veut produire. La digression est bien pardonnable, puisqu'elle constitue la substance et la valeur même du traité.

V. Le problème politique

La justice serait chose simple, dit Platon, si les hommes étaient simples ; un communisme anarchiste suffirait. Pour un moment Platon donne libre cours à son imagination.

Considérons d'abord quel sera leur genre de vie… Comment vivront-ils sinon en faisant et le pain et le vin et des vêtements et des chaussures, et en se bâtissant des maisons ? Pendant l'été, ils travailleront le plus souvent nus et sans chaussures, pendant l'hiver, confortablement habillés et chaussés. Pour leur nourriture ils prépareront des farines d'orge et de froment, qu'ils pétriront ou feront cuire pour obtenir des pâtes bien substantielles et des pains qu'ils présenteront sur une natte de jonc ou sur des feuilles propres ; étendus sur des lits de branches d'if et de myrte, ils festoyeront, eux et leurs enfants, ajoutant aux aliments le réconfort du vin, la tête ceinte de couronne, et chantant les dieux ; ils vivront entre eux en douce société, procréeront dans la mesure de leurs ressources, en prenant garde à la pauvreté ou à la guerre… Ils auront aussi des assaisonnements, du sel, et des olives et du fromage, et ils feront cuire des oignons et autres légumes de campagne destinés à la cuisson ; nous leur donnerons bien aussi des desserts composés de figues et de pois chiches et de fèves, de baies de myrte et de faînes qu'ils feront rôtir au feu tout en buvant avec modération. Ainsi, vivant dans la paix et en santé vraisemblablement jusqu'à l'âge le plus avancé, ils transmettront en mourant à leurs enfants un pareil idéal de vie. (372)

Remarquez l'allusion à la limitation du nombre des enfants (probablement par infanticide), au végétarisme, et au « retour à la nature », à la simplicité primitive, que dépeint la légende biblique de l'Éden. Ne surprend-on pas dans tout ce passage comme un écho de la doctrine de Diogène le « Cynique » ? L'homme devrait changer, pensait Diogène, et vivre avec les animaux : ils sont si paisibles et si maîtres de soi. Un instant nous serions tentés d'associer Platon à Saint-Simon, Fourier, William Morris et Tolstoï. Mais il est un peu plus sceptique que ces hommes de foi généreuse ; il se demande froidement : Pourquoi un paradis aussi simple qu'il l'a décrit ne s'offre-t-il jamais ? – Pourquoi ces belles Utopies ne se rencontrent-elles jamais sur la carte du monde ?

La faute en est, répond-il, à l'avidité et à la recherche du luxe. Les hommes ne se contentent pas d'une vie simple ; ils sont âpres au gain, ambitieux, émulateurs et jaloux ; ils sont vite las de ce qu'ils ont et meurent d'envie de ce qu'ils n'ont pas ; ils désirent bien rarement une chose à moins qu'elle n'appartienne à d'autres. Le résultat, c'est qu'un groupe empiète sur le territoire d'un autre, c'est que les ressources du sol excitent des appétits rivaux qui finalement déchaînent la guerre. Le commerce et la finance se développent, et entraînent de nouvelles divisions de classes. « Chaque cité est divisée, si peu que ce soit, en deux États qui se font la guerre, l'un composé de riches, l'autre composé de pauvres ; et chacun des deux

en renferme beaucoup d'autres. Si tu les traites comme ne faisant qu'un seul État, tu te tromperas tout à fait. » (423 A) Il se forme une bourgeoisie mercantile, dont les membres cherchent à se faire une position sociale par le moyen de l'argent et par une tapageuse prodigalité : « Ils feront de folles dépenses pour leurs femmes. » (548 A) Ces changements dans la répartition de la richesse produisent des changements d'ordre politique : à mesure que la fortune du commerçant s'élève et dépasse celle du propriétaire foncier, l'aristocratie cède le pas à une oligarchie ploutocratique, ce sont des commerçants enrichis et des banquiers qui gouvernent l'État. Alors la vraie science politique, qui coordonne les forces sociales et ajuste ses directives au progrès, est remplacée par une politique qui est une stratégie de parti et une tactique inspirée par les plus féroces convoitises.

Toute forme de gouvernement tend à sa perte par l'exagération du principe qui en est la base. L'aristocratie se ruine en limitant trop étroitement le cercle détenteur du pouvoir ; l'oligarchie se perd par la recherche inconsidérée du gain immédiat. Dans les deux cas le régime sombre dans la révolution. Quand la révolution survient, elle peut paraître résulter de causes minimes et de futiles caprices ; l'occasion peut être négligeable, mais l'événement n'est que le résultat précipité de torts graves accumulés ; quand un corps est maladif, il suffit de la plus petite cause extérieure pour qu'il tombe malade (556). « La démocratie prend naissance lorsque les pauvres, ayant vaincu leurs adversaires, tuent les uns, chassent les autres, et donnent à ceux qui restent une part égale du gouvernement et des magistratures. » (557 A)

Mais la démocratie elle-même cause sa propre perte par excès de démocratie. Son principe fondamental est le droit égal pour tous d'occuper les charges publiques et de déterminer la politique de l'État. À première vue, c'est là une organisation idéale ; elle devient désastreuse, parce que le peuple n'a pas l'éducation suffisante pour choisir les meilleurs chefs et prendre les plus sages partis. « La foule est pour ainsi dire aveugle, et ce que proclament ceux qui ont le pouvoir dans les cités, elle le répète en chœur » (*Protagoras*, 317 A). Pour qu'une doctrine soit acceptée ou rejetée, il suffit qu'elle ait été louée ou ridiculisée dans une pièce populaire (c'est là sans doute une pointe contre Aristophane dont les comédies s'attaquaient à toute idée nouvelle). En démocratie le vaisseau de l'État vogue sur une mer

agitée ; chaque souffle d'éloquence soulève les eaux et fait dévier sa course. Les excès d'un tel régime finissent par l'emporter vers la tyrannie ou l'autocratie ; la foule aime tant la flatterie, elle est si « affamée de miel » qu'à la fin le flatteur le plus vil et le moins scrupuleux, qui se dit le « protecteur du peuple », parvient au pouvoir suprême (565) (Voyez l'histoire de Rome).

Plus notre philosophe y réfléchit, plus il s'étonne de la folie qui abandonne à la populace le soin d'élire les magistrats – ou laisse ce choix à ces stratèges complaisants qui dans l'ombre tirent les fils oligarchiques derrière la scène démocratique. En des matières plus simples, quand il s'agit de cordonnerie par exemple, nous pensons que seul un spécialiste nous donnera satisfaction, alors qu'en politique nous présumons que tout homme qui réussit à obtenir des voix sait comment l'on doit administrer une cité ou un État. Quand nous sommes malades, nous faisons venir un médecin expert, dont le diplôme est une garantie de savoir et de compétence technique – nous n'appelons pas le médecin le plus beau et le plus éloquent ; eh bien, quand l'État tout entier est malade, ne devrions-nous pas rechercher les services et les directions des plus sages et des meilleurs ? Trouver le moyen d'interdire à l'incompétence et à la fourberie l'accès des charges publiques, de choisir les plus aptes et de les préparer à exercer le pouvoir en vue du bien commun, tel est le problème de la philosophie politique.

VI. Le problème psychologique

Mais derrière ces problèmes politiques il y a la nature humaine ; pour comprendre la politique, il nous faut, malheureusement, comprendre la psychologie. « Autant de caractères d'hommes, autant d'espèces de constitutions, c'est une nécessité. Crois-tu que les constitutions *naissent de chênes ou de rochers*, et non pas des caractères qui prédominent dans les cités et qui par leur poids entraînent tout le reste ? » (544 D E). L'État est ce qu'il est parce que ses citoyens sont ce qu'ils sont. Dès lors, nous ne devons pas espérer d'améliorer les États sans améliorer les hommes ; sans cette condition tout changement n'atteindra pas l'essentiel. « Plaisantes gens, qui établissent des lois… et amendent sans cesse, dans l'espoir qu'ils mettront un terme aux perfidies qui se commettent dans les

conventions entre hommes ; ils ne comprennent pas qu'en réalité c'est comme s'ils coupaient les têtes d'une hydre ! » (426)

Examinons un instant le matériel humain que doit mettre en œuvre la philosophie politique.

Selon Platon, trois facultés principales président à la conduite humaine : le désir, l'énergie volontaire et la raison. Désir, appétit, impulsion, instinct, c'est tout un ; énergie volontaire, fougue, ambition, courage, cela ne fait qu'un ; science, pensée, intellect, raison, tout cela ne désigne qu'une même chose. Le désir a son siège dans la région qui sépare le diaphragme du nombril ; c'est un réservoir d'énergie, et d'énergie d'abord sexuelle. La volonté a son siège dans le cœur, dans le bouillonnement et l'ardeur du sang ; dans le cœur retentissent les excitations sensorielles et les désirs internes. La raison a son siège dans la tête ; elle est l'œil du désir, et elle peut devenir le pilote de l'âme.

Ces facultés sont chez tous les hommes, mais à des degrés divers. Certains hommes ne sont que désir ; ce sont des âmes agitées et avides, absorbées dans la recherche des intérêts matériels et les querelles qui naissent de cette recherche, brûlant de convoitise pour le luxe et le faste, comptant toujours pour rien ce qu'ils acquièrent en comparaison du but qu'ils poursuivent et qui recule sans cesse ; ces hommes sont les maîtres de l'industrie. Mais il en est d'autres qui sont comme les sanctuaires de la volonté et du courage, qui ne se soucient pas tant de ce pour quoi ils combattent que de la victoire « en elle-même et pour elle-même » ; ils sont batailleurs plutôt qu'avides ; ils sont plus fiers d'être forts que de posséder, plus heureux sur le champ de bataille que sur le marché ; ce sont les hommes qui font les armées et les marines du monde. Et enfin il y a le petit nombre de ceux qui se plaisent à méditer et à comprendre ; qui ne désirent ni les biens extérieurs ni la victoire, mais la science ; qui délaissent le marché et le champ de bataille pour se plonger dans la paisible clarté de la pensée solitaire ; dont la volonté est une lumière plutôt qu'un feu, dont le havre est la vérité, non la puissance : ce sont les sages, qui se tiennent à l'écart et que le monde n'utilise pas.

Or, de même que l'action individuelle, pour être efficace, exige que le désir, vivifié par l'énergie volontaire, soit dirigé par la raison, de même, dans l'État parfait, les forces industrielles doivent produire, mais non gouverner, les forces militaires doivent protéger, mais non

diriger, les forces de la raison, de la science et de la philosophie doivent être alimentées et protégées, et elles doivent gouverner. Sans la maîtrise de la raison, le peuple est une multitude sans ordre, tels des désirs en désarroi ; le peuple a besoin d'être guidé par les philosophes, comme les désirs d'être éclairés par la raison. C'est la ruine pour la cité « quand celui qui par nature est destiné à faire un travail manuel ou à gagner de l'argent, exalté par la richesse, essaye de parvenir jusqu'à l'ordre des guerriers, ou lorsqu'un des guerriers, malgré son indignité, tente d'usurper le rôle du conseiller et du gardien ». (434 A B) C'est dans le domaine économique que le producteur est à sa place, comme le guerrier est à sa place sur le champ de bataille ; ils sont l'un et l'autre le plus déplacés lorsqu'ils exercent une fonction publique ; dans leurs mains inhabiles la politique submerge le gouvernement de l'État. Car le gouvernement de l'État est une science et un art ; il faut s'y être exercé et préparé de longue date. Seul un roi-philosophe est apte à conduire un peuple. « Tant que les philosophes ne seront pas rois ou que les rois et les princes de ce monde ne seront pas vraiment et suffisamment philosophes, tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet, … les cités ne verront point la fin de leurs maux, ni, je crois, l'espèce humaine. » (473 D)

Voilà la clef de voûte de la pensée platonicienne.

VII. La solution psychologique

Alors, que faut-il faire ?

Il nous faut commencer par reléguer « à la campagne tous les citoyens âgés de plus de dix ans et par soustraire les enfants à l'influence des mœurs actuelles, qui sont les mœurs des parents ». (540 E-541 A) Nous ne saurions fonder la République idéale avec des jeunes gens corrompus à tout instant par l'exemple de leurs aînés. Il faut œuvrer sur « une toile pure et nette ». Il se peut qu'un prince éclairé nous autorise à tenter l'expérience dans quelque partie de son royaume ou dans une de ses colonies. (Ce souhait s'est réalisé, comme nous le verrons). En tout cas, nous devons au début donner à tous les enfants la même éducation ; personne ne peut dire où éclatera le talent ou le génie ; cette supériorité, nous la devons

chercher impartialement et sans distinction de rang ou de race. Notre premier problème sera donc celui de l'éducation commune.

Jusqu'à l'âge de dix ans l'éducation sera surtout physique ; chaque école devra comporter un gymnase et une cour de récréation ; pas autre chose au programme que le jeu et le sport ; dans cette première décade l'enfant fera une telle provision de santé que toute médecine sera désormais inutile. « Recourir à l'art du médecin… à cause de la vie molle et du régime que nous avons décrits, parce qu'on est plein de flux et de vents comme des étangs et obliger les Asclépiades raffinés à inventer pour ces maladies les mots de flatuosité et de catarrhe, cela ne semble-t-il pas honteux ? » (405 E D) Notre médecine actuelle peut être appelée une « nosotrophie », on peut dire qu'elle prolonge indéfiniment les maladies plutôt qu'elle ne les soigne. Mais ce régime absurde est celui des riches oisifs. « Un charpentier malade pense qu'en buvant la potion que lui a ordonnée le médecin, il vomira son mal, ou qu'après la purgation et l'application du fer et du feu, il sera délivré. Mais, si un médecin lui prescrit un long régime, en lui entourant la tête de bonnets de feutre et en lui imposant tout ce qui s'ensuit, il aura vite fait de dire qu'il n'a pas le temps d'être malade, et reprenant son régime habituel, il recouvre la santé et vit en faisant son travail ; et si son corps ne peut supporter le mal, il meurt délivré de ses peines. » (406 D E) Nous n'avons pas les moyens d'avoir une nation de malingres et d'invalides ; Utopie doit commencer dans le corps de l'homme.

Mais à eux seuls l'athlétisme et la gymnastique ne pourraient faire de l'homme qu'une brute. « Comment trouver un caractère où s'allient la douceur et l'énergie ? – car une nature douce est le contraire, semble-t-il, d'un tempérament énergique. » (375 C) Nous ne voulons pas d'une nation de pugilistes et d'athlètes. Peut-être la musique résoudra-t-elle notre problème : par la musique l'âme apprend l'harmonie et le rythme, et contracte même une disposition à la justice ; car celui qui a laissé le nombre et l'harmonie s'insinuer dans son âme peut-il être injuste ? « N'est-ce pas pour cela, Glaucon, que l'éducation musicale a tant d'efficacité, parce que l'harmonie et le rythme s'insinuent le plus aisément jusque dans l'intime de l'âme et, dans l'attouchement le plus fort, lui communiquent la grâce de leurs formes. » (401 D ; *Protagoras*, 326 A B) La musique moule les caractères, et par conséquent elle a une influence sociale et politique. « Damon m'a dit, et je le crois volontiers, que lorsque changent les

modes musicaux, les lois fondamentales de l'État changent avec eux [1]. »

La musique est précieuse, non seulement parce qu'elle affine les sentiments et le caractère, mais aussi parce qu'elle conserve et restaure la santé. Il est des maladies qu'on ne peut guérir qu'en agissant sur l'âme (*Charmide*, 157) : ainsi, les Corybantes traitaient les femmes hystériques par le son des pipeaux qui les excitait à danser, et à danser jusqu'à ce qu'elles tombent épuisées et s'endorment ; au réveil elles étaient guéries. La musique atteint jusqu'à l'inconscient, et c'est dans ce tréfonds du sentiment et de la pensée que le génie plonge ses racines. « Ce n'est pas dans la pleine conscience de soi que l'homme parvient à une intuition vraie ou inspirée, mais plutôt quand la puissance de l'intellect est enchaînée dans le sommeil ou par la maladie ou la folie » ; le génie prophétique *(mantikè)* ressemble à la folie *(manikè)* (*Phèdre*, 244 C).

Platon en vient à une description remarquable, où il anticipe les données de la « psychanalyse ». Notre psychologie politique est obscure, dit-il, parce que nous n'avons pas suffisamment étudié la nature et les différentes espèces d'appétits ou d'instincts chez l'homme. Les rêves peuvent nous aider à découvrir quelques-unes de ces réalités psychologiques plus subtiles et plus rebelles à la conscience.

> Parmi les appétits et les plaisirs superflus il en est qui m'apparaissent contraires aux lois. Ces désirs et ces voluptés risquent de naître en tout homme mais chez certains ils sont contenus par les lois et par les désirs supérieurs, conformément à la raison, de sorte qu'ils sont éliminés tout à fait ou diminués et affaiblis, tandis que chez d'autres ils se multiplient et se renforcent… Je veux parler de ces désirs qui s'éveillent pendant le sommeil, lorsqu'est endormie l'autre partie de l'âme douée du raisonnement, apprivoisée et maîtresse de l'appétit, et que cette faculté du désir, féroce et sauvage, repue d'aliments et de boissons, bondit et, repoussant le sommeil, cherche à aller satisfaire ses mœurs dépravées ; tu sais qu'alors son audace est sans bornes, car elle est affranchie et détachée de toute pudeur et de tout bon sens, elle ne s'effraye pas de relations intimes avec une mère, ou avec n'importe quel être, dieu, homme ou bête, ni de n'importe quel meurtre… Mais, lorsqu'un homme est par lui-même sain et tempérant, et qu'il se livre au sommeil après avoir réveillé en lui la raison et l'avoir régalée de beaux raisonnements et de belles études… sans avoir ni trop ni trop peu accordé à la faculté du désir… tu sais qu'alors et surtout il entre en contact avec la vérité et que les visions qui lui apparaissent en songe ne sont pas le moins du monde contraires aux lois… En chacun de nous, même chez certains qui semblent tout à fait équilibrés, il y a une espèce de désirs cruelle, sauvage, déréglée, qui se manifeste surtout dans le sommeil (571 B-572 B).

La musique et le rythme confèrent au corps et à l'âme grâce et santé ; cependant, trop de musique n'est pas moins dangereux que trop de gymnastique. N'être qu'un athlète, c'est presque être un sauvage ; et à ne pratiquer que la musique, « on s'amollit plus qu'il ne convient ». (410 A) Il faut combiner les deux ; et à l'âge de seize ans on devra abandonner la musique tout en continuant à chanter dans les chœurs, comme à prendre part aux jeux publics, sa vie durant. La musique doit d'ailleurs servir à rendre attrayantes les matières parfois arides de l'enseignement ; rien ne s'oppose à ce qu'on les mette en vers ou qu'on les embellisse par le chant. Même alors, les études ne doivent pas être imposées de force à un esprit récalcitrant.

> Ce qui concerne l'instruction préliminaire... doit être proposé dans l'enfance, et sans qu'on ait recours à cette forme d'enseignement qui semble imposer l'étude comme une contrainte... Car l'homme libre ne doit rien apprendre avec servitude... Rien de ce que l'on apprend de force ne demeure dans l'esprit... Ne contrains donc pas les enfants dans leurs études, instruis-les en les amusant, afin d'être mieux à même de discerner les dispositions naturelles de chacun (536 D).

Avec des esprits qui se développent si librement et des corps fortifiés par l'exercice et la vie au grand air, notre État idéal doit avoir une base psychologique et physiologique qui lui permette d'atteindre tout son développement. Mais il lui faut aussi une base morale ; les membres de la communauté doivent réaliser entre eux la plus parfaite unité ; ils doivent apprendre qu'ils sont tous solidaires, qu'ils se doivent certaines aménités et certains services. Or, puisque les hommes sont par nature avides, jaloux, combatifs et sensuels, comment les persuaderons-nous de se réprimer ? Par une police partout présente ? C'est une méthode brutale, coûteuse et irritante. Il y a un meilleur moyen, c'est d'assurer aux exigences morales de la communauté la sanction d'une autorité surnaturelle. Il nous faut une religion.

Platon croit qu'une nation ne saurait être forte, si elle ne croit en Dieu. Une simple force cosmique, cause première ou élan vital, qui ne serait pas une personne, ne pourrait inspirer l'espérance, la dévotion, ou le sacrifice ; elle ne saurait offrir un réconfort aux cœurs en détresse, ni redonner courage aux âmes désemparées. Seul un Dieu vivant peut le faire, comme il peut, par la crainte, amener l'égoïste à modérer ses convoitises et à régler ses passions. Et cela d'autant mieux qu'à la croyance en Dieu s'ajoutera la croyance en

l'immortalité personnelle ; l'espoir d'une autre vie nous permet d'affronter la mort avec courage et de supporter la perte de nos bien-aimés ; nous sommes deux fois plus forts si nous luttons avec foi. En admettant qu'aucune croyance ne puisse être démontrée, que Dieu ne soit après tout que l'idéal personnifié de notre amour et de notre espérance, et que l'âme, comme l'harmonie de la lyre, meure avec l'instrument qui l'a formée, il est néanmoins certain (nous trouvons déjà le pari de Pascal dans le *Phédon*) que cela ne nous fera aucun mal de croire, mais peut nous faire à nous et à nos enfants infiniment de bien.

Nous aurons en effet fort à faire avec ces enfants, si nous voulons tout expliquer à leurs esprits simples. L'époque qui sera pour nous particulièrement difficile sera lorsqu'à vingt ans ils devront subir le premier examen, l'épreuve de ce qu'ils auront appris pendant leurs années d'éducation commune. Ce sera alors un triage sans pitié, ce sera, pourrait-on dire, la Grande Élimination. Cette épreuve ne consistera pas en un simple examen académique ; elle sera pratique autant que théorique : on fera passer les jeunes gens de l'épreuve de l'épouvante à celle de la volupté (413 D). Tout genre de talent aura chance de se produire, aucune forme de sottise n'échappera. Ceux qui échoueront seront affectés à la classe inférieure : ils seront commerçants, employés, ouvriers de fabrique et fermiers. L'examen sera impartial et impersonnel ; ni privauté ni népotisme dans le choix qui décidera que tel doit être fermier, tel autre philosophe ; la sélection sera plus démocratique que la démocratie.

Ceux qui subiront avec succès cette première épreuve continueront encore dix ans, avec la culture physique, leur éducation intellectuelle et morale. Puis ils affronteront une seconde épreuve, beaucoup plus sévère que la première. Ceux qui échoueront deviendront les auxiliaires de l'exécutif, les officiers de l'armée. Or c'est précisément à l'heure de ces grandes éliminations que nous devrons mettre en œuvre tous les moyens de persuasion pour faire accepter aux éliminés, avec urbanité et sans révolte, le sort qui leur échoit. En effet, qu'est-ce qui empêcherait la grande majorité refusée à la première épreuve et le second groupe d'éliminés, moins nombreux mais plus forts et mieux doués, de prendre les armes et de réduire notre État idéal à la poussière du souvenir ? Qu'est-ce qui empêcherait d'établir alors un monde où le seul nombre et la seule force régneraient, et où se répéterait *da capo ad nauseam* la

languissante comédie d'une fausse démocratie ? La religion et la foi seront alors notre seul moyen de salut : nous dirons à ces jeunes gens que leur répartition en différentes classes est le décret divin et irrévocable ; toutes leurs larmes n'y changeront rien. Nous leur raconterons le mythe des métaux :

« Vous tous qui faites partie de la même cité, vous êtes tous frères, mais le dieu qui vous forma a mêlé de l'or, au moment de leur naissance, à la nature de ceux d'entre vous qui sont aptes au commandement, d'où leur incomparable valeur ; à la nature des défenseurs de l'État il a mêlé de l'argent, et à celle des cultivateurs et des artisans, du fer, et de l'airain. Or, puisque vous avez tous une même origine, il peut arriver que, si le plus souvent vous engendrez des fils semblables à vous-mêmes, il naisse de la race d'or une postérité d'argent, et de la race d'argent une postérité d'or, et que tous les alliages procèdent ainsi l'un de l'autre. Le dieu prescrit donc… aux gardiens…, si leur descendance contient un mélange de fer et d'airain, de n'avoir pour elle aucune pitié : ils devront accorder à leurs rejetons le rang qui convient à leur nature, en les reléguant dans la classe des artisans ou des laboureurs ; et si, par contre, les rejetons de ces derniers renferment un alliage d'or ou d'argent, ils devront les honorer en les élevant soit au rang des gardiens, soit à celui des défenseurs de la cité ; car, suivant un oracle, la cité périra, lorsqu'elle sera gardée par le fer ou l'airain (415 A-C). »

Peut-être ce « mythe royal » nous permettra-t-il d'obtenir un consentement unanime à la poursuite de notre plan.

Mais que faire maintenant de l'élite qui aura triomphé dans les précédentes épreuves ?

On l'initiera à la philosophie. Ceux qui la composent ont atteint la trentaine ; il n'eût pas été prudent de leur faire goûter trop tôt « le cher délice », « car, lorsqu'ils commencent à sentir le goût de la dialectique, les adolescents se font d'elle une sorte de jeu et l'emploient sans cesse à la contradiction…; tels de jeunes chiens, ils se plaisent à tirailler et à déchirer avec leurs arguments tous ceux qui les approchent. » (539 B) Ce cher délice, la philosophie, consiste en deux choses essentielles : penser clairement, ce qui est la métaphysique, et gouverner sagement, ce qui est la politique. Notre jeune élite doit donc apprendre premièrement à penser clairement. Dans ce dessein elle étudiera la doctrine des Idées.

Mais cette fameuse doctrine des Idées, embellie et obscurcie par l'imagination et la poésie de Platon, est pour l'étudiant moderne un dédale sans issue et devait constituer une épreuve des plus sévères pour les survivants des triages précédents. L'Idée d'une chose pourrait être soit l'« idée générale » de la classe à laquelle elle appartient (Homme est en ce sens l'Idée de Jean, de Richard, d'Henri), soit la loi ou les lois d'après lesquelles une chose agit (l'Idée

de Jean serait alors la réduction de toute sa conduite aux « lois naturelles »), soit le but ou l'idéal vers lequel tend le développement d'un être ou de sa classe (l'Idée de Jean serait le Jean de la République idéale). Très probablement l'Idée de Platon est tout cela à la fois : idée, loi, idéal. Derrière les phénomènes superficiels et les détails qui frappent nos sens, il y a des généralisations, des lois régulières, des directions de développement, que les sens ne perçoivent pas mais dont nous convainquent la raison et la pensée. Ces idées, ces lois, ces idéals sont plus permanents, et dès lors plus « réels », que les choses particulières perceptibles aux sens, qui sont pour nous l'occasion de les concevoir et de les déduire : l'Homme est plus permanent que tel homme donné, Thomas, Richard ou Henri ; ce cercle est engendré par le mouvement de mon crayon et s'efface par le frottement de mon grattoir, mais le concept de cercle persiste éternellement. Voici un arbre qui est debout, en voilà un autre qui tombe ; mais les lois qui déterminent quels corps doivent tomber, et quand et comment, furent sans commencement, elles sont maintenant et seront toujours et sans fin. Il y a, comme le dirait le doux Spinoza, un monde de choses perçu par les sens et un monde de lois déduit par la pensée ; nous ne voyons pas la loi des carrés inverses, mais elle existe et partout ; elle existait avant toutes choses et elle existera encore, quand le monde matériel ne sera plus qu'un souvenir. Voici un pont : la vue perçoit un bloc de béton et de fer ; mais le mathématicien voit, avec l'œil de l'esprit, l'audacieuse et délicate adaptation de cette masse de matériaux aux lois de la mécanique et des mathématiques, lois auxquelles tout pont bien construit doit se conformer ; et si le mathématicien est en même temps poète, il verra ces lois qui soutiennent le pont ; si ces lois étaient méconnues, le pont s'écroulerait dans les flots qu'il surplombe, ces lois sont le dieu qui soutient le pont et tient son existence dans sa main. Aristote insinue cette interprétation de la doctrine des Idées, quand il dit que Platon entendait par Idées ce que Pythagore signifiait par « nombres » lorsqu'il faisait des nombres l'essence des choses (entendant par là vraisemblablement que le monde tout entier est régi par des lois mathématiques). Plutarque nous dit que, d'après Platon, « Dieu est l'éternel géomètre »; ou encore, suivant une pensée analogue de Spinoza, Dieu et les lois universelles de structure et d'opération sont une seule et même réalité. Pour Platon, comme pour Bertrand Russell, les

mathématiques sont donc l'indispensable prélude à la philosophie et sa forme la plus haute ; au fronton de son Académie, Platon avait inscrit cette formule dantesque : « Que personne n'entre ici, s'il n'est géomètre. » [2]

Sans ces Idées – concepts, lois et idéals – le monde serait pour nous tel qu'il doit apparaître aux premiers regards de l'enfant, une masse de sensations sans ordre et sans signification ; car les choses ne peuvent avoir un sens que par la classification et la généralisation, par la découverte des lois de leur être, des visées et des fins de leur activité. Le monde sans les Idées serait semblable à un monceau de fiches tombées par hasard hors du classeur, comparé au classement primitif ; le monde ressemblerait aux ombres projetées sur le fond d'une caverne par des objets artificiels éclairés par un feu artificiel, décevantes images comparées aux vivantes réalités du jour (514). Dès lors, la plus haute forme de l'éducation consiste essentiellement dans la recherche des Idées, des concepts, des lois de séquence, des idéals de développement ; nous devons découvrir dans les choses leurs rapports et leur sens, le mode et la loi de leur action, la fonction ou l'idéal auquel elles tendent ou qu'elles figurent imparfaitement ; nous devons classer et coordonner notre expérience sensible en en dégageant les lois et les fins ; c'est faute de cette recherche que l'esprit du faible diffère de celui de César.

Eh bien, après avoir été formés pendant cinq ans à cette doctrine absconse des Idées, à cet art de percevoir les formes conceptuelles, les séquences causales, les virtualités idéales, au milieu du tumulte et des contradictions sensibles ; après s'être exercés pendant cinq ans à appliquer ce principe à la conduite des hommes et au gouvernement des États ; après cette longue préparation commencée dès l'enfance, poursuivie pendant l'adolescence et la maturité jusqu'à trente-cinq ans, nos candidats doivent être prêts, n'est-ce pas, à revêtir la pourpre royale et à remplir les plus hautes fonctions de la vie publique ? Ne sont-ils pas enfin ces rois-philosophes qui doivent gouverner la race humaine et l'affranchir ?

Hélas, pas encore. Leur éducation est encore imparfaite. Car après tout, elle a été surtout théorique ; il faut quelque chose de plus. Que ces docteurs en philosophie redescendent maintenant des hauteurs de la philosophie dans la « caverne » où ils reprendront contact avec les hommes et les choses. Les généralisations et les abstractions sont sans valeur si elles n'ont pas subi l'épreuve de la vie. Que nos

étudiants abordent ce monde, et qu'on ne leur fasse aucune faveur. Qu'ils entrent en compétition, sur le terrain économique, avec des gens égoïstes, au cœur dur et avide, avec des hommes combatifs et astucieux ; dans cette âpre lutte ils apprendront au livre de la vie ; ils se meurtriront les doigts et s'écorcheront les genoux aux réalités du monde ; ils gagneront leur pain à la sueur de leur front altier. Cette suprême et décisive épreuve se prolongera sans merci pendant quinze ans. Quelques-uns de nos hommes d'élite céderont sous l'effort et seront submergés par cette dernière vague d'élimination. Ceux qui surmonteront l'épreuve, arrivés à cinquante-cinq ans, tout couverts de cicatrices, rassis et confiants en eux-mêmes, dépouillés de toute vanité d'école par le frottement de la vie, armés maintenant de toute la sagesse que la tradition, l'expérience, la culture et la lutte peuvent donner, ce sont ceux-là qui deviendront enfin, automatiquement, les chefs de l'État.

VIII. La solution politique

Automatiquement, – sans l'hypocrisie du vote. Démocratie signifie égalité parfaite, surtout dans l'éducation ; la démocratie ne consiste pas dans l'exercice à tour de rôle des fonctions publiques par des individus pris au hasard. Tout citoyen aura une chance égale de se rendre apte aux tâches complexes du gouvernement ; mais seuls ceux qui auront prouvé la qualité de leur « métal », ceux qui seront sortis de toutes les épreuves avec les insignes du talent, seront désignés pour gouverner. Les officiers publics ne seront pas élus par votes, ni par des cliques secrètes qui tirent les ficelles d'une prétendue démocratie, ils s'imposeront par leur capacité, comme le permet cette démocratie première qu'est l'égalité de race. Personne ne pourra occuper une place sans une formation appropriée à la fonction qu'il doit remplir, les hautes fonctions étant réservées à ceux qui auront d'abord donné satisfaction dans les fonctions inférieures (*Gorgias*, 414-415).

Est-ce là un gouvernement aristocratique ? Eh bien, il n'y a pas à s'effrayer du mot, si la réalité qu'il désigne est bonne ; pour les sages les mots ne sont que des jetons sans valeur propre ; il n'y a que les sots et les politiciens qui les prennent pour argent comptant. Nous voulons être gouvernés par les meilleurs, et le gouvernement par les

meilleurs, c'est l'aristocratie ; n'avons-nous pas, dit Carlyle, de toutes nos aspirations et de toutes nos prières appelé ce gouvernement par les meilleurs ? Mais nous en sommes venus à imaginer des aristocraties héréditaires : notons bien que l'aristocratie platonicienne n'est pas de cette sorte ; on pourrait plutôt la nommer une aristocratie démocratique. Car, au lieu de choisir à l'aveugle le moins mauvais des candidats présentés par les partis, chacun pour son compte sera candidat et aura, de par son éducation, chance égale d'être admis aux fonctions publiques. Ici, pas de caste, pas de situation ou de privilège héréditaire, pas d'entrave au talent sans fortune ; le fils d'un magistrat débute au même niveau, a les mêmes chances est traité de la même façon que le fils d'un cireur de bottes ; si le fils du magistrat est un sot, il est éliminé à la première épreuve ; si le fils du cireur est capable, il peut devenir « gardien » de l'État, la voie lui est ouverte (423). Elle est ouverte à tout talent, quelle que soit son origine. C'est là une démocratie d'école, cent fois plus honnête et plus vraie qu'une démocratie de scrutin.

Ainsi donc, « renonçant à tout autre métier, nos gardiens devront être les artisans les plus minutieux de la liberté de l'État et n'entreprendront aucune tâche qui ne se rapporte à ce but. » (365 B C) Ils exerceront à la fois le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire ; même les lois ne les lieront pas à un dogme en face de circonstances nouvelles ; le gouvernement des gardiens sera intelligent et souple, affranchi du précédent.

Mais comment des hommes de cinquante ans auront-ils la souplesse de l'intelligence ? Leur esprit ne se laissera-t-il pas figer par la routine ? Adimante, se faisant sans doute l'écho de quelque chaude discussion entre frères, objecte que les philosophes sont des sots ou des coquins qui seraient, comme chefs d'État, stupides ou égoïstes ou les deux à la fois. « Ceux qui s'appliquent à la philosophie, et qui, après l'avoir étudiée dans leur jeunesse pour compléter leur éducation, ne l'abandonnent pas, mais s'y attachent trop longtemps, deviennent pour la plupart des personnages bizarres, pour ne pas dire tout à fait insupportables, tandis que ceux d'entre eux qui semblent avoir le plus de mérite ne laissent pas de contracter, dans cette étude que tu nous vantes, l'inconvénient d'être inutiles à la société. » (487) C'est là un assez bon portrait de certains philosophes modernes à lunettes ; mais Platon répond qu'il a prévu cette objection en formant ses philosophes à la vie pratique en même

temps qu'à la science des écoles ; qu'ils seront par conséquent des hommes d'action et non de purs penseurs, des hommes de hauts desseins et de noble caractère, tels que les trempent l'expérience et l'épreuve. Par philosophie, Platon entend une culture active, une sagesse adonnée aux besognes concrètes de la vie ; il n'entend pas une métaphysique cloîtrée et sans influence pratique ; Platon « est l'homme qui ressemble le moins à Kant, ce qui est, toute révérence gardée, un grand mérite [1] ».

Voilà pour l'incompétence ; quant à la coquinerie, on peut en garantir les gardiens en établissant parmi eux un système communiste.

> Je veux premièrement qu'aucun d'eux ne possède rien en propre, à moins que cela ne soit absolument nécessaire ; ensuite, qu'ils n'aient ni maison ni magasin où tout le monde ne puisse entrer ; que relativement à la nourriture indispensable à des guerriers sobres et courageux, ils s'imposent l'obligation de n'en recevoir des autres citoyens, comme salaire de leurs services, ni plus ni moins qu'ils ne leur en faut pour les besoins de l'année ; qu'ils mangent à des tables communes et qu'ils vivent ensemble comme des guerriers au camp. Je veux aussi qu'on leur dise qu'ils ont dans leur âme quelque chose de divin et qu'ils n'ont pas besoin de ce qui vient des hommes ; que la religion ne permet pas de souiller la possession du métal divin par l'alliage du métal humain ; que celui qu'ils possèdent en eux est pur tandis que celui qui circule parmi les hommes a été profané par de nombreuses impiétés ; qu'ainsi, entre tous les citoyens, ils sont les seuls à qui il n'est pas permis de manier, ni même de toucher l'or ou l'argent, d'habiter sous le même toit avec ces métaux, d'en couvrir leurs vêtements, et de boire dans des coupes d'or ou d'argent ; que c'est l'unique moyen d'assurer leur salut et celui de l'État ; que dès qu'ils auront en propre des terres, des maisons, de l'argent, alors, de gardiens qu'ils sont, ils deviendront économes et laboureurs ; de défenseurs de l'État, ses ennemis et ses tyrans ; qu'ils passeront leur vie à se haïr mutuellement, à se dresser des embûches les uns aux autres, qu'ils auront plus à craindre des ennemis du dedans que de ceux du dehors et qu'ils courront à grands pas vers leur ruine, eux et la république (416-17).

Avec ce régime il sera sans profit, aussi bien que dangereux, pour les gardiens de gouverner comme une coterie qui recherche son intérêt plutôt que le bien de la communauté. Ils seront à l'abri du besoin ; le nécessaire et le modeste confort d'une existence décente leur seront assurés, sans qu'ils aient à connaître les desséchants et accablants ennuis de la vie matérielle. Par ce gage ils seront garantis de la cupidité et des ambitions sordides ; ils seront comme des médecins qui prescriraient pour la cité un régime qu'ils accepteraient eux-mêmes. Ils prendront leurs repas en commun, comme des hommes consacrés ; ils dormiront dans des baraquements séparés, comme des soldats voués à une vie simple. « Les amis doivent avoir tout en commun », selon le mot que répétait Pythagore (*Lois*, 739 C).

Ainsi l'autorité des gardiens sera sans danger et leur pouvoir inoffensif ; leur seule récompense sera l'honneur et le sentiment de rendre service à la communauté. Ce seront des hommes qui dès le principe auront consenti à une carrière dont les avantages matériels sont très limités, des hommes qui à la fin de leur austère éducation auront appris à estimer le haut prestige de l'homme d'État plus que les gras émoluments des politiciens en quête de charges et les profits de l'homme d'affaires. À leur avènement au pouvoir, les luttes entre partis politiques cesseront.

Mais de tout cela que diront leurs femmes ? Renonceront-elles volontiers au luxe et aux dépenses étalées ? Les gardiens n'auront pas de femmes. Leur communisme s'étendra aux femmes comme aux biens. Ils seront affranchis non seulement de l'égoïsme personnel mais encore de l'égoïsme familial ; ils ne seront pas contraints par les soucis d'argent qui tenaillent l'homme marié ; ils se dévoueront non à une femme mais à la communauté. Même leurs enfants ne seront pas considérés comme leurs ; tous les enfants des gardiens seront enlevés à leurs mères dès la naissance et élevés en commun ; leur parentage particulier disparaîtra dans la masse (460). Toutes les mères d'enfants de gardiens s'occuperont de tous les enfants à la fois ; la fraternité humaine, dans ces conditions, ne sera plus un vain mot, mais un fait ; tout garçon sera le frère des autres garçons, toute fille la sœur des autres filles, tout homme sera un père et toute femme une mère.

Mais d'où viendront ces femmes ? Les gardiens en courtiseront sans doute quelques-unes de la classe industrielle ou de la classe des guerriers ; d'autres femmes seront devenues de plein droit membres de la classe des gardiens. Car dans cette communauté il ne doit plus y avoir de barrière entre sexes, surtout dans le domaine de l'éducation – les filles subiront les mêmes épreuves intellectuelles que les garçons et auront la même chance de parvenir aux plus hautes situations de l'État. Lorsque Glaucon objecte (453) que cette admission des femmes à n'importe quel emploi, pourvu qu'elles aient subi avec succès les examens préalables, viole le principe de la division du travail, on lui répond vivement que la division du travail doit se faire suivant les aptitudes et la capacité, et non suivant le sexe ; si une femme se montre apte à la gestion des affaires publiques, qu'on la lui confie ; si un homme ne se révèle capable que

de laver la vaisselle, qu'il remplisse la fonction à laquelle la Providence l'a destiné.

Communauté des femmes ne signifie pas accouplement au hasard ; bien au contraire, tous les rapports sexuels seront soumis à une étroite surveillance en vue d'assurer de beaux enfants. L'argument tiré de l'élevage des animaux se donne ici libre carrière : si nous obtenons de si bons résultats dans l'élevage des animaux sélectionnés pour telles qualités que l'on désire, et en n'élevant que les meilleurs produits de chaque génération, pourquoi n'obtiendrions-nous pas les mêmes résultats dans les accouplements humains ? (459). Car il ne suffit pas de donner à l'enfant une éducation appropriée, encore faut-il qu'il soit né dans de bonnes conditions, d'ascendance saine et sélectionnée ; « l'éducation doit commencer avant la naissance » (*Lois*, 789). Par conséquent, aucun homme ni aucune femme ne devront procréer s'ils ne sont en parfaite santé ; un certificat de santé devra être exigé de l'un et de l'autre époux (*Lois*, 772). Les hommes ne peuvent engendrer qu'au-dessus de trente ans et au-dessous de cinquante-cinq ; les femmes, seulement au-dessus de vingt ans et au-dessous de quarante. Les hommes non mariés à trente-cinq ans doivent payer une amende qui varie selon leur classe (*Lois*, 774). Les enfants nés d'unions non autorisées, ou difformes, doivent être exposés et abandonnés à la mort. Avant et après les âges requis pour la procréation l'accouplement est libre sous condition d'avortement. « Nous laisserons aux hommes la liberté d'avoir commerce avec telles femmes qu'ils voudront… mais en leur prescrivant de prendre toutes les précautions pour ne pas produire au jour un fruit conçu dans ce commerce, et si, malgré tout, un enfant voyait le jour, d'empêcher qu'on ne l'élève » (461). Le mariage entre parents est interdit parce qu'il entraîne la dégénérescence *(Ibid.)*.

« Il faut rendre les rapports très fréquents entre les hommes et les femmes d'élite, et très rares entre les sujets inférieurs de l'un ou de l'autre sexe. De plus il faut élever les enfants des premiers et non ceux des seconds, si l'on veut avoir un troupeau qui conserve toute sa beauté sans dégénérer… Quant aux jeunes gens qui se seront signalés à la guerre ou partout ailleurs, on leur accordera, entre autres récompenses, des relations plus fréquentes avec les femmes ; ce sera un prétexte pour que la plupart des enfants proviennent de ces unions » (459-460).

Mais notre société pourvue de beaux enfants doit être protégée non seulement contre la maladie et la détérioration au dedans, mais encore contre les ennemis du dehors. Elle doit être prête, s'il le faut, à affronter la guerre avec succès. Notre communauté modèle serait naturellement pacifique, car elle proportionnerait le chiffre de sa population à ses moyens de subsistance ; mais des États voisins, qui ne sont pas régis par cette loi, pourraient bien considérer la prospérité ordonnée de notre Utopie comme une invitation au pillage et à l'invasion. C'est pourquoi, tout en déplorant cette nécessité, nous aurons, dans notre classe intermédiaire, un nombre suffisant de soldats bien exercés qui, à l'instar des gardiens, mèneront une vie rude et simple, pourvus, dans une modeste mesure, de biens fournis par « leurs soutiens et leurs ancêtres », c'est-à-dire par le peuple. D'ailleurs il faut prendre toutes les précautions possibles pour éviter les causes de conflits. La cause initiale est le surpeuplement (373) ; la seconde est le commerce extérieur, avec les inévitables querelles qui l'interrompent. En réalité la concurrence commerciale est une forme de guerre : « la paix n'est qu'un mot » (*Lois*, 622). Ce sera donc une bonne précaution que de situer notre État idéal dans l'intérieur du pays, de façon à interdire un trop grand développement du commerce avec l'étranger. « Le commerce que facilite le voisinage de la mer, l'appât du gain qu'il présente, et les marchands qu'il attire de toutes parts, corrompent les mœurs des habitants, leur donnent un caractère double et frauduleux, et bannissent la bonne foi et la cordialité des rapports qu'ils ont, soit entre eux, soit avec les étrangers. » (*Lois*, 704-707.) Le commerce requiert pour le protéger une forte marine ; et l'impérialisme naval ne vaut pas mieux que le militarisme. En tout cas, la responsabilité de la guerre incombe à « un petit nombre », « la masse » étant composée « d'amis » (471). Les guerres les plus fréquentes sont précisément les plus méprisables, ce sont les guerres civiles, les guerres de Grecs contre Grecs ; que les Grecs forment une ligue panhellénique et s'unissent, de peur que « la race grecque toute entière ne tombe un jour sous le joug des peuples barbares » (469).

Notre édifice aura donc à sa tête un petit nombre de gardiens, il sera protégé par une nombreuse classe de soldats et d'« auxiliaires » ; et il reposera sur la large base d'une population commerçante, industrielle et agricole. C'est cette dernière classe, la classe économique, qui sera détentrice de la propriété privée,

formera des ménages et des familles distinctes. Mais le commerce et l'industrie seront réglementés par les gardiens de façon à éviter la richesse ou la pauvreté individuelle excessive ; toute personne qui acquerrait plus de quatre fois le chiffre moyen de la fortune des citoyens, devrait abandonner le surplus à l'État (*Lois*, 714). Peut-être l'intérêt sera-t-il prohibé, et les bénéfices limités (*Lois*, 920). Le communisme des gardiens est impraticable dans la classe économique ; ce qui caractérise cette classe, c'est la passion du gain et l'instinct de compétition ; quelques nobles âmes ignorent cette fièvre de la lutte pour la fortune, mais elle consume la majorité des hommes ; ils n'ont pas faim et soif de justice ni d'honneur, mais de richesses indéfiniment accrues. Or, des hommes absorbés dans la poursuite de l'argent sont impropres au gouvernement d'un État, et tout notre plan repose sur l'espoir que si les gardiens gouvernent sagement et mènent une vie simple, l'homme d'argent consentira à leur abandonner le monopole du gouvernement pourvu qu'on lui laisse le monopole de l'aisance. En un mot, la société parfaite serait celle où chaque classe et chaque individu accompliraient la tâche à laquelle la nature et les aptitudes les ont le mieux disposés ; où aucune classe ni aucun individu ne gênerait les autres, mais où tous contribueraient à former, dans la diversité, un tout puissant et harmonieux (433-4). Tel serait un État juste.

IX. La solution morale

Voici close maintenant notre digression sur la politique, et nous sommes enfin en mesure de répondre à la question posée au début : Qu'est-ce que la justice ? Il n'y a que trois choses en ce monde qui aient du prix : la justice, la beauté et la vérité ; et peut-être ne peut-on définir aucune d'elles. Quatre cents ans après Platon, un procurateur romain de Judée, désabusé, demandait : « Qu'est-ce que la Vérité ? », et les philosophes n'ont pas encore répondu. Ils ne nous ont pas dit non plus ce qu'est la beauté. Pour ce qui est de la justice, Platon risque une définition : « La justice, dit-il, consiste à posséder et à faire ce qui vous est propre. » (433)

Cette définition est plutôt décevante ; après tant de délai, nous attendions une révélation infaillible. Or que signifie cette définition ? Simplement que chacun recevra l'équivalent de ce qu'il produit et

remplira la fonction à laquelle il est le plus apte. Un homme juste est celui qui est exactement à sa place, faisant de son mieux et donnant le plein équivalent de ce qu'il reçoit. Une société composée d'hommes justes serait donc un groupe éminemment harmonieux et actif ; car chacun de ses éléments serait à sa place et remplirait sa fonction propre, comme les parties d'un excellent orchestre. La justice dans une société ressemblerait à cette harmonie de rapports qui maintient toutes les planètes dans leur mouvement ordonné (ou, comme aurait dit Pythagore, dans un mouvement musical). Ainsi organisée, une société est faite pour survivre ; et la justice reçoit une sorte de sanction darwinienne. Quand les hommes ne sont pas à leur place naturelle, quand l'homme d'affaires asservit l'homme d'État, quand le soldat usurpe là place du roi, alors la coordination des parties est détruite, les joints sautent, la société se désagrège et se dissout. La justice est une coordination efficace.

Chez l'individu, également, la justice est la coordination efficace, le fonctionnement harmonieux des facultés, chacune à sa place et contribuant pour sa part à la conduite morale. Chaque individu est un cosmos ou un chaos de désirs, d'émotions et d'idées ; que ces éléments soient d'accord, et l'individu subsiste et réussit ; qu'ils s'évadent de leur place et de leur fonction, que l'émotion cherche à devenir la lumière aussi bien que la chaleur de l'action (comme chez le fanatique), ou que la pensée tende à se faire la chaleur de l'action aussi bien que sa lumière (comme chez l'intellectuel), et la désagrégation de la personnalité commence, l'échec survient, telle l'inévitable nuit. La Justice est *taxis kai kosmos* – ordre et beauté – des parties de l'âme ; elle est à l'âme ce que la santé est au corps. Tout mal est désharmonie entre l'homme et la nature, entre l'homme et ses semblables, entre l'homme et lui-même.

Ainsi Platon répond à Thrasymaque et à Calliclès, et à tous les Nietzschéens, en termes définitifs : la justice n'est pas seulement la force, mais la force de l'harmonie – les hommes et leurs désirs réalisant cet ordre qui fait l'accord et l'organisation ; la justice n'est pas le droit du plus fort, mais l'harmonie efficace du tout. Il est vrai que l'individu, qui sort de la place à laquelle sa nature et ses talents le destinent, peut, pour un temps, y trouver avantage et profit, mais une Némésis inexorable le poursuit, comme disait Anaxagore des Furies pourchassant toute planète qui s'écarterait de son orbite ; le terrible bâton de la Nature remet dans sa partie l'instrument

réfractaire, le ramène à son diapason et à son ton naturel. Le lieutenant corse peut essayer d'exercer sur l'Europe un despotisme cérémonieux, qui eût mieux convenu à une monarchie antique qu'à une dynastie née dans une nuit ; mais il finit prisonnier sur un rocher perdu dans la mer, forcé de reconnaître avec désespoir qu'il est « l'esclave de la Nature des Choses. » L'injustice a une fin.

Il n'y a rien d'extraordinairement neuf dans cette conception ; et en vérité nous ferons bien de tenir pour suspecte en philosophie toute doctrine qui se pare de nouveauté. La vérité change souvent de vêtements (comme toute grande dame qui se respecte), mais sous ses vêtements nouveaux elle reste toujours la même. En morale il ne faut pas attendre de surprenantes innovations ; malgré les intéressantes hardiesses des Sophistes et des Nietzschéens, toutes les conceptions morales évoluent autour du bien commun. La moralité commence par l'association, l'interdépendance et l'organisation ; la vie en société requiert le sacrifice d'une partie de la souveraineté individuelle à l'ordre social, et finalement la règle de conduite est dans le bien-être du groupe. La nature le veut ainsi, et son jugement est toujours décisif ; un groupe, en rivalité ou en conflit avec un autre, subsiste suivant son degré d'unité et de puissance, suivant la capacité qu'ont ses membres de coopérer à des fins communes. Or quelle meilleure coopération que celle d'une société où chacun joue le rôle auquel il est le plus apte ? C'est là le but d'organisation que toute société doit chercher à atteindre, si elle veut vivre. La moralité, a dit Jésus, c'est la bonté envers les faibles ; la moralité, a dit Nietzsche, c'est la puissance du fort ; la moralité, dit Platon, c'est l'harmonie active du tout. Il est probable que ces doctrines doivent être toutes trois combinées pour former une éthique parfaite ; mais pouvons-nous douter quel est de ces éléments le plus fondamental ?

X. Critique

Et maintenant, que dire de cette Utopie considérée dans son ensemble ? Est-elle réalisable ? Et sinon, offre-t-elle au moins quelques traits applicables à la réalité présente ? A-t-elle été à quelque degré ou quelque part jamais réalisée ?

La dernière question au moins vaut une réponse toute en faveur de Platon. Pendant un millier d'années, l'Europe fut gouvernée par un

ordre de gardiens d'une frappante ressemblance avec celui qu'imagina notre philosophe. Pendant tout le Moyen Âge ce fut la règle de diviser en trois classes la population de la chrétienté : *laboratores* (travailleurs), *bellatores* (soldats), *oratores* (clergé). Ce dernier groupe, pourtant restreint quant au nombre, monopolisant les instruments et les facilités de culture, régit avec une autorité presque sans limites la moitié du plus puissant continent du globe. Le clergé, à l'instar des gardiens de Platon, fut désigné pour exercer le pouvoir, non par les suffrages populaires, mais par le talent qu'il révéla dans les études ecclésiastiques et dans l'administration, par son penchant à une vie simple et méditative, et (peut-être faut-il ajouter) par l'influence de ses parentés dans l'État et dans l'Église. Dans la dernière moitié de la période pendant laquelle il gouverna, le clergé fut affranchi des soucis familiaux autant que Platon lui-même pouvait le désirer ; et dans certains cas, semble-t-il, il ne jouit pas médiocrement de la liberté de procréation accordée aux gardiens. Le célibat faisait partie de la structure psychologique de la puissance cléricale ; car, d'un côté, le clergé n'était pas entravé par l'égoïsme étroit de la famille, et de l'autre, son apparente maîtrise des désirs charnels ajoutait au respect timoré que lui vouaient les laïques et à l'empressement des pécheurs à révéler leur vie au confessionnal.

La politique du catholicisme dérive pour beaucoup des « mensonges royaux » de Platon ou a subi leur influence ; les idées du ciel, du purgatoire et de l'enfer, sous leur forme médiévale, ont leur trace dans le dernier livre de la *République* ; la cosmologie scolastique provient en grande partie du *Timée* ; la doctrine du réalisme (c'est-à-dire la doctrine qui admettait la réalité objective des idées générales) était une interprétation de la doctrine des Idées ; même le « quadrivium » de l'enseignement médiéval (Arithmétique, Géométrie, Astronomie et Musique) était calqué sur le curriculum tracé dans Platon. Avec ce corps de doctrines, les peuples de l'Europe furent gouvernés presque sans recours à la force, et ils acceptèrent cette autorité avec tant d'empressement que pendant un millier d'années ils donnèrent sans compter à leurs maîtres l'aide matérielle, sans réclamer de voix au gouvernement. Cet acquiescement ne fut pas le seul fait de la masse ; les marchands et les soldats, les chefs féodaux et les pouvoirs civils s'inclinèrent tous devant Rome. Ce fut une aristocratie d'une sagacité politique peu médiocre ; elle mit

debout probablement la plus merveilleuse et la plus puissante organisation que le monde ait jamais connue.

Les Jésuites qui pendant un temps régnèrent sur le Paraguay furent des gardiens semi-platoniciens, une oligarchie cléricale puissante par le savoir et le talent au sein d'une population barbare.

Pendant un moment, le parti communiste qui prit le pouvoir en Russie après la révolution de novembre 1917 adopta une forme qui rappelait étrangement la *République*. C'était une petite minorité, unie presque par une conviction religieuse, qui brandissait les armes de l'orthodoxie et de l'excommunication, aussi rigidement dévouée à sa cause que n'importe quel saint à la sienne, et menant une vie sobre, tout en régentant la moitié du sol de l'Europe.

De tels exemples montrent bien que, dans une certaine mesure, et avec quelques modifications, le plan de Platon peut être réalisé ; et, en réalité, il l'avait lui-même emprunté en grande partie aux institutions en vigueur qu'il avait observées au cours de ses voyages. Il avait été impressionné par la théocratie d'Égypte ; il y avait là une grande et ancienne civilisation gouvernée par une petite classe de prêtres ; Platon sentit que, comparé à l'*Ecclésia* athénienne, tyrannique, incompétente et querelleuse, le gouvernement égyptien représentait une forme plus haute de l'État (*Lois*, 819). Il avait vécu un certain temps en Italie dans une communauté pythagoricienne, végétarienne et communiste, qui depuis des générations régnait sur la colonie grecque dans laquelle elle vivait ; à Sparte, il avait vu au pouvoir des gens qui menaient en commun une vie rude et simple au milieu d'une population docile ; prenant en commun leurs repas, restreignant le mariage afin d'obtenir de beaux enfants et accordant aux héros le privilège d'avoir beaucoup de femmes. Il avait sans doute entendu Euridipe prôner la communauté des femmes, l'affranchissement des esclaves et la pacification du monde grec par une ligue des Hellènes (*Médée*, 230 ; *fragm*. 655) ; il connaissait aussi sans doute quelques-uns des Cyniques qui avaient développé un fort mouvement communiste dans ce que l'on appellerait aujourd'hui la gauche socratique. Bref, Platon a dû sentir, en exposant son plan, que le progrès qu'il rêvait sur les réalités qu'il avait vues de ses yeux n'était pas impossible.

Cependant les critiques, depuis Aristote jusqu'à nos jours, ont trouvé dans la *République* grand sujet d'objection et de doute. « Tout cela, et bien d'autres choses encore », dit le Stagirite dans un

laconisme cynique, « a été inventé maintes et maintes fois au cours des siècles. » C'est très joli d'imaginer une société dans laquelle tous les hommes seront frères ; mais étendre ce titre à tous les mâles nos contemporains, c'est en diluer toute la chaleur et tout le sens. De même pour la propriété commune : ce serait la dilution de la responsabilité. Quand tout appartient à tous, personne n'a cure de rien. Et enfin, prétend le grand conservateur, le communisme obligerait les gens à une continuité intolérable de contact ; il n'y aurait plus place pour l'intimité ni pour la personnalité ; et cela supposerait des vertus de patience et de coopération dont seule pourrait être capable une minorité de saints. « On ne doit admettre ni un idéal de vertu qui soit au-dessus de l'homme moyen, ni un système d'éducation qui soit exceptionnellement favorisé par la nature et les circonstances ; mais l'on doit avoir égard au genre de vie que la majorité peut partager, et aux formes de gouvernement auxquelles les États en général peuvent parvenir. »

Voilà ce que disait le plus grand (et le plus jaloux) des disciples de Platon ; et après lui, la plupart des critiques frappent la même corde. Platon a mésestimé, nous dit-on, la force de coutume que concentrent l'institution de la monogamie et le code moral qui l'inspire ; il a méconnu la jalousie de la possession chez le mâle en supposant qu'un homme se contenterait d'une partie aliquote de femme ; il a rabaissé l'instinct maternel en supposant que des mères accepteraient de voir leurs enfants enlevés à leurs soins et élevés dans un anonymat sans tendresse. Par-dessus tout il a oublié qu'en abolissant la famille, il supprimait la gardienne de la morale et la principale source de ces mœurs coopératives et communistes qui devaient être le fondement psychologique de son État. Avec une éloquence sans égale il scia la branche sur laquelle il s'asseyait.

À toutes ces critiques on peut répondre tout simplement qu'elles ne détruisent qu'un homme de paille. Platon affranchit explicitement la majorité de son plan communiste ; il reconnaît assez nettement qu'un petit nombre est capable du désintéressement qu'il propose à sa classe gouvernante ; les gardiens seuls s'appelleront entre eux frères et sœurs ; seuls ils renonceront à l'argent et aux biens matériels. La grande majorité conservera toutes les institutions respectables : propriété foncière, argent, luxe, concurrence, et jouira de tout le secret qu'elle peut désirer. Elle observera une monogamie aussi stricte qu'elle la peut supporter, avec la morale qui dérive d'elle

et de la famille ; les maris garderont leurs femmes et les mères leurs enfants *ad libitum* et *ad nauseam*. Quant aux gardiens, ils n'ont pas tant besoin d'un instinct communiste que d'un sens et d'un culte de l'honneur. C'est la fierté et non la tendresse qui doit les soutenir. Et pour ce qui est de l'instinct maternel, il n'est pas très fort avant la naissance de l'enfant, ni même pendant le premier âge ; la mère, en général, accepte le nouveau-né avec plus de résignation que d'enthousiasme ; l'amour pour l'enfant se développe, ce n'est pas un miracle subit, il croît avec l'enfant, à mesure qu'il se forme sous les soins laborieux de la mère ; il ne s'empare irrévocablement de son cœur que lorsque l'enfant est devenu l'incarnation de l'art maternel.

Les autres objections sont d'ordre économique plutôt que d'ordre psychologique. La *République* de Platon, à ce que l'on prétend, dénonce la division de chaque cité en deux, et nous offre ensuite une cité divisée en trois. La réponse est que la division, dans le premier cas, est le résultat de la lutte économique ; dans l'État de Platon, les gardiens et les « auxiliaires » sont précisément exclus de cette lutte pour l'argent et les biens matériels. Mais alors les gardiens exerceraient le pouvoir sans responsabilité ; et cela ne conduirait-il pas à la tyrannie ? Nullement ; ils ont le pouvoir et la direction politique, mais ils n'ont aucune puissance économique, ni aucune richesse ; si la classe économique est mécontente du gouvernement des gardiens, elle peut leur couper les vivres, de même que les Parlements réfrènent le pouvoir exécutif en suspendant les crédits. Alors, si les gardiens détiennent la puissance politique sans la puissance économique, comment peuvent-ils maintenir leur autorité ? Harrington, Karl Marx et bien d'autres n'ont-ils pas démontré que la puissance politique est un réflexe de la puissance économique, et qu'elle devient précaire dès que la puissance économique passe aux mains d'un groupe politiquement inférieur – comme les classes moyennes, au dix-huitième siècle ?

C'est là une objection qui va au fond des choses et qui est peut-être fatale. On pourrait répondre que la puissance de l'Église Catholique Romaine, qui a forcé même des rois à s'agenouiller à Canossa, reposait, dans les premiers siècles où elle s'exerça, plutôt sur l'inculcation des dogmes que sur la stratégie de la richesse. Mais il se peut que la longue domination de l'Église ait été due à la condition agricole de l'Europe ; une population agricole est inclinée aux croyances surnaturelles par son assujettissement au caprice des

éléments, et par cette incapacité de maîtriser la nature, qui porte toujours à la crainte et de là à l'adoration ; quand l'industrie et le commerce se développèrent, un nouveau type d'homme et de caractère apparut, plus réaliste et plus terrestre, et l'Église faiblit dès qu'elle se trouva en conflit avec ce nouveau fait économique. Le pouvoir politique doit à chaque instant se réajuster à l'équilibre changeant des forces économiques. Les gardiens de Platon, par suite de leur dépendance de la classe économique, seraient bientôt réduits au rôle d'agents de l'exécutif sous le contrôle de cette classe. Même le recours à la force militaire ne pourrait retarder bien longtemps cette issue inévitable – pas plus que les forces militaires de la Russie révolutionnaire ne purent empêcher le développement d'un individualisme propriétaire chez les paysans qui étaient maîtres de la production alimentaire, et par conséquent du sort de la nation. Il ne resterait donc plus en faveur de Platon que ceci : c'est que même si les directions politiques doivent être déterminées par le groupe dominant de l'ordre économique, il vaut mieux confier le gouvernement à des fonctionnaires spécialement préparés à ce rôle qu'à des hommes tombés du commerce et de l'industrie dans la politique sans aucune préparation à l'art de gouverner.

Ce qui manque peut-être surtout chez Platon, c'est le sens héraclitien du flux et du changement. Il est trop soucieux de fixer en un tableau hiératique la mouvante scène de ce monde. Il aime l'ordre d'un amour exclusif, comme tout philosophe timide ; la turbulence de la démocratie athénienne l'a tant effrayé qu'il en est venu à une négligence complète des valeurs individuelles ; il répartit les hommes en classes, tel un entomologiste ses papillons ; et il ne lui répugne pas de recourir à la mystification sacerdotale pour assurer ses fins. Son État est statique ; il pourrait vite devenir une société encroûtée, régentée par d'inflexibles octogénaires hostiles à toute invention et jaloux de tout progrès. Il est science pure, sans art ; il exalte l'ordre si cher à l'esprit scientifique et néglige cette liberté qui est l'animatrice de l'art ; il adore le nom de la Beauté, mais il exile les artistes qui seuls peuvent créer la Beauté ou la révéler. Son État est une Sparte ou une Prusse, ce n'est pas l'État idéal.

Et maintenant que nous avons fait en toute franchise ces déplaisantes réserves qui s'imposaient, il nous reste à rendre spontanément hommage à la puissance et à la profondeur de la conception platonicienne. Au fond, Platon a raison, n'est-il pas vrai ?

Ce dont le monde a besoin, c'est d'être gouverné par les hommes les plus sages ; c'est à nous d'adapter la pensée du philosophe à notre temps et à nos possibilités. Nous devons aujourd'hui regarder la démocratie comme admise : nous ne pouvons restreindre les suffrages comme le proposait Platon, mais nous pouvons restreindre l'attribution des fonctions publiques, et réaliser de cette façon ce mélange de démocratie et d'aristocratie que Platon semble avoir en pensée. Nous pouvons accepter sans conteste cette idée que les hommes d'État devraient être aussi spécialement et aussi complètement préparés à leur fonction que les médecins. Nous pourrions établir des sections de sciences politiques et administratives dans nos Universités ; et quand ces sections auraient commencé à fonctionner normalement, nous pourrions déclarer inéligibles aux charges publiques tous ceux qui n'auraient pas leurs grades ès sciences politiques. Nous pourrions même rendre éligibles à un office tous ceux qui y auraient été spécialement préparés, et par là même en finir avec ce système compliqué de nominations, qui est le siège de la corruption démocratique ; que l'électeur choisisse quiconque dûment éduqué et qualifié se porte candidat. De cette manière la démocratie aurait un choix incomparablement plus grand qu'aujourd'hui, où des candidats également grotesques donnent tous les quatre ans le spectacle de leurs batelages et de leurs duperies. Une seule réforme suffirait à rendre tout à fait démocratique ce plan de restriction des charges aux seuls gradués de la technique administrative ; elle consisterait à égaliser les chances d'éducation et à ouvrir à tous, hommes et femmes, quelles que soient les ressources des parents, le chemin des universités et la carrière politique. Il serait très simple pour les municipalités, les départements et l'État d'accorder des bourses d'études à tous les lauréats des écoles primaires, des écoles supérieures et des collèges qui auraient donné certaines preuves de capacité, et dont les parents ne pourraient, faute de moyens, les voir arriver au dernier échelon de l'enseignement. Nous aurions ainsi une démocratie vraiment digne de ce nom.

Enfin, il n'est que juste d'ajouter que Platon comprend très bien que son Utopie aura bien de la peine à trouver place dans le royaume des contingences pratiques. Il admet qu'il a décrit un idéal difficile à atteindre ; il répond que cette figuration de notre désir n'est pourtant pas sans valeur ; ce qui fait la grandeur de l'homme, c'est qu'il peut imaginer un monde meilleur et vouloir qu'une partie au moins de

son rêve prenne corps dans la réalité : l'homme est un animal créateur d'Utopies. « Nous regardons en avant et en arrière et nous soupirons après ce qui n'est pas. » Et ce n'est pas toujours sans résultat ; plus d'un rêve a pris membres et marché, ou poussé des ailes et volé, tel le rêve d'Icare. Après tout, même si nous n'avons fait qu'esquisser une image, celle-ci peut servir de but et de modèle à nos actes et à notre conduite. Lorsque nous serons assez nombreux pour voir l'image et marcher à sa lumière, Utopie trouvera place sur la carte. En attendant, « s'érige au ciel un modèle de la cité parfaite ; qui le veut peut le contempler, et en le contemplant se gouverner soi-même. Peu importe que cette cité existe ou doive jamais exister quelque part ; celui qui la contemple agira conformément aux lois de cette seule cité idéale. » (592). L'homme de bien suivra ta loi parfaite, même dans l'État imparfait.

Malgré toutes ces concessions faites au doute, le Maître fut assez audacieux pour risquer l'aventure, lorsqu'une occasion lui fut offerte de mettre son plan à exécution. L'an 387 av. J.-C., Platon fut invité par Denys, tyran de Syracuse, capitale de la Sicile, ville alors puissante et prospère, à venir transformer son royaume en État idéal ; et le philosophe, ayant pensé, comme Turgot, qu'il était plus facile d'éduquer un seul homme – fût-ce un roi – que tout un peuple, consentit. Mais quand Denys s'aperçut que le plan exigeait ou qu'il devînt philosophe, ou qu'il cessât de régner, il se déroba, et l'histoire finit par une amère querelle. On raconte que Platon fut vendu comme esclave pour être ensuite racheté pas son ami et élève Annicéris ; ce dernier, lorsque les disciples athéniens de Platon parlèrent de lui rembourser la rançon qu'il avait payée, refusa en disant qu'ils ne devaient pas être les seuls à avoir le privilège de secourir la philosophie. Cette expérience (et, si nous en croyons Diogène Laërce, une autre semblable) peut expliquer le conservatisme désabusé du dernier ouvrage de Platon, les *Lois*.

Cependant les dernières années de sa longue existence ont dû être assez heureuses. Ses élèves s'étaient dispersés en tous sens, et partout leur succès lui fit honneur. Il vivait en paix dans son Académie, allant de groupe en groupe parmi ses élèves et leur proposant des problèmes sur lesquels ils devaient méditer et, lorsqu'il revenait, lui donner la solution. La Rochefoucauld a dit que « peu d'hommes savent vieillir ». Platon sut apprendre comme Solon et enseigner comme Socrate, guider une jeunesse ardente, et gagner

la sympathie intellectuelle de ses compagnons, car ses étudiants l'aimaient comme il les aimait lui-même ; il était leur ami en même temps que leur philosophe et leur guide.

L'un de ces élèves, en face de ce grand abîme qu'on appelle le mariage, invita le Maître à ses noces. Platon s'y rendit, riche de ses 80 ans, et prit part à l'allégresse du festin. Comme le rire chassait les heures, le vieux philosophe chercha un coin tranquille et s'assit pour somnoler. Au matin, le festin terminé, les convives fatigués vinrent le réveiller. Ils s'aperçurent que pendant la nuit, tranquillement et sans cérémonie, il avait passé d'un somme léger à l'éternel sommeil. Athènes tout entière suivit ses funérailles.

Aristote et la science grecque

I. L'arrière-plan historique

Aristote naquit à Stagire, ville de Macédoine, située à trois cents kilomètres au nord d'Athènes, en l'an 384 av. J.-C. Son père était l'ami et le médecin d'Amyntas, roi de Macédoine et grand-père d'Alexandre. Il semble bien qu'Aristote lui-même devint membre de la grande confrérie des Asclépiades. Il fut élevé dans l'atmosphère de la médecine, comme bien des philosophes le furent plus tard dans l'atmosphère de la sainteté ; il eut toute occasion et toute facilité de développer la tendance scientifique de son esprit ; il fut préparé dès le début à devenir le fondateur de la Science.

Nous avons sur sa jeunesse le choix entre deux anecdotes. L'une le représente gaspillant son patrimoine en une vie licencieuse, s'enrôlant dans l'armée pour échapper à la faim, retournant à Stagire pour pratiquer la médecine, et se rendant à Athènes à l'âge de trente ans pour étudier la philosophie à l'école de Platon. Une autre, plus digne, le conduit à Athènes à dix-huit ans et le met tout de suite sous la tutelle du Maître ; mais cette version, plus probable, conserve encore l'écho d'une jeunesse orageuse et dissipée [1]. Que le lecteur scandalisé se console, en observant que dans l'une comme dans l'autre légende, notre philosophe finit par se fixer aux paisibles parterres de l'Académie.

Il étudia pendant huit, ou vingt ans, à l'école de Platon : le platonisme qui pénètre toutes les théories d'Aristote, même les plus antiplatoniciennes, suggère en réalité le stage le plus long. Ces années, on aimerait à les imaginer très heureuses : un brillant élève guidé par un incomparable maître, tous deux déambulant, tels des amants grecs, dans les jardins de la philosophie… Mais tous deux étaient des génies ; or il est notoire que les génies s'accordent entre eux aussi harmonieusement que la dynamite et le feu. Près d'un demi-siècle les séparait ; il était difficile, pour la bonne intelligence, de jeter un pont sur la brèche des ans et de dissiper l'incompatibilité des âmes. Platon reconnut la haute valeur de ce nouvel élève venu du nord soi-disant barbare, et l'appela même un jour le *Noûs* de l'école,

c'est-à-dire l'Intelligence personnifiée. Aristote avait dépensé sans compter en collection de livres (ou plutôt de manuscrits, à cette époque où l'imprimerie était inconnue) ; il fut le premier, après Euripide, à constituer une bibliothèque, et l'établissement des principes de la classification bibliographique fut un de ses nombreux apports à l'érudition. Aussi Platon appelait-il la maison d'Aristote « la maison du Liseur », ce qui devait être, semble-t-il, le plus sincère des éloges. Mais une vieille légende veut que Platon ait entendu porter un coup habile mais vigoureux à une certaine passion pour les livres chez son disciple. Une querelle plus authentique semble s'être élevée entre eux vers la fin de la vie de Platon. Vraisemblablement, notre jeune ambitieux développa contre son père spirituel un « complexe d'Œdipe » pour avoir les faveurs de la philosophie, et se mit à insinuer que la philosophie ne mourrait pas avec Platon ; tandis que le vieux sage comparait son élève à un poulain qui lance des ruades à sa mère après l'avoir tarie [2]. Le savant Zeller [3], dans des pages où Aristote atteint le Nirvana de la respectabilité, nous invite à rejeter ces anecdotes, mais nous pouvons présumer qu'il y eut du feu où il y a encore tant de fumée.

Les autres incidents de cette période athénienne sont encore plus problématiques. Certains biographes nous disent qu'Aristote fonda une chaire d'éloquence pour rivaliser avec Isocrate, et que parmi ses élèves se trouvait le riche Hermias qui devait bientôt devenir le tyran de la cité d'Atarnée. Parvenu à cette haute situation, Hermias invita Aristote à sa cour ; et en 344 av. J.-C., il récompensa son maître de ses bons offices en lui donnant en mariage une de ses sœurs (ou peut-être une nièce). On pourrait soupçonner là un cadeau grec. Mais les historiens s'empressent de nous assurer qu'Aristote, malgré son génie, vécut assez heureux avec sa femme et parla d'elle dans son testament en termes des plus affectueux. Ce fut exactement un an plus tard que Philippe, roi de Macédoine, appela Aristote à la cour de Pella pour lui confier l'éducation d'Alexandre. Que le plus grand monarque de l'époque, en quête du meilleur éducateur, ait choisi Aristote pour tuteur du futur maître du monde, voilà qui atteste la réputation croissante de notre philosophe.

Philippe avait décidé de donner à son fils tous les bienfaits possibles de l'éducation, car il avait formé pour lui des projets illimités. La conquête de la Thrace en 356 av. J.-C. l'avait rendu maître de mines d'or dont le rendement était dix fois supérieur à

celui qu'Athènes obtenait des mines d'argent épuisées du Laurium ; son peuple se composait de paysans vigoureux et de guerriers que le luxe et les vices des cités n'avaient pas encore contaminés ; ces avantages réunis lui permettraient de soumettre une centaine de petites cités et de réaliser l'unité politique de la Grèce. Philippe n'avait aucune sympathie pour l'individualisme qui avait favorisé l'art et la science grecs mais avait en même temps désagrégé l'ordre social ; dans tous ces petits États, il ne voyait pas le charme de la culture et la magnificence incomparable de l'art, mais la corruption commerciale et le chaos politique ; il voyait des négociants et des banquiers insatiables absorbant les ressources vitales de la nation, des politiciens incapables et des orateurs astucieux entraînant une populace remuante dans des complots et des guerres désastreuses ; des factions divisant les classes, et les classes se figeant en castes ; ce n'était pas une nation, disait Philippe, mais un ramas d'individus – génies et esclaves ; il mettrait de l'ordre dans ce gâchis et ferait de la Grèce unie et forte le centre politique du monde. Il avait appris à Thèbes, dans sa jeunesse, l'art de la stratégie militaire et celui de l'organisation civile, à l'école du noble Épaminondas, et avec un courage qui ne le cédait en rien à son ambition, il mit ces leçons à profit. En 338 av. J.-C. il battit les Athéniens à Chéronée et vit enfin une Grèce unifiée, mais enchaînée. C'est alors que méditant, après cette victoire, comment ils pourraient, lui et son fils, conquérir et unifier le monde, Philippe tomba sous les coups d'un assassin.

À l'arrivée d'Aristote, Alexandre était un sauvage adolescent de treize ans ; passionné, épileptique, presque alcoolique ; son passe-temps favori était de dompter les chevaux réputés indomptables. Les efforts du philosophe pour calmer ces ardeurs précoces n'eurent pas grand résultat ; Alexandre avait plus de succès avec Bucéphale qu'Aristote avec Alexandre. Il fut un temps, dit Plutarque, où Alexandre aima Aristote autant que s'il avait été son propre père, se plaisant à répéter que « si son père lui avait donné la vie, Aristote lui avait appris l'art de vivre ». (« La vie, dit un bel adage grec, est le don de la nature ; mais une belle vie est le don de la sagesse. ») « Pour ma part », déclarait Alexandre dans une lettre à Aristote, « j'aime mieux exceller par la connaissance du bien que par l'étendue de mon pouvoir et de mon empire. » Ce n'était probablement là qu'un compliment de jeune roi ; sous le novice enthousiaste de philosophie perçait le fils fougueux d'une princesse barbare et d'un roi

inapprivoisé ; le frein de la raison était trop délicat pour maintenir en laisse ces passions ancestrales ; et Alexandre, au bout de deux ans, quitta la philosophie pour monter sur le trône et chevaucher le monde. L'histoire nous laisse libres de croire (bien que nous devions tenir pour suspectes ces charmantes rêveries) que la passion d'unifier, chez Alexandre, emprunta de sa force et de sa grandeur à la pensée du maître, la plus synthétique de toutes celles que nous offre l'histoire de la philosophie, et que la conquête de l'ordre dans le domaine politique par l'élève, et dans le domaine philosophique par le maître, ne fut que la réalisation, sur des terrains différents, d'un même projet grandiose, digne de l'épopée, celui de deux fiers Macédoniens unifiant deux mondes chaotiques.

En partant à la conquête de l'Asie, Alexandre laissait derrière lui, dans les cités de la Grèce, des gouvernements qui lui étaient favorables, mais des populations résolument hostiles. La longue tradition d'une Athènes libre et souveraine rendait la soumission, même à un despote vainqueur du monde, intolérable à l'orgueilleuse cité ; et l'âpre éloquence de Démosthène gardait l'Assemblée toujours prête à la révolte contre le « parti macédonien » qui tenait les rênes du pouvoir. Or, quand Aristote, après une autre période de voyages, revint à Athènes en 334 av. J.-C., il s'associa tout naturellement à ce groupe macédonien et ne se fit pas faute de marquer son approbation de la politique unificatrice d'Alexandre. Lorsque nous étudions la remarquable série d'ouvrages de spéculation et de recherches qu'Aristote composa dans les douze dernières années de sa vie, et lorsque nous le voyons occupé à la tâche complexe d'organisation de son école et de coordination d'une somme de savoir telle que jamais cerveau humain n'en avait enregistré, rappelons-nous à l'occasion que cette laborieuse recherche de la vérité ne se fit point dans le calme et la sécurité, qu'à tout instant le ciel politique pouvait changer et déchaîner un ouragan dans cette paisible vie de philosophe. Ce n'est qu'en nous rappelant cette situation que nous comprendrons la philosophie politique d'Aristote et sa fin tragique.

II. L'Œuvre d'Aristote

Il ne fut pas difficile au précepteur du roi des rois de trouver des élèves même dans une cité aussi hostile qu'Athènes. Quand à l'âge de

cinquante-trois ans Aristote fonda le Lycée, il y eut à son école une telle affluence d'étudiants qu'il fut nécessaire d'établir des règlements compliqués pour le maintien de l'ordre. Les étudiants eux-mêmes y pourvurent ; tous les dix jours ils élisaient l'un d'eux comme surveillant de l'école. Mais il ne faut pas penser à un lieu de rigoureuse discipline ; le tableau qui nous en est parvenu nous représente des élèves prenant leur repas en commun avec le maître et recevant ses leçons en allant et venant en sa compagnie dans le promenoir qui longeait le terrain athlétique auquel le Lycée dut son nom [1].

La nouvelle école n'était pas une simple réplique de celle que Platon avait laissée derrière lui. L'Académie se consacrait surtout aux mathématiques et à la philosophie spéculative et politique ; le Lycée inclinait plutôt vers la biologie et les sciences naturelles. Si nous en croyons Pline l'Ancien [2], Alexandre donna l'ordre à ses chasseurs, gardes-chasses, jardiniers et pêcheurs de procurer à Aristote tous les documents zoologiques et botaniques qu'il pouvait désirer ; d'autres auteurs anciens nous disent qu'à un moment Aristote eut à sa disposition un millier d'hommes dispersés à travers la Grèce et l'Asie, qui recueillaient pour lui des spécimens de la flore et de la faune de chaque contrée. Avec une telle richesse de documents, Aristote put créer le premier grand jardin zoologique du monde. Il est difficile d'exagérer l'influence de cette collection sur sa science et sa philosophie.

Où Aristote trouvait-il les fonds pour financer ces entreprises ? Ses revenus personnels étaient à cette époque considérables, et par son riche mariage il était devenu l'allié d'un des hommes d'État les plus puissants de la Grèce. Athénée rapporte (sans doute en exagérant quelque peu) qu'Alexandre fit don à Aristote, pour son outillage et ses recherches en physiologie et en biologie, d'une somme de 800 talents (ce qui représenterait actuellement 4 000 000 de dollars) [3]. Ce fut, pensent certains, à l'instigation d'Aristote qu'Alexandre fit les frais d'une coûteuse expédition chargée d'explorer les sources du Nil et de découvrir les causes de sa crue périodique [4]. Des ouvrages tels que le recueil de 158 constitutions politiques supposent toute une armée d'aides et de secrétaires. En un mot, nous avons là le premier exemple dans l'histoire Européenne d'une large subvention accordée à la science par l'État. Quels progrès ne ferait pas notre science si les

États modernes se montraient proportionnellement aussi prodigues pour encourager les chercheurs !

Cependant, nous serions injustes à l'égard d'Aristote si nous oubliions les insuffisances d'outillage presque fatales qui accompagnaient ces ressources et ces facilités sans précédent. Il ne possédait « ni montre pour mesurer le temps, ni thermomètre pour comparer les degrés de chaleur, ni télescope pour observer le ciel, ni baromètre pour apprécier l'état de l'atmosphère… De tous nos instruments de mathématiques, d'optique et de physique il ne possédait que la règle et le compas et ne suppléait à quelques autres que par des moyens très imparfaits. L'analyse chimique, l'exactitude des poids et mesures, l'application complète des mathématiques à la physique, étaient inconnues. La force d'attraction de la matière, la loi de la gravitation, les phénomènes électriques, les conditions de la combinaison chimique, la pression de l'air et ses conséquences, la nature de la lumière, de la chaleur, de la combustion etc., en un mot, tous les faits sur lesquels se fondent les théories physiques de la science moderne étaient tous, ou presque tous, ignorés [5]. »

Voyez, dans ce cas, comment les inventions font l'histoire : faute de télescope, l'astronomie d'Aristote n'est qu'un tissu d'enfantillages ; faute de microscope, sa biologie fourmille d'erreurs. En vérité, dans le domaine des découvertes industrielles et techniques, la Grèce est demeurée bien inférieure à la norme générale de ses incomparables chefs-d'œuvre. Le dédain des Grecs pour le travail manuel réservait aux esclaves insouciants la connaissance des procédés de production et leur interdisait ce stimulant contact avec le mécanisme qui révèle les défauts et suggère les possibilités ; l'invention dans la technique revenait à ceux qui n'y avaient aucun intérêt et n'en pouvaient tirer aucun profit matériel. Le bas prix des esclaves fut peut-être ce qui retarda les découvertes : le muscle était encore moins cher que la machine. Ainsi, tandis que le commerce grec conquérait la mer Méditerranée et que la philosophie grecque s'imposait à l'esprit méditerranéen, la science grecque s'isolait et l'industrie grecque restait à peu près au niveau où les Grecs envahisseurs avaient trouvé l'industrie égéenne mille ans auparavant à Cnosse, à Tirynthe et à Mycènes. C'est là sans doute ce qui explique qu'Aristote en appelle si rarement à l'expérimentation : les instruments d'expérience n'existaient pas encore, et tout ce qu'il pouvait faire de mieux, c'était d'étendre et d'universaliser la méthode

d'observation. Malgré tout, le vaste ensemble de données réunies par lui et par ses collaborateurs devint la base du progrès scientifique, le bréviaire de la science durant deux mille ans ; ce fut une des merveilles du travail humain.

Les écrits d'Aristote se comptèrent par centaines. Certains auteurs anciens lui attribuent quatre cents ouvrages, d'autres un millier. Ce qui nous reste n'est qu'une partie de son œuvre, et cependant cela forme déjà toute une bibliothèque ; imaginez l'étendue et la grandeur de l'œuvre complète. Il y a d'abord les ouvrages de *logique :* le traité des « Catégories », celui des « Topiques », les « Premiers » et les « Derniers Analytiques », le traité des « Propositions » et celui des « Réfutations sophistiques » ; ces ouvrages furent réunis plus tard par les Péripatéticiens sous le titre général d'« Organon » (le mot « organon » signifiant, dans ce cas, instrument de la pensée scientifique). Viennent en second lieu les ouvrages *scientifiques :* la « Physique », le traité « Du Ciel », le traité « De la génération et de la destruction », la « Météorologie », l'« Histoire naturelle des animaux », le traité « De l'Âme », le traité « Des parties des animaux », celui « Du mouvement des animaux » et enfin celui « De la génération des animaux ». Viennent en troisième lieu les œuvres d'*esthétique :* la « Rhétorique » et la « Poétique ». Et, en quatrième lieu, les ouvrages plus strictement *philosophiques :* l'« Éthique », la « Politique » et la « Métaphysique [6] ».

C'est là, évidemment, l'*Encyclopedia Britannica* de la Grèce : tous les problèmes sous le soleil et autour du soleil y trouvent place ; rien d'étonnant qu'il y ait dans Aristote plus d'erreurs et d'absurdités que chez aucun autre philosophe qui ait écrit. Cette œuvre offre une synthèse philosophique et scientifique telle qu'il faut aller jusqu'à Spencer pour en retrouver l'analogue, et sans une égale magnificence à beaucoup près ; mieux que la victoire brutale et mal assurée d'Alexandre, cette œuvre fut une conquête du monde. Si la philosophie est la recherche de l'unité, Aristote mérite le titre que vingt siècles lui ont donné : *Ille philosophus*, Le Philosophe.

Naturellement, un tour d'esprit aussi scientifique excluait la poésie. Il ne faut pas demander à Aristote le brio littéraire de Platon, le philosophe dramatique. Au lieu de nous offrir de la haute littérature où la philosophie s'incarne (et s'obscurcit) dans le mythe et la métaphore, Aristote nous donne de la science technique, abstraite, concentrée ; si nous cherchons chez lui l'agrément, nous

perdrons notre temps. Au lieu d'enrichir de termes la littérature, comme le fit Platon, il fixa la terminologie scientifique et philosophique ; on ne peut guère parler science de nos jours sans employer les termes qu'il inventa ; ils gisent comme des fossiles dans les couches de notre langage : *faculté*, *moyenne*, *axiome* (Aristote désigne par là la majeure d'un syllogisme), *catégorie*, *énergie*, *acte*, *motif*, *fin*, *principe*, *forme*, toute cette monnaie courante de la pensée philosophique fut frappée dans son esprit. Et peut-être ce passage du dialogue enchanteur à l'aride traité scientifique fut-il nécessaire au développement de la philosophie ; et, sans doute, la science, qui est la base et l'épine dorsale de la philosophie, ne put-elle progresser avant d'avoir dégagé ses méthodes rigoureuses de procédé et d'expression. Aristote, lui aussi, écrivit des dialogues littéraires aussi réputés en leur temps que ceux de Platon. Le temps n'a sans doute préservé que le meilleur de chacune de leurs œuvres.

Enfin, il est possible que les écrits attribués à Aristote ne soient pas de lui, mais représentent, en grande partie, des compilations d'élèves qui auraient enseveli dans leurs notes la substance nue de ses leçons. Il ne semble pas qu'Aristote ait publié de son vivant aucun ouvrage technique, sauf ceux de logique et de rhétorique ; la forme actuelle des traités de logique est due à une édition plus tardive. Dans le cas de la *Métaphysique* et de la *Politique*, les notes laissées par Aristote paraissent avoir été recueillies, sans révision ni altération, par ses exécuteurs testamentaires. L'unité même de style qui marque les écrits d'Aristote et offre un argument à ceux qui en défendent l'authenticité peut, après tout, simplement résulter de ce que tous ont été édités par l'école péripatéticienne. À ce sujet sévit une dispute homérique entre spécialistes ; dans cette querelle épique le lecteur pressé ne se souciera pas d'entrer, et un modeste savant ne se permettra pas d'émettre un jugement [7]. En tout cas nous pouvons être sûrs qu'Aristote est bien l'auteur spirituel de tous les ouvrages qui portent son nom : la main peut être en certains cas une main étrangère, mais la tête et le cœur sont d'Aristote [8].

III. La création de la logique

Ce qui fait tout d'abord le grand mérite d'Aristote, c'est que, presque sans devanciers et par le seul effort de son génie, il créa une

science nouvelle : la Logique. Renan [1] parle de la mauvaise formation de tout esprit qui ne s'est pas soumis, directement ou indirectement, à la discipline grecque ; mais à la vérité l'esprit grec fut lui-même indiscipliné et chaotique jusqu'au jour où les sévères formules d'Aristote lui fournirent une méthode facile d'épreuve et de correction de la pensée. Platon lui-même (si un admirateur peut se permettre cette critique) était un esprit sans règle, qui se perdait trop souvent dans un nuage de mythes, et Aristote, comme nous le verrons, viola sans scrupule ses propres canons ; mais alors c'est son passé qui agissait sur lui, non cet avenir que voulait édifier sa pensée. La décadence politique et économique de la Grèce entraîna un fléchissement de l'esprit et du caractère hellénique après Aristote ; mais quand une race nouvelle, après un millénaire de barbare obscurantisme, retrouva le loisir et les moyens pour se consacrer à la spéculation, ce fut l'« Organon » d'Aristote, traduit par Boèce (470-525 ap. J.-C.), qui servit de moule à la pensée médiévale et donna naissance à cette philosophie scolastique qui, bien que vouée à la stérilité par son armature dogmatique, forma cependant au raisonnement et à la subtilité l'intelligence de l'Europe adolescente, dressa la terminologie de la science moderne, et favorisa l'essor d'une pensée qui devait dépasser et renverser le système et les méthodes mêmes qui l'avaient engendrée et soutenue.

Logique signifie, tout simplement, art et méthode de penser correctement. La logique est la méthode de toute science, de toute discipline et de tout art ; la musique même accueille ses lois. C'est une science, parce que, dans une large mesure, les procédés de la pensée correcte peuvent être codifiés et systématisés comme la physique et la géométrie, et l'on peut en inculquer les règles à tout esprit normal. C'est un art, parce qu'elle exige la pratique pour donner à la pensée cette sûreté inconsciente et instantanée qui anime les doigts du pianiste et produit sans effort les accords et les traits les plus rapides. Rien n'est aussi ennuyeux que la logique, mais rien n'est plus important.

Cette nouvelle science était déjà en promesse dans l'affolante insistance de Socrate à exiger des définitions, et dans le raffinement d'analyse auquel Platon soumettait inlassablement chaque concept. Le petit traité d'Aristote sur les *Définitions* montre combien sa logique s'inspira de cet idéal. « Si vous voulez converser avec moi, disait Voltaire, définissez vos termes. » Que de débats auraient pu

être vidés en un paragraphe, si les adversaires avaient osé définir leurs termes ! Tout terme important dans un entretien sérieux doit être soumis au plus strict examen et soigneusement défini : cette règle est l'alpha et l'oméga de la logique, son âme et son cœur. Elle est difficile à observer et met l'esprit à une rude épreuve ; mais, cette difficulté surmontée, la moitié de la tâche se trouve accomplie.

Comment s'y prendre pour définir un objet ou un terme ? Aristote répand que toute bonne définition comporte deux parties et repose sur deux bases solides : premièrement, elle assigne l'objet en question à une classe ou à un groupe dont les caractères généraux sont aussi les siens ; ainsi l'homme est avant tout un animal ; et deuxièmement, elle indique en quoi l'objet diffère de tous les autres membres de sa classe ; ainsi l'homme, dans le système aristotélicien, est un animal *raisonnable*, sa « différence spécifique » consiste dans la raison, qui le distingue de tous les autres animaux (c'est là l'origine d'une jolie légende). Aristote plonge un objet dans l'océan de sa classe, puis l'en retire tout imprégné de sens générique, avec les marques de son espèce et de son groupe ; tandis que son individualité et sa différence ressortent plus clairement de cette juxtaposition à d'autres objets qui lui ressemblent tant et sont si différents.

Quittant cette ligne d'arrière-garde de la logique, nous arrivons sur le grand champ de bataille où Aristote engagea avec Platon la redoutable lutte des « universaux » ; ce fut le premier conflit d'une guerre qui devait durer jusqu'à nos jours et faire retentir toute l'Europe médiévale du choc entre « réalistes » et « nominalistes [2] ». Un universel, pour Aristote, est un terme commun, capable de s'appliquer à tous les membres d'une classe ; ainsi *animal*, *homme*, *livre*, *arbre*, sont des universaux. Mais ces universaux sont des notions subjectives, ce ne sont pas des réalités objectives et tangibles ; ce sont des noms *(nomina)*, et non des choses *(res)* ; tout ce qui existe en dehors de nous est un monde d'objets individuels et spécifiques, et non de choses génériques et universelles ; il existe des hommes, des arbres, des animaux ; mais l'homme en général, ou l'homme universel, n'existe pas, sinon dans la pensée ; c'est une abstraction commode, ce n'est pas une chose présente en dehors de nous, une réalité.

Or, d'après Aristote, Platon aurait soutenu que les universaux ont une existence objective ; et en effet, Platon avait dit que l'universel

est incomparablement plus solide, plus important et plus substantiel que l'individuel, ce dernier n'étant qu'une vague infime dans une houle sans trêve ; les *hommes* vont et viennent, mais *l'homme* demeure à jamais. L'esprit d'Aristote s'en tient au fait ; comme dirait William James, c'est un esprit dur, non un esprit tendre ; il voit la source d'un mysticisme indéfini et d'un non-sens scientifique dans ce « réalisme » platonicien ; et il l'attaque avec toute la vigueur d'un maître polémiste. De même que Brutus n'aimait pas moins César tout en aimant Rome davantage, de même pour Aristote *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, « Platon est cher, mais plus chère encore est la vérité. »

Un commentateur hostile pourrait remarquer qu'Aristote (tel Nietzsche) critique si âprement Platon parce qu'il a conscience de lui devoir beaucoup ; personne n'est un héros aux yeux de ses débiteurs. Mais Aristote a une attitude saine ; c'est un réaliste presque au sens moderne ; il est résolu à ne s'occuper que du présent objectif, tandis que Platon s'absorbe dans un futur subjectif. Il y avait, dans l'exigence de définitions chez Socrate et Platon, une tendance à s'évader des choses et des faits dans les théories et les idées, du particulier dans le général, de la science dans la scolastique ; à la fin, Platon devint si attaché aux généralités qu'elles en vinrent chez lui à déterminer le particulier, si attaché aux idées qu'il leur confia la définition et la sélection des faits. Aristote prêche le retour aux choses, à « la nature sans fard » et à la réalité ; sa préférence marquée était pour le particulier et le concret, pour la chair et le sang qui font l'individu. Platon, au contraire, avait un tel amour pour le général et l'universel que dans la *République*, pour édifier l'État parfait, il sacrifia l'individu.

Pourtant, tel est le caprice de l'histoire, le jeune agresseur emprunte au vieux maître qu'il attaque beaucoup de ses qualités. Nous portons en nous une bonne part de ce que nous condamnons : de même que le contraste n'est utile qu'entre objets semblables, de même il n'y a de différend qu'entre gens qui se ressemblent, et les plus légères oppositions de dessein ou de croyance déchaînent les guerres les plus cruelles. Les Croisés chevaleresques trouvèrent en Saladin un gentilhomme avec lequel ils purent entamer une amicale querelle ; mais lorsque les Chrétiens d'Europe se divisèrent en camps hostiles, on fut inexorable même pour l'ennemi le plus courtois. Aristote est si impitoyable pour Platon parce que beaucoup de Platon

se retrouve en lui ; il reste trop amateur d'abstractions et de généralités, pour quelque spécieuse théorie trahissant à tout instant le simple fait, contraint de lutter sans cesse contre sa passion philosophique d'explorer l'empyrée.

Une trace profonde de cette influence se révèle dans la plus caractéristique et la plus originale des contributions d'Aristote à la philosophie, la doctrine du syllogisme. Un syllogisme est un trio de propositions dont la troisième (la conclusion) résulte des deux autres (la « majeure » et la « mineure ») reconnues pour vraies. Par exemple : l'homme est un animal raisonnable ; or Socrate est homme ; donc Socrate est un animal raisonnable. Le lecteur mathématicien verra de suite que la structure du syllogisme ressemble à la proposition : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles ; si A est B, et si C est A, C est B. De même qu'ici l'on atteint la conclusion en éliminant des deux prémisses leur terme commun : A, de même dans notre syllogisme on obtient la conclusion en supprimant dans les deux prémisses leur terme commun : « homme », et en combinant ce qui reste. La difficulté, comme l'ont remarqué les logiciens, de Pyrrhon jusqu'à Stuart Mill, est que la majeure du syllogisme prend pour accordé ce qui précisément est à prouver ; car si Socrate n'est pas raisonnable (personne ne met en doute qu'il soit homme), il n'est pas universellement vrai que l'homme est un animal raisonnable. Aristote répondrait sans doute que lorsqu'un individu possède un grand nombre des qualités distinctives d'une classe (« Socrate est homme »), il y a forte présomption qu'il possède les autres qualités distinctives de la classe (dans le cas, la « raison »). Mais apparemment le syllogisme n'est pas tant un instrument de découverte qu'un moyen d'exposer clairement la vérité une fois trouvée.

Tout cela, comme tant d'autres détails de l'Organon, n'est pas sans valeur : « Aristote a découvert et formulé toutes les règles de la cohérence logique et tous les artifices de la dialectique avec un soin et une précision qu'on ne saurait trop vanter ; par ce labeur il a peut-être plus qu'aucun autre écrivain contribué à la stimulation intellectuelle des siècles suivants [3]. » Mais jamais homme n'a pu réussir à hausser la logique jusqu'au ton du sublime : un guide pour le raisonnement correct a la même puissance d'élévation qu'un manuel d'étiquette ; nous pouvons nous en servir, mais cela ne nous

ennoblira pas. Le plus convaincu des philosophes n'entonnerait pas, sous le feuillage, la louange d'un livre de logique. On éprouve toujours à l'égard de la logique le sentiment que Virgile recommandait à Dante envers ceux qui avaient été damnés pour leur terne neutralité : *Non ragionam di lor, ma guarda e passa*, « N'y pensons plus, un coup d'œil et passons [4]. »

IV. L'Organisation de la Science

1. La Science grecque avant Aristote

« Socrate, dit Renan [1], a fondé la philosophie dans l'humanité, comme Aristote y a fondé la science. Il y a eu de la philosophie avant Socrate et de la science avant Aristote. Depuis Socrate et depuis Aristote, la philosophie et la science ont fait d'immenses progrès ; mais tout a été bâti sur le fondement qu'ils ont posé. » Avant Aristote, la science était en embryon ; elle est née avec lui.

Des civilisations antérieures à la civilisation grecque avaient connu des ébauches de science ; autant que nous pouvons ressaisir leur pensée à travers l'énigme persistante de leur écriture cunéiforme et hiéroglyphique, leur science ne se distinguait pas de la théologie. C'est-à-dire que ces peuples préhelléniques expliquaient tous les phénomènes obscurs de la nature par des causes surnaturelles ; partout il y avait des dieux. Ce furent, semble-t-il, les Grecs d'Ionie qui les premiers osèrent donner une explication naturelle des phénomènes cosmiques et de leur mystérieuse complexité : ils cherchèrent en physique les causes naturelles des faits particuliers et en philosophie une théorie naturelle de l'ensemble. Thalès (640-550 av. J.-C.), le « Père de la philosophie », fut d'abord un astronome qui étonna les gens de Milet, en leur apprenant que le soleil et les astres (qu'ils adoraient comme dieux) n'étaient que des globes de feu. Son élève Anaximandre (610-540 av. J.-C.), le premier Grec qui ait dressé des cartes astronomiques et géographiques, croyait que l'univers n'avait d'abord formé qu'une masse indifférenciée d'où toutes choses étaient sorties par séparation des contraires, que l'histoire astronomique se répétait périodiquement dans l'évolution et la dissolution d'un nombre infini de mondes, que la terre était immobilisée dans l'espace par un équilibre d'impulsions internes (tel

l'âne de Buridan), que toutes nos planètes avaient d'abord été fluides puis évaporées par le soleil, que la vie avait son origine dans la mer et que les alluvions l'avaient transportée à la surface terrestre, que chez quelques-uns des animaux échoués sur le sol s'était développée la fonction de respiration et qu'ainsi ils étaient devenus les procréateurs de toute la vie terrestre qui suivit, que l'homme n'avait pu être dès le début ce qu'il est maintenant, car si dès le principe l'homme avait été à sa naissance aussi faible et son adolescence aussi prolongée, il n'aurait pu survivre. Anaximène, un autre Milésien (fl. 450 av. J.-C.), représentait les choses dans leur état primitif comme une masse extrêmement raréfiée, qui se condensa peu à peu en vent, nuage, eau, terre et pierre ; les trois formes de la matière, gaz, liquide et solide, étaient des phases progressives de condensation ; la chaleur et le froid n'étaient que raréfaction et condensation ; les tremblements de terre étaient dus à la solidification d'une terre originellement fluide ; la vie et l'âme ne faisaient qu'un, force animante et expansive partout présente. Anaxagore (500-428 av. J.-C.), le maître de Périclès, semble avoir donné une explication correcte des éclipses de soleil et de lune ; il découvrit le mode de respiration des plantes et des poissons ; il expliquait l'intelligence de l'homme par le pouvoir de manipulation qui se développa chez lui lorsque ses membres antérieurs furent libérés de la fonction locomotrice. Insensiblement, chez ces philosophes, le savoir s'élevait jusqu'à la science.

Héraclite (530-470 av. J.-C.), qui renonça à la fortune et à ses soucis pour vivre dans la pauvreté et dans l'étude à l'ombre des portiques du temple d'Éphèse, inclina la science de l'étude astronomique vers des objets plus terrestres. Toutes choses s'écoulent et changent sans cesse, disait-il ; même dans la matière la plus immobile en apparence, le flux et le mouvement s'agitent invisibles. L'histoire cosmique tourne en cycles répétés dont chacun commence et finit par le feu (c'est là une des sources de la doctrine stoïcienne de l'embrasement universel et des dogmes chrétiens du jugement dernier et de l'enfer). « Par la lutte, dit Héraclite, toutes choses naissent et meurent… *Polémos* est le Père et le Roi de toutes choses ; de certains il a fait des dieux, d'autres des hommes ; il a fait les uns esclaves, les autres libres. » Là où il n'y a pas de lutte, il y a déclin : « Le mélange qui n'est pas agité se décompose. » Dans ce flux de changement, de guerre et de sélection, une seule chose

demeure : la loi. « Cet ordre, le même pour toutes choses, aucun dieu ni aucun homme ne l'a créé ; toujours il fut, toujours il est, toujours il sera. » Empédocle (fl. 445 av. J.-C.), d'Agrigente en Sicile, fit faire un pas de plus à l'idée d'évolution [2]. Les organes se forment non par un plan déterminé mais par sélection. La nature entreprend avec les organismes beaucoup d'essais et d'expériences, combinant les organes de diverses façons : lorsque la combinaison satisfait aux exigences du milieu, l'organisme survit et perpétue son semblable ; lorsque la combinaison échoue, l'organisme est éliminé ; avec le temps les organismes s'adaptent de plus en plus étroitement et avec de plus en plus de succès à leur milieu. Enfin chez Leucippe (fl. 445 av. J.-C.) et Démocrite (460-360 av. J.-C.), le maître et l'élève, tous deux originaires d'Abdère en Thrace, nous atteignons le dernier échelon de la science pré-aristotélicienne : l'atomisme matérialiste et déterministe. « Tout, disait Leucippe, est entraîné par la nécessité. » « En réalité, disait Démocrite, il n'y a que des atomes et le vide. » La perception est due à la projection d'atomes de l'objet sur l'organe sensoriel. Il existe ou il a existé ou il existera une infinité de mondes ; à tout moment des planètes se heurtent et meurent, et de nouveaux mondes surgissent du chaos par l'agrégat sélectif d'atomes qui ont dimension et forme semblables. Il n'y a pas de plan ; l'univers est une machine.

Telle est, en un résumé rapide et superficiel, l'histoire de la science grecque avant Aristote. Ses grossières conceptions peuvent bien se pardonner, quand on considère le cercle étroit d'expériences et d'observations où ces pionniers durent se mouvoir. La stagnation de l'industrie grecque aux mains des esclaves entrava l'essor que promettaient ces magnifiques débuts ; et la complication précipitée de la vie politique à Athènes détourna les Sophistes, Socrate et Platon des recherches physiques et biologiques vers les questions de morale et de politique. C'est une des gloires d'Aristote d'avoir eu assez de courage et de largeur d'esprit pour combiner ces deux formes divergentes de la pensée grecque et embrasser en une même synthèse les problèmes physiques et les problèmes moraux ; d'avoir ressaisi, par-delà son maître, la trame du développement scientifique chez les philosophes présocratiques, d'avoir continué leur tâche interrompue avec plus de précision dans le détail et plus de variété dans l'observation ; enfin, d'avoir réuni tous les résultats accumulés en un corps de science organisée.

2. *Aristote physicien*

Si nous suivons ici l'ordre chronologique et commençons par la *Physique*, nous serons quelque peu déçus ; ce traité est en réalité une *métaphysique*, une analyse abstruse de la matière, du mouvement, de l'espace, du temps, de l'infini, de la cause et d'autres « concepts ultimes » de cette sorte. Un des passages les plus vivants est celui où Aristote attaque la théorie de Démocrite sur le « vide » : il ne peut y avoir de vide dans la nature, dit Aristote, car dans le vide tous les corps tomberaient avec une égale vitesse ; cela étant impossible, « il semble donc que ce fameux vide soit vraiment *vide* » ; c'est là un exemple de l'humour d'Aristote, de son goût pour les hypothèses sans preuve et de sa tendance à dénigrer ses devanciers en philosophie. C'était l'usage de notre philosophe de débuter, dans ses ouvrages, par une introduction historique où il retraçait à grands traits les doctrines de ses prédécesseurs sur le sujet, en infligeant à chacune une écrasante réfutation. « Aristote, à la manière des princes ottomans, dit Bacon, pensait qu'il ne pouvait régner sûrement qu'en mettant tous ses frères à mort [3]. » Mais à cette manie fratricide nous devons une bonne part de ce que nous savons sur la pensée présocratique.

Pour les raisons déjà données, l'astronomie d'Aristote marque un faible progrès sur ses prédécesseurs. Il rejette la théorie pythagoricienne qui fait du soleil le centre de notre système ; il préfère réserver cet honneur à la terre. Mais le petit traité de météorologie est plein d'observations brillantes, et ses théories elles-mêmes lumineuses. Le monde, dit-il, forme un cycle : sans cesse le soleil évapore la mer, dessèche les rivières, tarit les sources, et finalement transforme en rocher nu l'océan sans bornes ; tandis qu'inversement l'humidité soulevée dans l'atmosphère, condensée en nuages, retombe et renouvelle rivières et océans. Partout le changement se poursuit, imperceptible mais réel. L'Égypte est « l'œuvre du Nil », le produit de ses dépôts au cours d'une multitude de siècles. Ici la mer empiète sur la terre, ailleurs la terre gagne timidement sur la mer ; de nouveaux continents surgissent, de nouveaux océans se creusent, vieux continents et vieux océans disparaissent, et toute la face du monde change et rechange en un grand mouvement systolique et diastolique de croissance et de dissolution. Parfois ces vastes changements se produisent soudain et

détruisent les bases géologiques et matérielles de la civilisation et de la vie même ; de grandes catastrophes ont périodiquement dénudé la terre et ramené l'homme à ses humbles débuts ; tel Sisyphe, la civilisation, en des expériences répétées, n'a approché de son zénith que pour retomber dans la barbarie et reprendre à pied d'œuvre son travail de relèvement. D'où la récurrence presque éternelle, de civilisation en civilisation, des mêmes inventions et des mêmes découvertes, d'où les mêmes périodes obscures de lente ascension économique et culturelle, d'où les mêmes renaissances de la science et de l'art. Sans doute certains mythes populaires ne sont-ils que de vagues traditions survivantes de civilisations antérieures. L'histoire humaine tourne ainsi en un lugubre cercle, parce que l'homme n'est pas encore maître de la terre qui le porte.

3. La Création de la Biologie

Dans ses promenades enchantées à travers son grand jardin zoologique, Aristote acquit la conviction que l'infinie variété de la vie pouvait se disposer en série continue dont chaque membre se distinguerait à peine du précédent. Soit que l'on regarde à la structure ou au mode de vie, ou à la reproduction, ou à l'alimentation, ou à la sensation et au sentiment, on observe d'insensibles gradations et progressions des plus humbles organismes jusqu'aux plus élevés [4]. Tout en bas de l'échelle des êtres animés, c'est à peine si l'on peut séparer le vivant du « mort » ; « du règne inanimé aux êtres vivants la nature passe par degrés si infimes et si continus qu'échappe leur ligne de démarcation et qu'on ne voit plus à quel règne attribuer ce qui est intermédiaire. » Peut-être existe-t-il dans l'inorganique un certain degré de vie. D'un grand nombre d'espèces on ne saurait dire, non plus avec certitude si elles appartiennent au règne des plantes ou à celui des animaux. Et de même qu'il est parfois presque impossible d'assigner à ces organismes inférieurs le genre et l'espèce qui leur sont propres, tant ils se ressemblent, de même en tout ordre de vie la continuité des degrés et des différences est aussi remarquable que la diversité des fonctions et des formes. Mais du sein de cette déconcertante richesse de structures ressortent certains faits qui s'imposent invinciblement : la vie manifeste un développement graduel de structure et de

facultés [5] ; l'intelligence a progressé avec la complexité croissante de la forme [6] ; les fonctions se sont de plus en plus spécialisées, et le contrôle physiologique s'est centralisé par degrés continus [7]. Lentement la vie s'est créé un système nerveux et un cerveau ; et l'esprit s'est engagé résolument à la domination de son milieu.

Ce qui est remarquable, c'est que, malgré ces gradations et ces analogies qui lui sautent aux yeux, Aristote ne parvienne pas à la théorie de l'évolution. Il écarte la doctrine d'Empédocle qui voit une survivance du plus apte dans tout organe et dans tout organisme [8], et l'idée d'Anaxagore pour qui l'homme est devenu intelligent en usant de ses mains pour manipuler et non pour se mouvoir ; Aristote pense, au contraire, que l'homme n'usa ainsi de ses mains que parce qu'il était devenu intelligent [9]. En fait, Aristote commet autant d'erreurs que possible pour un homme qui fonde la science biologique. Il croit, par exemple, que dans la reproduction l'élément mâle ne fait que stimuler et vivifier ; il ne lui vient pas à l'esprit (ce que nous savons maintenant par les expériences de parthénogenèse) que la fonction essentielle du sperme n'est pas tant de féconder l'ovule que de pourvoir l'embryon des qualités véritables du parent mâle, et de produire un rejeton vigoureux, variante et mélange originel de deux races. La dissection du corps humain n'étant pas encore pratiquée de son temps, ses erreurs foisonnent spécialement en physiologie : il ne sait rien des muscles et ne soupçonne même pas leur existence ; il ne distingue pas les artères des veines ; il croit que le cerveau sert à rafraîchir le sang ; il croit, et c'est pardonnable, que l'homme a dans le crâne plus de sutures que la femme ; il croit, et c'est moins pardonnable, que l'homme n'a que huit côtes de chaque côté ; il croit, et pour le coup c'est ce qu'on ne peut croire ni pardonner, que la femme a moins de dents que l'homme [10]. Ses relations avec les femmes n'ont dû être que très amicales.

Pourtant, dans l'ensemble, Aristote est en biologie plus avancé qu'aucun des Grecs qui l'ont précédé ou suivi. Il aperçoit que les oiseaux ont une structure assez proche de celle des reptiles ; que le singe représente une forme intermédiaire entre les quadrupèdes et l'homme ; une fois il a cette hardiesse de déclarer que l'homme et les quadrupèdes vivipares (nos « mammifères ») appartiennent à un même groupe [11]. Il remarque que l'âme de l'enfant se distingue à peine de celle des bêtes [12]. Il fait cette lumineuse réflexion : le régime détermine souvent le mode de vie ; « parmi les bêtes les unes

vivent en troupeaux, les autres isolées, selon que l'un ou l'autre mode leur est plus utile pour trouver leur nourriture, les unes mangeant de la chair, d'autres des plantes, d'autres de tout ; de sorte que la nature leur a déterminé le genre de vie qui leur assure le plus aisément la nourriture de leur choix [13]. » Aristote anticipe la fameuse loi de De Baer : les caractères communs au genre (comme les yeux et les oreilles) apparaissent au cours du développement de l'organisme avant les caractères particuliers à l'espèce (comme la « formule » des dents) ou à l'individu lui-même (comme la couleur définitive des yeux) [14] ; il prévient de deux mille ans la formule de Spencer : l'individualisation varie en raison inverse de la génération, c'est-à-dire que plus une espèce ou un individu se trouve développé et spécialisé, plus réduite sera sa descendance [15]. Il note et explique le retour au type, la tendance d'une qualité saillante (comme le génie) à se diluer et à se perdre au cours des générations successives. Beaucoup de ces observations en zoologie, contestées après lui par les biologistes, ont été confirmées par les recherches modernes, par exemple l'existence de poissons qui font des nids et celle du placenta des requins.

Enfin, il fonde l'embryologie. « Celui, dit-il, qui suivra le développement des choses à partir de leur début en fera la meilleure observation [16]. » Hippocrate (né en 460 av. J.-C.), le plus grand des médecins grecs, avait donné un bel exemple de la méthode expérimentale en brisant des œufs de poule à différents moments de la couvaison ; il avait appliqué les résultats de ses observations dans son traité « De natura pueri ». Aristote suivit cette voie, et les expériences qu'il entreprit lui permirent de donner de la formation du poussin une description qui fait encore aujourd'hui l'admiration des embryologistes [17]. Il a dû faire de nouvelles expériences génésiques, car il désapprouve la théorie d'après laquelle le sexe de l'enfant varierait suivant que le sperme provient du testicule droit ou du testicule gauche, et il dément les prétendues observations citées par les partisans de cette théorie le cas de procréation d'enfants de même sexe après ligature ou ablation d'un des testicules sont imaginaires [18]. Sur l'hérédité il soulève des problèmes très modernes. Une femme d'Élis avait eu commerce avec un Éthiopien ; ce ne fut pas la fille qu'elle eut de l'Éthiopien mais le fils de celle-ci qui fut de couleur noire ; d'où procède le sperme ? demande Aristote ; est-ce, comme on l'a prétendu, de tout le corps ou de

certaines parties du corps ? Ces ressemblances qui se transmettent par intervalle à travers les générations semblent montrer la fausseté de la première hypothèse [19]. De questions aussi vitales et aussi perspicaces aux précises formules de Grégoire Mendel (1822-1882) il n'y avait qu'un pas. *Prudens quaestio dimidium scientiae :* savoir poser les questions est déjà savoir à moitié. En dépit des erreurs qui déparent les œuvres biologiques d'Aristote, elles forment le plus grand monument que jamais homme ait élevé à la science. Quand on considère qu'avant Aristote la biologie, à notre connaissance du moins, n'était formée que d'observations éparses, on comprend que ce seul travail aurait suffi à remplir la vie d'un homme et à lui assurer l'immortalité. Mais Aristote n'était qu'un précurseur.

V. La Métaphysique et la Nature de Dieu

La métaphysique d'Aristote procède de sa biologie. Tout en ce monde tend par une poussée interne à devenir quelque chose de plus qu'il n'est. Toute chose est une *forme* ou réalité issue de quelque chose qui constitue sa *matière* ; et elle peut à son tour servir de matière à des formes encore plus élevées. Ainsi, l'homme est la forme dont l'enfant était la matière ; l'enfant est la forme et l'embryon sa matière ; l'embryon lui-même est la forme dont l'ovule est la matière ; en redescendant ainsi de degré en degré nous arrivons à imaginer une matière privée de toute forme. La matière, au sens très large, est une puissance de forme ; la forme est l'acte de la matière. La matière obstrue, la forme construit. La forme n'est pas la simple configuration extérieure, c'est la force qui modèle, c'est une nécessité, une impulsion interne qui moule la matière, lui donne telle figure et lui imprime tel mouvement ; c'est la réalisation d'une puissance de la matière ; c'est la somme des pouvoirs d'action, d'être et de devenir résidant en toute chose. La nature est la conquête de la matière par la forme, le constant progrès et le constant triomphe de la vie [1].

Toute chose tend à la pleine réalisation d'une forme. De toutes les causes qui s'exercent sur un être, la plus décisive et la plus importante est celle qui détermine le but : la cause finale. Les erreurs de la nature sont dues à l'inertie de la matière qui entrave l'action de cette cause formatrice : de là les avortons et les monstres qui

enlaidissent le panorama de la vie. L'évolution n'est pas un procédé fortuit ni accidentel (comment attribuer au hasard ou à l'accident ce fait presque partout vérifié : l'apparition et la transmission d'organes utiles ?) ; par sa nature, sa structure et son « acte » [2], tout être est orienté, du dedans, vers un but déterminé ; une idée directrice préside en lui à son développement : de l'œuf de poule c'est un poussin, non un canard, qui se formera, le gland évoluera, non en saule, mais en chêne. Dans cette évolution Aristote ne voit pas l'œuvre d'une providence *externe* qui détermine le cours des phénomènes et la structure des êtres ici-bas ; le plan d'un être lui est intérieur, il procède de sa forme spécifique et de sa fonction. « La Providence divine, pour Aristote, coïncide entièrement avec l'action des causes naturelles [3]. »

Cependant il y a un Dieu – qui n'est pas sans doute le dieu à forme humaine conçu par l'esprit adolescent. Aristote aborde le problème de Dieu en partant de la vieille énigme du mouvement : le mouvement a-t-il un commencement ? Il n'accepte pas l'hypothèse d'un mouvement sans commencement, comme il admet une matière éternelle : la matière peut être éternelle, parce qu'elle n'est qu'une puissance inexhaustible de formes futures ; mais quand et comment a pris naissance ce vaste processus de mouvement et d'élaboration qui a fini par peupler d'une infinité de formes l'immense univers ? Certainement il y a un principe du mouvement, dit Aristote ; et si nous ne voulons pas nous perdre dans une régression à l'infini et reculer toujours le problème, nous devons supposer l'existence d'un premier moteur immobile *(primum mobile immotum)*, être incorpore, indivisible, inétendu, asexué, sans passion, sans changement, parfait et éternel. Dieu ne crée pas, mais il meut le monde ; et il meut, non pas comme une force mécanique, mais à titre de fin suprême et universelle du cosmos : « Dieu meut le monde comme objet d'amour » [4]. Il est la cause finale de la nature, l'idée directrice des êtres, la forme du monde, le principe de sa vie, la somme de ses énergies vitales, le but immanent de son évolution, l'« entéléchie » active du tout. Il est acte pur [5], *Actus purus*, disent les Scolastiques, activité *per se* ; ne serait-ce pas la mystique « Force » de la physique et de la philosophie moderne ? Ce Dieu n'est pas tant une personne qu'une puissance magnétique [6].

Pourtant, avec son inconséquence habituelle, Aristote représente Dieu comme un être conscient, un esprit. Esprit plutôt mystérieux ;

car le Dieu d'Aristote ne fait rien ; il n'a aucun désir, aucune volonté, aucun but ; il est acte, mais acte si pur qu'il n'agit jamais. Il est absolument parfait, il ne peut donc rien désirer, il est donc inactif. Sa seule occupation est de contempler l'essence des choses ; et puisqu'il est lui-même l'essence de toutes choses, la forme des formes, il ne fait que se contempler lui-même [7]. Pauvre Dieu aristotélicien ! – c'est un roi fainéant, un roi qui règne et ne gouverne pas. Quoi d'étonnant que les Anglais goûtent si fort Aristote ! Leur roi n'est-il pas la copie de son Dieu ?

Mais ce Dieu n'est-il pas à l'image même d'Aristote ? Notre philosophe aima tant la contemplation qu'il lui sacrifia sa conception de la divinité. Son Dieu est du type aristotélicien, c'est un Dieu tranquille, aucunement romanesque, retiré, dans sa tour d'ivoire, de la lutte et du contact impur des choses ; un monde le sépare des rois-philosophes de Platon, de l'humaine rigueur de Yahveh, de l'attentive et affectueuse paternité du Dieu chrétien.

VI. Psychologie et Esthétique

Même obscurité et même flottement de pensée dans la psychologie aristotélicienne. Elle offre beaucoup d'observations du plus grand intérêt : Aristote insiste sur la puissance de l'habitude qu'il appelle pour la première fois une « seconde nature » ; il formule très nettement, sans les développer, les lois de l'association. Mais les deux problèmes les plus épineux de la psychologie philosophique – la liberté et l'immortalité de l'âme – restent dans le vague et ne reçoivent pas de solution précise. Parfois Aristote s'exprime comme un déterministe : « Nous ne pouvons plus (une fois devenus injustes ou intempérants) changer à notre gré et instantanément » ; mais il affirme, à l'encontre du déterminisme, que nous pouvons choisir ce que nous serons en élisant dès maintenant le milieu qui nous façonnera ; ainsi nous sommes libres en ce sens que la formation de nos caractères dépend du choix que nous faisons de nos amis, de nos livres, de nos occupations et de nos amusements [1]. Aristote ne prévoit pas la réponse toute prête du déterministe : ces choix préformateurs sont eux-mêmes déterminés par notre caractère antécédent, et ce dernier par une hérédité que nous subissons et par le milieu où nous avons été élevés. Il énonce à plusieurs reprises que

notre constant usage de l'éloge et du blâme suppose la responsabilité morale et le libre arbitre ; il ne songe pas que le déterministe pourrait tirer des mêmes prémisses une conclusion tout opposée, à savoir que l'éloge et le blâme comptent parmi les facteurs qui dans la pensée de ceux qui les distribuent doivent déterminer l'action à venir.

La théorie aristotélicienne de l'âme débute par une définition intéressante. L'âme est l'acte premier de tout organisme, la somme de ses facultés, le principe de ses fonctions ; dans les plantes l'âme n'est qu'une puissance de nutrition et de reproduction ; dans les animaux elle est en outre une puissance de sensation et de locomotion ; dans l'homme, enfin, l'âme ajoute à toutes ces puissances la faculté du raisonnement et de la pensée [2]. L'âme, en tant que somme des facultés organiques, ne peut exister sans le corps ; âme et corps sont comme la cire et son empreinte, la pensée seule peut les séparer, ils ne constituent en fait qu'un même tout organique ; l'âme n'est pas introduite dans le corps à la façon du vif-argent que versait Dédale dans son Aphrodite de bois pour la rendre mobile. Une âme individuelle ne peut exister que dans son corps. Néanmoins l'âme n'est pas matérielle, comme le voulait Démocrite ; elle ne meurt pas tout entière. Une partie de la faculté intellectuelle dans l'âme humaine est passive ; elle est liée à la mémoire et meurt avec le corps, qui était le substrat de la mémoire ; mais l'« intellect actif », la faculté de la pensée pure, est indépendante de la mémoire, et la mort ne l'atteint pas. L'intellect actif est l'élément universel dans l'homme par opposition à l'élément individuel ; ce qui survit, ce n'est pas la personnalité, avec ses affections et ses désirs transitoires, c'est l'esprit sous sa forme la plus abstraite et la plus impersonnelle [3]. Bref, Aristote détruit l'âme pour lui donner l'immortalité ; l'âme immortelle est « pensée pure », en dehors de l'impure réalité, tout comme Dieu est acte pur et détaché de l'action. Laissons à qui peut l'éprouver le réconfort de cette théologie. On se demande parfois si cette gageure métaphysique qui consiste à manger son gâteau tout en le conservant n'est pas pour Aristote un jeu subtil, une ruse destinée à lui épargner la vengeance mortelle du parti antimacédonien.

Dans un autre domaine de la psychologie, où la franchise était moins dangereuse, il s'exprime avec plus d'originalité et sans détour : il a presque créé la science de l'esthétique, la théorie de l'art. La création artistique, dit Aristote, procède de l'instinct plastique et de

la recherche de l'expression émotionnelle. L'art est essentiellement une imitation de là réalité ; il tend le miroir à la nature [4]. Il y a chez l'homme un plaisir à imiter, qui fait défaut, semble-t-il, aux animaux inférieurs. Cependant l'art se propose de représenter, non l'apparence extérieure des choses, mais leur signification interne ; car c'est là ce qui fait leur réalité, et non l'affectation et le détail extérieur. Il y a peut-être plus de vérité humaine dans la sévère mesure de l'*Œdipe Roi* que dans toutes les lamentations réalistes des *Troyennes*.

L'art le plus noble s'adresse à l'intelligence autant qu'aux sentiments (une symphonie ne nous impressionne pas seulement par ses harmonies et ses traits, mais par sa structure et son développement) ; et ce plaisir intellectuel est la plus haute joie que l'homme puisse éprouver. Une œuvre d'art doit donc viser à la forme, et par-dessus tout à l'unité, qui est l'âme de la composition et assure à la forme son resplendissement. Un drame, par exemple, doit comporter l'unité d'action : pas d'intrigues secondaires qui créent la confusion, pas d'épisodes qui fassent digression [5]. Mais par-dessus tout, la fonction de l'art consiste dans la *catharsis*, dans une sorte de purgation de l'élément passionnel : les émotions, accumulées en nous sous la pression des contraintes sociales et susceptibles d'éclater soudain en une action fatale pour la société, se déchargent innocemment dans l'excitation qu'elles reçoivent au théâtre ; ainsi la tragédie, en excitant la pitié et la crainte, nous purge de ces passions [6]. Aristote néglige certaines caractéristiques de la tragédie (par exemple, le conflit des personnes et des principes) ; mais sa théorie de la *catharsis* est infiniment suggestive et nous explique le pouvoir presque mystique de l'art. Elle est un exemple frappant de sa merveilleuse facilité à pénétrer dans tous les domaines de la pensée et à embellir tout ce qu'il touche.

VII. L'Éthique et la Nature du Bonheur

Et cependant, à mesure qu'il progressait et qu'autour de lui se pressait une foule de jeunes gens désireux de s'instruire et de s'élever, l'attention d'Aristote se détournait de plus en plus des menues questions de la science pour s'appliquer aux problèmes plus vastes et plus confus de l'action et du caractère. Il aperçut plus

clairement qu'au-dessus de tous les problèmes du monde physique planait une question suprême : Qu'est-ce que la vie la meilleure ? – quel est le bien de la vie par excellence ? – qu'est-ce que la vertu ? – comment trouver et réaliser le bonheur ?

Dans sa morale Aristote est d'une simplicité réaliste. Sa formation scientifique le garde de prêcher un idéal surhumain et lui interdit de vains conseils de perfection. « Chez Aristote, dit Santayana, la conception de la nature humaine est parfaitement saine ; tout idéal a une base naturelle, et tout ce qui est naturel a un développement idéal. » Aristote reconnaît d'abord franchement que le but de la vie n'est pas le bien en soi, mais le bonheur. « Car nous choisissons le bonheur pour lui-même et jamais pour autre chose, tandis que nous choisissons l'honneur, le plaisir, l'intellect… parce que nous croyons que par eux nous obtiendrons le bonheur [1]. » Mais définir le bonheur « le bien par excellence », ce n'est à ses yeux qu'un truisme ; il nous faut une notion plus précise, qui nous révèle la nature du bonheur et les moyens d'y parvenir. Aristote espère aboutir en cherchant ce qui crée la différence entre l'homme et les autres êtres : il est à présumer que le bonheur de l'homme doit consister dans le plein exercice d'une faculté spécifiquement humaine. Or ce qui fait l'excellence de l'homme, c'est sa faculté de pensée ; c'est par elle qu'il surpasse et régit toutes les autres formes de la vie ; et comme l'évolution de cette faculté lui a valu cette suprématie, nous pouvons supposer que son libre essor lui vaudra perfection et bonheur.

Le bonheur humain consiste donc essentiellement dans la vie de la raison, qui est la gloire et la puissance propres à l'homme. Le reste n'est que condition du bonheur. La vertu, ou plutôt l'excellence [2], dépendra du jugement sûr, de la maîtrise de soi, de l'équilibre des désirs, de l'intelligente disposition des moyens ; elle n'est pas le bien de l'homme simple, ni le don de l'intention innocente, mais l'œuvre de l'expérience dans l'homme pleinement évolué. Une route, cependant, nous y conduit, qui nous évitera bien des détours et bien des délais : c'est la voie moyenne, le juste milieu. Les états du caractère peuvent être disposés par groupe de trois, dont le premier et le dernier membre représentent les extrêmes et les vices et celui du milieu la vertu ou l'excellence. Ainsi, entre la couardise et la témérité il y a le courage, entre la ladrerie et la prodigalité, la libéralité, entre l'indifférence aux honneurs et l'ambition sans frein, l'ambition mesurée, entre l'humilité et l'orgueil, la modestie, entre la

dissimulation et la vantardise, la franchise, entre l'humeur morose et la bouffonnerie, l'enjouement, entre la maussaderie querelleuse et l'obséquiosité, l'amitié ; entre l'indécision d'Hamlet et l'impulsivité de Don Quichotte, la réserve et la maîtrise de soi [3]. « Juste » n'a donc pas, en éthique, une signification très différente de celle qu'il a en mathématiques ou en mécanique ; est « juste » ce qui est correct, adapté, ce qui concourt le plus efficacement au meilleur résultat.

Pourtant, le juste milieu n'est pas une moyenne arithmétique entre deux extrêmes ; il varie avec les circonstances, avec les personnes, et ne se révèle qu'à une raison mûrie et assouplie par l'expérience. L'excellence est un art que l'on acquiert par exercice et accoutumance : ce n'est pas parce que nous possédons la vertu ou l'excellence que nous agissons correctement, c'est parce que nous avons agi correctement que nous les possédons ; c'est en agissant de telle façon que les vertus se forment en nous [4] ; nous sommes ce que nous faisons habituellement. L'excellence n'est donc pas un acte, mais une habitude : « Le bien de l'homme consiste dans une activité de l'âme selon la perfection… durant une vie complète. Car de même que ce n'est pas une hirondelle ni un seul beau jour qui font le printemps, ce n'est pas non plus un seul jour ni un court espace de temps qui font la félicité et le bonheur de l'homme [5]. »

La jeunesse est l'âge des extrêmes : « Si le jeune homme commet une faute, c'est toujours par excès ou exagération. » La grande difficulté de cet âge (et la jeunesse peut se prolonger fort tard) est de quitter un excès sans tomber dans l'excès opposé. Car on passe facilement d'un extrême à l'autre, soit par correction exagérée soit autrement : la dissimulation proteste trop, et l'humilité côtoie la suffisance [6]. Ceux qui ont conscience de tomber dans un excès donneront le nom de vertu, non au juste milieu, mais à l'excès opposé. Et cela peut être bien ; car si nous penchons vers un excès, « nous devons nous tirer dans le sens contraire : c'est en exagérant l'écart que nous arriverons au juste milieu, comme font ceux qui redressent des bois tordus [7] . » Mais les extrémistes inconscients regardent le juste milieu comme le plus grand vice ; ils « se renvoient l'un à l'autre l'homme du juste milieu : pour le lâche, l'homme courageux est un « téméraire », pour le téméraire c'est un « lâche », et il en va de même en « d'autres cas » [8] ; ainsi dans la politique moderne le « libéral » est appelé « conservateur » par le radical et « radical » par le conservateur.

Il est clair que cette doctrine du juste milieu est l'expression d'une mentalité caractéristique que l'on retrouve presque dans chacun des systèmes de la philosophie grecque. Platon l'avait en pensée quand il appelait la vertu une harmonie ; Socrate de même, quand il identifiait la vertu et la science. Les Sept Sages en avaient établi la tradition en faisant graver à Delphes sur le temple d'Apollon la devise : *mèdén agan*, rien de trop. Peut-être, comme le prétend Nietzsche [9], n'était-ce là qu'une consigne destinée à réprimer la violence et l'emportement naturels du caractère grec. Mais n'est-ce pas plutôt la traduction de ce sentiment qu'avaient les Grecs que les passions ne sont point par elles-mêmes des vices, mais une matière qui devient vice ou vertu, selon qu'elles comportent dans leur déploiement excès et disproportion ou au contraire mesure et harmonie [10].

Mais le juste milieu, dit notre philosophe, qui ne perd pas de vue la réalité, n'est pas tout le secret du bonheur. Il nous faut une part suffisante de biens terrestres ; la pauvreté rend l'homme mesquin et cupide, tandis que la richesse, en l'affranchissant de toute convoitise et de tout souci d'argent, lui donne avec l'aisance le moyen d'exercer la vertu. Le plus noble de ces avantages extérieurs est l'amitié. L'amitié, à vrai dire, est plus nécessaire aux heureux qu'aux malheureux ; car le bonheur, en étant partagé, se multiplie. Elle est plus importante que la justice : « car lorsque les hommes sont amis, la justice n'est point nécessaire ; mais quand ils sont justes, ils ont encore besoin de l'amitié. » L'amitié fait de deux êtres « une seule âme ». Cependant, le cercle des amis doit être restreint ; « qui a trop d'amis n'en a aucun » ; et « il est impossible d'aimer d'amitié parfaite un grand nombre de gens. » L'amitié idéale requiert durée plutôt qu'intensité fugitive ; et la durée exige la stabilité de caractère ; c'est au changement de caractère qu'il faut attribuer l'inconstance et la variation dans l'amitié. L'amitié ne va pas non plus sans l'égalité ; la gratitude est pour elle une base fragile, quand elle ne lui est pas tout à fait contraire. « On admet que les bienfaiteurs aiment leurs obligés plus que les obligés n'aiment leurs bienfaiteurs… Aux yeux de la plupart la raison de ce fait est que les uns sont débiteurs ; les autres créanciers ; dès lors, comme dans le cas de prêts les débiteurs désirent voir disparaître leurs créanciers, tandis que les créanciers ont un réel souci du salut de leurs débiteurs, de même les bienfaiteurs désirent que subsistent leurs obligés afin que ceux-ci

leur témoignent leur gratitude, tandis que les obligés n'ont aucun intérêt à répondre au bienfait. » Aristote rejette cette interprétation ; il préfère une autre analogie : le bienfaiteur aime son obligé comme l'artisan aime son travail, comme le poète aime ses vers, comme une mère aime son enfant ; l'obligé est l'œuvre du bienfaiteur, et nous aimons nos œuvres [11].

Les biens extérieurs et l'amitié ne sont que les conditions nécessaires du bonheur, l'essence même du bonheur est en nous, il consiste dans la science parfaite et la claire vision de l'esprit. Le plaisir des sens ne saurait conduire au bonheur : c'est une voie sans issue ; du prurit au frottement, du frottement au prurit, tel un homme atteint de gale, le voluptueux tournoie en un cercle infernal ; c'est l'idée que rougit d'exprimer Socrate dans le *Gorgias*. La carrière politique n'est pas non plus la voie qui mène au bonheur ; nous n'y avançons qu'en nous soumettant aux caprices du peuple ; et rien n'est plus versatile que la foule. Non, le bonheur n'est ni dans la vie de jouissance ni dans la vie politique, il est dans la vie et dans la joie de l'esprit ; nous ne le pouvons espérer que dans la recherche ou la découverte de la vérité. « Puisque l'activité de l'intellect… ne vise pas d'autre fin qu'elle-même et comporte un plaisir propre qui la stimule, puisque les attributs de suffisance, de loisir, de continuité (humainement possible), et tous les autres attributs que l'on assigne à l'homme parfaitement heureux, sont évidemment inséparables de cette activité, c'est donc elle qui doit constituer le parfait bonheur de l'homme [12]. »

L'homme idéal, pour Aristote, n'est pas cependant un pur métaphysicien. Lisez ce portrait du magnanime, le surhomme d'Aristote :

« Le magnanime ne court pas de risques insignifiants, il n'est pas non plus amateur de danger, car il y a peu d'avantages qu'il estime ; mais il affronte de graves dangers, et lorsque sa vie est en péril, il en fait sans ménagement le sacrifice, sachant que la vie n'a de prix qu'à certaines conditions. Il est homme à exercer la bienfaisance, mais il rougit d'être obligé ; car c'est le supérieur qui donne, c'est l'inférieur qui reçoit… Il ne cache ni ses haines ni ses amitiés… ; il parle et agit ouvertement (il est franc parce que méprisant…). Il ne peut subordonner sa vie au bon plaisir d'un autre, sauf si c'est un ami ; car cette complaisance est la marque d'un esclave… Il n'est point porté à l'admiration : à ses yeux rien n'est grand. Il n'a pas souvenance du mal : un homme magnanime n'a pas longue mémoire, surtout du mal, il le néglige plutôt. Sa conversation n'a pas pour sujet les personnes : on ne l'entendra parler ni de lui-même ni d'autrui, car il s'inquiète aussi peu des éloges qu'on peut lui adresser que du blâme que l'on peut infliger aux autres. C'est pourquoi il n'est pas médisant, même à l'égard de ses ennemis, sauf par orgueil… Sa démarche est lente, sa voix grave, son

élocution régulière ; la précipitation ne convient pas à l'homme qui ne prend que peu de choses au sérieux, ni la tension à celui pour qui rien n'est grand ; or ce sont là les deux choses qui font hausser la voix et hâter le pas [13]. Il sait faire bonne contenance en face des accidents de la fortune et tire toujours des circonstances le meilleur parti possible, tel un bon général qui utilise pour la guerre de la façon la plus efficace l'armée qu'il a sous ses ordres… [14] »

VIII. La Politique

1. Communisme et Conservatisme

Une morale aussi aristocratique ne peut qu'inspirer une philosophie politique de même caractère. On ne pouvait attendre du précepteur d'un roi et de l'époux d'une princesse une sympathie exagérée pour le menu peuple, ou même pour la bourgeoisie mercantile ; là où est notre trésor, là est notre philosophie. Mais de plus, Aristote était sincèrement conservateur : les troubles et les désastres dont la démocratie était responsable légitimaient ses convictions ; comme savant, il désirait l'ordre, la sécurité et la paix ; ce n'était plus l'heure, pensait-il, des extravagances politiques. Le radicalisme est le luxe d'une société stable ; nous n'osons changer l'ordre des choses que lorsque nous les avons bien en mains. D'ailleurs, dit Aristote, si les lois, en raison de leur universalité, doivent parfois être modifiées et adaptées aux circonstances, cette mesure exige beaucoup de circonspection : « Lorsque l'avantage est insignifiant, et que cette modification a pour inconvénient d'habituer à abroger facilement les lois, il est évident qu'il faut négliger certaines fautes des législateurs aussi bien que des magistrats ; car le bienfait du changement n'égalera pas le dommage causé par l'habitude de désobéissance que l'on aura créée [1]. » La force que possède la loi pour s'imposer, et par conséquent pour maintenir le régime politique, c'est l'habitude qui la lui confère ; et « abandonner à la légère les lois existantes pour des lois nouvelles, c'est affaiblir la puissance de la loi elle-même [2]. » « Il faut considérer combien de temps, combien d'années se sont écoulées, où la valeur de telles mesures n'eût pu passer inaperçue : presque tout a été découvert, mais certaines inventions n'ont pas été recueillies, tandis que d'autres que l'on connaît ne sont pas utilisées [3]. »

Les mesures auxquelles Aristote fait allusion dans cette phrase sont celles que prévoit le régime communiste de Platon. Aristote combat le réalisme métaphysique de Platon et son idéalisme politique. Bien des taches lui apparaissent dans le tableau de la République idéale peint par le Maître. Ce contact de tous les instants auquel Platon semble condamner ses philosophes lui répugne ; bien que conservateur, Aristote apprécie la personnalité, l'intimité, la liberté individuelle, plus que la capacité et la puissance sociale. La perspective d'appeler chacun de ses contemporains frère ou sœur, père ou mère chacun de ses aînés, le laisse froid ; « il vaut mieux être propre cousin que frère au sens de Platon [4]. » Dans un État où femmes et enfants seront en commun, « l'amitié sera bien diluée… Il y a deux choses surtout qui inspirent à l'homme la sollicitude et l'amour : c'est la propriété et l'amabilité, or aucune des deux ne saurait appartenir aux membres de l'État platonicien [5]. »

Peut-être a-t-il existé dans le lointain passé une société communiste, lorsque la famille était la seule communauté, et que le pâturage ou le labourage était la seule forme d'activité. Mais « dans un état social plus différencié », où la division du travail en fonctions d'inégale importance fait apparaître et accentue l'inégalité naturelle des hommes, le communisme échoue, parce qu'il n'encourage pas assez le déploiement de capacités supérieures. Le stimulant du gain est nécessaire à un travail ardu ; le stimulant de la propriété est nécessaire pour rendre l'homme industrieux, économe et diligent. Lorsque tout est commun, personne ne se soucie plus de rien. « Ce qui est commun au plus grand nombre est ce à quoi l'on accorde le moins d'attention : c'est de ce qui lui appartient en propre que chacun a le plus souci, ce qui est commun lui est plus indifférent, et il ne s'y intéresse que dans la mesure où il en a la charge ; une raison entre autres qui fait négliger davantage le bien commun, c'est qu'on en rejette le soin sur autrui, comme il arrive dans les services domestiques : un grand nombre de serviteurs accomplissent leurs tâches parfois plus mal que des serviteurs moins nombreux [6]. » « En général, la vie commune et le partage de tous les biens humains sont chose difficile, et surtout la propriété commune ; c'est ce que montrent les compagnies de voyageurs en pays étrangers : entre la plupart, ou presque, des différends s'élèvent à tout propos, et ils se heurtent pour des bagatelles [7]. »

« La législation » de la *République* « a quelque chose de spécieux et peut paraître inspirée par des sentiments d'humanité : l'auditeur l'admet volontiers, pensant qu'un merveilleux amour unira tous les hommes, et ce qui entraîne surtout son acquiescement, c'est d'entendre dénoncer les maux actuels des États et les attribuer au fait que les biens ne sont pas communs… Ces maux n'ont pourtant pas pour origine la non-communauté des biens, mais la perversité humaine, car entre ceux qui possèdent en commun et partagent les biens nous constatons beaucoup plus de dissentiments qu'entre ceux qui possèdent chacun leur part [8]. » « La science politique ne fait pas les hommes, elle les emploie tels que les lui donne la nature [9]. »

Et la nature humaine est, dans la moyenne, plus proche de la bête que du dieu. La grande majorité des hommes est composée de sots et de fainéants ; dans n'importe quel régime cette lie humaine tombera au fond ; et quant à secourir cette masse de cancres par des subsides officiels, cela équivaudrait à « verser de l'eau dans une barrique percée. » Ces gens-là sont destinés à subir le joug et à exercer des métiers manuels, de plein gré si possible, et sinon, par contrainte. « Les uns naissent libres, les autres esclaves [10]. » « L'être qui par son esprit est capable de prévoir est par nature un chef et un maître, celui qui n'a que la force corporelle d'exécuter ce que l'autre prévoit est par nature un sujet et un esclave [11]. L'esclave est au maître ce que le corps est à l'esprit ; et de même que le corps doit être soumis à l'esprit, de même il est juste et profitable pour ceux qui sont nés esclaves d'être soumis à un maître [12]. « L'esclave est un outil animé, l'outil est un esclave sans vie. » Notre inexorable philosophe, entrevoyant les possibilités que nous a ouvertes la révolution industrielle, écrit dans un rêve d'espoir : « Si chaque instrument pouvait, soit en recevant soit en pressentant un ordre, accomplir sa tâche propre,… si la navette arrivait à tisser d'elle-même, et le plectre à toucher la lyre, les architectes n'auraient plus besoin d'ouvriers à leur service ni les maîtres d'esclaves [13]. »

Cette philosophie se ressent du dédain qu'avaient les Grecs pour le travail manuel. Ce travail n'était pas alors aussi compliqué qu'il l'est aujourd'hui, où l'intelligence exigée dans beaucoup de métiers est bien supérieure à celle requise pour les professions de la classe moyenne, et où un professeur de collège peut (en certains cas) considérer comme un véritable dieu un mécanicien d'automobiles ; le travail manuel était alors purement manuel, et Aristote le

regardait avec mépris, des hauteurs de la philosophie, comme la fonction d'hommes inintelligents, comme une occupation réservée aux esclaves et disposant l'homme à l'esclavage. Le travail manuel, pense-t-il, émousse l'esprit et ne laisse ni le temps ni la réflexion nécessaires à la sagesse politique ; Aristote conclut naturellement que seuls doivent avoir voix dans le gouvernement ceux qui ont des loisirs [14]. « La cité parfaite ne fera pas de l'artisan un citoyen… À Thèbes il y eut une loi qui interdisait à quiconque ne s'était pas tenu éloigné du marché pendant dix ans d'avoir part au gouvernement [15]. » Même les marchands et les financiers, dans la classification d'Aristote, sont rangés parmi les esclaves. « Le commerce de revente est contre nature…, mais la forme de spéculation que l'on a le plus raison de détester est l'usure, parce que c'est de l'argent lui-même que l'usurier fait gain, et en dehors du but pour lequel l'argent a été créé ; car c'est pour l'échange que la monnaie a été introduite, or l'intérêt ne fait que multiplier la monnaie elle-même. D'où son nom *(tokos) :* toute progéniture porte en soi la ressemblance des parents, et l'intérêt n'est pas autre chose que de l'argent produit par de l'argent ; aussi, de tous les modes de spéculation, est-ce celui qui est le plus contre nature [16]. » On ne doit pas vivre de l'argent lui-même. Toutes les questions de commerce et de spéculation financière comportent une étude qui n'est pas indigne de l'homme libre : c'est la pratique du commerce et de la finance qui est de l'ordre du « nécessaire » et par conséquent digne des esclaves [17].

2. Mariage et Éducation.

La femme est à l'homme ce que l'esclave est au maître, le travailleur manuel au travailleur intellectuel, le barbare au Grec. La femme est un être imparfait, un être qui est resté à un stade inférieur de développement [18]. Par nature le mâle est supérieur, la femelle inférieure ; l'un est chef, l'autre sujet ; et ce principe s'étend nécessairement à toute l'humanité. La femme est de volonté faible, et par conséquent incapable de se former un caractère et d'acquérir une situation indépendante ; pour elle la condition idéale est la vie calme du foyer, une vie où, tout en étant régie par l'homme dans les rapports avec l'extérieur, elle peut avoir l'initiative et la haute

direction dans les affaires domestiques. Il ne faut pas essayer d'élever la femme au niveau de l'homme, comme le fait Platon dans la *République* ; ce n'est pas la ressemblance, c'est plutôt la différence entre eux qu'il faut accentuer. « Il n'y a pas identité entre la tempérance, non plus qu'entre le courage et la justice, chez la femme et chez l'homme, comme le pensait Socrate ; le courage de l'homme se manifeste dans le commandement, celui de la femme dans le service subalterne… Selon le mot du poète, "le silence est la parure de la femme" [19]. »

Aristote semble soupçonner que cet asservissement idéal de la femme est pour l'homme un succès assez rare, et que le sceptre appartient aussi souvent, si ce n'est plus, à la langue qu'au bras. Comme pour assurer au mâle un avantage indispensable, il lui conseille de différer le mariage jusqu'à l'âge de trente-sept ans, et d'épouser alors une jeune fille d'une vingtaine d'années. À cet âge une femme est ordinairement l'égale d'un homme de trente ans, mais elle peut encore être domptée par un guerrier de trente-sept ans. Ce qui séduit Aristote dans cette mathématique matrimoniale, c'est qu'en deux êtres ainsi disparates le pouvoir de reproduction et le feu des passions déclineront à peu près en même temps. « Le législateur doit empêcher qu'il y ait entre l'homme et la femme ce contraste qui consisterait en ce que l'un serait encore capable d'engendrer et l'autre n'aurait plus ce pouvoir ; car cet état de choses crée entre eux des dissensions et des différends… Puisque la limite extrême de la procréation est généralement fixée pour l'homme à l'âge de soixante-dix ans et pour la femme à l'âge de cinquante ans, il faut tenir compte de ces limites pour déterminer l'âge minimum où ils devront s'unir. L'accouplement d'êtres encore jeunes est néfaste pour la procréation : chez tous les animaux les rejetons qui naissent de cet accouplement sont mal venus, de petite taille, et plus souvent de sexe féminin. » La santé a plus d'importance que l'amour. En outre, la tempérance exige que l'on ne se marie pas trop tôt ; « car les femmes semblent plus dissolues quand elles ont eu des relations trop jeunes, et le développement du mâle paraît entravé, s'il a des rapports sexuels au moment de la croissance [20]. » Toutes ces questions ne doivent pas être abandonnées au caprice de la jeunesse, elles doivent être soumises au contrôle et à la surveillance de l'État. C'est l'État qui doit fixer l'âge maximum et l'âge minimum pour chaque sexe, les saisons les plus favorables à la reproduction, le taux d'accroissement

de la population. Si le chiffre de la population est trop élevé, la cruelle pratique de l'infanticide peut être remplacée par l'avortement ; mais « l'avortement doit être provoqué avant l'éveil des sens et de la vie dans le fœtus [21]. » Il existe pour chaque État un chiffre idéal de population qui varie avec sa situation et ses ressources. « Une cité qui compte trop peu d'habitants ne saurait se suffire à elle-même (or la suffisance est un attribut essentiel de la cité parfaite) ; une cité qui a trop d'habitants se suffit évidemment en ce qui concerne les nécessités de l'existence, mais comme une nation, non comme une cité ; car il lui est difficile d'avoir une constitution », faute d'unité ethnique ou politique [22]. Toute population au-dessus de dix mille habitants est indésirable.

Pareillement, l'éducation devrait être entre les mains de l'État. « Ce qui contribue le plus à la stabilité des constitutions, c'est l'éducation adaptée à la forme du gouvernement… La formation du citoyen doit être relative à la constitution [23]. » Grâce au contrôle exercé par l'État dans les écoles, on pourrait détourner des hommes de l'industrie et du commerce pour les diriger vers l'agriculture, et l'on pourrait habituer les citoyens à partager avec discernement l'usufruit de leurs biens, tout en maintenant en eux le respect de la propriété privée. « En ce qui concerne l'usage des biens, la vertu réalisera ce que veut le proverbe : Entre amis tout est commun [24]. » Mais par-dessus tout, il faut apprendre au futur citoyen l'obéissance à la loi, sans laquelle il n'y a pas d'État. « Ce dicton est juste. On ne peut bien commander que si l'on a d'abord obéi. La vertu du chef et celle du sujet sont différentes ; mais le bon citoyen doit savoir et pouvoir aussi bien obéir que commander. » Seul un système public d'éducation peut réaliser l'unité sociale dans l'hétérogénéité ethnique ; l'État est une multitude dont il faut faire une unité et une société par l'éducation [25]. Que l'on fasse aussi apprécier aux jeunes la sécurité qui résulte de l'organisation sociale, la liberté qu'assure la loi. « Si l'homme est le meilleur des animaux, lorsqu'il a atteint sa perfection, il est le pire de tous une fois hors la loi et l'administration de la justice ; l'injustice la plus dangereuse est celle qui a des armes ; l'homme muni d'armes dont il peut se servir, plus que tout autre, pour des fins contraires, se développe par la sagesse et la vertu. Aussi, sans vertu, est-il le plus impie et le plus sauvage des êtres, le plus impudique et le plus glouton. » Seule l'organisation politique peut le rendre vertueux. Par le langage l'homme est parvenu à l'état

social, par la société à l'intelligence, par l'intelligence à l'ordre, par l'ordre à la civilisation. Dans un État ainsi ordonné mille occasions et mille moyens de développement sont offerts à l'individu, qu'une vie solitaire ne lui aurait jamais donnés. « Celui qui ne peut entrer en société ou qui n'a besoin de rien parce qu'il se suffit à lui-même ne peut faire partie d'une cité : c'est donc ou une bête ou un dieu [26]. »

Il suit de là qu'une révolution est presque toujours une folie ; elle peut produire quelque avantage, mais au prix de bien des maux, dont le principal est le trouble et peut-être la dissolution de cet ordre et de cette structure dont dépend tout le bien politique. Les conséquences directes des innovations révolutionnaires peuvent être prévisibles et salutaires, mais leurs conséquences indirectes sont généralement incalculables et le plus souvent désastreuses. « Quand on ne tient compte que d'un petit nombre de faits, il est facile de prononcer un jugement », et l'on peut arrêter plus vite sa pensée, si l'on a peu de choses à juger. « Les jeunes gens sont facilement déçus, parce qu'ils sont prompts à espérer. » La suppression d'habitudes depuis longtemps établies provoque le renversement des gouvernements novateurs, parce que les vieilles habitudes persistent dans le peuple ; on ne change pas les caractères aussi facilement que les lois. La durée d'une constitution n'est assurée que si toutes les classes de la société désirent son maintien. Par conséquent, un chef d'État qui veut éviter une révolution doit empêcher les deux excès de la pauvreté et de la richesse, lesquels résultent le plus souvent de la guerre ; il doit (comme le font les Anglais) encourager la colonisation, pour assurer un débouché à une population dont la densité constituerait un danger ; il doit protéger et pratiquer la religion. Un autocrate, tout particulièrement, « doit montrer toujours le plus grand sérieux en ce qui touche les dieux ; car ses sujets craindront moins d'avoir à subir de sa part quelque injustice, s'ils croient qu'il a la crainte religieuse et le culte des dieux, et ils seront moins disposés à conspirer contre lui, persuadés qu'il a pour alliés les dieux eux-mêmes [27]. »

3. Démocratie et Aristocratie

Avec l'appui de la religion, de l'éducation, de la famille, presque toutes les formes traditionnelles de gouvernement pourront être

utilisées. Toutes ces formes ont un mélange de bien et de mal, et chacune d'elles peut s'adapter à des conditions très différentes. En théorie, la forme idéale de gouvernement serait la royauté absolue, la concentration de toute la puissance politique entre les mains d'un seul homme, mais à condition que cet homme ait une supériorité éclatante sur ses sujets et soit d'une éminente vertu. Homère a raison : « Mauvais est l'empire du nombre ; qu'un seul commande. » Pour un tel monarque la loi serait plutôt un instrument qu'une limite. « Il n'y a pas de loi qui vaille contre les hommes d'une si haute vertu : ils sont à eux-mêmes leur propre loi. Ridicule serait la tentative de légiférer contre eux ; à ceux qui l'oseraient ils pourraient sans doute faire la même réponse que, dans la fable d'Antisthène, les lions firent aux lièvres démagogues qui prônaient l'égalité pour tous [28]. »

Mais en fait la monarchie est généralement la plus mauvaise forme de gouvernement, car une grande puissance s'allie bien rarement à une grande vertu. En pratique, la meilleure forme de constitution est l'aristocratie, c'est-à-dire le gouvernement par une élite d'hommes compétents. Le gouvernement est chose trop complexe pour que ses décisions soient remises au nombre, alors que d'autres de moindre importance sont réservées au savoir et au talent. « De même qu'un médecin doit se justifier devant d'autres médecins, de même les autres professionnels devant ceux qui exercent la même profession… Or, quand il s'agit d'élection, il doit, semble-t-il, en être de même. En effet, un bon choix est l'affaire des connaisseurs : le choix d'un géomètre, par exemple, revient aux gens qui connaissent la géométrie, le choix d'un pilote à ceux qui s'entendent en matière de pilotage… Par conséquent, d'après ce raisonnement, on ne doit pas laisser la foule décider du choix des magistrats ni de leur reddition de comptes [29]. »

L'inconvénient de l'aristocratie héréditaire, c'est qu'elle n'a pas de base économique stable ; le retour périodique des nouveaux riches met tôt ou tard les fonctions publiques à la merci du plus fort enchérisseur. « C'est un mal… que les plus hautes magistratures soient à l'encan. La loi qui autorise un tel abus donne plus de valeur à la richesse qu'à la vertu et inspire à la cité tout entière la cupidité. Lorsque l'autorité dans l'État fait un jugement de valeur, l'opinion des citoyens s'y conforme infailliblement » (c'est le « prestige de l'imitation » dont parle la psychologie sociale moderne), « et partout

où la valeur n'est pas estimée par-dessus tout, il ne peut y avoir d'aristocratie fermement établie [30] . »

Le gouvernement démocratique est généralement le résultat d'une révolution fomentée contre la ploutocratie. « L'amour du gain chez les dirigeants tend à en diminuer constamment le nombre » (cp. l'« élimination de la classe moyenne » de Karl Marx), « et par là, à renforcer les masses qui finissent par attaquer leurs maîtres et par établir les démocraties. » Ce gouvernement « par les pauvres » a ses avantages. « Chaque individu » d'une foule « peut être plus mauvais juge que les gens compétents, mais tous les individus réunis sont ou bien meilleurs ou du moins bons juges. En certains cas, ce n'est pas le spécialiste qui peut seul ou le mieux juger de son œuvre..., par exemple, l'architecte n'est pas le seul à pouvoir juger d'une maison, l'économe, qui en est l'usager, en peut juger aussi et mieux ; de même le pilote est mieux à même de juger d'un gouvernail que le charpentier, l'invité plus capable d'apprécier un festin que le cuisinier [31]. » « En outre, une foule est plus inaccessible à la corruption, de même qu'une plus grande quantité d'eau est moins facilement contaminée. L'individu une fois dominé par la colère ou par quelque autre passion, son jugement en est forcément altéré ; mais que toute une foule soit en même temps sous l'empire de la colère et tombe dans l'erreur, voilà ce qu'il est difficile d'imaginer [32]. »

Toutefois, dans l'ensemble, la démocratie est inférieure à l'aristocratie [33], car elle repose sur une fausse conception de l'égalité ; son principe est « que ceux qui sont égaux sous un certain rapport » (par exemple, par la condition d'homme libre) « sont égaux sous tous les rapports ». Il s'ensuit que la compétence est sacrifiée au nombre, lequel se laisse manœuvrer par les artifices de quelques ambitieux. Le peuple étant si aisément dupe et si instable dans ses jugements, le droit de vote ne devrait être accordé qu'aux hommes intelligents. Ce qu'il nous faut, c'est une combinaison d'aristocratie et de démocratie.

La *police*, le gouvernement constitutionnel, nous offre cet heureux mélange. Ce n'est pas sans doute le meilleur gouvernement concevable – le meilleur serait l'aristocratie –, mais c'est le meilleur gouvernement possible. « Nous devons nous demander quelle est la meilleure constitution pour la majorité des cités, et quel est le meilleur genre de vie pour la majorité des hommes, sans juger

d'après un idéal de vertu qui serait au-dessus de la portée des profanes, ni d'après une forme d'éducation qui exigerait des dons naturels et un cortège de biens qu'un heureux hasard peut seul rassembler, ni d'après une forme d'État créée selon nos vœux, mais en nous rapportant à un genre de vie que la majorité des hommes puisse partager et à une forme de constitution que puisse réaliser la majorité des cités. » – « Le même principe doit être admis pour toutes les formes de gouvernement en général : c'est qu'il faut que la partie de la cité qui désire le maintien du gouvernement soit plus forte que celle qui ne la désire pas [34]. » Et ici, la force ne consiste ni dans le nombre seul, ni dans la propriété seule, ni dans la seule puissance militaire ou politique, mais dans une combinaison de tous ces éléments, de sorte qu'on doit prendre en considération « la qualité d'homme libre, la richesse, l'éducation, la noblesse d'origine, aussi bien que la supériorité numérique ». Or, où trouver une majorité qui réunisse tous ces avantages *économiques*, pour soutenir notre gouvernement constitutionnel ? Peut-être est-ce dans la classe moyenne que nous avons le plus de chance de la recruter : cette classe représente le juste milieu, de même que le gouvernement constitutionnel doit représenter le juste milieu entre la démocratie et l'aristocratie. Notre État sera suffisamment démocratique, si toute fonction publique est ouverte à tous les citoyens, et suffisamment aristocratique, si les fonctions elles-mêmes sont réservées à ceux qui ont parcouru la carrière et arrivent bien préparés. Que nous considérions sous n'importe quel angle notre éternel problème politique, nous arrivons toujours à la même conclusion : la société doit déterminer les fins à poursuivre, mais seuls les gens experts doivent élire et appliquer les moyens ; le choix des hommes doit être démocratique, en ce sens qu'il n'exclue personne à l'avance, mais les fonctions doivent être strictement réservées aux mieux équipés et aux mieux éprouvés.

IX. Critique

Que dire de cette philosophie ? Rien sans doute de bien enivrant. Il est difficile de s'enthousiasmer pour Aristote, parce qu'il avait lui-même de la peine à s'enthousiasmer pour quoi que ce fût ; *si vis me flere, primum tibi flendum* [1]. Sa devise est : *nil admirari*, ne

s'émerveiller de rien ; nous hésitons à enfreindre cette maxime à son sujet. Ce qui manque chez lui, c'est le zèle réformateur de Platon, son amour violent de l'humanité, qui entraînait le grand idéaliste à vitupérer ses contemporains. Ce qui manque chez Aristote, c'est l'audacieuse originalité de son maître, son imagination sublime, ses généreuses illusions. Et pourtant, après avoir lu Platon, rien ne peut nous être plus salutaire que le calme sceptique d'Aristote.

Résumons nos griefs. Dès l'abord, nous sommes irrités de l'importance que donne Aristote à la Logique. Il croit que le syllogisme est une description de notre procédé de raisonnement, alors qu'il décrit seulement la façon dont nous disposons notre raisonnement pour en faire l'épreuve et persuader d'autres esprits ; il suppose que la pensée procède des prémisses aux conclusions, alors qu'en réalité elle part de conclusions hypothétiques et se met à la recherche des prémisses qui les justifient – en commençant par l'observation des faits particuliers dont elle isole et vérifie les conditions par l'expérimentation. Cependant, quelle folie serait-ce d'oublier que deux mille ans ont à peine changé un iota à la Logique aristotélicienne, que Occam et Bacon, Whewell et Stuart Mill n'ont pu trouver que des taches dans son soleil, que la création par Aristote de cette nouvelle discipline de la pensée et le ferme tracé de ses lignes essentielles demeurent au nombre des merveilles et des plus durables acquisitions de l'esprit humain !

C'est encore le défaut d'expérimentation et d'hypothèses fécondes qui fait de la science naturelle, chez Aristote, une masse d'observations indigestes. Sa spécialité, c'est de réunir et de classer des données ; dans chaque domaine il manie ses catégories et produit des catalogues. Mais avec ce penchant et cette aptitude à l'observation, s'affirme une prédilection toute platonicienne pour la métaphysique ; et c'est ce qui l'induit en erreur dans toute science et lui inspire les plus chimériques hypothèses. C'était d'ailleurs le grand défaut de l'esprit grec : il n'était pas discipliné ; il n'avait pas de traditions pour le fixer et l'assagir ; il se mouvait librement sur un terrain encore inexploré et aboutissait trop vite à des théories et à des conclusions. Ainsi, la philosophie grecque escaladait des hauteurs jusqu'alors inconnues, tandis que la science grecque la suivait en clochant. Le danger de notre temps est juste l'opposé ; les données de l'induction nous assaillent de toutes parts, comme les laves du Vésuve ; nous suffoquons sous un amas de faits ; les sciences

qui naissent et se multiplient dans le chaos de la spécialisation nous submergent, faute de synthèse et de systématisation philosophique. Nous ne sommes que des fragments de ce que pourrait être l'homme.

L'éthique d'Aristote est une annexe de sa logique : la vie idéale ressemble à un syllogisme correct. Aristote nous donne un manuel de convenances plutôt qu'un encouragement à la perfection. Un critique ancien disait de lui qu'il était modéré « à l'excès ». Un extrémiste pourrait appeler l'*Éthique* la plus belle collection de platitudes de toute la littérature, et un anglophobe pourrait se consoler à la pensée que les Anglais, dans leur jeunesse, ont à l'avance expié les péchés impérialistes de l'âge mûr, puisque, tant à Cambridge qu'à Oxford, on les a obligés à lire chaque mot de l'*Éthique à Nicomaque*. Il nous tarde de mêler à ces pages trop sèches la fraîche verdure des *Brins d'herbe*, d'adjoindre la divertissante justification par Whitman de la joie des sens à l'exaltation par Aristote d'un bonheur purement intellectuel. On peut se demander si l'idéal aristotélicien n'a pas contribué à produire la vertu décolorée, la perfection gourmée, la bonne forme inexpressive de l'aristocratie britannique. Matthew Arnold nous dit que, de son temps, les maîtres d'Oxford tenaient l'*Éthique* pour infaillible. Pendant trois cents ans ce livre, avec la *Politique*, a formé l'esprit des chefs d'État britanniques et les a disposés peut-être à de grands et nobles desseins, mais sûrement à une dure et froide réalisation. Quel résultat merveilleux, si les maîtres du plus grand des empires s'étaient de préférence inspirés de la sainte ferveur et de la passion réalisatrice de la *République !*

Après tout, Aristote n'était pas tout à fait Grec ; il était déjà formé avant d'arriver à Athènes ; il n'y avait en lui rien d'athénien, rien de ce besoin ardent et fiévreux d'expérience qui imprimait à Athènes son élan politique, et qui devait l'entraîner finalement sous le joug d'un despote unificateur. Il réalisait trop à la lettre la consigne de Delphes : éviter l'excès. Il s'applique si bien à rogner les extrêmes qu'à la fin il ne reste plus rien. Il redoute à tel point le désordre qu'il en oublie de craindre l'esclavage ; il s'effraie de l'incertitude du changement à tel point qu'il en vient à préférer une immobilité voisine de la mort. Il lui manque ce sens héraclitien du devenir qui justifie chez les conservateurs l'idée que tout changement durable a lieu par degrés, et chez les radicaux la croyance que rien n'est immuable. Il oublie que le communisme de Platon n'était destiné qu'à une élite incapable de sentiments égoïstes et de passions avides ;

et il arrive par une voie détournée à une conclusion toute platonicienne, quand il déclare que la propriété restant privée, son usage devrait être commun. Il n'a pas vu (et peut-être faut-il excuser cet aveuglement à son époque) que la propriété individuelle des moyens de production n'offrait de stimulant et n'était salutaire que si ces moyens étaient assez simples pour être acquis par tous, et que leur complication et leur coût croissants devaient avoir pour effet une dangereuse concentration de la propriété et de la puissance, et par suite une inégalité artificielle et dissolvante pour la société.

Mais, somme toute, ces critiques n'atteignent pas à fond la philosophie d'Aristote : le système aristotélicien reste le plus merveilleux et le plus fécond qu'un homme ait jamais conçu. On peut se demander si jamais un autre penseur a contribué autant qu'Aristote à éclairer l'esprit humain. Tous les siècles suivants mobilisèrent Aristote et montèrent sur ses épaules pour voir la vérité. La prodigieuse érudition de l'École d'Alexandrie procède de lui. Son *Organon* a joué au Moyen Âge un rôle prépondérant dans la formation et la discipline des esprits. Ses autres ouvrages, traduits en syriaque par les Chrétiens nestoriens au v^e^ siècle après J.-C., puis en arabe et en hébreu au x^e^ siècle, en latin vers 1225, ont inspiré la scolastique, depuis ses brillants débuts avec Abélard jusqu'à son apogée avec Thomas d'Aquin. Les Croisés rapportèrent des copies grecques plus exactes des textes du philosophe, et les maîtres de Constantinople emportèrent avec eux les œuvres d'Aristote, lorsque, après 1453, ils s'enfuirent devant l'invasion turque. Les ouvrages d'Aristote devinrent pour la philosophie européenne ce que la Bible était pour la théologie, un texte infaillible renfermant les réponses à tous les problèmes. En 1215, le légat du Pape à Paris défendit aux maîtres de commenter ses ouvrages ; en 1231, Grégoire IX nomma une commission chargée de les expurger ; en 1260, Aristote était imposé dans toutes les écoles de la chrétienté, et les conciles punissaient toute dérogation à ses principes.

Chaucer décrit le bonheur qu'a son écolier de posséder

> À la tête de son lit
> Vingt volumes reliés en blanc et rouge
> d'Aristote et de sa philosophie.

Dans les premiers cercles de l'Enfer, dit le Dante,

Je vis le maître de ceux qui savent
Par tous admiré et vénéré par tous.
J'y vis Platon et Socrate
qui se tenaient à ses côtés, plus près que les autres.

Ces vers nous donnent quelque idée de l'honneur dont le Stagirite bénéficia pendant dix siècles. Le règne d'Aristote ne prit fin que lorsque de nouveaux instruments, de nouvelles observations et de patientes recherches expérimentales eurent refait la science et fourni des armes irrésistibles à Occam et à Ramus, à Roger et à Francis Bacon. Aucun esprit n'avait aussi longtemps régi la pensée humaine.

X. Dernières années et mort d'Aristote

Cependant, la vie de notre philosophe s'était compliquée de façon inextricable. D'une part, il s'était brouillé avec Alexandre pour avoir protesté contre l'exécution de Callisthène (neveu d'Aristote), qui avait refusé d'adorer Alexandre comme un dieu ; Alexandre avait répondu à cette protestation en insinuant qu'il rentrait dans les attributions d'un potentat de mettre à mort même des philosophes. D'autre part, Aristote s'employait à défendre Alexandre contre les Athéniens. Il préférait la solidarité grecque au patriotisme civique, et pensait que la culture et la science seraient plus florissantes quand auraient pris fin les mesquines querelles de petits États ; et il voyait en Alexandre ce que Goethe devait voir en Napoléon, l'homme qui assurerait l'unité philosophique d'un monde chaotique et intolérablement divers. Les Athéniens, altérés de liberté, murmurèrent contre le philosophe et protestèrent lorsqu'Alexandre fit ériger la statue d'Aristote au cœur même de l'hostile cité. Au milieu de cette tourmente, nous avons d'Aristote une impression toute différente de celle que son *Éthique* nous avait laissée ; ce n'est plus un homme froid et d'un calme inhumain, c'est un lutteur qui poursuit son travail titanesque au milieu d'ennemis qui l'enserrent de toutes parts. Les successeurs de Platon à l'Académie, l'école de rhétorique fondée par Isocrate, la foule furieuse tenue en haleine par la mordante éloquence de Démosthène, intriguèrent et réclamèrent à grands cris son exil ou sa mort.

Alors, subitement (323 av. J.-C.), Alexandre mourut. Athènes délira de joie patriotique ; le parti macédonien fut renversé et

l'indépendance d'Athènes proclamée. Antipater, successeur d'Alexandre et ami intime d'Aristote, marcha contre la cité rebelle. La plupart des partisans d'Alexandre prirent la fuite. Eurymédon, un des grands-prêtres, intenta contre Aristote une poursuite en justice, en l'accusant d'avoir enseigné que la prière et le sacrifice étaient inutiles. Aristote se vit destiné à comparaître devant un jury et une foule incomparablement plus hostiles que ceux qui avaient condamné Socrate. Très sagement, il quitta la cité, disant qu'il ne voulait pas donner à Athènes l'occasion de commettre un second crime contre la philosophie. Il n'y avait en cela aucune lâcheté ; à Athènes, toute personne sous le coup d'une accusation avait toujours le droit de choisir l'exil [1]. Parvenu à Chalcis, Aristote tomba malade ; Diogène Laërce nous dit que, désespéré de voir que tout se tournait contre lui, le philosophe se suicida en buvant de la ciguë [2]. Quelle que fût la cause qui le détermina, le mal lui fut fatal, et quelques mois après son départ d'Athènes (322 av. J.-C.), Aristote mourut dans l'isolement.

La même année, et au même âge (62 ans), Démosthène, le plus grand adversaire d'Alexandre, s'empoisonna. Dans l'espace de douze mois, la Grèce avait perdu son plus grand maître, son plus grand orateur et son plus grand philosophe. Sa gloire finit par s'éclipser dans l'aube de Rome. Ce qui fit la grandeur romaine, ce fut la puissance politique et militaire, plutôt que l'éclat de la pensée. Puis cette grandeur s'écroula à son tour, cette faible lumière s'éteignit presque. Pendant un millier d'années l'obscurité couvrit la face de l'Europe. Le monde entier attendit la résurrection de la philosophie.

Francis Bacon

I. D'Aristote à la Renaissance

Quand Sparte bloqua et réduisit Athènes vers la fin du Ve siècle avant J.-C., la cité-mère de la philosophie et de l'art grec perdit la suprématie politique ; la vigueur et l'indépendance de l'esprit athénien déclinèrent. Quand, en 399 av. J.-C., Socrate fut mis à mort, l'âme d'Athènes ne survécut plus que chez son fier disciple, Platon. Et quand Philippe de Macédoine battit les Athéniens à Chéronée en 338 av. J.-C., et qu'Alexandre réduisit en cendres la grande cité de Thèbes, trois ans plus tard, l'ostentation qu'il mit à épargner la maison de Pindare ne pouvait dissimuler le fait que l'indépendance d'Athènes, dans le domaine politique comme dans celui de la pensée, était irrévocablement détruite. La domination de la philosophie grecque par le Macédonien Aristote était l'image de l'asservissement de la Grèce par les peuples virils et plus jeunes du nord.

La mort d'Alexandre (323 av. J.-C.) accéléra cette décadence. Le jeune empereur, si barbare qu'il fût resté malgré toutes les leçons d'Aristote, avait appris à respecter la riche culture de la Grèce, et avait rêvé de la répandre à travers l'Orient, dans le sillage de ses armées victorieuses. Le développement du commerce grec, la multiplication des postes commerciaux à travers toute l'Asie Mineure, avaient fourni une base économique à l'unification de cette région en tant que partie de l'empire hellénique ; et Alexandre espérait que, de ces factories prospères, la pensée grecque, aussi bien que le commerce grec, rayonnerait et s'imposerait. Mais il avait compté sans l'inertie et sans la résistance de l'esprit oriental, il n'avait pas mesuré l'étendue et la profondeur de la culture orientale. Il fallait une imagination juvénile pour supposer qu'une civilisation aussi jeune, aussi peu stable que celle de la Grèce, pût s'imposer à une civilisation infiniment plus répandue, et enracinée dans les plus vénérables traditions. La quantité asiatique se trouva trop grande pour la qualité grecque. Alexandre lui-même, à l'heure de son triomphe, fut conquis par l'âme orientale ; il épousa (entre autres femmes) la fille de Darius ; il adopta le diadème et la robe des rois de

Perse ; il introduisit en Europe la notion orientale du droit divin des rois, et finalement étonna le scepticisme grec en annonçant, dans un style d'une magnificence toute orientale, qu'il était un dieu. La Grèce s'esbaudit et Alexandre s'enivra tant qu'il en mourut.

Cette subtile infusion d'une âme asiatique dans le corps fatigué du maître de la Grèce fut rapidement suivie par l'introduction en Grèce de cultes et de credos venus de l'Orient par ces mêmes voies de communication que le jeune conquérant avait frayées ; les digues renversées ouvrirent à l'Océan de la pensée orientale les basses terres de l'esprit européen encore adolescent. Les croyances mystiques et superstitieuses qui s'étaient ancrées chez les populations pauvres de l'Hellade, se renforcèrent et se propagèrent, et l'esprit oriental, apathique et résigné, trouva un sol tout préparé dans une Grèce décadente et découragée. L'introduction à Athènes de la philosophie stoïcienne par le marchand phénicien Zénon (vers 310 av. J.-C.) n'était que l'une des innombrables infiltrations de l'Orient. Le stoïcisme et l'épicurisme – l'acceptation apathique de la défaite et l'effort pour l'oublier dans les bras du plaisir – étaient tous deux des théories faites pour montrer comment on pouvait être encore heureux bien que subjugué et asservi ; de même que le stoïcisme pessimiste de Schopenhauer et l'épicurisme désespéré de Renan furent au XIXe siècle les symboles d'une Révolution brisée et d'une France meurtrie.

Ce n'est pas que ces antithèses naturelles de la morale philosophique fussent une nouveauté en Grèce. On les trouve déjà dans le sombre Héraclite et dans « le philosophe rieur » Démocrite ; et l'on voit les élèves de Socrate se diviser en deux écoles : celle des Cyniques et celle des Cyrénaïques, sous la direction d'Antisthène et d'Aristippe, qui exaltaient, l'un, l'apathie, et l'autre, le plaisir. Cependant, même alors, c'était là des modes presque exotiques de pensée ; l'Athènes impériale ne s'y rallia pas. Mais après avoir vu Chéronée en sang et Thèbes en cendres, la Grèce écouta Diogène ; et quand Athènes eut perdu sa gloire, elle fut prête à comprendre la philosophie de Zénon et d'Épicure.

Zénon fonda sa philosophie de l'*apatheia* sur un déterminisme qu'un stoïcien ultérieur, Chrysippe, avait peine à distinguer du fatalisme oriental. Quand Zénon, qui ne croyait pas à l'esclavage, frappait son esclave pour quelque faute, l'esclave plaidait, pour s'excuser, que d'après la philosophie de son maître, il avait été

destiné de toute éternité à commettre cette faute ; à quoi Zénon répliquait, avec le calme d'un sage, que, d'après la même philosophie, lui, Zénon, avait été destiné à le châtier. De même que Schopenhauer estimait inutile la lutte de la volonté individuelle contre la volonté universelle, de même le stoïcien prétendait que l'indifférence philosophique était la seule attitude raisonnable en face de la vie, dans laquelle la lutte pour l'existence est si injustement condamnée à une inévitable défaite. Si la victoire est tout à fait impossible, il faut la dédaigner. Le secret de la paix, ce n'est pas de mettre nos actes au niveau de nos désirs, mais d'abaisser nos désirs au niveau de nos actes. « Si ce que vous possédez vous semble insuffisant », disait le stoïcien romain Sénèque (mort en 65 ap. J.-C.), « alors, quand même vous posséderiez le monde entier, vous seriez encore malheureux. »

Un tel principe exigeait impérieusement son antithèse, et Épicure, bien qu'il fût dans la vie aussi stoïcien que Zénon, l'énonça. « Épicure, dit Fénelon [1], acheta un beau jardin qu'il cultivait lui-même. C'est là où il établit son école ; il menait une vie douce et agréable avec ses disciples qu'il enseignait en se promenant ou en travaillant… Il était doux et affable à tout le monde… Il croyait qu'il n'y a rien de plus noble que de s'appliquer à la philosophie. » Il partait de cette conviction que l'apathie est impossible et que le plaisir – mais pas nécessairement le plaisir sensuel – est le seul but concevable et tout à fait légitime de la vie et de l'action. « La nature porte chaque organisme à préférer son bien propre à tout autre bien » ; même le stoïcien trouve un subtil plaisir dans le renoncement. « Nous ne devons pas éviter les plaisirs, mais nous devons les choisir. » Épicure, dès lors, n'est pas épicurien ; il exalte les joies de l'intelligence plutôt que celles des sens ; il met eu garde contre les plaisirs qui excitent et troublent l'âme, qu'ils devraient plutôt calmer et apaiser. Enfin il propose de ne pas chercher le plaisir au sens courant du mot, mais l'*ataraxie* – c'est-à-dire la tranquillité, l'égalité d'âme, le repos d'esprit ; tout cela frise de bien près l'« apathie » de Zénon.

Lorsque les Romains vinrent dépouiller la Grèce en 146 av. J.-C., ils trouvèrent ces écoles rivales qui se partageaient le champ de la philosophie ; et n'ayant ni le temps ni la subtilité nécessaire pour méditer eux-mêmes, ils emportèrent ces systèmes philosophiques à Rome avec leurs autres dépouilles. Les grands organisateurs, autant que les esclaves forcés, sont disposés au stoïcisme ; il est difficile

d'être maître ou esclave, si l'on est trop sensible. Ainsi, la philosophie de Rome, celle de l'empereur Marc-Aurèle, comme celle de l'esclave Épictète, s'inspire toute du stoïcisme de Zénon ; Lucrèce lui-même parlait stoïquement le langage d'Épicure (comme l'Anglais de Heine prenait tristement son plaisir), et il conclut son austère évangile du plaisir par le suicide. Son beau poème *De natura rerum* [2] suit Épicure en condamnant le plaisir sous de timides éloges. Presque contemporain de César et de Pompée, il vécut au milieu de désordres et d'alarmes ; sa plume nerveuse compose d'incessantes prières à la tranquillité et à la paix. On le représente comme une âme timide, dont la jeunesse avait été assombrie par les craintes religieuses ; car il ne se lasse jamais de dire à ses lecteurs qu'il n'y a pas d'enfer, si ce n'est ici-bas, et qu'il n'y a pas de dieux, sauf les dieux aimables qui vivent en un jardin d'Épicure caché dans les nuages et ne s'immiscent jamais dans les affaires humaines. Au culte du ciel et de l'enfer qui se répandait parmi le peuple romain, il oppose un matérialisme farouche. L'âme et l'esprit évoluent avec le corps, croissent de sa croissance, souffrent de ses maux et meurent avec lui. Il n'existe rien, rien que des atomes, l'espace et la loi ; et la loi des lois est celle de l'évolution et de la dissolution universelles.

Pas un être n'est stable, toute chose s'écoule,
L'atome à l'atome s'accroche ; ainsi croissent les choses
Avant que nous les connaissions et leur donnions des noms.
Par degrés elles se dissolvent et ne sont plus ce que nous connaissons.

Sphères d'atomes, en chute rapide ou lente
J'aperçois les soleils. Je vois les systèmes dresser
Leurs formes ; et les systèmes et les soleils
Retourneront eux-mêmes lentement à l'éternel tourbillon.

Toi aussi, Terre, tes empires, tes continents et tes mers,
Toi, la moindre, avec tes étoiles, de toutes les splendeurs,
Sphère issue comme elles du tourbillon, comme elles aussi
Tu passeras. Tu passes d'heure en heure comme elles.

Rien ne subsiste. Tes mers en fine brume
S'épuisent ; ces sables en forme de croissant désertent le rivage ;
Où ils sont aujourd'hui d'autres mers à leur tour
De leurs blanches faux faucheront d'autres baies [3].

À l'évolution et à la dissolution astronomiques ajoutez l'origine et l'élimination des espèces.

Alors aussi de nombreux monstres surgirent des efforts de création de la terre, êtres étranges de figure et de corps, certains sans pieds, d'autres sans mains, d'autres sans bouche et muets, d'autres sans yeux et aveugles… La terre créait d'autres monstres et d'autres prodiges, mais son effort était vain, puisque la nature leur refusa croissance, et ils ne purent atteindre la fleur tant convoitée de l'âge ; nécessairement, bien des races d'êtres vivants ont dû périr, incapables de se reproduire et de se propager, car, dans tout ce que tu vois s'alimenter du souffle de la vie, c'est la ruse ou la force ou la mobilité qui dès le commencement l'a protégé et garanti… Ceux à qui la nature n'a accordé nul de ces dons… furent exposés à la voracité et à la cupidité des autres, entravés dans leurs liens fatals, jusqu'au jour où la nature réduisit leur espèce au néant [4].

Les nations aussi, comme les individus, se développent lentement et meurent tout aussi sûrement. « Certaines nations grandissent, d'autres déclinent, en un bref espace de temps les races d'êtres vivants sont changées, tels des coureurs elles se transmettent le flambeau de la vie. » En face de la guerre et de la mort inévitable, il n'y a de sagesse que dans l'*ataraxie* (« considérer toute chose avec un esprit calme »). Dans ce poème, c'est clair, la vieille joie païenne de la vie a disparu ; il semble qu'un esprit exotique touche une lyre brisée. L'histoire, qui n'est qu'humour, ne fut jamais aussi facétieuse que le jour où elle qualifia d'épicurien l'épique et sombre pessimiste que fut Lucrèce.

Si tel est l'état d'âme d'un disciple d'Épicure, imaginez l'optimisme de stoïciens déclarés tels que Marc-Aurèle et Épictète. Il n'y a rien d'aussi déprimant dans toute la littérature que les « Entretiens » de l'esclave, si ce n'est les « Pensées » de l'empereur. « Ne demande pas que les choses arrivent comme tu le veux, mais veux ce qui arrive, comme il arrive, et tu couleras une vie heureuse [5]. » On peut sans doute de cette façon commander à l'avenir et jouer la majesté royale aux yeux de l'univers. L'histoire raconte que le maître d'Épictète, qui traitait son esclave avec une cruauté sans répit, se mit un jour à lui tordre la jambe par manière de distraction. « Si tu continues, dit Épictète avec calme, tu me casseras la jambe. » Le maître continua, et la jambe fut brisée. « Ne t'avais-je pas dit, observa tranquillement Épictète, que tu me casserais la jambe [6] ? » Il y a cependant une certaine noblesse mystique dans cette philosophie, comme dans le tranquille courage d'un pacifiste à la façon de Dostoïevski. « De quoi que ce soit ne dis jamais : j'ai perdu cela, mais : je l'ai rendu. Ton enfant est-il mort ? – Tu l'as rendu. Ta femme est-elle morte ? – Tu l'as rendue. On t'a pris ton domaine ? – Encore une chose que tu as rendue [7]. » En de tels passages nous sentons la proximité du

Christianisme et de ses indomptables martyrs ; et en réalité la morale chrétienne du renoncement, l'idéal politique chrétien d'une fraternité presque communiste, l'eschatologie chrétienne de la conflagration finale du monde, n'étaient-ils pas comme des réminiscences de la doctrine stoïcienne ? Chez Épictète, l'âme gréco-romaine est dépouillée de son paganisme, elle est mûre pour de nouvelles croyances. Son livre eut l'honneur d'être adopté comme manuel religieux par l'Église chrétienne primitive. De ces « Entretiens » et des « Pensées » de Marc-Aurèle à l'« Imitation de Jésus-Christ » il n'y a qu'un pas.

Cependant, la scène historique se modifiait. Il y a un remarquable passage de Lucrèce [8] qui décrit le déclin de l'agriculture dans l'Empire romain, et l'attribue à l'épuisement du sol. Quelle que fût la cause, il est certain que Rome passa de la richesse à la pauvreté, de l'organisation à la désagrégation, de la puissance et de l'orgueil à la décadence et à l'apathie. Les cités retombèrent dans l'effacement de l'hinterland, les routes ne furent plus entretenues et ne connurent plus l'animation du trafic ; les petites familles des Romains cultivés furent supplantées par de vigoureuses souches de Germains barbares qui, d'année en année, pénétraient en rampant à travers la frontière ; la culture païenne céda la place aux cultes orientaux, et presque imperceptiblement l'Empire passa aux mains de la Papauté.

L'Église, soutenue dans ses premiers siècles par les empereurs dont elle absorba peu à peu le pouvoir, se développa et grandit rapidement en nombre, en richesse et en influence. Au treizième siècle elle possédait le tiers du sol de l'Europe [9], et ses coffres regorgeaient des dons que lui prodiguaient riches et pauvres. Mille années durant elle unit par l'enchantement d'une foi inaltérée la plupart des peuples du continent ; jamais auparavant et jamais depuis organisation ne fut si étendue et si pacifique. Mais cette unité, dans la pensée de l'Église, demandait une foi commune exaltée par des sanctions surnaturelles et soustraite aux changements et à l'action corrosive du temps ; c'est pourquoi le dogme, défini et définitif, fut jeté telle une coquille sur l'esprit de la jeune Europe. C'est à l'intérieur de cette coquille que la philosophie scolastique se mut à l'étroit de la foi à la raison, de la raison à la foi, d'hypothèses gratuites à des conclusions d'avance établies. Au XIIIe siècle, la chrétienté toute entière fut troublée et stimulée par les traductions arabes et juives d'Aristote ; mais le pouvoir de l'Église était encore

capable d'assurer par saint Thomas d'Aquin et d'autres, la métamorphose d'Aristote en théologien médiéval. Le résultat fut la subtilité, non la sagesse. « Si le génie et l'esprit de l'homme, dit Bacon, opèrent sur les faits, leur travail se conforme à la matière qui est son objet, et est limité par elle ; mais s'ils opèrent sur eux-mêmes, comme l'araignée fait sa toile, leur ouvrage est indéfini et produit en fait de science des toiles d'araignées, admirables pour la finesse des fils et du travail, mais sans substance et sans profit. » Tôt ou tard l'esprit européen devait briser cette coquille.

Après mille ans de culture, le sol refleurit ; les produits se multiplièrent et leur excédent força le commerce ; à ses croisements de routes, le commerce rebâtit de grandes cités où les hommes purent associer leurs efforts pour fomenter la culture et réédifier la civilisation [10]. Les Croisades ouvrirent les routes de l'Orient, d'où déborda sur l'Europe un flot de luxures et d'hérésies destructeur de l'ascétisme et du dogme. Le papier arrivait maintenant à bon marché d'Égypte, remplaçant le parchemin coûteux qui avait fait du savoir le monopole des prêtres ; l'imprimerie, qui avait longtemps attendu un moyen économique de propagation, éclata comme un explosif et répandit partout, avec sa force d'éclairement, son influence destructive. De courageux navigateurs, maintenant pourvus de boussoles, s'aventurèrent dans la solitude des mers et réduisirent l'ignorance où était l'homme de la terre qu'il habite ; des observateurs patients, armés de télescopes, s'aventurèrent par-delà les limites du dogme et apprirent à l'homme à connaître le ciel. Çà et là, dans les Universités, dans les monastères, dans des retraites cachées, les hommes cessèrent de disputer et se mirent à chercher ; par détour, l'effort tenté pour changer en or de plus vils métaux aboutit à la transmutation de l'alchimie en chimie ; de l'astrologie les hommes avancèrent en tâtonnant et avec une timide audace jusqu'à l'astronomie ; des fables d'animaux parlants surgit la science de la zoologie. Le réveil commença avec Roger Bacon (mort en 1294) ; il s'accentua avec le prestigieux Léonard de Vinci (1452-1519) pour atteindre sa plénitude avec l'astronomie de Copernic (1473-1543) et de Galilée (1564-1642), les recherches de Gilbert (1544-1603) en électricité et en magnétique, de Vésale (1514-1564) en anatomie et de Harvey (1578-1657) sur la circulation du sang. À mesure que croissait la science, décroissait la crainte. On pensait moins à adorer l'inconnu qu'à en pénétrer les secrets. Une confiance nouvelle animait tous les

esprits ; les barrières étaient renversées, il n'y avait plus maintenant de limites aux possibilités humaines. « Voir de petits navires faire le tour du globe, à l'instar des corps célestes, c'est le bonheur de notre temps. On peut, de nos jours, dire avec raison *plus ultra* » – toujours plus avant – « là où les Anciens disaient *non plus ultra* [11]. » Ce fut une époque de réalisation, d'espoir et d'énergie, de nouveaux commencements, de nouvelles entreprises dans tous les domaines ; une époque qui attendait un interprète, une intelligence synthétique pour résumer et orienter son esprit. Ce fut Francis Bacon, « le plus puissant cerveau des temps modernes » [12], qui « donna le signal de la mobilisation des esprits » et proclama la majorité de l'Europe.

II. La carrière politique de Francis Bacon

Bacon naquit le 22 janvier 1561, à York House (Londres), où demeurait son père, Sir Nicolas Bacon, qui avait été Garde du Sceau pendant les vingt premières années du règne d'Élisabeth. « La renommée du père, dit Macaulay, a été éclipsée par celle du fils, mais Sir Nicolas n'était pas un homme ordinaire [1]. » On s'en serait douté sans peine, car le génie est un sommet auquel une famille s'élève par le talent, et d'où, par le talent, chez les enfants de l'homme de génie, elle retombe dans la médiocrité humaine. La mère de Bacon était Lady Anne Cooke, belle-sœur de Sir William Cecil, Lord Burghley, qui fut ministre du Trésor d'Élisabeth et l'un des hommes les plus puissants de l'Angleterre ; son père avait été le précepteur attitré du roi Édouard VI ; elle-même était une théologienne et une linguiste distinguée, et ce n'était pour elle qu'un jeu de correspondre en grec avec les évêques. Elle se fit l'institutrice de son fils et ne s'épargna aucune peine pour son éducation.

Mais ce qui favorisa surtout le génie de Bacon, ce fut l'Angleterre d'Élisabeth, dont le règne marque la plus brillante époque de la plus puissante des nations modernes. La découverte de l'Amérique avait détourné le trafic de la Méditerranée vers l'Atlantique et avait donné aux pays baignés par cet océan, l'Espagne, la France, la Hollande et l'Angleterre, cette suprématie commerciale et financière qui avait été celle de l'Italie quand la moitié de l'Europe avait fait de ses ports la base des importations et des exportations de son commerce avec l'Orient ; et avec ce changement, la Renaissance était passée de

Florence, de Rome, de Milan et de Venise à Madrid, à Paris, à Amsterdam et à Londres. Après la destruction de la puissance navale de l'Espagne en 1588, le commerce britannique sillonna toutes les mers, ses villes s'enrichirent de leur industrie locale, ses marins entreprirent le tour du globe et ses capitaines conquirent l'Amérique. Sa littérature eut son épanouissement dans la poésie de Spencer et la prose de Sidney ; son théâtre palpita des drames de Shakespeare, de Marlowe, de Ben Johnson et d'une centaine d'écrivains vigoureux. Personne ne pouvait manquer de fleurir à une telle époque et dans un tel pays, s'il y avait en lui le germe.

À l'âge de douze ans Bacon fut envoyé au Collège de La Trinité, à Cambridge. Il y resta trois ans et en sortit avec une forte antipathie pour le programme et les méthodes d'enseignement, une hostilité déclarée contre le culte d'Aristote, et une ferme résolution d'engager la philosophie sur une voie plus féconde, en la détournant des disputes scolastiques pour l'appliquer à éclairer l'humanité et à accroître son bien-être. Bien qu'il n'eût encore que seize ans, on lui offrit la fonction d'attaché d'ambassade en France ; après avoir soigneusement pesé le pour et le contre, il accepta. Dans l'introduction à l'*Interprétation de la Nature*, il examine cette décision fatale qui lui fit délaisser la philosophie pour la politique. C'est un passage indispensable à connaître.

Pensant que j'étais né pour servir l'humanité, et étant convaincu qu'il est du droit commun de se consacrer au bien-être de la grande famille humaine, et que l'usage de cette liberté est ouvert à tous, comme celui de l'eau et de l'air, j'examinai ce qui pouvait être le plus utile aux hommes et je considérai en même temps ce à quoi la nature m'avait rendu le plus propre. Je trouvai alors que le plus grand service qu'on pouvait rendre au genre humain était de faire des découvertes et d'agrandir le domaine des arts qui embellissent la vie… Il me sembla surtout que si quelqu'un, quoiqu'il ne fît pas de découverte particulière, exécutait cependant une œuvre très importante, qui était de jeter sur la nature une lumière assez forte pour éclairer de ses premiers rayons les plages qui touchent à celles des faits déjà connus, et que si ensuite, en abaissant cette lumière, il montrait et mettait sous les yeux les choses les plus cachées, il me sembla qu'un tel homme agrandirait le domaine de l'empire humain sur l'univers, qu'il affranchirait ses semblables des chaînes de l'ignorance, et les délivrerait de celles du besoin. Or, je reconnus en moi un penchant plus décidé pour l'étude de la vérité que pour toute autre chose ; car j'avais un esprit assez prompt pour saisir les rapports des choses (faculté très précieuse), et assez persévérant et attentif pour observer les différences les plus subtiles. J'avais en outre le goût des investigations et la force de me soumettre au doute ; j'éprouvais du plaisir à la méditation, et une certaine réserve à former mes opinions ; il ne me coûtait pas de renoncer à une erreur, et rien ne me plaisait comme l'ordre en toutes choses. Je ne me sentais ni enthousiasme pour les modernes, ni admiration aveugle pour les anciens ; je détestais enfin toute imposture. Je jugeai donc qu'il y avait un certain rapport et une certaine union entre ma nature et la vérité.

Cependant, par ma naissance et mon éducation, j'avais été initié aux affaires publiques, et quelquefois, comme il arrive à un jeune homme, je m'étais laissé détourner par des conseils ; d'un autre côté, je croyais que ma patrie réclamait de moi des travaux particuliers, que je ne devais pas également aux autres pays ; j'espérais aussi que, si j'obtenais dans le gouvernement un rang honorable, je pourrais plus facilement faire usage de mes idées et de mes observations pour exécuter le plan que j'avais formé. Je me livrai donc à l'étude des affaires publiques [2].

Sir Nicolas Bacon mourut subitement en 1579. Il avait eu l'intention de laisser des biens à son fils ; mais la mort devança ses plans, et le jeune diplomate, rappelé d'urgence à Londres, se vit à l'âge de dix-huit ans orphelin et sans ressources. Il avait été habitué à la vie somptueuse du temps, et il lui fut difficile de se résigner à une simplicité de vie forcée. Il entra au barreau, tout en insistant auprès de ses parents influents pour obtenir l'accès de quelque fonction publique qui le libérerait des soucis matériels. Ses lettres de sollicitation eurent peu de succès, malgré la grâce et la vigueur de leur style, et l'habileté consommée de leur auteur. Ce fut peut-être parce que Bacon avait le trop vif sentiment de sa valeur et considérait comme son dû la fonction qu'il convoitait, que Burghley ne fit pas la réponse désirée ; peut-être aussi, parce que ses lettres protestaient par trop de la fidélité passée, présente et future de l'auteur à l'honorable Lord : en politique, comme en amour, il ne faut jamais se livrer tout à fait ; il faut donner à tout instant, mais ne jamais tout donner. La gratitude se nourrit d'attente.

En fait, Bacon s'éleva sans protection ; mais chaque ascension lui coûta des années. En 1583, il fut élu au Parlement comme représentant de Taunton ; et ses électeurs furent si satisfaits qu'ils le renommèrent à chaque élection. Il apportait dans les débats une éloquence nette et vive, qui se moquait de l'éloquence. « Nul, dit Ben Johnson, n'a jamais parlé de façon plus simple, plus convaincante, plus puissante, nul n'a moins souffert les phrases creuses et les ornements inutiles. Aucune partie de son discours qui n'eût son charme propre. Ses auditeurs ne pouvaient ni tousser, ni le quitter des yeux sans perdre quelque chose. Il s'imposait partout où il prenait la parole… Personne mieux que lui ne commandait les sentiments de son public. Tous ceux qui l'écoutaient ne craignaient qu'une chose, c'était que le discours prît fin [3]. » Quel orateur enviable !

Un ami puissant fut pour lui généreux – ce fut le beau comte d'Essex qu'Élisabeth avait aimé sans succès et dont son dépit lui inspirait la haine. En 1595, Essex, pour réparer l'échec auquel il avait abouti en voulant assurer à son ami une fonction publique, offrit à Bacon une superbe propriété à Twickenham. C'était un présent magnifique qui aurait dû lier Bacon à Essex pour la vie ; mais ce qui devait être ne fut pas. Quelques années plus tard, Essex ourdit une conspiration dans le but d'emprisonner Elisabeth et de lui désigner un successeur ; Bacon écrivit lettre sur lettre à son bienfaiteur pour protester contre cette trahison ; quand il vit qu'Essex persistait dans ses desseins, il l'avertit que son devoir de fidélité à la reine primerait en lui jusqu'à la gratitude pour son ami. Essex tenta le coup, échoua et fut arrêté. Bacon plaida sa cause auprès d'Élisabeth avec tant de persistance qu'à la fin elle le pria « de lui parler de tout autre sujet ». Lorsque Essex, en liberté provisoire, rassembla des forces armées, marcha sur Londres et essaya de pousser le peuple à la révolution, Bacon se retourna avec fureur contre lui. Entre-temps, il avait obtenu une place au ministère des requêtes ; et quand Essex, arrêté à nouveau, fut déféré pour trahison, Bacon prit une part active dans les poursuites contre l'homme qui avait été pour lui un si généreux ami [4].

Essex fut déclaré coupable et exécuté. Pendant quelque temps la part que Bacon avait prise dans les poursuites le rendit impopulaire ; et à partir de ce moment, il vécut au milieu d'ennemis qui n'attendaient qu'une occasion pour le perdre. Son insatiable ambition ne lui laissait point de répit ; il n'était jamais satisfait et se trouvait toujours avoir dépassé d'une année ou presque son revenu. Il dépensait avec prodigalité ; paraître était pour lui de bonne politique. Quand à l'âge de quarante-cinq ans il se maria, les frais onéreux de la pompeuse cérémonie firent un trou sérieux dans la dot qui avait été l'un des principaux attraits de la femme qu'il épousait. En 1598 il fut arrêté pour dettes. Néanmoins il continua d'avancer. Son habileté si diverse et sa science presque universelle faisaient de lui un membre précieux de tout comité important ; peu à peu, il eut accès à de plus hautes fonctions : en 1606 il devint Avocat général, en 1613 Procureur général ; en 1618, à l'âge de cinquante-sept ans, il fut enfin Grand Chancelier.

III. Les Essais [1]

Son élévation sembla réaliser le rêve platonicien du roi-philosophe. En effet, au fur et à mesure de son ascension au pouvoir politique, Bacon avait gravi les sommets de la philosophie. On a peine à croire qu'une science aussi vaste et d'aussi grande envergure littéraire ne furent que les incidents et les diversions d'une carrière politique agitée. La devise de Bacon était que la meilleure vie est une vie cachée – *bene vixit qui bene latuit*. Il ne pouvait décider s'il aimait mieux la vie contemplative ou la vie active. Son espoir était d'être tout à la fois philosophe et homme d'État, comme Sénèque, bien qu'il se doutât qu'en donnant à sa vie cette double direction, il risquait d'en restreindre la portée et d'en diminuer le succès. « Il est difficile de dire, écrit-il [2], si le mélange de l'étude à une vie active désempare ou entrave davantage l'esprit que l'application exclusive à l'étude. » Il sentait que l'étude ne pouvait être par elle-même ni fin ni sagesse, et que la science qui ne s'appliquait pas à l'action n'était que pâle vanité académique. « C'est indolence que de consacrer trop de temps aux études, affectation que de s'en trop parer, pédantisme que de ne juger que d'après leurs règles… Les hommes habiles condamnent les études, les simples les admirent, les sages s'en servent ; car elles n'enseignent pas elles-mêmes leur propre usage ; mais leur utilisation s'apprend sans elles, en dehors d'elles, par l'observation [3]. » Voilà une note toute nouvelle qui marque la fin de la scolastique – c'est-à-dire du divorce entre la science et l'observation ; on aperçoit déjà dans cette importance accordée à l'expérience et à ses résultats le trait distinctif de la philosophie anglaise et l'on pressent le pragmatisme. Ce n'est pas que Bacon ait jamais cessé d'aimer les livres et la méditation ; en des termes qui rappellent Socrate, il écrit : « Sans la philosophie, je ne tiens pas à vivre [4] » ; et il se donne en définitive comme « un homme doué pour la littérature plus que pour toute autre chose, mais porté par une destinée, et contre l'inclination de son génie » (c'est-à-dire de son caractère), « dans la vie active [5] ». L'un de ses tout premiers écrits était intitulé : « L'éloge de la Connaissance » (1592) ; son enthousiasme pour la philosophie nous force de le citer :

> C'est à l'esprit même que je dédie mon éloge. L'esprit, c'est l'homme, et la connaissance, c'est l'esprit ; un homme ne vaut que par ce qu'il sait… Les joies du sentiment ne sont-elles pas plus grandes que les joies des sens, et celles de l'intellect ne sont-elles pas plus grandes

que les joies du sentiment ? La joie naturelle et véritable, n'est-ce pas celle dont on ne se fatigue pas ? N'est-ce pas la connaissance qui seule dissipe tous les troubles de l'esprit ? Combien n'y a-t-il pas de choses dont nous ne pouvons imaginer l'existence ? Combien n'en est-il pas que nous estimons et apprécions plus qu'elles ne valent ? Ces idées vaines, ces estimations disproportionnées, voilà les nuages de l'erreur, sources d'orages et de perturbations dans l'esprit. Peut-il donc exister pour l'homme un bonheur plus grand que celui de voir son esprit planer au-dessus de la confusion des choses, de façon à discerner l'ordre de la nature et les erreurs humaines ? N'y a-t-il là qu'un désir de jouissance, et non de découverte, de satisfaction, et non de profit ? Ne distinguerons-nous pas aussi bien la richesse du magasin de la nature que la beauté de son étalage ? La vérité est-elle stérile ? Ne nous rendra-t-elle pas capables de parvenir à des résultats qui en vaillent la peine et de doter la vie humaine de commodités infinies ?

Son chef-d'œuvre littéraire, les *Essais* (1557-1623), nous montre Bacon encore indécis, partagé entre ces deux aspirations : la politique et la philosophie. Dans son Essai « De l'Honneur et de la Renommée », il accorde tous les honneurs aux entreprises politiques et aux exploits militaires, aucun aux œuvres littéraires ou aux œuvres philosophiques. Mais dans l'Essai « De la Vérité » il écrit : « La recherche de la vérité, qui en est la possession et l'enfantement, la connaissance de la vérité, qui en inspire l'éloge, la croyance à la vérité, qui nous en fait jouir, voilà le souverain bien de la nature humaine. » « Dans les livres, nous conversons avec les sages, comme dans la vie active avec les sots. »

Du moins si nous savons choisir nos livres. « Il y a tels livres qu'il faut seulement goûter », lisons-nous en un passage fameux, « d'autres qu'il faut avaler d'un trait, et quelques autres, en petit nombre, qu'il faut mâcher et digérer » ; toutes ces catégories ne formant sans doute qu'une vague infime parmi les flots d'encre dans lesquels le monde se baigne, s'empoisonne et se noie chaque jour.

Il est incontestable que les *Essais* doivent être comptés parmi les quelques livres dignes d'être mâchés et digérés. Rarement vous trouverez autant d'aliments, aussi admirablement présentés et assaisonnés, dans un si petit plat. Bacon a horreur du verbiage et dédaigne de prodiguer les mots en pure perte ; il nous offre en une petite phrase d'infinies richesses ; chacun de ces Essais distille, dans une page ou deux, la subtile pensée d'un esprit supérieur sur l'un des plus importants problèmes de la vie. Il est difficile de dire si c'est à la matière ou à la manière qu'il faut attribuer l'excellence ; car la langue atteint ici à la même hauteur que la poésie de Shakespeare. C'est un style vigoureux, comme celui de Tacite, serré et élégant tout à la fois, dont la concision est due en partie à l'heureuse adaptation de

l'idiome et de la phrase latine. Sa richesse de métaphores est caractéristique de l'époque, et rappelle l'exubérance de la Renaissance ; chez aucun écrivain anglais on ne trouve autant de comparaisons aussi pleines de sens et de vie. Leur profusion est le seul défaut du style de Bacon ; les métaphores, les allégories, les allusions incessantes tombent comme des fouets sur nos nerfs et finissent par nous lasser. Les *Essais* sont comme une nourriture forte et substantielle qu'on ne peut digérer par grandes quantités ; à la dose de quatre ou cinq à la fois, c'est l'aliment le plus exquis que puisse vous offrir la littérature anglaise [6].

Que choisir dans une pensée aussi sélecte ? La franche acceptation par Bacon de la morale épicurienne est peut-être le meilleur point de départ et marque sans doute la déviation la plus saisissante par rapport à l'esprit médiéval. « Cette progression philosophique : Garde-toi de jouir, de peur de désirer ; garde-toi de désirer, de peur de craindre, semble indiquer un esprit faible, défiant et timoré. Certes, les doctrines des philosophes apparaissent, pour la plupart, trop timides et prennent en faveur des hommes plus de précautions que ne le veut la nature des choses ; par exemple, en voulant remédier à la crainte de la mort, elles ne font que l'augmenter ; car, la vie humaine n'étant pour elles guère plus qu'un exercice et un apprentissage de la mort, il est impossible que ne paraisse pas terrible un ennemi contre lequel on ne cesse de se défendre [7]. » Rien ne peut être aussi nuisible à la santé que la répression du désir qu'exige le stoïcisme ; à quoi sert de prolonger une vie dont l'« apathie » a fait une mort avant le temps ? Et d'ailleurs, c'est exiger l'impossible ; car l'instinct se montrera. « Le naturel est souvent caché, parfois dominé, rarement détruit. La contrainte le rend au retour plus violent ; l'instruction et le raisonnement le font moins importun ; mais l'habitude seule peut le changer ou le soumettre… Ne vous fiez pas trop, cependant, à votre victoire ; la nature peut rester ensevelie longtemps, l'occasion ou la tentation la ressuscitent. Telle, dans la fable d'Ésope, cette demoiselle qui, de chatte ayant été changée en femme, se tenait très sagement au bout de la table jusqu'au moment où elle vit devant elle trotter une souris. Il faut donc ou bien éviter l'occasion ou se présenter souvent à elle pour atténuer son impression sur nous [8]. » En fait, Bacon pense que le corps devrait être habitué aux excès aussi bien qu'aux restrictions ; sinon, il suffit de la licence d'un moment pour le ruiner (c'est ainsi

qu'une personne habituée aux aliments les plus sains et les plus digestes est très vite indisposée, si la nécessité ou un moment d'oubli la font manquer à ce parfait régime). Cependant, la « variété dans les plaisirs vaut mieux que l'abus », car « la force de la nature dans la jeunesse permet bien des excès que l'homme ne paye que dans sa vieillesse [9] » ; la maturité d'un homme paye le prix de sa jeunesse. Un des meilleurs moyens d'affermir la santé, c'est le jardinage ; Bacon croit avec l'auteur de la *Genèse* que « le Dieu tout-puissant commença par planter un jardin », et avec Voltaire « que nous devons cultiver nos plates-bandes ».

La philosophie morale des *Essais* fleure le machiavélisme plus que le christianisme auquel Bacon a prodigué tant de révérences astucieuses. « Nous avons bien des grâces à rendre à Machiavel, et aux écrivains de cette espèce, qui déclarent ouvertement et sans détour ce que font les hommes en réalité, et non ce qu'ils devraient faire ; car il est impossible de réunir en soi la prudence du serpent et l'innocence de la colombe sans une connaissance préalable de la nature du mal ; de même que sans cette connaissance la vertu reste exposée et sans sauvegarde [10]. » « Les Italiens ont un proverbe déplaisant, *Tanto buon che val niente* » (il est si bon qu'il n'est bon à rien) [11]. Bacon met ses paroles d'accord avec ses actes et conseille un judicieux mélange de dissimulation et d'honnêteté, tel un alliage qui fera résister plus longtemps le métal plus pur et plus tendre. Il veut une carrière variée et bien remplie, qui fasse connaître tout ce qui peut élargir, approfondir, fortifier ou affiner l'esprit. Il n'admire pas la vie purement contemplative ; comme Goethe, il méprise la connaissance qui ne conduit pas à l'action. « Les hommes devraient savoir que, sur la scène de ce monde, il n'appartient qu'à Dieu et aux Anges d'être de simples spectateurs [12]. »

Sa religion est par patriotisme celle du Roi. Bien qu'il ait été plus d'une fois accusé d'athéisme et que toute la tendance de sa philosophie soit laïque et rationaliste, il se défend éloquemment, et sincèrement en apparence, d'être un incrédule. « J'aimerais mieux croire toutes les fables de la légende, du Talmud et de l'Alcoran, que de croire que cette grande machine de l'Univers, où je vois un ordre si constant, marche toute seule, et sans qu'une intelligence y préside… Une philosophie superficielle incline à l'athéisme, mais une philosophie plus profonde conduit à la religion ; car, tant que l'esprit de l'homme envisage dans leur dispersion les causes secondes, il peut

parfois s'y arrêter et ne pas aller plus loin ; mais lorsqu'il contemple leur enchaînement et leur étroite confédération, il s'élève nécessairement jusqu'à la Providence et à la Divinité [13]. » L'indifférence religieuse est due à la multiplicité des sectes. « Les causes de l'athéisme sont les divisions trop nombreuses en matière de religion ; car si toute division attise le zèle des deux partis adverses, un trop grand nombre favorise l'athéisme… ; et enfin, les époques de lumières, surtout celles de paix et de prospérité ; car les troubles et les adversités inclinent l'esprit humain à la religion [14]. »

Mais la valeur de Bacon se révèle en psychologie, plus qu'en théologie et en morale. C'est un analyste infaillible de la nature humaine, et chacun de ses traits va droit au but. Sur le sujet le plus rebattu il sait être original. « Dès le premier jour, un homme marié vieillit de sept ans [15]. » « On voit souvent de mauvais maris qui ont de bonnes épouses » (Bacon était une exception). « Le célibat convient bien aux gens d'Église, car la charité aura peine à arroser le sol si elle doit d'abord remplir une mare… Celui qui a femme et enfants a donné des otages à la fortune ; car la famille est un obstacle à de grandes entreprises, soit en bien soit en mal [16]. » Il semble que Bacon ait trop travaillé pour avoir le temps de songer à l'amour, et peut-être ne l'a-t-il jamais éprouvé à fond. « C'est une chose étrange à noter que l'excès de cette passion… Si absurde que soit l'idée que puisse avoir de lui-même l'homme le plus orgueilleux, elle n'est jamais aussi absurde que celle que se fait l'amant de la personne aimée… Vous pouvez observer que parmi les grands personnages et les gens de mérite (dont la mémoire s'est conservée depuis l'antiquité ou depuis une époque récente), il n'en est aucun qui se soit livré aux transports insensés de l'amour ; ce qui montre que les grands esprits et les grandes affaires sont incompatibles avec cette faiblesse [17]. »

Il estime l'amitié plus que l'amour, bien que l'amitié, elle aussi, le laisse sceptique. « Rare est l'amitié en ce monde, surtout l'amitié entre égaux, que l'on a le plus magnifiée. Celle qui existe existe entre supérieur et inférieur, lorsque les destinées peuvent se comprendre l'une l'autre… Un des principaux effets de l'amitié, c'est que le cœur s'y décharge des angoisses et des mille inquiétudes que lui inspirent les passions de toutes sortes. » Un ami est une oreille. « Ceux qui manquent d'amis pour s'épancher sont des cannibales de leur propre cœur… Quiconque a l'esprit occupé d'une multitude de pensées éclaircit et dégage ses idées et son entendement en communiquant et

en discourant avec un autre ; il manie plus aisément ses pensées ; il les ordonne mieux ; il voit à quoi elles ressemblent quand elles se changent en mots ; enfin, il se surpasse lui-même en sagesse ; et cela, plus en une heure d'entretien qu'en un jour de méditation [18]. »

Dans son Essai « De la jeunesse et de la vieillesse », tout un livre se trouve condensé en un seul paragraphe. « Les jeunes gens sont plus capables d'invention que de jugement, d'exécution que de conseil, de projets nouveaux que d'affaires achevées ; car l'expérience de l'âge les dirige dans les choses qui tombent dans sa sphère, mais elle les trompe dans les choses nouvelles… Dans la conduite et le gouvernement de leurs actions, les jeunes gens embrassent plus qu'ils ne peuvent étreindre, créent plus d'agitation qu'ils n'en peuvent calmer, volent au but sans souci des moyens et des étapes à franchir, suivent absurdement quelques principes rencontrés par hasard et ne se soucient pas de la façon dont il faut innover, ce qui entraîne des inconvénients insoupçonnés… Les hommes d'âge font trop d'objections, délibèrent trop longtemps, risquent trop peu, se désistent trop vite, et arrivent rarement à conduire leur affaire jusqu'à plein rendement, se contentant d'un succès médiocre. Il est bon certainement de faire appel aux deux âges,… car les qualités de l'un et de l'autre peuvent corriger les défauts des deux. » Bacon pense, néanmoins, que les enfants et les adolescents peuvent jouir d'une trop grande liberté et grandir ainsi dans le désordre et le relâchement. « Que les parents choisissent de bonne heure les vocations et les carrières qu'ils désirent voir suivre à leurs enfants, car c'est à cet âge qu'ils sont le plus malléables ; qu'ils ne s'attardent pas trop à considérer quelles sont les dispositions de leurs enfants, dans la pensée que ceux-ci apprendront mieux ce pour quoi ils montrent le plus de goût. Il est vrai que si les goûts ou les aptitudes des enfants sont exceptionnels, il est bon de ne pas les contrarier ; mais en général, le précepte des Pythagoriciens est bon, « *Optimum lege, suave et facile illud faciet consuetudo* », choisis le meilleur, l'habitude le rendra facile et agréable [19]. Car « l'habitude est le premier magistrat de la vie humaine [20] ».

La politique des *Essais* prêche un conservatisme bien naturel chez un homme qui aspirait au pouvoir. Bacon veut un fort pouvoir central. La monarchie est la meilleure forme de gouvernement, et ordinairement la qualité d'un État varie avec la concentration du pouvoir. « Il y a trois points importants dans l'art de gouverner : la

préparation, le débat ou l'examen, et l'exécution. » « Dès lors, si vous voulez agir vite, confiez à un grand nombre l'examen, mais qu'un petit nombre soit chargé de la préparation et de l'exécution [21]. » Bacon est un militariste déclaré ; il déplore le développement de l'industrie, parce qu'elle rend les hommes inaptes à la guerre ; et il s'afflige d'une trop longue paix, parce qu'elle endort dans l'homme le guerrier. Néanmoins, il reconnaît l'importance des matières premières. « Solon avait bien raison de dire à Crésus (quand, par ostentation, celui-ci lui montrait son or) : Sire, s'il survient quelqu'un qui ait de meilleur fer que vous, il sera maître de votre or [22]. »

À l'instar d'Aristote, Bacon donne quelques conseils pour éviter les révolutions. « Le plus sûr moyen de prévenir les séditions… c'est de supprimer ce qui en est matière ; car s'il y a un combustible tout prêt, il est bien difficile de dire d'où jaillira l'étincelle qui le mettra en feu… Il ne s'ensuit pas que la répression trop sévère de la discussion puisse être un remède aux révolutions ; le mépris est souvent le meilleur moyen de les réprimer, tandis que les mesures coercitives n'en font qu'un prodige de longue vie… Deux choses donnent matière aux révolutions : une grande misère et un grand mécontentement… Les causes et les motifs qui les déterminent sont : l'innovation en matière religieuse, les impôts, l'altération des lois et des coutumes, la suppression des privilèges, l'oppression générale, l'avancement des personnes indignes, les étrangers, la disette, les mutineries militaires, l'acharnement des factions, et tout ce qui, en mécontentant le peuple, unit ses forces dans une cause commune. » La tactique de tout chef d'État est naturellement de diviser ses ennemis et d'unir ses amis. « En général, la division et la rupture des factions… ennemies de l'État, et l'éloignement ou tout au moins la méfiance établie entre leurs membres ne sont pas le plus mauvais remède ; car il y a lieu de désespérer, si les partisans de l'État sont en proie à la discorde et aux factions, tandis que ses adversaires font bloc et sont unis [23]. » Une meilleure recette pour éviter les révolutions, c'est une distribution équitable de la richesse. « L'argent est comme le fumier, il n'est bon que s'il est éparpillé [24]. » Mais cela ne signifie pas socialisme, ni même démocratie ; Bacon se méfie du peuple, qui, de son temps, était sans instruction ; « la plus basse flatterie est celle qui s'adresse au commun » [25], et « Phocion l'avait bien compris, lorsque, applaudi par la foule, il demandait : Qu'ai-je fait de mal ? » [26] Ce que veut Bacon, c'est d'abord une « yeomanry »

de propriétaires fermiers ; puis une aristocratie pour l'administration ; et enfin, et surtout, un roi-philosophe. « Il est presque sans exemple qu'un État n'ait pas prospéré sous des gouverneurs instruits [27]. » Il cite Sénèque, Antonin le Pieux et Marc-Aurèle ; son espoir était qu'à ces noms la postérité ajouterait le sien.

IV. La grande reconstruction

Inconsciemment, au milieu de ses triomphes, il gardait son cœur à la philosophie. Elle lui avait servi de nourrice dans sa jeunesse, de compagne pendant, sa vie politique, elle devait être sa consolation dans la prison et dans la disgrâce. Il déplorait le mauvais renom qui s'était, pensait-il, attaché à la philosophie, et les stériles discussions de la scolastique. « Les gens sont portés à mépriser la vérité en raison des controverses qu'elle suscite, et à penser que ceux qui ne se peuvent mettre d'accord sont tous engagés dans une fausse voie [1]. » « Les sciences… sont presque stationnaires, et ne font aucun progrès digne de la race humaine… les Écoles, avec leurs traditions, ne forment qu'une succession de maîtres et d'élèves, non d'inventeurs… Dans ce qu'on fait maintenant en matière de science il n'y a que tourbillonnement, agitation perpétuelle, retour incessant au point de départ [2]. » Pendant les années de son ascension et de son passage au pouvoir, il médita la restauration ou reconstruction de la philosophie : « *Meditor Instaurationem philosophiae* [3]. »

Il projeta de diriger toutes ses études vers cette tâche essentielle. Il nous informe tout d'abord, dans le « Plan de l'ouvrage », qu'il se propose d'écrire, premièrement, quelques *Traités d'Introduction* où il expliquera la stagnation de la philosophie par la survivance de vieilles méthodes, et indiquera sommairement le nouveau point de départ qu'il propose. En second lieu, il tentera une nouvelle *Classification des Sciences*, où il attribuera à chacune d'elles son objet propre et dressera la liste des problèmes non résolus dans chaque domaine. Troisièmement, il décrira la nouvelle méthode qu'il préconise pour l'*Interprétation de la Nature*… Quatrièmement, il appliquera son effort à la science physique, et examinera les *Phénomènes de la Nature*. En cinquième lieu, il montrera l'*Échelle de l'Intellect*, par laquelle les écrivains du passé sont arrivés à la

perspective des vérités qui commençaient à se dégager du verbiage médiéval. Sixièmement, il risquera certaines *Anticipations* sur les résultats scientifiques qu'assurerait, croyait-il, l'emploi de sa méthode. Et enfin, dans la *Philosophie Seconde* (ou *appliquée*) il décrira l'utopie qui sera comme la fleur de toute cette éclosion de science dont il espérait être le prophète… L'ensemble de ces ouvrages constituera la *Magna Instauratio*, la Grande Reconstruction de la Philosophie [4].

C'était une magnifique entreprise, et – l'œuvre d'Aristote à part – une entreprise sans précédent dans l'histoire de la pensée. Elle devait différer de toute autre philosophie, en visant à la pratique plutôt qu'à la théorie, à des résultats spécifiques et concrets, plutôt qu'à la symétrie spéculative. La science est puissance, elle n'est pas simplement argumentation ou ornement, « ce n'est pas une opinion à soutenir… c'est un travail à faire et quant à moi… je travaille à poser, non le fondement d'une secte ou d'une doctrine quelconque, mais celui de l'utilité et de la puissance [5]. » Dans cette phrase on perçoit pour la première fois le son et la voix de la science moderne.

1. Le Progrès du Savoir

Pour produire des œuvres, il faut savoir. « La nature ne peut être commandée qu'en étant obéie [6]. » Apprenons donc les lois de la nature, et nous en serons les maîtres, comme nous en sommes maintenant les esclaves, par notre ignorance ; la science est la route vers l'utopie. Mais dans quel état est cette route ! Tortueuse, obscure, revenant sur elle-même, se perdant en sentiers impraticables, elle mène, non à la lumière, mais au chaos. Commençons donc par un examen de l'état des sciences, en marquant leur domaine propre et distinct ; « mettons les sciences chacune à sa place [7] » ; examinons leurs défauts, leurs besoins et leurs possibilités ; indiquons les nouveaux problèmes qui attendent leur lumière ; et en général « ouvrons et creusons un peu le sol autour de leurs racines [8] ».

Telle est la tâche que Bacon s'était assignée dans le *Progrès du Savoir*. « C'est mon intention », écrit-il, tel un souverain entrant dans son royaume, « de faire le tour de la science et d'observer quelles en sont les parties désertes et incultes, abandonnées par l'industrie de l'homme, en vue d'engager l'activité des hommes

publics et des particuliers à l'amélioration de ces régions délaissées dont j'aurai fidèlement tracé les limites [9]. » Il serait l'arpenteur royal du sol en friche, ferait la route droite et diviserait les champs entre les laboureurs. C'était un plan d'une hardiesse qui frisait l'immodestie ; mais Bacon était encore assez jeune (42 ans, c'est encore la jeunesse chez un philosophe) pour projeter de grands voyages. « Je considère toute science comme de mon domaine », avait-il écrit à Burghley en 1592 ; il n'entendait point par là qu'il ferait lui-même une édition anticipée de l'*Encyclopedia Britannica*, mais signifiait seulement que dans l'œuvre de reconstruction sociale, sa tâche de critique et de coordinateur de la science l'entraînerait dans tous les domaines du savoir. L'ampleur même de son projet donne de la magnificence à son style et en fait le sommet de la prose anglaise.

Donc, il parcourt le vaste champ de bataille sur lequel la recherche humaine lutte avec les obstacles naturels et l'ignorance humaine ; et partout il répand la lumière. Il attache une grande importance à la physiologie et à la médecine ; il exalte cette dernière en tant que réglant « un instrument de musique d'une fabrication minutieuse et parfaite, et facilement désaccordée [10] ». Mais il s'élève contre l'empirisme vague des médecins contemporains et contre leur facile tendance à traiter tous les maux avec la même prescription – ordinairement des drogues. « Nos médecins sont comme des évêques qui ont le pouvoir de lier et de délier, mais rien de plus [11]. » Ils se fient trop au hasard, à l'expérimentation personnelle sans coordination ; qu'ils fassent des expériences plus vastes ; qu'ils éclairent l'anatomie humaine par l'anatomie comparée ; qu'ils se livrent à la dissection et, s'il le faut, à la vivisection ; et surtout qu'ils fassent un compte-rendu clair et intelligible de leurs expériences et des résultats obtenus. Bacon pense que les médecins devraient être autorisés à faciliter et à hâter la mort (euthanasie) dans les cas où la fin ne serait, autrement, différée que de quelques jours et au prix de grandes souffrances ; mais il invite les médecins à étudier davantage l'art de prolonger la vie. « Voici une nouvelle partie » de la médecine, « bien imparfaite, quoique la plus belle de toutes ; car si l'on arrive à combler ses lacunes, la médecine ne sera plus entièrement occupée à de viles guérisons, et les médecins ne seront pas seulement honorés pour leur nécessité, mais comme dispensateurs du plus grand bonheur terrestre qui puisse échoir à des mortels [12]. » Il nous

semble entendre quelque amer disciple de Schopenhauer protester ici contre l'assertion que la prolongation de la vie soit un bienfait, et prétendre au contraire que la célérité avec laquelle certains médecins mettent *fin* à nos maux est digne de tout éloge. Mais Bacon, bien que tracassé, marié et harcelé, n'a jamais mis en doute que la vie ne fût après tout une très belle chose.

En psychologie, il est presque *behaviorist* ; il demande une étude rigoureuse des causes et des effets des actions humaines, et veut éliminer le mot *hasard* du vocabulaire scientifique. « *Hasard* est le nom d'une chose qui n'existe pas [13]. » « Ce qu'est le hasard dans l'univers, la volonté l'est dans l'homme [14]. » Ces quelques mots contiennent tout un monde de signification et une provocation à la guerre ; la doctrine scolastique du libre arbitre est rejetée comme indigne de discussion ; l'hypothèse universelle d'une « volonté » distincte de l'« intellect » est repoussée. Bacon ne développe pas ces prémisses [15] ; ce n'est pas le seul endroit où il met tout un volume dans une phrase et passe outre.

Toujours en quelques mots, Bacon invente une nouvelle science : la psychologie sociale. « Les philosophes devraient étudier avec soin la puissance et l'énergie de la coutume, de l'exercice, de l'habitude, de l'éducation, de l'exemple, de l'imitation, de l'émulation, des rapports de société, de l'amitié, de la louange et du blâme, de l'exhortation, de la réputation, des lois, des livres, des études, etc. ; car ce sont là les choses qui gouvernent la morale humaine ; c'est par ces agents que l'âme est formée et réprimée [16]. » Cette esquisse a été suivie de si près par la science moderne que l'on croirait presque lire la table des matières des ouvrages de Tarde, Le Bon, Ross, Wallas et Durkheim.

Rien n'est au-dessous de la science, ni au-dessus d'elle. La sorcellerie, les rêves, les prédictions, les communications télépathiques, les « phénomènes psychiques » en général, doivent être soumis à l'examen scientifique ; « car on ne sait pas dans quels cas et jusqu'à quel point les effets attribués à la superstition participent de causes naturelles [17]. » En dépit de son fort penchant naturaliste, Bacon subit la fascination de ces problèmes : rien d'humain ne lui est étranger. Qui sait quelle vérité insoupçonnée, quelle science nouvelle peut, en fait, sortir de ces investigations, de même que la chimie est née de l'alchimie ? « L'alchimie peut être comparée à l'homme qui disait à ses fils qu'il leur avait laissé de l'or

enterré quelque part dans sa vigne. Ses fils bêchèrent et ne trouvèrent pas l'or, mais en remuant la terre autour des ceps, ils eurent une vendange abondante. Ainsi la recherche et les efforts qui tendaient à faire de l'or ont produit une foule d'inventions utiles et d'expériences instructives [18]. »

Une autre science encore voit le jour dans le huitième Livre : la science du succès dans la vie. N'étant pas encore tombé du pouvoir, Bacon présente quelques avis préliminaires sur la manière de s'élever dans le monde. La première condition requise est la connaissance : de soi-même et des autres. Le *Gnothi séauton* ne suffit qu'à moitié ; se connaître soi-même vaut surtout comme moyen de connaître les autres. Nous devons avec soin

> nous informer des individus auxquels nous avons affaire, de leur caractère, de leurs passions, de leurs buts, de leurs mœurs, de leurs habitudes, des assistances, des secours et des assurances sur lesquelles ils comptent le plus et qui font toute leur force, de leurs défauts et de leurs faiblesses, à quoi ils sont le plus ouverts et le plus accessibles ; nous devons nous enquérir de leurs amis, de leurs factions, de leurs protecteurs, de leurs clients, de leurs ennemis, de ceux qui leur portent envie, de leurs rivaux, des moments où ils se laissent le plus aisément approcher. Mais le plus sûr secret pour ouvrir l'âme des autres revient à scruter leur caractère et leur nature, leurs buts et leurs desseins ; c'est par leur naturel que l'on juge le mieux ceux qui sont plus faibles et plus simples, par leurs desseins, ceux qui sont plus prudents et plus fermés… Mais dans cette recherche, le procédé le plus court consiste : 1º à se ménager un grand nombre d'amis… 2º à observer un juste milieu entre une parole trop libre et le silence… Mais rien ne contribue davantage à donner de soi une haute idée et à assurer son propre droit que de ne point se désarmer par un excès de douceur et de bonté, qui expose un homme aux affronts et aux reproches ; il est bon… parfois de lancer quelques traits qui témoignent d'une âme fière et libre, et qui n'ont pas moins d'aiguillon que de miel [19].

Les amis, pour Bacon, sont surtout un moyen d'arriver ; il partage avec Machiavel une conception qu'on est d'abord tenté d'attribuer à la Renaissance, si l'on ne songe aux belles amitiés désintéressées de Michel-Ange et de Cavalieri, de Montaigne et de La Boétie, de Sir Philippe Sidney et de Hubert Languet [20]. Peut-être ce rôle très pratique assigné à l'amitié aide-t-il à expliquer la chute de Bacon, comme certains jugements analogues peuvent expliquer celle de Napoléon ; car les amis d'un homme pratiqueront rarement dans leurs rapports avec lui une philosophie plus haute que celle qu'il professe à leur égard. Bacon poursuit en citant Bias, l'un des Sept Sages de la Grèce antique : « Aimez votre ami comme s'il devait devenir votre ennemi, et votre ennemi comme s'il devait devenir votre ami [21]. » Ne confiez pas trop, même à votre ami, vos

intentions et vos pensées réelles ; dans la conversation, posez des questions plus souvent que vous n'exprimez d'opinions ; et quand vous parlez, offrez des données et des faits, plutôt que des croyances et des jugements [22]. Une fierté manifeste aide à l'avancement ; et « l'ostentation est une faute en morale plus qu'en politique [23] ». Cela encore nous rappelle Napoléon ; Bacon, comme le petit Corse, était assez simple dans le privé, mais dans la vie publique il aimait le décorum et le faste, qu'il jugeait indispensables à son prestige.

C'est ainsi que Bacon passe d'un domaine à l'autre, semant dans toute science le germe de sa pensée. À la fin de son enquête, il arrive à la conclusion que la science toute seule ne suffit pas ; il doit exister en dehors des sciences une force et une discipline qui les coordonnent et leur assignent un but. « Il est encore une grande et sérieuse raison qui explique le peu de progrès des sciences, et la voici : il n'est pas possible de bien diriger sa course quand le but lui-même n'a pas été bien fixé [24]. » Ce dont la science a besoin, c'est de la philosophie – de l'analyse de la méthode scientifique, de la coordination des recherches scientifiques et de leurs résultats ; sans cela, toute science ne peut qu'être superficielle. « Car, de même que d'une plaine on ne peut avoir une vue parfaite d'un pays, de même il est impossible de découvrir les parties reculées et profondes d'une science en se tenant à son niveau, ou sans monter à une science plus élevée [25]. » Il condamne l'habitude de considérer les faits à part de leur contexte, sans avoir égard à l'unité de la nature ; c'est, dit-il, comme si l'on portait une chandelle dans les coins d'une chambre irradiée d'une lumière centrale.

C'est la philosophie, plus encore que la science, qui reste jusqu'au bout sa passion ; c'est la philosophie seule qui peut donner à une vie de troubles et de chagrins cette superbe paix qui vient de l'intelligence. « Le savoir surmonte ou mitige la crainte de la mort et de l'adversité. » Il cite les beaux vers de Virgile :

> *Felix qui potuit rerum cognoscere causas,*
> *Quique metus omnes et inexorabile fatum*
> *Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.*

« Heureux celui qui a pu des choses connaître les causes, et a mis sous ses pieds toutes craintes, et le sort inexorable, et le fracas de l'insatiable Achéron. » Le plus beau résultat de la philosophie est peut-être de nous désapprendre la leçon d'acquisition indéfinie que

l'industrie qui nous entoure répète avec tant d'insistance. « La philosophie nous prescrit de rechercher d'abord les biens de l'esprit : le reste nous sera donné par surcroît, ou ne nous manquera guère [26]. » Un peu de sagesse est joie éternelle.

Le gouvernement souffre, tout comme la science, du manque de philosophie. Ce que la philosophie est à la science, le vrai gouvernement des hommes l'est à la politique : c'est un mouvement guidé par la connaissance et la perspective totale, par opposition à la recherche individuelle sans but. De même que les efforts de la science aboutissent à la scolastique, lorsqu'on la sépare des besoins réels de l'homme et de la vie, de même les efforts de la politique n'aboutissent qu'à la plus ruineuse folie, lorsqu'elle est séparée de la science et de la philosophie. « C'est un tort de confier le soin du corps à ces empiriques qui n'ont communément qu'un petit nombre de recettes qu'ils croient efficaces, mais ne connaissent ni la cause de la maladie, ni la constitution du patient, ni le danger de complications, ni les vraies méthodes de traitement. De même ce doit être un danger de remettre la direction du corps politique à des hommes d'État empiriques, à moins de les associer à d'autres qui s'appuient sur la science... Bien qu'on puisse juger partial envers sa profession celui qui disait : « Les États ne seront heureux que le jour où les rois seront philosophes ou les philosophes rois », l'expérience montre pourtant que les époques les plus prospères ont été celles où régnaient des princes sages et instruits [27]. » Et Bacon nous rappelle les grands empereurs qui ont gouverné Rome après Domitien et avant Commode.

C'est ainsi que Bacon, comme Platon et comme nous tous, exaltait sa marotte et la présentait comme le salut de l'humanité. Mais il reconnaissait, bien plus clairement que Platon (et cette clairvoyance est annonciatrice des temps modernes), la nécessité de la spécialisation scientifique, de soldats et d'armées de la recherche spécialisée. Aucun esprit, pas même celui de Bacon, ne pouvait embrasser tout le champ de la science, l'observât-il du sommet de l'Olympe. Il savait qu'il avait besoin d'aide, et il sentait vivement son isolement à la froide altitude où l'élevait son œuvre. « Quels compagnons avez-vous dans votre travail ? », demande-t-il à un ami. « Pour moi je suis dans la plus complète solitude [28]. » Il rêve de savants spécialisés coordonnant leurs efforts dans une communion et une collaboration constantes, et organisés de façon à s'attacher

sans défection au même but. « Considérez ce qu'on pourrait attendre d'hommes favorisés par le loisir, associant leurs travaux et profitant de l'héritage des siècles ; d'autant plus que ce n'est pas une voie sur laquelle un seul homme puisse passer à la fois (comme c'est le cas pour le raisonnement) ; c'est une voie dans laquelle les labeurs et les tâches (surtout en ce qui concerne l'expérience à recueillir) peuvent, avec le meilleur effort, être réunies et distribuées, puis combinées, car les hommes ne commenceront à connaître leurs forces que lorsque, au lieu de s'attacher en grand nombre aux mêmes besognes, un seul se chargera d'une chose, et un autre d'une autre [29]. » La science, qui est l'organisation de la connaissance, doit être elle-même organisée.

Et cette organisation doit être internationale ; qu'elle se développe librement par-dessus les frontières, elle peut faire l'unité intellectuelle de l'Europe. « Le défaut que je découvre ensuite, c'est le peu de sympathie et de rapports qui existe entre les collèges et les universités, aussi bien à travers l'Europe qu'à l'intérieur d'un même État et d'un même royaume [30]. » Que toutes les universités se partagent les sujets d'étude et les problèmes ; qu'elles coopèrent à la recherche et à la publication tout à la fois. Ainsi organisées et alliées, les universités pourraient être jugées dignes de tel appui royal qui leur permettrait d'être ce qu'elles seront dans l'État idéal, des centres d'étude impartiale qui régissent le monde. Bacon parle des « traitements ridicules réservés aux chaires publiques, soit dans les sciences, soit dans les arts [31] » ; et il sent que cela durera tant que les gouvernements ne prendront pas en mains la grande tâche de l'éducation. « Les sages de l'antiquité et des meilleures époques de l'histoire se sont toujours plaints de voir les États trop occupés à légiférer et trop peu soucieux de l'éducation [32]. » Son grand rêve est la socialisation de la science en vue de la conquête de la nature et de l'élargissement de la puissance humaine.

Aussi adresse-t-il un appel à Jacques Ier, où il prodigue la flatterie qu'aimait à savourer, il le savait, son Altesse Royale. Jacques Ier était un savant autant qu'un monarque, plus fier de sa plume que de son sceptre ou de son épée ; on pouvait espérer quelque chose d'un roi aussi lettré et érudit. Bacon écrit à Jacques Ier que les plans qu'il a ébauchés sont « vraiment *opera basilica* » – dignes d'un roi – « et qu'à l'égard de l'œuvre à accomplir un homme seul ne peut faire que l'office d'un poteau à une croisée de route : indiquer la voie sans

pouvoir la parcourir. » Évidemment cette royale entreprise exigera des dépenses ; mais « de même que les agents secrets et les espions des princes et des États présentent leurs comptes pour les renseignements qu'ils fournissent, de même vous devez permettre à ceux qui épient la nature et surprennent ses secrets de présenter aussi leurs comptes, si vous ne voulez ignorer beaucoup de choses dignes d'être connues. Car si Alexandre, à la demande d'Aristote, a ouvert de si larges crédits pour la subsistance de chasseurs, d'oiseleurs, de pêcheurs etc., combien plus nécessaire est cette générosité envers ceux qui explorent les labyrinthes de la nature [33]. » Avec de tels subsides de la part du roi, la Grande Reconstruction pourrait être achevée en quelques années ; sans cet appui la tâche demandera des siècles.

Ce qui est tout à fait nouveau chez Bacon, c'est la superbe assurance avec laquelle il prédit la conquête de la nature par l'homme : « J'engage tout mon jeu sur la victoire que l'art doit remporter, dans la course, sur la nature. » Ce que les hommes ont fait n'est « que le gage de ce qu'ils feront ». Mais pourquoi ce grand espoir ? Les hommes n'avaient-ils pas depuis deux mille ans cherché la vérité, exploré les sentiers de la science ? Pourquoi espérerait-on maintenant un si grand succès, alors qu'un temps si long avait donné un si modeste résultat ? – Oui, répond Bacon ; mais si les méthodes employées étaient fausses et stériles ? Et si la route a été perdue, et les recherches égarées dans des sentiers sans issue ? Il faut une révolution radicale dans nos méthodes de recherche et de pensée, dans notre système scientifique et logique ; il nous faut un nouvel « Organon », meilleur que celui d'Aristote et approprié à un monde plus vaste.

Et ainsi, Bacon nous présente son chef-d'œuvre.

2. *Le Nouvel Organon*

« Ce que Bacon a produit de plus grand, dit son plus sévère critique, c'est le premier Livre du *Novum Organum* [34]. » Jamais personne n'a mis plus de vie dans la logique, en faisant de l'induction une entreprise épique et une conquête. Si l'on veut étudier la logique, que l'on commence par ce livre. « Cette partie de la philosophie qui concerne la logique est désagréable au goût de bien des gens, car elle

leur semble n'être qu'un filet et un piège d'épineuse subtilité… Mais si nous devons estimer les choses à leur vraie valeur, les sciences rationnelles sont la clef de toutes les autres [35]. »

La philosophie n'a été si longtemps stérile, dit Bacon, que parce qu'elle avait besoin d'une méthode nouvelle pour la rendre féconde. La grande erreur des philosophes grecs fut de consacrer trop de temps à la théorie, et pas assez à l'observation. Or la pensée doit aider l'observation, mais non s'y substituer. « L'homme », dit le premier aphorisme du *Novum Organum*, comme pour défier toute métaphysique, – « l'homme, en tant que ministre et interprète de la nature, fait et comprend tout juste ce que lui permettent ses observations sur l'ordre de la nature… ; il ne sait ni ne peut rien de plus. » Les prédécesseurs de Socrate étaient sur ce point plus judicieux que ses successeurs ; Démocrite, en particulier, avait plus de nez pour les faits que d'œil pour les nuées. Rien d'étonnant que la philosophie ait fait si peu de progrès depuis Aristote ; elle s'est servi des méthodes d'Aristote. « Vouloir dépasser Aristote en marchant à sa lumière, c'est croire qu'une lumière empruntée peut augmenter l'éclat de la source dont elle émane [36]. » Or, après deux mille ans de discussions, où l'on s'est servi de la machine inventée par Aristote, la philosophie est tombée si bas que nul ne veut lui rendre hommage. Toutes ces théories médiévales, ces théorèmes et ces disputes doivent être rejetés et oubliés ; pour se renouveler la philosophie doit recommencer sur une page blanche, avec un esprit purifié.

Donc, la première chose à faire, c'est d'expurger l'Intellect. Nous devons devenir comme de petits enfants, ignorant les mots en *isme* et les abstractions, libérés de tout préjugé et de toute idée préconçue. Il nous faut détruire les « idoles » de l'esprit.

Une idole, au sens où Bacon emploie ce mot (peut-être sous l'influence de la condamnation par le protestantisme du culte des images), est une peinture prise pour la réalité, une pensée prise à tort pour une chose. Toutes nos erreurs proviennent de là ; et le premier problème de la logique c'est d'indiquer et de réprimer les causes de ces erreurs. Bacon procède alors à une analyse des sophismes justement célèbre ; « Personne, dit Condillac, n'a mieux connu que Bacon les causes de l'erreur humaine. »

Ces erreurs sont d'abord les *Idoles de la Tribu*, – les sophismes naturels à l'humanité en général. « Il est faux d'affirmer » (d'après la thèse de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses »)

« que le sens humain est la règle des choses : au contraire, toutes les perceptions, soit des sens soit de l'esprit, se rapportent à l'homme et non à l'Univers ; et l'esprit humain ressemble à ces miroirs inégaux qui communiquent aux différents objets leurs propriétés…, les tordent et les défigurent [37]. » Nos pensées sont notre image plutôt que celle de leurs objets. Par exemple, « l'entendement humain, de par sa nature particulière, suppose aisément plus d'ordre et de régularité dans les choses qu'il n'en trouve en fait… D'où la fiction que tous les corps célestes se meuvent en cercles parfaits [38]. »

Une proposition une fois posée (soit en vertu du consentement et de la croyance générale, soit en vertu de la satisfaction qu'elle offre), l'entendement humain force tout le reste à lui apporter un appui et une confirmation nouvelle : et bien que de très fortes et très nombreuses preuves du contraire puissent exister, ou bien il ne les remarque pas, ou il les méprise, ou bien s'en débarrasse et les rejette au moyen d'une distinction, avec une violente et injurieuse prévention, plutôt que de sacrifier l'autorité de ses premières conclusions. Ce fut une bonne réponse que celle de cet homme à qui l'on montrait dans un temple des tablettes votives suspendues par des gens qui avaient échappé au naufrage ; comme on le pressait de reconnaître la puissance des dieux… « Mais où sont, dit-il, les portraits de ceux qui malgré leurs vœux ont trouvé la mort ? » Toutes les superstitions se ressemblent : que l'on croie à l'astrologie, aux songes, aux augures, à la justice du sort, ou à d'autres fictions semblables, l'illusion est toujours la même ; on ne retient que les faits où s'est vérifiée la prévision, et l'on néglige ou l'on omet de relever les démentis, qui sont pourtant plus communs [39].

« Après avoir d'abord résolu la question dans le sens de son désir, l'homme recourt *ensuite* à l'expérience ; il soumet l'expérience à son bon plaisir et l'entraîne après lui, telle une captive en un cortège [40]. » Bref, « l'entendement humain n'est pas pure lumière, il se laisse pénétrer par la volonté et les sentiments : de là des sciences que l'on peut appeler "sciences de l'arbitraire"… Car plus un homme souhaite qu'une chose soit vraie, plus il la croit aisément [41]. » N'est-ce pas exact ?

À ce sujet Bacon donne un précieux conseil. « En général, dit-il, tout homme qui étudie la nature doit prendre ceci pour règle : tenir pour suspect tout ce que son esprit fixe et saisit avec particulière satisfaction ; et avoir d'autant plus souci, en traitant de telles questions, de maintenir l'entendement clair et impartial [42]. » « Il ne faut pas laisser l'entendement sauter et voler des faits particuliers aux axiomes les plus éloignés et les plus généraux… ; ce ne sont pas des ailes qu'il faut donner à l'entendement, ce sont plutôt des poids qu'il faut lui attacher pour l'empêcher de sauter et de voler [43]. »

L'imagination peut être le plus grand ennemi de l'intelligence, alors qu'elle ne devrait être que son instrument d'essai et d'expérience.

Une seconde classe d'erreurs est celle que Bacon appelle les *Idoles de la Caverne* ; ce sont les erreurs propres à l'homme individuel. « Car chacun… a sa caverne ou son antre, qui réfracte et décompose la lumière de la nature » ; Bacon entend par là le caractère de chaque individu, tel qu'il résulte de sa nature et de son éducation, de son humeur ou de sa constitution physique et mentale. Certains esprits, par exemple, sont organisés pour l'analyse : ils ne voient partout que des différences ; d'autres sont faits pour la synthèse : ils ne perçoivent que des ressemblances et des analogies ; nous avons ainsi, d'un côté, le savant et le peintre, et de l'autre, le poète et le philosophe. D'autre part, il en est qui sont portés à une admiration sans réserve pour l'antiquité, tandis que d'autres sont impatients de nouveautés ; un petit nombre seulement est capable de garder le juste milieu, en évitant à la fois de rejeter ce que les anciens ont correctement établi et de mépriser les heureuses innovations des modernes [44]. » La vérité ne connaît aucun parti.

Voici en troisième lieu les *Idoles du Marché*, celles que suscitent « le commerce et l'association entre hommes. Car les hommes conversent par le moyen du langage ; mais les mots sont imposés conformément à l'intelligence de la foule ; et la mauvaise et inepte formation des mots crée à la pensée un prodigieux obstacle [45]. » Les philosophes dispensent des infinis avec la tranquille assurance des grammairiens maniant des infinitifs ; et cependant, personne sait-il ce qu'est « l'infini », ou s'il a même pris la précaution d'exister ? Les philosophes parlent de « première cause non causée », ou de « premier moteur non mû » ; mais tout cela n'est-il pas verbiage destiné à cacher la pure ignorance et indiquant peut-être chez celui qui l'emploie une conscience coupable ? Tout esprit clair et de bonne foi sait qu'aucune cause ne peut être sans cause, ni aucun moteur immobile. Peut-être la Grande Reconstruction en philosophie doit-elle consister simplement dans la répression du mensonge.

« Enfin, il est des idoles qu'ont établies dans l'esprit humain les différents dogmes des philosophes et aussi de fausses lois de démonstration. Celles-ci, je les appelle *Idoles du Théâtre*, parce que, à mon jugement, tous les systèmes de philosophie reçus ne sont qu'autant de pièces de théâtre qui représentent le monde de leur création de façon irréelle et d'après les lois de la scène… Et dans les

pièces du théâtre philosophique on peut observer la même chose que dans le théâtre des poètes, c'est que les fables inventées pour la scène sont plus compactes et plus élégantes, représentent mieux les faits selon nos désirs, que les récits véridiques de l'histoire [46]. » Le monde tel que le décrit Platon n'est qu'un monde construit par Platon et nous offre l'image de Platon plutôt que celle du monde.

Nous n'irons jamais très loin sur le chemin de la vérité si ces idoles continuent à faire trébucher à chaque pas les meilleures d'entre nous. Il nous faut de nouveaux modes de raisonnement, l'intelligence a besoin de nouveaux outils. « Et de même que les immenses régions des Indes occidentales n'auraient jamais été découvertes, si l'usage de la boussole n'avait été d'abord connu, il ne faut pas du tout s'étonner que la découverte et le progrès des arts ne soient pas plus avancés, puisque l'art d'inventer et de découvrir reste jusqu'alors inconnu [47]. » « Et sûrement ce serait une honte que le globe intellectuel restât confiné dans les étroites limites des anciennes découvertes, alors que tant de régions du globe matériel… ont été de notre temps ouvertes et révélées [48]. »

En dernière analyse, nos difficultés viennent des dogmes et de la déduction ; si nous ne trouvons aucune vérité nouvelle, c'est que nous prenons pour principe indubitable quelque proposition vénérable mais suspecte, et que nous ne pensons jamais à mettre cette hypothèse elle-même à l'épreuve de l'observation ou de l'expérience. Or, « si l'on commence par des certitudes, on finira par des doutes ; mais si l'on se contente de commencer par des doutes, on finira par des certitudes » (hélas ! ce n'est pas tout à fait inévitable). Nous saisissons dans cette phrase une caractéristique essentielle de la philosophie moderne dans sa jeunesse, le premier article de sa charte. Descartes devait bientôt parler lui aussi de la nécessité du « doute méthodique » et de l'affranchissement prérequis à toute pensée sincère.

Bacon procède ensuite à une admirable description de la méthode scientifique de recherche. « Reste la *simple expérience*, qui s'appelle empirisme, si on la prend quand elle se présente, expérimentation, si on la recherche… La vraie méthode d'expérience commence par allumer la chandelle » (c'est-à-dire par projeter une hypothèse), « puis, à sa lumière, indique la voie ; partant de l'expérience dûment ordonnée et définie, non pas de l'expérience faite au hasard et grossièrement, elle tire des axiomes, et les axiomes établis sont le

principe d'expériences nouvelles [49]. » (Nous avons là – comme plus loin [50], dans un passage où Bacon parle des résultats d'expériences initiales (« première vendange ») qui doivent diriger la recherche ultérieure – une reconnaissance explicite, sinon adéquate, de cette nécessité de l'hypothèse, de l'expérience et de la déduction que, d'après certains critiques, Bacon aurait entièrement méconnue). Nous devons aller à la nature au lieu de nous référer aux livres, aux traditions et aux autorités ; nous devons la « soumettre à la torture et la forcer à témoigner » même contre elle-même, de sorte que nous puissions la maîtriser pour arriver à nos fins. Nous devons rassembler de toutes parts les éléments d'une « histoire naturelle » du monde, et pour cela unifier les recherches des savants Européens. L'induction nous est nécessaire.

Mais induction ne signifie pas « simple énumération » de toutes les données ; une simple énumération pourrait être sans fin et sans utilité ; aucune masse de matériaux ne peut à elle seule constituer la science. L'enquête ainsi comprise serait « comme une chasse en pays découvert » ; nous devons rétrécir et enclore le champ de la recherche pour mieux capturer notre proie. La méthode d'induction doit comporter une technique pour la classification des données et l'élimination des hypothèses ; une seule hypothèse doit finalement rester après l'annulation progressive de toutes les autres explications possibles. L'élément le plus utile de cette technique est peut-être la « table de degrés », qui enregistre les cas où deux qualités ou conditions croissent ou décroissent en même temps, et qui par là suggère une relation causale entre les phénomènes qui varient simultanément. Ainsi Bacon, se proposant cette question : qu'est-ce que la chaleur ? recherche un facteur qui croisse et décroisse en même temps que croît et décroît la chaleur ; après une longue analyse il trouve une exacte corrélation entre la chaleur et le mouvement ; et sa conclusion que la chaleur est une forme de mouvement constitue l'une de ses contributions à la science physique.

Cette accumulation persistante et cette minutieuse analyse de données nous conduisent, selon l'expression de Bacon, jusqu'à la *forme* du phénomène étudié, jusqu'au plus intime de sa nature et de son essence. La théorie des formes chez Bacon offre beaucoup de ressemblance avec la théorie platonicienne des Idées : c'est une métaphysique de la science. « Quand nous parlons de formes, nous

n'entendons rien d'autre que ces lois et règles d'action simple qui régissent et constituent toute nature simple… La forme de la chaleur ou la forme de la lumière n'est dès lors pas autre chose que la loi de la chaleur ou la loi de la lumière [51]. » (Spinoza devait dire, à peu près dans le même sens, que la loi du cercle est sa *substance*.) « Car bien qu'il n'existe dans la nature que des corps individuels manifestant des effets individuels selon des lois particulières, cependant, dans chaque branche du savoir, ces lois elles-mêmes – leur recherche, leur découverte, leur formule – sont le fondement à la fois de la théorie et de la pratique [52]. » De la théorie et de la pratique, l'une sans l'autre est inutile et dangereuse ; la science qui n'engendre pas l'action est quelque chose de pâle et d'exsangue, indigne de l'humanité. Nous nous efforçons d'atteindre les formes des choses, non pour les formes elles-mêmes, mais parce qu'en saisissant les formes, les lois, nous pouvons refaire les choses à l'image de nos désirs. Ainsi, nous étudions les mathématiques afin de calculer des quantités et de construire des ponts ; nous étudions la psychologie afin de trouver notre voie dans cette jungle qu'est la société. Quand la science sera parvenue à dépister les formes des choses, le monde ne sera plus que la matière qui servira à n'importe quelle utopie que l'homme aura décidé d'édifier.

3. L'Utopie de la Science

Perfectionner ainsi la science, et ensuite perfectionner l'ordre social en confiant à la science la souveraineté, serait déjà en soi une utopie. Tel est l'idéal que nous décrit Bacon dans le court fragment de *La Nouvelle Atlantide*, son dernier ouvrage, publié deux ans avant sa mort. Wells pense que « le plus grand service que Bacon ait rendu à la science [53] » est de nous avoir tracé, ne fût-ce qu'en une ébauche, l'image d'un monde où la science est enfin à sa vraie place de souveraine ; ce fut un acte royal d'imagination que d'avoir pour trois siècles fixé un but à la grande armée qui lutte contre l'ignorance et la pauvreté sur le champ de bataille de la science et de l'invention. Dans ces quelques pages nous avons l'essence et la forme de Bacon, la loi de son être et de sa vie, la secrète et constante aspiration de son âme.

Platon, dans le *Timée* [54], avait parlé de la vieille légende de l'Atlantide, le continent englouti dans l'Océan occidental. Bacon et d'autres identifièrent la nouvelle Amérique de Colomb et de Cabot avec l'ancienne Atlantide ; ce n'est pas le grand continent qui avait disparu, mais seulement le courage nécessaire aux hommes pour traverser l'Océan. Puisque l'ancienne Atlantide était maintenant connue et semblait habitée par une race assez vigoureuse, mais pas tout à fait telle que les brillants citoyens de l'Utopie imaginée par Bacon, notre philosophe conçut une nouvelle Atlantide, une île perdue dans le lointain Pacifique que seuls Drake et Magellan avaient traversé, une île assez éloignée de l'Europe et assez mystérieuse pour permettre toutes les fantaisies du rêve.

Le récit commence de la façon la plus ingénue et la plus habile, tels les contes de Defoe et de Swift. « Du Pérou (où nous étions restés toute une année) nous fîmes voile pour la Chine et le Japon par la mer du Sud. » Par un temps des plus calmes le vaisseau vogua doucement, pendant des semaines, sur l'Océan sans bornes, tandis que les provisions diminuaient. Puis des vents irrésistibles entraînèrent sans trêve le navire dans la direction du nord, loin, des régions parsemées d'îles, en un immense désert d'Océan. Les vivres furent réduits et encore réduits ; et la maladie assaillit l'équipage. Enfin, alors qu'ils s'étaient résignés à la mort, les voyageurs n'en pouvant croire leurs yeux, virent poindre une île à l'horizon. Comme le vaisseau approchait, ils aperçurent sur la grève, non des sauvages, mais des hommes vêtus correctement, propres, et, apparemment, d'intelligence développée. On leur permit d'atterrir, mais on leur dit que le gouvernement de l'île ne permettait de séjourner à aucun étranger. Toutefois, puisqu'il y avait des malades parmi l'équipage, ils pouvaient tous rester jusqu'à ce que les malades fussent rétablis.

Durant les semaines de convalescence les voyageurs débrouillèrent peu à peu le mystère de la Nouvelle Atlantide. « Il y a environ dix-neuf cents ans, leur dit un des insulaires, régnait dans cette île un Roi dont plus que toute autre nous adorons la mémoire… Son nom était Salomon, et nous le considérons comme le législateur de notre nation. Ce Roi avait un grand cœur… et était entièrement résolu à rendre son royaume et son peuple heureux [55]. » « Parmi les hauts faits de ce Roi un sur tous a la prééminence. Ce fut la création et l'institution de l'Ordre, ou Société, que l'on appelle Maison de

Salomon, la plus noble fondation, pensons-nous, qui fût jamais sur terre, et le phare de ce royaume [56]. »

Suit une description de la Maison de Salomon, trop compliquée pour que nous songions à la citer, mais assez éloquente pour arracher ce jugement à l'hostile Macaulay : « On ne saurait trouver dans aucune composition humaine un passage où se révèle une sagesse aussi profonde et aussi sereine [57]. » La Maison de Salomon tient lieu, dans la Nouvelle Atlantide, de la Maison du Parlement à Londres ; c'est le siège du gouvernement insulaire. Mais là il n'y a pas de politiciens, pas d'insolente « gent élue », pas de « blague nationale », comme aurait dit Carlyle ; pas de partis, pas de groupes politiques, pas de pactes, pas de campagnes, pas de presse, pas de discours, pas de mensonges, pas d'élections ; l'idée de pourvoir aux offices publics par d'aussi dramatiques méthodes semble n'être jamais venue à l'esprit des citoyens de l'Atlantide. Mais la voie qui mène aux sommets de la renommée scientifique est ouverte à tous, et seuls ceux qui ont parcouru cette route siègent aux conseils de l'État. C'est un gouvernement du peuple et pour le peuple par l'élite du peuple ; un gouvernement de techniciens, d'architectes, d'astronomes, de géologues, de biologistes, de médecins, de chimistes, d'économistes, de sociologues, de psychologues et de philosophes. Un gouvernement assez compliqué ; mais songez, un gouvernement sans politiciens !

En fait, le gouvernement de la Nouvelle Atlantide se réduit à bien peu ; ces gouverneurs sont plus occupés à maîtriser la nature qu'à régir les hommes. « La fin de notre Fondation est la Connaissance des Causes et des secrets mouvements des choses, et le recul des bornes de l'empire humain jusqu'à la réalisation de tout ce qui est possible [58]. » Telle est la pensée maîtresse du livre, et la grande idée de François Bacon. Nous trouvons les gouverneurs engagés en de modestes tâches, telle que l'étude des astres, l'utilisation industrielle des chutes d'eau, l'invention de gaz curatifs [59], la dissection des animaux, la production par croisement de nouvelles variétés de plantes et d'animaux, etc. « Nous imitons le vol des oiseaux ; nous nous essayons à voler dans l'air. Nous avons des bateaux pour aller sous l'eau. » L'île pratique le commerce avec l'étranger, mais c'est un commerce d'étrange sorte ; elle produit ce qu'elle consomme, et elle consomme ce qu'elle produit ; elle ne fait pas la guerre pour accaparer les marchés étrangers. « Notre commerce n'est pas celui

de l'or, de l'argent ou des pierres précieuses, il n'a pas pour but de nous approvisionner de soie, ni d'épices ni de toutes autres denrées ou matières premières ; nous ne commerçons que pour nous procurer la première créature de Dieu, qui fut la lumière, pour avoir la lumière des progrès de toutes les parties du monde [60]. » Ces « Marchands de Lumière » sont les membres de la Maison de Salomon que tous les douze ans l'on envoie au loin vivre parmi les peuples étrangers, dans tous les coins du globe civilisés, pour apprendre leur langue et étudier leurs sciences, leurs industries et leurs littératures, et revenir, au bout de douze années, rendre compte de leurs découvertes aux maîtres de la Maison de Salomon ; tandis qu'un nouveau groupe d'explorateurs scientifiques prend leur place à l'étranger. De cette façon la Nouvelle Atlantide profite aussitôt de ce qu'il y a de mieux dans le monde entier.

Dans cette brève esquisse nous retrouvons l'utopie de tout philosophe : l'image d'un peuple vivant dans la paix et dans une modeste aisance, gouverné par ses hommes les plus sages. Le rêve de tout penseur est de remplacer le politicien par le savant ; pourquoi, après tant d'incarnations, cette idée ne reste-t-elle qu'un rêve ? Est-ce parce que le penseur est trop idéaliste pour entrer dans la bataille des affaires et convertir son rêve en une réalité ? Est-ce parce que l'âpre ambition des âmes rétrécies par la convoitise est pour toujours destinée à prévaloir sur les nobles et délicates aspirations des philosophes et des saints ? Ou bien est-ce parce que la science n'est pas encore parvenue à la maturité et à la pleine conscience de son pouvoir ? – est-ce parce que de nos jours seulement les physiciens, les chimistes et les techniciens commencent à voir que le rôle croissant de la science dans l'industrie et dans la guerre leur donne une position maîtresse dans la stratégie sociale et fait prévoir le temps où leur force organisée entraînera tout le monde à se les donner pour chefs ? Peut-être la science n'a-t-elle pas mérité jusqu'ici la maîtrise du monde ; peut-être la méritera-t-elle d'ici peu…

V. Critique

Et maintenant, comment juger cette philosophie ?

Offre-t-elle quelque chose de nouveau ? Macaulay pense que l'induction telle que l'a décrite Bacon est une très vieille chose qui ne doit pas nous émouvoir ni susciter notre admiration. « L'induction a été pratiquée du matin au soir par tout être humain depuis le commencement du monde. Celui qui conclut que les pâtés ne lui conviennent pas, parce qu'il a été malade chaque fois qu'il en a mangé et s'est bien trouvé de s'en abstenir, ayant été très mal quand il a beaucoup mangé, moins quand il en a moins consommé, celui-là s'est servi, inconsciemment mais comme il faut, de toutes les tables du *Novum Organum* [1]. » Mais il s'en faut que Jacques Bonhomme utilise avec tant de soin la « *table de degrés* », et il continuera probablement à manger ses pâtés malgré les troubles sismiques de ses entrailles. Et même si Jacques Bonhomme était aussi sage, cela n'enlèverait rien au mérite de Bacon ; quel est en effet le rôle de la logique sinon de formuler l'expérience et les méthodes du sage ? Quel est le but de toute discipline sinon de transformer par des règles l'art de quelques-uns en une science accessible à tous ?

Mais la formule appartient-elle à François Bacon ? La méthode socratique n'est-elle pas inductive ? La biologie d'Aristote n'est-elle pas inductive ? Roger Bacon n'a-t-il point pratiqué autant que prôné la méthode inductive que Francis Bacon n'a fait que prêcher ? Galilée n'a-t-il pas mieux formulé la méthode que la science a suivie en fait ? – Cela est vrai pour Roger Bacon, moins vrai pour Galilée, encore moins pour Aristote, et très peu pour Socrate. Galilée a indiqué le but plutôt que la méthode de la science, en proposant comme idéal à ses successeurs la formulation mathématique et quantitative de toute expérience et de tous rapports. Aristote a pratiqué l'induction quand il ne pouvait faire autrement, et quand la matière ne se prêtait pas à la méthode qu'il affectait : la déduction de conclusions spécifiques à partir d'hypothèses très générales. Et quant à Socrate, ce n'est pas tant à l'induction qu'il s'appliqua, au recueil des données qu'à l'analyse, à la définition et à la distinction des mots et des idées.

Bacon ne prétend point à une originalité parthénogénique ; comme Shakespeare il prend partout son bien, en grand seigneur, et son excuse est la même : il embellit tout ce qu'il touche. Tout homme a ses sources, de même que tout organisme a son aliment ; ce qui est sien, c'est la façon dont il digère la substance qu'il emprunte et la transforme en chair et en sang. Comme le dit Rawley, Bacon « n'a

méprisé les observations de personne, toute chandelle lui servait à allumer sa torche [2] ». Mais Bacon reconnaît ces emprunts : il fait allusion « à cette utile méthode d'Hippocrate [3] », nous ramenant ainsi directement à la source même de la logique inductive chez les Grecs ; « Platon », écrit-il (nous disons moins exactement « Socrate »), « donne l'exemple de la recherche par induction et par examen des cas particuliers, quoique de façon si distraite que cette méthode n'a plus ni force ni efficacité [4]. » Il aurait dédaigné de contester ses obligations à ses prédécesseurs, et nous devons dédaigner de les exagérer.

Mais la méthode de Bacon est-elle correcte ? Est-ce la méthode que la science moderne utilise avec le plus de succès ? Non : en général, ce qui a été le plus profitable pour la science, ce n'est pas l'accumulation des données (« histoire naturelle ») et leur classification d'après les tables compliquées du *Novum Organum*, mais la méthode plus simple qui procède par hypothèse, déduction et expérimentation. Ainsi Darwin, après avoir lu l'*Essai* de Malthus *Sur le principe de la population*, eut l'idée d'appliquer à tous les organismes l'hypothèse malthusienne, d'après laquelle la population tend à s'accroître plus rapidement que les moyens de subsistance ; les exigences de la population en ressources alimentaires doivent avoir pour résultat une lutte pour la vie dans laquelle les mieux armés subsistent et qui, à chaque génération, oblige toutes les espèces à se modifier en s'adaptant plus étroitement à leur milieu ; et enfin (après avoir par l'hypothèse et la déduction circonscrit son problème et son champ d'observation), il se tourna vers « la face sans rides de la nature » et se livra pendant vingt ans à une patiente étude inductive des faits. De même Einstein conçut, ou emprunta à Newton, l'hypothèse que la lumière se propage en ligne courbe, non en ligne droite ; il en conclut qu'une étoile qui paraît occuper telle position dans le ciel (d'après la théorie de la propagation en ligne droite) est en réalité un peu à côté de cette position ; puis il fit appel à l'expérience pour vérifier sa conclusion. Évidemment le rôle de l'hypothèse et de l'imagination est plus grand que ne le supposait Bacon, et la méthode de la science est plus directe et plus simple que dans le schème baconien. Bacon pressentit lui-même la surannation de sa méthode ; la pratique de la science découvrait des procédés d'investigations plus parfaits que ceux qu'il pouvait tracer dans les

intermèdes de la politique. « Ces choses exigent pour leur maturation plusieurs siècles. »

Même un admirateur de son génie doit avouer que le Grand Chancelier, tout en réglementant la science, ne prit point garde à la science de son temps. Il rejeta Copernic, ignora Kepler et Tycho-Brahé ; il déprécia Gilbert et parut ne pas remarquer Harvey. En réalité, il préféra le discours à la recherche ; ou bien le temps lui a peut-être manqué pour de laborieuses recherches personnelles. L'œuvre philosophique et scientifique qu'il laissait à sa mort était chaotique et fragmentaire, pleine de répétitions, de contradictions, abondante en projets et en introductions. *Ars longa, vita brevis :* toute grande âme éprouve cette tragique vérité.

À un homme ainsi surmené, dont la tâche de réformateur en philosophie dut occuper les maigres loisirs d'une carrière politique aussi tourmentée, attribuer les vastes créations et l'œuvre si complexe d'un Shakespeare, c'est faire perdre leur temps aux étudiants en d'oiseuses controverses de salon. Shakespeare manque précisément de ce qui distingue le Lord Chancelier : l'érudition et la philosophie. Shakespeare n'a qu'une connaissance superficielle de beaucoup de sciences, il n'a la maîtrise d'aucune ; il en parle toujours avec la grandiloquence d'un amateur. Il accepte l'astrologie : « Cet empire immense… sur lequel glosent en secret les étoiles [5]. » À chaque instant il commet des erreurs indignes du savant Chancelier : son Hector cite Aristote et son Coriolan fait allusion à Caton ; il prend les Lupercales pour une colline ; il comprend César avec autant d'intelligence que le peut comprendre H. G. Wells. Il revient constamment sur ses années de jeunesse et sur ses déboires conjugaux. Il se permet des vulgarités, des obscénités, des calembours, assez naturels chez l'aimable plaisant qui ne put faire oublier tout à fait le ripailleur de Stratford et le fils de boucher, mais qui surprendrait chez le froid et calme philosophe. Carlyle appelle Shakespeare la plus grande des intelligences ; il fut plutôt la plus grande des imaginations, et l'œil le plus aigu. C'est un psychologue auquel rien n'échappe, mais ce n'est pas un philosophe. Sa pensée n'est pas unifiée par le dessein d'améliorer sa vie et d'enrichir l'humanité. Il est plongé dans l'amour et dans les problèmes de l'amour, et ne pense à la philosophie, à travers les pensées de Montaigne, que lorsque son cœur est brisé. D'ailleurs, il prend la vie assez gaiement ; il n'est pas dévoré par cette passion de réforme et de

reconstruction qui fit la noblesse d'un Platon, d'un Bacon ou d'un Nietzsche.

Or, la force aussi bien que la faiblesse de Bacon est précisément dans sa passion de l'unité, dans son désir d'étendre les ailes de son génie coordonnateur sur d'innombrables sciences. Il aurait voulu être comme Platon, « un homme de sublime génie qui contemplait toutes choses du haut d'un roc élevé ». Il succomba sous le poids des labeurs qu'il s'était imposés ; on lui pardonne ses insuccès parce qu'il avait trop embrassé. Il ne put entrer dans la terre promise de la science, mais, selon l'épitaphe de Cowley, il put du moins se tenir sur ses confins et montrer dans le lointain ses merveilles.

Pour avoir été indirecte, son influence n'en fut pas moins grande. Ses ouvrages philosophiques, si peu lus aujourd'hui, « ébranlèrent les intelligences qui ébranlèrent le monde [6] ». Il se fit l'interprète éloquent de l'esprit optimiste et résolu de la Renaissance. Jamais homme ne fut pour d'autres penseurs un plus fort stimulant. Le roi Jacques, il est vrai, récusa la proposition qu'il lui fit d'être le protecteur de la science, et dit du *Novum Organum* qu'« il était comme la paix de Dieu, laquelle surpasse tout entendement ». Mais lorsque, en 1662, des hommes de plus haute valeur fondèrent cette Société Royale qui devait devenir la plus grande association de savants du monde entier, c'est de Bacon qu'ils se réclamèrent comme de leur modèle et de leur inspirateur ; ils espéraient que cette organisation de la recherche scientifique en Angleterre ouvrirait la voie à cette association européenne que leur avait appris à désirer le *Progrès du Savoir*. Et quand les grands esprits du Siècle des Lumières conçurent ce chef-d'œuvre de collaboration intellectuelle, l'*Encyclopédie*, ils le dédièrent à Francis Bacon. « Si nous avons pu mener cette œuvre à bien », écrivait Diderot dans l'avant-propos, « nous en sommes tous redevables au Chancelier Bacon qui a dessiné le plan d'un dictionnaire universel des sciences et des arts à une époque où, pour ainsi dire, les arts et les sciences n'existaient pas. Ce génie extraordinaire, à l'heure où il était impossible d'écrire l'histoire de ce qui était déjà connu, a écrit l'histoire de ce qu'il était nécessaire d'apprendre. » D'Alembert appelait Bacon « le plus grand, le plus universel et le plus éloquent des philosophes ». La Convention publia les œuvres de Bacon aux frais de l'État [7]. Toute la teneur et toute l'évolution de la pensée britannique se rattachent à la philosophie de Bacon. La tendance de Bacon à concevoir le monde d'après le

mécanisme démocritien inspira à Hobbes, son secrétaire, un matérialisme absolu ; sa méthode inductive donna à Locke l'idée d'une psychologie empirique, limitée par l'observation et affranchie de toute théologie et de toute métaphysique ; et l'insistance avec laquelle il parle des « commodités » et des « fruits » suggéra à Bentham son utilitarisme.

Partout où l'esprit de maîtrise a remplacé l'esprit de résignation, l'influence de Bacon s'est fait sentir. Il est la voix de tous ces Européens qui ont changé un continent, qui n'était qu'une forêt, en une riche terre d'art et de science, et qui ont fait de leur petite péninsule le centre du monde. « Les hommes ne sont pas des animaux debout, dit Bacon, mais des dieux immortels. » « Le Créateur nous a donné des âmes égales à l'Univers, et qu'un monde pourtant ne saurait rassasier. » Tout est possible à l'homme. Le temps est jeune ; donnez-nous quelques siècles, et nous maîtriserons et referons toutes choses. Nous apprendrons peut-être enfin la plus belle des leçons : c'est que l'homme ne doit pas combattre l'homme, mais lutter seulement contre les obstacles qu'offre la nature au triomphe de l'homme. « On fera bien », écrit Bacon dans une de ses plus belles pages, « de distinguer dans l'homme trois espèces, et comme trois degrés d'ambition. La première espèce est celle d'hommes qui désirent étendre leur puissance dans leur propre pays ; c'est là une espèce vulgaire et dégénérée. La seconde est l'ambition de ceux qui travaillent à accroître dans l'humanité la puissance et l'empire de leur pays ; il y a là plus de dignité, mais non moins de convoitise. Mais si un homme s'efforce d'établir et d'étendre la puissance et l'empire de la race humaine sur l'univers, son ambition est sans doute chose plus saine et plus noble à la fois que les deux autres [8]. » Ce fut le sort de Bacon d'être la proie de ces ambitions hostiles qui se disputaient son âme.

VI. Épilogue

« Ceux qui occupent les hautes places sont trois fois esclaves : esclaves du souverain ou de l'État, esclaves de l'opinion, esclaves des affaires ; ils n'ont la liberté ni de leurs personnes, ni de leurs actions, ni de leur temps… L'ascension est laborieuse, les difficultés n'y font que croître, et parfois bien vile est la peine qu'on s'impose : c'est par

des indignités que l'on parvient aux dignités. La position est glissante, et la retraite est une chute ou du moins une éclipse [1]. » En deux mots, Bacon nous résume, avec quelle amertume, le triste épilogue de sa vie.

« Les insuffisances d'un homme, a dit Goethe, sont le fait de son temps, ses vertus et sa grandeur lui sont propres. » Ce jugement semble un peu injuste appliqué au *Zeitgeist*, mais il se vérifie étonnamment dans le cas de Francis Bacon. Abbott [2], après une consciencieuse étude des mœurs à la cour d'Élisabeth, conclut que tous les personnages en vue, hommes et femmes, étaient des disciples de Machiavel. Roger Ascham a décrit en de mauvais vers les quatre vertus cardinales exigées à la cour d'Élisabeth :

Tromperie, mensonge, flatterie, impudence,
Quatre moyens à la Cour pour obtenir faveur.
Si d'aucun d'eux vous n'êtes l'esclave,
Arrière, bon Piers ! À la maison, John Cheese !

C'était, à cette joyeuse époque, une coutume pour les juges d'accepter des « présents » des personnes qui plaidaient devant leur tribunal. Bacon, sur ce point, ne fut pas au-dessus de son temps, et la funeste prodigalité qui lui faisait dépenser à l'avance les revenus de plusieurs années lui interdisait le luxe d'un scrupule. Cela aurait pu passer inaperçu, s'il ne s'était fait des ennemis dans l'affaire d'Essex, et par son ardeur à sabrer ses ennemis de son verbe impitoyable. Un ami l'avait prévenu : « Le propos qui est à la Cour sur toutes les lèvres… c'est que si votre langue a été pour certains un rasoir, la leur sera telle pour vous [3]. » Mais Bacon ne prit point garde à ces avertissements. Il semblait en grande faveur auprès du roi ; il avait reçu le titre de Baron en 1618, celui de Vicomte en 1621, et depuis trois ans il était Chancelier.

Le coup le frappa soudain. En 1621, un plaideur mécontent l'accusa d'avoir accepté de l'argent pour activer un procès ; le fait n'avait rien d'insolite, mais Bacon vit tout de suite que si ses ennemis voulaient l'exploiter contre lui, ils forceraient sa chute. Il se retira chez lui et attendit les événements. Quand il apprit que tous ses ennemis réclamaient à grands cris sa démission, il envoya au Roi sa « confession » avec l'assurance de son « humble soumission ». Jacques, cédant à la pression du Parlement contre lequel Bacon l'avait trop obstinément défendu, le fit incarcérer. Mais deux jours

après, Bacon fut remis en liberté, et le Roi lui fit remise de la très forte amende qu'on lui avait imposée. Son orgueil n'était pas encore brisé. « J'ai été le juge le plus juste qui fût en Angleterre depuis cinquante ans, dit-il, mais c'est le jugement le plus juste que le Parlement ait rendu depuis deux cents ans. » Il passa les cinq dernières années de sa vie dans la retraite et la paix du foyer, en proie à une misère qu'il n'avait jamais connue, mais consolé par l'ardent labeur de la pensée. Durant ces cinq années, il écrivit son grand ouvrage latin *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, publia une édition augmentée des *Essais*, un fragment intitulé *Sylva Sylvarum*, et une *Histoire de Henri VII*. Il regrettait de ne pas avoir abandonné plus tôt la politique pour consacrer tout son temps à la littérature et à la science. Jusqu'au dernier moment il travailla et mourut tel un soldat sur le champ de bataille. Dans son Essai « De la Mort » il avait exprimé le désir de mourir « absorbé dans la recherche, comme un homme blessé en pleine vie et qui sent à peine le coup qui l'a frappé ». Comme César, il fut exaucé.

En mars 1626, comme il se rendait à cheval de Londres à Highgate, l'esprit hanté par ce problème : jusqu'à quel point la chair peut-elle être préservée de la putréfaction une fois recouverte de neige, il résolut de soumettre la question à l'expérience incontinent. Il s'arrêta dans une chaumière, acheta une poule, la tua et la farcit de neige. À ce moment il fut pris de frissons et de faiblesse ; et se sentant trop mal pour retourner à cheval jusqu'à la ville, il se fit conduire au château tout proche de Lord Arundel, où il s'alita. Il n'avait pas encore renoncé à la vie : « L'expérience… réussit tout à fait bien », écrivait-il joyeusement. Mais sa fin approchait. La fièvre de sa vie l'avait entièrement consumé, et il était trop faible pour lutter contre le mal qui lentement s'insinua jusqu'au cœur. Il mourut le 9 avril 1626, à l'âge de soixante-cinq ans.

Il avait écrit dans son testament ces fières et caractéristiques paroles : « Je lègue mon âme à Dieu… Mon corps à une tombe obscure. Mon nom aux siècles à venir et aux nations étrangères. » Les siècles et les nations ont accepté ce legs.

Spinoza

I. Histoire et Biographie

1. L'odyssée des Juifs

L'odyssée des Juifs depuis la Dispersion est une des épopées de l'histoire européenne. Chassés de leur pays d'origine à la prise de Jérusalem par les Romains (70 ap. J.-C.), et dispersés parmi tous les peuples et à travers tous les continents, persécutés et décimés par les adeptes des grandes religions – christianisme et mahométisme – que leurs Écritures et leurs traditions avaient inspirées, se voyant interdire par le système féodal la propriété foncière, évincés de l'industrie par les corporations, parqués dans des ghettos surpeuplés et vivant dans d'étroits horizons, malmenés par le peuple et dépouillés par les rois, édifiant avec leurs finances et leur commerce les cités indispensables à la civilisation, bannis et excommuniés, insultés et molestés, les Juifs ont offert au monde cet étonnant spectacle d'un peuple qui, sans structure politique, sans loi qui l'astreigne à l'unité sociale, sans communauté de langue, s'est maintenu corps et âme, a su conserver son intégrité de race et de culture, a jalousement gardé ses rites et ses traditions, attendant résolument le jour de sa délivrance, et plus nombreux que jamais, avec un prestige accru par les génies de tout ordre qu'il a suscités, est sorti de l'épreuve et, après deux mille ans de pérégrinations, a pu réintégrer triomphalement son ancienne patrie jamais oubliée. Quel drame pourrait rivaliser avec la grandeur de ces souffrances, la variété de ces scènes, la gloire et la justice de ce dénouement ? Quelle fiction pourrait égaler le roman de cette réalité ?

La dispersion avait commencé bien des siècles avant la chute de la Cité Sainte ; par Tyr, Sidon et d'autres ports, les Juifs s'étaient répandus sur tout le littoral méditerranéen, à Athènes, Antioche, Alexandrie, Carthage, Rome, Marseille, et jusque dans la lointaine Espagne. Après la destruction du Temple, la dispersion devint presque une migration en masse. Finalement, l'exode suivit deux

directions : les émigrés gagnèrent, les uns, les rives du Danube et du Rhin, pour pénétrer plus tard en Pologne et en Russie, les autres, l'Espagne et le Portugal avec les Maures conquérants (711 ap. J.-C.). Dans l'Europe centrale les Juifs se distinguèrent comme marchands et comme banquiers ; dans la Péninsule ils s'assimilèrent aisément les connaissances médicales, mathématiques et philosophiques des Arabes et développèrent leur propre culture dans les grandes écoles de Cordoue, de Barcelone et de Séville. C'est là que, pendant le XII^e^ et le XIII^e^ siècle, les Juifs jouèrent un rôle de premier plan en transmettant à l'Europe occidentale la culture grecque et orientale. C'est à Cordoue que Moïse Maimonide (1135-1204), le plus grand médecin de son temps, écrivit son fameux commentaire de la Bible, le *Guide des égarés* ; c'est à Barcelone que Hasdaï Crescas (1370-1430) professa des hérésies qui ébranlèrent tout le judaïsme.

Les Juifs d'Espagne connurent une ère de prospérité jusqu'à la prise de Grenade par Ferdinand en 1492 et à l'expulsion définitive des Maures. Les Juifs de la Péninsule perdirent alors la liberté dont ils avaient joui sous la bienveillante hégémonie de l'Islam ; l'Inquisition leur imposa le choix entre le baptême et la pratique du christianisme ou l'exil et la confiscation de leurs biens. Ce n'est pas que l'Église fût délibérément hostile aux Juifs – les Papes protestèrent à maintes reprises contre les barbares procédés de l'Inquisition –, mais le Roi d'Espagne pensait qu'il pourrait enrichir son trésor avec l'argent patiemment accumulé par cette race étrangère. Ferdinand découvrit les Juifs presque en même temps que Colomb découvrait l'Amérique.

Les Juifs, en grande majorité, prirent le parti le plus pénible et cherchèrent autour d'eux un refuge. Les uns s'embarquèrent et demandèrent asile à Gênes et dans d'autres ports italiens ; repoussés, ils continuèrent leur route, en proie à la misère et à la maladie, jusqu'à la côte d'Afrique, où beaucoup d'entre eux furent assassinés par les indigènes qui convoitaient les bijoux que les voyageurs, croyaient-ils, avaient avalés. Quelques-uns furent accueillis par la cité des Doges : Venise savait combien elle était redevable à ses Juifs de sa puissance maritime. D'autres financèrent le voyage de Colomb, qui était peut-être de leur race, dans l'espoir que le grand navigateur leur découvrirait une nouvelle patrie. Un grand nombre se risqua sur les fragiles vaisseaux de l'époque et remonta l'Atlantique, évitant la France et l'Angleterre, également hostiles, pour trouver finalement

en Hollande, chez un petit peuple magnanime, un accueil assez bienveillant. Parmi ces émigrants se trouvait une famille de Juifs portugais du nom d'Espinoza.

Par la suite, l'Espagne tomba en décadence et la Hollande prospéra. Les Juifs construisirent leur première synagogue à Amsterdam en 1598, et quand, 75 ans plus tard, ils en érigèrent une autre, la plus magnifique de l'Europe, leurs concitoyens chrétiens les aidèrent de leurs deniers. Les Juifs étaient heureux alors, si nous en jugeons à l'air de parfaite satisfaction des négociants et des rabbins immortalisés par Rembrandt. Mais, vers le milieu du XVIIe siècle, le cours paisible de leur histoire fut troublé par une violente controverse qui s'éleva dans la synagogue. Uriel da Costa, un bouillant jeune homme qui avait sans doute subi comme beaucoup d'autres l'influence du scepticisme de la Renaissance, écrivit un traité dans lequel il attaquait violemment la croyance en l'immortalité. Cette attitude négative n'était pas en soi contraire à la doctrine juive traditionnelle ; mais les Juifs de la synagogue obligèrent Uriel à se rétracter publiquement, dans la crainte d'encourir la défaveur de ceux qui les avaient si généreusement accueillis, mais qui devaient être implacablement hostiles à toute hérésie qui heurtait si rudement ce qui était considéré comme l'essence du christianisme. La formule de rétractation et de pénitence obligeait l'orgueilleux auteur à se coucher en travers du seuil de la synagogue pendant que les membres de l'assemblée lui marcheraient sur le corps. Cette humiliation lui fut intolérable, et Uriel, rentré chez lui, dénonça par écrit, en termes virulents, ses persécuteurs, et se tua [1].

Cela se passait en 1647. À ce moment Baruch Spinoza, « le plus grand Juif des temps modernes [2] » et le plus grand des philosophes modernes, était un adolescent de quinze ans, le disciple favori de la Synagogue.

2. L'Éducation de Spinoza

C'est cette odyssée des Juifs qui hanta la pensée de Spinoza et fit de lui irrévocablement, en dépit de toutes les excommunications, un Juif. Bien que son père fût à la tête d'un commerce prospère, le jeune homme ne se sentait aucun goût pour le négoce ; il préférait passer son temps à l'intérieur, ou aux alentours de la synagogue, à

s'assimiler la religion et l'histoire de sa race. C'était un brillant élève, et les anciens le regardaient comme une future lumière de leur communauté et de leur foi. De l'étude de la Bible il passa très tôt aux subtiles commentaires du Talmud, et de là aux écrits de Maimonide, de Lévi ben Gerson, d'Ibn Ezra et de Hasdaï Crescas ; dans son avidité insatiable il s'attaqua même à la philosophie mystique d'Ibn Gebirol et aux spéculations cabalistiques de Moïse de Cordoue.

La doctrine de l'identité de Dieu et de l'Univers, professée par Moïse de Cordoue, le frappa ; il suivit cette idée chez Ben Gerson, qui enseignait l'éternité du monde, et chez Hasdaï Crescas, qui déclarait que l'univers matériel était le corps de Dieu. Il lut dans Maimonide une discussion à demi favorable de la doctrine d'Averroès, d'après laquelle l'immortalité est impersonnelle ; mais le *Guide des égarés* fut pour lui un sujet d'égarement plutôt qu'un guide ; car le grand rabbin proposait plus de questions que de réponses. Spinoza s'aperçut que les invraisemblances et les contradictions de l'Ancien Testament subsistaient dans sa pensée alors que depuis longtemps il avait oublié les solutions de Maimonide. Les plus habiles défenseurs d'une croyance sont ses pires ennemis ; car leurs subtilités engendrent le doute et stimulent l'esprit. Et si les écrits de Maimonide pouvaient avoir cet effet, à plus forte raison les commentaires d'Ibn Ezra, où les problèmes de la vieille croyance étaient plus expressément formulés et parfois abandonnés comme insolubles. Plus Spinoza lisait et méditait, plus ses simples certitudes faisaient place à l'étonnement et au doute.

Sa curiosité le poussa à examiner ce que les penseurs chrétiens avaient écrit sur ces grands problèmes de Dieu et de la destinée humaine. Il entreprit l'étude du latin avec un maître hollandais, Van den Ende. Cette étude lui fut une occasion d'étendre son expérience et sa science. Son nouveau maître était lui-même quelque peu hérétique ; critique acerbe des croyances et des institutions, cet homme aventureux quitta sa bibliothèque pour se joindre à une conspiration contre le roi de France et fut pendu en 1674. Il avait une fille charmante qui devint bientôt l'heureuse rivale du latin dans le cœur de Spinoza ; même de nos jours pareil stimulant pourrait engager un collégien à l'étude du latin. Mais la jeune fille n'était pas idéaliste au point de dédaigner des avantages plus solides que les qualités de l'esprit, et quand un autre soupirant se présenta avec de

riches présents, Spinoza ne l'intéressa plus. C'est à ce moment sans doute que notre héros devint philosophe.

En tout cas, il avait fait une conquête, celle du latin, et par le latin les trésors de la pensée antique et de la philosophie médiévale lui étaient ouverts. Il étudia, semble-t-il, la philosophie de Socrate, celles de Platon et d'Aristote ; mais à ces penseurs il préféra les grands atomistes, Démocrite, Épicure et Lucrèce ; et les Stoïciens produisirent sur lui une impression ineffaçable. Il lut les philosophes scolastiques et ne leur emprunta pas simplement leur terminologie, mais encore leur méthode géométrique d'exposition par axiome, définition, proposition, preuve, scolie et corollaire. Il étudia Giordano Bruno (1548-1600), ce révolté superbe dont « toutes les neiges du Caucase n'auraient pu éteindre » les ardeurs, qui erra de pays en pays, de credo en credo, et toujours reprit la porte par où il était entré ; chercheur inlassable, toujours émerveillé ; l'Inquisition le condamna finalement à une mort « aussi clémente que possible, et sans effusion de sang », c'est-à-dire à être brûlé vif. Quelle richesse de pensée chez ce romantique italien ! Tout d'abord, l'idée maîtresse de l'unité : toute la réalité est une dans sa substance, dans sa cause, dans son origine ; Dieu et la matière ne font qu'un. Pour Bruno, l'esprit et la matière sont une même chose ; chaque particule du réel est un composé indivisible de corps et d'esprit. L'objet de la philosophie, par conséquent, est de découvrir l'unité dans la diversité, l'esprit dans la matière, et la matière dans l'esprit ; d'aboutir à une synthèse dans laquelle les contrariétés et les contradictions se rencontrent et se fondent ; de s'élever jusqu'à la connaissance souveraine de l'universelle unité, qui est l'équivalent intellectuel de l'amour de Dieu. Chacune de ces idées devint partie intégrante de la pensée de Spinoza.

Enfin, et surtout, Spinoza subit l'influence de Descartes (1596-1650), le père de la tradition subjectiviste et idéaliste dans la philosophie moderne (de même que Bacon fut le père de la tradition objectiviste et réaliste). Pour ses disciples français comme pour ses adversaires britanniques, la notion centrale, chez Descartes, était la primauté de la conscience – suivant cette proposition, en apparence évidente, que l'esprit se connaît lui-même de façon plus immédiate et plus directe que n'importe quoi ; qu'il ne connaît le monde extérieur que par l'impression qu'il en reçoit dans la sensation et la perception ; que toute la philosophie doit en conséquence (tout en

doutant d'abord de toute autre chose) commencer par l'esprit individuel et par le moi, et formuler son premier argument en ces trois mots : « Je pense, donc je suis. » *(Cogito, ergo sum)* Peut-être l'individualisme de la Renaissance avait-il suggéré ce principe, mais ce qui est certain, c'est qu'il renfermait tout un monde de conséquences pour la spéculation à venir. Dès lors commença la grande lutte de l'épistémologie (théorie de la connaissance) ; cette lutte devint avec Leibnitz, Locke, Berkeley, Hume et Kant, une guerre de trois cents ans, qui stimula et ruina tout à la fois la philosophie moderne.

Mais ce côté de la pensée de Descartes n'intéressa point Spinoza ; il ne voulait pas se perdre dans le labyrinthe de l'épistémologie. Ce qui retint son attention chez Descartes, ce fut sa conception d'une double substance homogène : l'une sous-jacente à toutes les formes de la matière, l'autre sous-jacente à toutes les formes de l'esprit ; cette division du réel en deux substances ultimes était un défi à l'exigence d'unification qui était celle de Spinoza, et l'idée agit comme un réactif salutaire sur l'ensemble confus de ses pensées. Ce qui le séduisait aussi, c'était le désir de Descartes d'expliquer le monde entier, sauf Dieu et l'âme, par des lois mécaniques et mathématiques (cette idée remontait à Léonard et à Galilée, et peut-être fut-elle due au développement de la mécanique et de l'industrie dans les cités d'Italie). Une impulsion initiale étant donnée par Dieu, disait Descartes (à peu près comme Anaxagore, deux mille ans auparavant), tout le processus et toute l'évolution astronomiques et géologiques, et en général tout devenir et tout développement non spirituels, pouvaient s'expliquer par une substance homogène existant d'abord à l'état de désagrégation (cf. l'hypothèse de la nébuleuse de Laplace et de Kant) ; ainsi, tout mouvement de tout animal (y compris les mouvements du corps humain) est un mouvement mécanique (la circulation du sang, par exemple, et les réflexes). L'Univers et tous les corps sont des machines, mais en dehors de l'Univers il y a Dieu, et dans le corps, l'âme spirituelle.

Là s'arrêtait Descartes ; mais dans son ardeur Spinoza voulut pousser plus loin.

3. L'Excommunication

Telle fut la préparation intellectuelle du jeune homme (il était né en 1632) dont l'apparence tranquille dissimulait un profond trouble intérieur et qui fut sommé de comparaître en 1656 devant le Conseil des Anciens de la synagogue, sous l'inculpation d'hérésie. Était-il vrai, lui demanda-t-on, qu'il eût dit à ses amis que Dieu aurait un corps, le monde de la matière, que les anges ne seraient que des fantômes de l'imagination, que l'âme ne serait autre chose que la vie, et que l'Ancien Testament ne parlait pas de l'immortalité ?

Nous ignorons quelle fut sa réponse. Nous savons seulement qu'on lui offrit un subside annuel de mille florins, s'il consentait à garder fidélité, au moins en apparence, à sa synagogue et à sa foi [3], qu'il déclina cette offre et que le 27 juillet 1656 il fut excommunié selon toutes les sombres formalités des rites hébraïques. « Pendant la lecture de la malédiction, on entendit tomber par instants la note puissante et prolongée d'un cor ; les lumières qui au début jetaient un feu étincelant s'éteignirent l'une après l'autre au cours de la cérémonie jusqu'à la dernière, pour symboliser l'extinction de la vie spirituelle chez l'excommunié, et l'assemblée resta plongée dans les ténèbres [4]. »

Van Vloten a publié la formule de l'excommunication [5] :

Les chefs du Conseil ecclésiastique font savoir par les présentes que, déjà bien informés des actes et opinions coupables de Baruch Spinoza, ils se sont efforcés de diverses manières et par des promesses de le détourner de sa mauvaise voie. Mais comme ils ont été impuissants à l'amener à résipiscence, et qu'ils sont au contraire de jour en jour fortifiés dans leur certitude qu'il soutient et avoue d'épouvantables hérésies cyniquement propagées et répandues au-dehors, ainsi que bien des personnes dignes de foi leur en ont témoigné devant ledit Spinoza, celui-ci a été reconnu coupable. L'affaire ayant donc été examinée devant l'assemblée des chefs du conseil ecclésiastique il a été décidé, à l'unanimité, de prononcer l'excommunication contre ledit Spinoza, de le retrancher du peuple d'Israël et de le déclarer anathème dès ce jour par la malédiction suivante :

Par le jugement des anges et la sentence des saints nous anathématisons, exécrons, maudissons et rejetons Baruch Spinoza, à l'unanimité de la sainte congrégation, à la face des saints livres aux 613 préceptes, et nous prononçons contre lui la malédiction dont Élisée a maudit les enfants et toutes les malédictions écrites au Livre de la Loi. Qu'il soit maudit de jour et maudit de nuit, maudit à son coucher et maudit à son lever ; maudit à son entrée et maudit à sa sortie. Que le Seigneur ne lui pardonne et ne le reçoive jamais, mais que la colère et l'indignation du Seigneur soient dorénavant allumées contre cet homme pour l'accabler de toutes les malédictions écrites au Livre de la Loi, et pour effacer son nom de tous les cieux. Que le Seigneur le sépare comme coupable de toutes les tribus d'Israël, le charge de toutes les malédictions célestes contenues au Livre de la Loi, et que tous les fidèles qui obéissent au Seigneur notre Dieu soient sauvés dès aujourd'hui.

Tous sont donc prévenus par les présentes de n'avoir aucun rapport avec cet homme, ni en paroles, ni par écrit ; que personne ne l'assiste, que personne ne demeure sous le même

toit que lui, que personne ne l'approche à plus de quatre coudées et que personne ne lise aucun document écrit de sa main ou dicté par sa bouche.

Ne nous hâtons pas trop de juger les chefs de la synagogue, car ils étaient en présence d'une situation délicate. Sans doute craignaient-ils de se voir accuser d'une intolérance à l'égard de l'hétérodoxie aussi rigoureuse que celle de l'Inquisition qui les avait chassés d'Espagne. Mais ils comprirent que la gratitude envers leurs hôtes hollandais exigeait l'excommunication d'un homme, dont le scepticisme donnait un coup aussi fatal à la doctrine chrétienne qu'au judaïsme. Le protestantisme n'était pas encore cette philosophie libérale et complaisante qu'il est devenu depuis ; les guerres de religion avaient laissé chaque secte religieuse misérablement retranchée dans une croyance que le sang répandu pour sa défense rendait d'autant plus chère. Que diraient les autorités hollandaises d'une communauté juive qui, en retour de la tolérance et de la protection des chrétiens, produisait dans une génération un da Costa et dans la suivante un Spinoza ? De plus, l'unanimité religieuse sembla aux Anciens le seul moyen de garantir contre la division la petite communauté juive d'Amsterdam et presque le dernier moyen de maintenir l'unité et d'assurer la survivance des Juifs répandus dans le monde. S'ils avaient eu leur État et leurs lois civiles, une puissance séculière pour imposer à la fois la cohésion intérieure et le respect extérieur, ils auraient pu se montrer plus tolérants ; mais leur religion était leur forme de patriotisme tout autant que leur foi ; la synagogue était le centre de leur vie sociale et politique, aussi bien que celui de leurs rites et de leur culte, et la Bible, dont Spinoza contestait la véracité, était la « patrie mouvante » de leur peuple ; dans ces conditions ils pensèrent que l'hérésie était une trahison, et la tolérance, un suicide.

On sent qu'ils auraient dû affronter courageusement ces risques ; mais il est aussi difficile de juger autrui avec justice que de changer de peau. Peut-être [6] Ménasseh ben Israel, chef spirituel de toute la communauté juive d'Amsterdam, aurait-il pu trouver quelque formule de conciliation permettant à la Synagogue et au philosophe de vivre en paix dans un respect réciproque, mais le grand Rabbin était à ce moment à Londres, en train de persuader Cromwell d'ouvrir l'Angleterre aux Juifs. Il était écrit que Spinoza appartiendrait, non à une secte, mais à l'univers.

4. La retraite et la mort

Il accueillit l'excommunication avec un tranquille courage. « Cela ne m'oblige pas, dit-il, à faire rien que je n'eusse fait en tout état de cause. » Mais ce n'était là que feinte assurance : en réalité le jeune étudiant se sentit cruellement et impitoyablement seul. Rien n'est plus terrible que l'isolement, et peut-il être isolément plus pénible que celui d'un Juif séparé de tout son peuple ? Spinoza avait déjà souffert de l'abandon de sa foi ; c'est une opération majeure que celle qui s'attaque à la substance même de l'esprit, et qui ne pas va sans laisser bien des blessures. Si Spinoza s'était affilié à un autre groupe religieux, s'il s'était rallié à une autre de ces sectes orthodoxes où se pressaient les hommes, tel un troupeau avide de chaleur, il aurait pu trouver dans le rôle de converti un peu de cette vie qu'il avait perdue par le rejet de sa famille et de sa race. Mais il ne se rallia à aucune autre secte et vécut seul. Son père, qui avait espéré que son fils ferait autorité en science hébraïque, le chassa ; sa sœur essaya de le fruster d'un petit héritage [7] ; ses anciens amis l'évitèrent. Il ne faut donc pas s'étonner si le philosophe marque parfois un peu d'humeur et laisse échapper à l'occasion des paroles amères, lorsqu'il pense aux Gardiens de la Loi.

Quiconque cherche les véritables causes des miracles et s'efforce de comprendre les choses naturelles en philosophe, au lieu de les admirer en homme stupide, est tenu aussitôt pour hérétique et pour impie, et proclamé tel par les hommes que le vulgaire adore comme les interprètes de la nature et de Dieu. Ils savent bien, en effet, que l'ignorance une fois disparue ferait disparaître l'étonnement, c'est-à-dire l'unique garantie de leur autorité [8].

Il en fit l'expérience décisive peu de temps après l'excommunication. Un soir que Spinoza se promenait à travers les rues, un pieux rufian, qui tenait à démontrer par le meurtre sa théologie, se jeta sur le jeune étudiant, le poignard à la main. Spinoza fit un brusque écart, et s'échappa avec une légère blessure au cou. Il en conclut qu'il y a peu d'endroits en ce monde où l'on puisse se livrer à la philosophie en toute sécurité, et il alla vivre dans une tranquille mansarde sur la route d'Outerdek, aux portes d'Amsterdam. C'est probablement à ce moment qu'il changea son nom de Baruch en celui de Benoît. Ses hôtes étaient des chrétiens de la secte mennonite qui pouvaient dans une certaine mesure comprendre un hérétique. Sa figure douce, voilée de tristesse, leur

plaisait (ceux qui ont beaucoup souffert deviennent ou très durs ou très tendres), et ils étaient ravis lorsque par hasard il voulait bien descendre le soir près d'eux fumer sa pipe et leur parler en toute simplicité. Il gagna sa vie tout d'abord en faisant la classe aux enfants à l'école de Van den Ende, et en polissant des lentilles, comme s'il fût porté par inclination à s'occuper de matières réfractaires. Il avait appris le métier d'opticien quand il appartenait à la communauté juive, pour se conformer à la règle hébraïque qui voulait que tout étudiant apprit un métier manuel, non seulement parce que l'étude et l'enseignement honnêtement compris peuvent rarement assurer de quoi vivre, mais encore parce que le travail, comme l'avait dit Gamaliel, garde un homme vertueux, tandis que « tout homme instruit, qui n'apprend pas un métier, finira pas devenir un gredin ».

Cinq ans plus tard (1660), son hôte vint s'établir à Rhynsbourg, près de Leyde, et Spinoza l'y suivit. La maison où il demeura existe encore, et la rue porte le nom du philosophe. Il passa là des années de vie simple et de méditations sublimes. Maintes fois, il resta deux ou trois jours sans voir personne, confiné dans sa chambre où il se faisait apporter ses modestes repas. Il continuait à bien polir ses lentilles, mais de façon trop intermittente pour s'assurer plus que le strict nécessaire ; il aimait trop la sagesse pour être l'homme « qui réussit ». Colérus, qui suivit dans cette retraite les traces du philosophe et écrivit une courte biographie de Spinoza d'après les témoignages de ceux qui l'avaient connu, nous dit : « Il avait grand soin de faire ses comptes chaque trimestre pour ne dépenser chaque année ni plus ni moins que ce que ses ressources lui permettaient, et il disait parfois aux gens de la maison qu'il était comme le serpent qui forme un cercle avec sa queue dans la gueule, pour indiquer qu'il ne lui restait rien à la fin de l'année [9]. » Mais cette existence modeste faisait son bonheur. Quelqu'un lui ayant conseillé de s'en tenir à la révélation plutôt qu'à la raison, il répondit : « Quand bien même je devrais trouver parfois quelque peu chimériques les résultats que j'obtiens par mon entendement naturel, je ne pourrais cependant qu'en être satisfait ; car c'est leur recherche qui fait mon bonheur et me permet de passer mes jours, non dans les gémissements et dans la tristesse, mais dans la paix, la sérénité et la joie [10]. » « Si Napoléon avait été aussi intelligent que Spinoza, dit un grand sage, il aurait écrit quatre volumes dans une mansarde [11]. »

Aux portraits de Spinoza qui sont parvenus jusqu'à nous, nous pouvons ajouter cette brève description de Colérus : « Il était de taille moyenne. Il avait de beaux traits, la peau légèrement bronzée, les cheveux foncés et frisés, les sourcils longs et noirs, en sorte qu'il était facile de voir à son seul aspect qu'il descendait de Juifs portugais. Il se souciait fort peu de sa mise et n'était pas mieux vêtu que le plus modeste de ses concitoyens. L'un des plus éminents conseillers d'État étant venu le voir le trouva revêtu d'une robe de chambre très malpropre ; le conseiller lui en fit le reproche et voulut lui en offrir une autre. Spinoza répondit qu'un homme n'en valait pas davantage parce qu'il avait une belle robe de chambre et ajouta : « Ce n'est pas raisonnable d'envelopper d'atours précieux des choses qui n'ont pas ou qui ont si peu de valeur [12]. » La philosophie vestimentaire de Spinoza ne fut pas toujours aussi ascétique. « Ce n'est pas une tenue désordonnée ou négligée qui fait de nous des sages », écrit-il ; « car une affectation d'indifférence à l'égard de la tenue est plutôt la marque d'un pauvre d'esprit dans lequel la vraie sagesse ne saurait trouver aucune place digne d'elle, et où la science ne rencontrerait que désordre et désarroi [13]. »

C'est pendant son séjour de cinq années à Rhynsbourg que Spinoza écrivit le petit traité « De la Réforme de l'Entendement » *(De Intellectus Emendatione)*, et l'*Éthique géométriquement démontrée (Ethica more geometrico demonstrata)*. Ce dernier ouvrage fut achevé en 1665 ; mais Spinoza pendant dix ans ne fit rien pour le publier. En 1668 Adrien Koerbagh avait été condamné à dix ans de prison pour avoir fait imprimer des théories semblables à celles de Spinoza ; et il était mort au bout de dix-huit mois de sa peine. Lorsqu'en 1675 Spinoza se rendit à Amsterdam, comptant bien qu'il pourrait alors publier sans danger son *chef-d'œuvre*, « le bruit se répandit », écrit-il à son ami Oldenburg, « que j'avais sous presse un ouvrage où je m'efforçais de montrer qu'il n'y a pas de Dieu. À ce bruit, j'ai le regret de l'ajouter, beaucoup de personnes ajoutèrent foi. Certains théologiens (qui avaient peut-être propagé cette rumeur) en prirent occasion pour porter plainte contre moi devant le prince et les magistrats… Ayant appris toutes ces choses de personnes dignes de foi, qui m'assuraient en outre que les théologiens étaient occupés à me tendre partout des embûches, je résolus de différer la publication que je tentais jusqu'à ce que je visse quelle tournure prendraient les choses [14]. »

C'est seulement après la mort de Spinoza que l'*Éthique* parut (1677) en même temps qu'un traité inachevé sur la politique *(Tractatus Politicus)* et un traité sur l'*Arc-en-ciel*. Tous ces ouvrages étaient écrits en latin, langue universelle de la philosophie et de la science européennes au XVIIe siècle. Un court *Traité de Dieu et de l'homme*, écrit en hollandais, fut découvert par Van Vloten en 1852 ; c'était, semble-t-il, une esquisse préparatoire de l'*Éthique*. Les seuls livres publiés par Spinoza de son vivant furent les *Principes de la Philosophie cartésienne* (1663) et un *Traité sur la Religion et l'État (Tractatus Theologico-Politicus)*, qui parurent sous l'anonymat en 1670. Ce traité eut l'honneur de figurer dans l'*Index Expurgatorius*, et la vente en fut interdite par l'autorité civile ; cette prohibition fit son succès, et il circula en d'innombrables exemplaires sous le couvert de faux titres qui le présentaient comme traité de médecine, ou comme récit historique. De nombreux volumes furent écrits pour le réfuter ; l'une de ces réfutations appelait Spinoza « l'athée le plus impie que la terre ait jamais porté » ; Colérus parle d'une autre réfutation comme d'« un trésor inestimable qui ne périra jamais [15] ». Cette simple mention est tout ce qu'il en reste. En plus de cette réprobation publique Spinoza reçut nombre de lettres qui prétendaient le réformer ; celle qu'il reçut d'un de ses anciens élèves, Albert Burgh, qui s'était converti au catholicisme, est un modèle du genre :

> Vous prétendez avoir enfin découvert la véritable philosophie. Comment pouvez-vous savoir si votre philosophie est la meilleure entre toutes celles qui furent enseignées, qu'on enseigne maintenant ou qu'on enseignera dans l'avenir ? Pour ne rien préjuger de l'avenir, avez-vous examiné toutes ces philosophies, tant anciennes que modernes, qui sont exposées ici, aux Indes et dans le monde entier ? Et les auriez-vous même scrupuleusement examinées, comment pouvez-vous savoir si celle que vous avez choisie est la meilleure ?... Vous osez vous mettre au-dessus de tous les Patriarches, de tous les Prophètes, de tous les Apôtres, de tous les Martyrs, de tous les Docteurs et Confesseurs de l'Église ? Homme misérable et ver de terre que vous êtes, vous qui n'êtes que cendre et que pâture de vers, comment pouvez-vous comparer l'éternelle Sagesse à votre innommable blasphème ? Sur quoi appuyez-vous cette doctrine téméraire, insensée, déplorable et maudite ? Quel orgueil satanique vous porte ainsi à juger des mystères que les catholiques eux-mêmes déclarent incompréhensibles [16] ? Etc., etc.

À quoi Spinoza répondit :

> Mais vous, qui croyez avoir trouvé la meilleure des religions, ou plutôt les meilleurs maîtres, et qui leur avez accordé votre foi crédule, comment savez-vous que ces maîtres sont les meilleurs entre tous ceux qui ont prêché, qui prêchent et qui prêcheront des religions ?

Avez-vous examiné toutes ces religions, anciennes et modernes, celles de nos contrées, celles de l'Inde, celles de l'univers ? Et alors même que vous les auriez scrupuleusement examinées, comment savez-vous que vous avez choisi la meilleure [17] ?

On voit que le doux philosophe savait à l'occasion se montrer ferme.

Toutes les lettres n'avaient pas un ton aussi désagréable. Beaucoup d'entre elles émanaient d'hommes possédant une réelle culture et occupant de hautes situations. Les plus éminents de ces correspondants étaient Henri Oldenburg, secrétaire de la Société royale d'Angleterre qui venait d'être fondée ; von Tschirnhaus, un jeune inventeur allemand de famille noble ; Huygens, le savant hollandais ; le philosophe Leibnitz, qui vint rendre visite à Spinoza en 1676 ; Louis Meyer, un docteur de La Haye ; et Simon de Vries, riche négociant d'Amsterdam. Ce dernier avait une telle admiration pour Spinoza qu'il le supplia d'accepter un don de deux mille cinq cents florins. Spinoza refusa ; et par la suite, quand de Vries proposa de lui laisser par testament toute sa fortune, Spinoza persuada de Vries de léguer tous ses biens à son frère. Quand le négociant mourut, on constata que, par une clause de son testament, il allouait à Spinoza une annuité de 600 florins à prélever sur le revenu de ses biens. Spinoza essaya encore une fois de se dérober en disant : « La nature se contente de peu ; et si tel est son cas, tel est aussi le mien » ; mais on finit par lui faire accepter 350 florins par an. Un autre de ses amis, Jean de Witt, premier magistrat de la République Hollandaise, lui assura une pension d'État de cent florins par an. Enfin, le Grand Roi lui-même, Louis XIV, lui offrit une pension à la condition que Spinoza dédierait au Roi son prochain ouvrage. Spinoza opposa à cette offre un refus courtois.

Pour répondre aux désirs de ses amis et correspondants, Spinoza vint se fixer à Voorburg, un faubourg de La Haye, en 1665, et en 1670, à La Haye même. Au cours de ces dernières années une intimité des plus affectueuses s'établit entre lui et Jean de Witt ; et quand de Witt et son frère furent assassinés dans la rue par une populace qui les croyait responsables de la défaite des troupes hollandaises par les Français en 1672, Spinoza, en apprenant ce crime, éclata en sanglots ; si on ne l'avait retenu de force, il serait allé, comme un second Antoine, dénoncer le crime à l'endroit même où il avait été commis. Peu de temps après, le Prince de Condé, qui commandait l'armée française d'invasion, invita Spinoza à son

quartier général pour lui transmettre l'offre d'une pension de la part du roi de France, et pour lui présenter quelques-uns de ses admirateurs. Spinoza, qui semble avoir été plutôt « bon Européen » que nationaliste, ne trouva rien d'étrange à traverser les lignes pour se rendre au camp de Condé. Quand il rentra à La Haye, la nouvelle de cette visite se répandit, et il y eut des murmures d'indignation. L'hôte de Spinoza, Van den Spyck, craignait de voir sa maison attaquée ; mais Spinoza le rassura en lui disant :

« Je peux très aisément me laver de tout soupçon de trahison,... mais si la foule manifestait la moindre disposition à vous molester, ne ferait-elle que se rassembler et faire du bruit devant votre maison, j'irais au-devant d'elle quand je devrais avoir le même sort que ce pauvre de Witt [18]. » Mais quand la foule apprit que Spinoza n'était qu'un philosophe, elle conclut qu'il devait être inoffensif ; et l'émotion s'apaisa.

La vie de Spinoza, comme nous le voyons par ces menus incidents, n'était pas la vie misérable et recluse que nous représente la tradition. Il jouissait jusqu'à un certain point de la sécurité matérielle, il avait des amis influents et tout dévoués, il s'intéressait aux événements politiques de son temps, et les aventures ne lui manquèrent pas qui furent pour lui questions de vie ou de mort. Qu'il ait fait son chemin, en dépit de l'excommunication et de l'interdit, qu'il se soit attiré la considération de ses contemporains, c'est ce qui apparaît très clairement dans l'offre qu'on lui fit en 1673 d'une chaire de philosophie à l'Université d'Heidelberg ; cette proposition lui était adressée dans les termes les plus flatteurs, et on lui promettait « la plus entière liberté de philosopher, dont son Altesse est sûre que vous ne voudriez pas abuser en mettant en question la religion établie. » Spinoza fit une réponse caractéristique :

> Si j'avais désiré jamais entrer dans l'enseignement des facultés, il m'eût été impossible de ne pas préférer à toute autre position celle que veut bien m'offrir par votre intermédiaire le Sérénissime Électeur Palatin, surtout quand je songe à la liberté de philosopher que ce très excellent prince eût daigné m'accorder... Mais je considère que j'ignore en quelles limites il faudrait enfermer cette liberté de philosopher qu'on veut bien me donner sous la condition que je ne troublerai pas la religion établie... Vous voyez, Monsieur, que ce n'est point l'espoir d'un sort plus brillant qui détermine mon refus, mais l'amour de la tranquillité, ce bien précieux, dont je ne crois pouvoir me flatter de jouir qu'à condition de renoncer à toute espèce de leçons publiques [19].

Notre philosophe mourut en 1677. Spinoza n'avait alors que quarante-quatre ans, mais ses amis savaient que ses jours étaient comptés ; il était phtisique par hérédité ; la réclusion relative dans laquelle il avait vécu, l'atmosphère chargée de poussières dans laquelle il avait travaillé n'étaient pas faites pour remédier à cette infirmité native. Il éprouva une difficulté toujours plus grande à respirer ; et d'année en année ses poumons s'affaiblirent. Il se résigna à une fin précoce, craignant seulement que le livre qu'il n'avait osé publier de son vivant ne soit perdu ou détruit après sa mort. Il plaça son manuscrit dans un petit secrétaire qu'il ferma et dont il remit la clef à son hôte en lui demandant de transmettre le tout, clef et secrétaire, à Jean Rieuwertz, éditeur à Amsterdam, quand l'inévitable serait arrivé.

Le dimanche 20 février, la famille avec laquelle vivait Spinoza se rendit à l'église après s'être assuré qu'il n'était pas plus souffrant. Le docteur Meyer resta seul avec lui. Quand la famille revint, elle trouva le philosophe qui reposait mort entre les bras de son ami. Beaucoup le pleurèrent ; car les braves gens l'avaient autant aimé pour sa douceur que les savants l'avaient honoré pour sa sagesse. Des philosophes et des magistrats se joignirent au peuple pour l'accompagner jusqu'au dernier repos ; des hommes de toutes confessions se rencontrèrent sur sa tombe.

Nietzsche dit quelque part que le dernier chrétien mourut sur la croix. Il avait oublié Spinoza.

II. Le Traité sur la Religion et l'État

Étudions les quatre ouvrages de Spinoza dans l'ordre de leur composition. Le *Tractatus Theologico-Politicus* est peut-être celui qui nous intéresse le moins aujourd'hui, parce que le développement de la haute critique dont Spinoza fut l'initiateur a transformé en lieux communs les propositions pour lesquelles il risqua sa vie. C'est pour un auteur être très mal avisé que de donner des preuves trop complètes ; ses conclusions deviennent la monnaie courante de tous les esprits cultivés, et ses ouvrages n'ont plus ce mystère qui toujours nous attire. Ainsi en a-t-il été de l'œuvre de Voltaire ; et ainsi du traité de Spinoza sur la Religion et l'État.

Le principe essentiel de l'ouvrage, c'est que le langage de la Bible est délibérément métaphorique et allégorique, non seulement parce que s'y révèlent la recherche bien orientale de la couleur et de l'ornement littéraire et la tendance à l'emphase et à l'exagération ; mais aussi parce que les prophètes et les apôtres étaient obligés, pour transmettre leur doctrine en excitant l'imagination, de s'adapter à la capacité et au goût de l'esprit populaire. « L'Écriture Sainte fut composée d'abord pour tout un peuple, et en second lieu pour tout le genre humain ; par conséquent son contenu doit être nécessairement adapté à l'intelligence des masses [1]. » « L'Écriture n'explique pas les choses par leurs causes prochaines, elle ne fait que les présenter dans l'ordre et le style le plus apte à émouvoir les hommes, et spécialement les gens sans culture… Son objet n'est pas de convaincre la raison, mais de séduire et de frapper l'imagination [2]. » « D'où les innombrables miracles et les fréquentes apparitions de Dieu. Le vulgaire croit que la puissance et la providence de Dieu n'éclatent jamais si visiblement que dans les événements extraordinaires et contraires à la conception qu'il se fait de la nature… Il suppose, en effet, que Dieu est inactif, tant que la nature agit selon l'ordre habituel, et que, par contre, la puissance de la nature et les causes naturelles sont sans effet, tant que Dieu agit ; il s'imagine, ainsi, deux puissances distinctes l'une de l'autre, celle de Dieu et celle de la nature [3]. » (On voit ici apparaître l'idée fondamentale de la philosophie de Spinoza, à savoir que Dieu et la nature ne font qu'un.) Les hommes se plaisent à croire que Dieu enfreint en leur faveur l'ordre naturel des choses ; c'est ainsi que les Juifs donnèrent une interprétation miraculeuse de la prolongation du jour, afin d'inculquer aux autres (et peut-être à eux-mêmes) la conviction que les Juifs étaient les favoris de Dieu ; des cas semblables abondent dans l'histoire ancienne de chaque peuple [4]. Des exposés sobres et précis ne peuvent émouvoir ; si Moïse avait dit tout simplement que c'était le vent d'Est (comme nous l'inférons d'un autre texte) qui leur avait frayé le passage à travers la mer Rouge, cela aurait fait bien peu d'impression sur l'esprit du peuple qu'il conduisait. De même les Apôtres inventèrent des récits miraculeux pour la même raison qu'ils recouraient aux paraboles ; ils cherchaient par là à s'adapter à l'intelligence de la foule. Si de tels hommes eurent une influence plus grande que les philosophes et les savants, il faut surtout attribuer ce fait à l'éclat et aux métaphores de

langage que commandent aux fondateurs de religions la nature même de leur mission et l'intensité de leurs sentiments…

Interprétée d'après ce principe, la Bible, dit Spinoza, n'offre rien de contraire à la raison [5]. Prise à la lettre, elle présente une foule d'erreurs, de contradictions, et d'absurdités évidentes (telles que la rédaction du Pentateuque par Moïse). Une interprétation plus philosophique révèle, à travers le voile de l'allégorie et de la poésie, la pensée profonde des grands penseurs et des grands chefs, et explique la puissante vitalité de la Bible et son incomparable influence sur l'humanité. Les deux interprétations ont chacune leur place et leur rôle. Le peuple réclamera toujours une religion formulée par images, et auréolée de surnaturel ; si une religion de ce genre venait à disparaître, il en créerait une autre. Mais le philosophe sait que Dieu et la nature ne font qu'un seul être agissant par nécessité et selon une loi invariable ; et c'est à la majesté de cette loi qu'il accorde respect et obéissance [6]. Il sait que dans les Écritures « Dieu est représenté sous les traits d'un législateur ou d'un prince, et qu'on lui donne les titres de juste, de miséricordieux, et d'autres semblables, simplement par concession à l'intelligence du peuple et à ses connaissances imparfaites. En réalité, Dieu agit… par la seule nécessité de sa nature…, et ses décrets sont des vérités éternelles [7]. »

Spinoza ne fait aucune différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament ; pour lui la religion juive et la religion chrétienne ne font qu'une, si l'on néglige les mésintelligences et les haines populaires, l'interprétation philosophique découvre le fond caché et l'essence des croyances rivales. « Je me suis souvent étonné de voir ceux qui se vantent de professer la foi chrétienne, c'est-à-dire l'amour, la joie, la paix, la tempérance, la charité envers tous les hommes, se quereller avec tant d'animosité et de rancœur, et manifester les uns pour les autres une haine si amère, que cette conduite, bien plus que les vertus qu'ils professent, est le plus sûr critère de leur foi [8]. » C'est surtout la haine des chrétiens qui explique la survivance des Juifs : la persécution leur a donné l'unité et la solidarité nécessaires à la persistance de leur race ; sans cette persécution ils auraient peut-être été confondus dans le flot européen, et engloutis par les majorités qui les entouraient. Mais il n'y a aucune raison pour qu'un philosophe juif et un philosophe chrétien, tout non-sens une fois rejeté, ne s'accordent suffisamment en matière de foi pour vivre et collaborer en paix.

La première chose à faire pour atteindre ce but serait, d'après Spinoza, de s'entendre au sujet de la personne de Jésus. L'invraisemblance des dogmes écartée, les Juifs reconnaîtraient vite en Jésus le plus grand et le plus noble des prophètes. Spinoza n'admet pas la divinité du Christ, mais il le met au premier rang de l'humanité. « L'éternelle sagesse de Dieu s'est manifestée en toutes choses, mais principalement dans l'esprit de l'homme, et surtout en Jésus-Christ [9]. » « Le Christ fut envoyé non seulement pour enseigner les Juifs, mais la race humaine tout entière » ; c'est pourquoi « il s'est adapté à l'intelligence du peuple et a le plus souvent enseigné en paraboles [10]. » Spinoza considère que la morale de Jésus est presque synonyme de sagesse ; en le vénérant, on s'élève jusqu'à l'« amour intellectuel de Dieu ». Une si noble figure, une fois supprimé l'obstacle des dogmes qui n'entraîne que divisions et disputes, attirerait à elle tous les hommes ; et peut-être qu'en son nom, un monde en proie à des guerres de suicide finirait par connaître l'unité de foi et la fraternité.

III. La réforme de l'entendement

En ouvrant l'ouvrage suivant de Spinoza, nous sommes dès l'abord en présence du plus pur joyau de la littérature philosophique. Spinoza nous dit pourquoi il a tout sacrifié à la philosophie :

> L'expérience m'ayant appris que tous les événements ordinaires de la vie commune sont choses vaines et futiles, et que tous les objets de nos craintes n'ont rien en soi de bon ni de mauvais et ne prennent ce caractère qu'autant que l'âme en est affectée, j'ai pris enfin la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable et capable de se communiquer aux hommes, un bien qui puisse remplir seul l'âme tout entière, après qu'elle a rejeté tous les autres biens, en un mot, un bien qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur… Je considérais les avantages qu'on se procure par la réputation et par les richesses, et il fallait y renoncer si je voulais m'occuper sérieusement d'une autre recherche… Plus on possède ces avantages et plus on éprouve de joie, plus par conséquent on est poussé à les accroître ; si nos espérances à cet égard viennent à être trompées, nous voilà au comble de la tristesse. Enfin, la recherche de la réputation est pour nous une forte entrave, parce qu'il faut nécessairement, pour l'atteindre, diriger sa vie au gré des hommes, éviter ce que le vulgaire évite et courir après ce qu'il recherche… Le souverain bien serait la connaissance de l'union de l'âme humaine avec la nature tout entière… Plus l'esprit connaît d'objets, mieux il comprend et ses propres forces et l'ordre de la nature ; mais mieux il connaît ses propres forces, plus facilement il peut se diriger lui-même et se tracer des règles ; et mieux il connaît l'ordre de la nature, plus facilement il peut, en se gouvernant, s'épargner de vains efforts. C'est en cela que consiste la méthode tout entière.

Seule la connaissance, par conséquent, est puissance et liberté ; et le seul bonheur durable est la poursuite de la vérité et la joie de l'entendement. Cependant, le philosophe doit rester un homme et un citoyen ; quel sera son genre de vie pendant qu'il se livrera à la recherche de la vérité ? Spinoza établit une règle très simple de conduite, à laquelle, autant que nous le sachions, il s'est strictement conformé :

> 1. Parler un langage qui soit intelligible au vulgaire et consentir à faire pour lui tout ce qui n'est pas un obstacle à notre but. 2. Ne prendre d'autres plaisirs que ceux qui sont nécessaires à la conservation de la santé. 3. Enfin ne rechercher l'argent que dans la mesure où il est nécessaire à l'entretien de la vie et de la santé, et pour nous conformer à tels usages qui ne s'opposent pas à l'accomplissement de nos desseins [1].

Mais en se proposant un tel idéal, l'honnête et lucide philosophe aperçoit ce problème : Comment savoir que ma connaissance est bien connaissance, que je puis me fier à mes sens et aux données qu'ils présentent à ma raison, et que je puis me fier également aux conclusions que ma raison dégage des données de la sensation ? Ne devons-nous pas d'abord examiner le véhicule avant de nous abandonner à ses directions ? Ne devons-nous pas faire tout le possible pour le perfectionner ? « Avant tout », dit Spinoza, en des termes qui rappellent Bacon, « il faut inventer un moyen de réformer et de clarifier l'entendement [2]. » Nous devons donc distinguer soigneusement les différentes formes de la connaissance, et ne nous fier qu'à la meilleure.

Il y a en premier lieu la connaissance par ouï-dire : par exemple, je sais par ouï-dire la date de ma naissance. En second lieu, l'expérience vague, la connaissance « empirique » au sens défavorable du mot, celle d'un médecin qui connaît un remède, non par la formulation scientifique de preuves expérimentales, mais parce qu'il a l'« impression générale » que ce remède a été « d'ordinaire » efficace. En troisième lieu, il y a la déduction immédiate ou connaissance atteinte par raisonnement ; par exemple, je conclus à l'immensité du soleil en voyant que dans le cas d'autres objets la distance fait décroître leur dimension apparente. Ce mode de connaissance est supérieur aux deux autres, mais il est précaire et peut être soudain démenti par l'expérience directe ; c'est ainsi que la science, au bout d'un siècle de raisonnement, est arrivée à une

conception de l'« éther » qui est maintenant en défaveur auprès de l'élite des physiciens.

La plus haute forme de connaissance, c'est donc la quatrième, celle qui procède par déduction immédiate et perception directe ; par exemple, nous saisissons intuitivement que 6 est le nombre qui manque dans la proportion 2 : 4 :: 3 : x, ou que le tout est plus grand que la partie. Spinoza pense que les hommes versés en mathématiques connaissent par intuition la plus grande partie des théorèmes d'Euclide ; mais il l'avoue franchement, « ce que j'ai pu connaître jusqu'à présent par ce mode est bien peu de chose [3] ».

Dans l'*Éthique*, Spinoza ramène à une seule les deux premières formes de connaissance ; et il appelle la connaissance intuitive une perception des choses *sub specie aeternitatis*, dans leurs rapports et leurs aspects éternels, ce qui nous donne en quelques mots une définition de la philosophie. La *scientia intuitiva*, par conséquent, est celle qui cherche à découvrir par-delà les phénomènes les lois et les rapports éternels. De là, la distinction fondamentale de Spinoza (c'est la base de tout son système) entre l'« ordre temporel », le « monde » des choses et des phénomènes, et l'« ordre éternel », le monde des lois et de l'essence. Étudions de près cette distinction :

> Il faut noter que je n'entends pas ici par série de causes et d'entités réelles une série de choses individuelles et variables, mais bien plutôt la série des choses fixes et éternelles. Car il serait impossible à la faiblesse humaine de remonter toute la série des choses individuelles et variables, non seulement parce que leur nombre défie tout calcul, mais encore par suite des circonstances nombreuses qui affectent une seule et même chose et dont chacune peut être la cause de son existence. Car, en réalité, l'existence des choses particulières n'a aucun rapport avec leur essence et ne constitue pas une vérité éternelle. Cependant il n'y a pour nous aucune nécessité absolue à comprendre la série des choses individuelles et variables, car leur essence… ne peut être découverte que dans les choses fixes et éternelles, d'après les lois inscrites en elles comme le code suivant lequel sont composées et ordonnées toutes les choses individuelles ; en vérité ces êtres individuels et changeants dépendent si intimement et essentiellement des choses fixes que, sans ces dernières, elles ne peuvent ni exister ni se concevoir [4].

Si nous avons ce passage présent à l'esprit en étudiant le chef-d'œuvre de Spinoza, sa lecture nous en sera facilitée, et bien des passages de l'*Éthique*, d'une complexité si décevante à première vue, se réduiront en propositions simples et intelligibles.

IV. L'éthique

L'œuvre la plus précieuse de la philosophie moderne se présente sous forme géométrique ; l'auteur veut rendre sa pensée aussi claire que les déductions euclidiennes. Mais la concision est telle que chaque ligne requiert un Talmud de commentaire. Les scolastiques avaient ainsi formulé leur pensée, mais sans atteindre une telle rigueur ; leurs conclusions prédéterminées aidaient à la clarté. Descartes avait suggéré cette idée que la philosophie ne pourrait être exacte que le jour où elle s'exprimerait mathématiquement ; mais il ne s'était jamais attaqué à la gageure qu'il proposait. Spinoza avait l'esprit exercé aux mathématiques qu'il considérait comme la base même de tout procédé rigoureusement scientifique ; cette formation mathématique et l'impression qu'il reçut des découvertes de Copernic, de Kepler et de Galilée, l'entraînèrent vers l'idéal proposé par Descartes. Pour nos esprits d'une contexture plus lâche le mathématisme de l'*Éthique* offre une excessive concentration de matière et de forme tout à la fois, et nous sommes tentés de nous consoler en dénonçant dans cette géométrie philosophique un jeu d'échecs artificiel de la pensée, où axiomes, définitions, théorèmes et preuves sont maniés comme sur le damier les rois, les fous, les cavaliers et les pions ; un jeu logique de solitaire auquel s'amusait Spinoza dans la solitude. Notre esprit est rebelle à l'ordre ; nous préférons suivre le cours capricieux de notre imagination et tisser notre philosophie avec la précaire substance de nos rêves. Mais Spinoza n'était mû que par un désir, celui de ramener l'intolérable chaos du monde à l'ordre et à l'unité. Il avait la faim nordique de la vérité, plutôt que la passion méridionale de la beauté ; chez lui l'artiste n'était qu'un architecte qui construit un système de pensée et veut atteindre la perfection de la symétrie et de la forme.

En outre, l'étudiant moderne se heurtera à la terminologie de Spinoza. Écrivant en latin, Spinoza était forcé d'exprimer sa pensée, essentiellement moderne, en termes médiévaux et scolastiques ; il n'y avait pas alors d'autre langage philosophique intelligible. C'est ainsi qu'il emploie le mot *substance* là où nous écririons *réalité* ou *essence* ; *parfait*, chez lui, signifie *complet ; idéal = objet*, *objectivement = subjectivement*, *formellement = objectivement*. Ce sont là des obstacles dans la course, qui désespèrent les faibles mais stimuleront les forts.

Bref, Spinoza n'est pas à lire, il est à étudier ; on doit l'aborder comme Euclide, et avec le sentiment que dans ces deux cents pages

un homme a gravé la pensée de toute une vie, en éliminant sans pitié tout superflu. Ne pensez pas en découvrir le fond dans une lecture rapide ; aucun autre ouvrage philosophique n'existe où le moindre détail puisse être négligé moins impunément. Chaque partie dépend de celles qui précèdent ; telle proposition évidente et apparemment inutile devient la pierre d'angle d'un imposant développement logique. Vous ne comprendrez à fond aucune section importante sans avoir lu et médité l'ensemble ; bien qu'on ne puisse dire, avec l'exagération de l'enthousiaste Jacobi, que « l'on n'a pas compris Spinoza, si une seule ligne de l'*Éthique* vous demeure obscure ». « Ici, sans doute, dit Spinoza dans la seconde partie de son ouvrage, le lecteur, interdit, s'arrêtera pour se remettre beaucoup de choses en mémoire ; et c'est pourquoi je le prie d'avancer tranquillement avec moi et de ne former aucun jugement sur ces choses jusqu'à ce qu'il ait tout lu [1]. » Ne lisez pas tout le livre en une seule fois, mais par petites tranches et en plusieurs séances. Quand vous l'aurez fini, croyez bien que vous ne faites que commencer à le comprendre. Lisez alors un commentaire, comme le *Spinoza* de Pollock, l'*Étude de Spinoza* de Martineau, ou mieux tous les deux. Enfin, relisez l'*Éthique* ; ce sera pour vous un livre nouveau. Quand vous l'aurez fini une seconde fois, vous resterez pour toujours un amant de la philosophie.

1. La Nature et Dieu

La première page nous plonge brusquement dans le gouffre de la métaphysique. Nos dures têtes (ou nos faibles têtes ?) modernes sont prises de répugnance pour la métaphysique, et pour un moment nous préférerions être partout ailleurs que chez Spinoza. Mais ici la métaphysique, comme l'a dit William James, n'est qu'un essai de comprendre le sens profond des choses, de découvrir, dans le système du réel, leur essence substantielle, ou, selon l'expression de Spinoza, leur substance essentielle, et d'englober par là toute vérité dans cette généralisation, « la plus haute de toutes », qui même pour un Anglais pratique constitue la philosophie [2]. La science elle-même, qui dédaigne si fièrement la métaphysique, admet couramment une métaphysique. Il se trouve que la métaphysique admise par la science est celle de Spinoza.

Il y a trois termes cardinaux dans le système de Spinoza : *substance*, *attribut* et *mode*. Pour simplifier, laissons de côté provisoirement l'attribut. Par mode Spinoza entend toute chose ou tout fait individuel, toute forme ou figure particulière que revêt en passant la réalité ; votre personne, votre corps, vos pensées, votre groupe, votre espèce, votre planète, sont des modes ; tout cela constitue des formes, des modes, d'une réalité éternelle et invariable qui se tient sous eux.

Qu'est-ce que cette réalité sous-jacente ? Spinoza l'appelle *substance* (*sub*, *stans*, sous-jacent). Huit générations ont livré de formidables batailles sur cette notion de substance ; nous ne devons pas nous décourager si nous n'arrivons pas à résoudre le problème en un paragraphe. Nous devons nous mettre en garde contre une méprise : *substance* ne signifie pas la matière constitutive de chaque chose, ce que nous désignons quand nous parlons de la substance d'un objet fabriqué, par exemple. Par l'expression « la substance de ces remarques » nous approchons déjà du sens que donne à ce mot Spinoza. Si nous remontons aux philosophes scolastiques à qui Spinoza a emprunté le terme, nous voyons qu'ils l'employaient pour traduire le mot grec *ousia*, dérivé du participe présent de *einai*, *être*, et indiquant l'être intime ou l'essence. La substance, c'est donc ce qui est (Spinoza n'avait pas oublié l'impressionnante réponse de Yahvé, dans la *Genèse* : « Je suis celui qui est »), ce qui est éternellement et immuablement, et dont tout le reste n'est que forme ou mode transitoire. Si maintenant nous comparons cette division du monde en substance et modes avec la distinction qu'offre le traité *De la Réforme de l'Entendement* d'un ordre éternel de lois et de relations *invariables*, d'une part, et de l'autre, d'un ordre temporel de choses nées dans le temps et destinées à la mort, nous sommes forcés de conclure que Spinoza entend ici par *substance* à peu près ce qu'il entendait là par l'ordre éternel. Admettons donc provisoirement que le terme *substance* désigne, en un sens, la structure même de l'existence, sous-jacente à toutes choses et tous phénomènes, et constituant l'essence du monde.

Mais en outre Spinoza identifie la substance avec la Nature et Dieu. À la manière des scolastiques, il conçoit la nature sous un double aspect : comme processus actif et vital, ce que Spinoza appelle *natura naturans* (comparez l'*élan vital*, l'évolution créatrice de Bergson), et comme résultat passif de ce processus (la nature créée

par opposition à la nature créante, la matière et le contenu de la Nature, ses bois, ses vents, ses eaux, ses collines, ses champs et ses myriades de formes extérieures). C'est en entendant le mot nature au premier sens, et non au second, que Spinoza affirme l'identité de la nature, de la substance et de Dieu. Substance et modes, ordre éternel et ordre temporel, nature active et nature passive, Dieu et monde, tous ces couples dichotomiques s'équivalent dans la pensée de Spinoza. Que la substance soit sans substance, qu'elle soit forme et non matière, qu'elle n'ait rien de commun avec ce composé hybride et neutre de matière et de pensée qu'ont supposé certains interprètes, c'est ce qui ressort assez nettement de cette identification de la substance, non avec la nature passive ou matière, mais avec la nature active et créatrice. Un passage de la correspondance de Spinoza peut nous éclairer sur sa vraie pensée :

> J'ai une idée de Dieu et de la Nature totalement différente de celle qu'admettent les nouveaux chrétiens, car j'estime que Dieu est la cause immanente, et non externe, de toutes choses. Je dis : Tout est en Dieu ; c'est en Dieu que tout a la vie et le mouvement. Et cela, je le maintiens avec l'Apôtre Paul, et peut-être avec tous les philosophes de l'antiquité, bien que d'une façon différente de la leur. J'oserais même dire que ma conception est celle des anciens Hébreux, pour autant qu'on peut l'inférer de certaines traditions, si altérées et falsifiées qu'elles soient. Toutefois ils se méprennent totalement ceux qui prétendent que mon dessein… est de montrer que Dieu et la Nature (et ils entendent par Nature une certaine masse de matière corporelle) sont une seule et même chose. Je n'ai jamais eu telle intention [3].

Spinoza écrit encore dans le *Traité Théologico-Politique* : « Par le secours de Dieu j'entends l'ordre fixe et immuable de la Nature, ou la *chaîne* des événements naturels [4] » ; les lois universelles de la nature et les décrets éternels de Dieu ne font qu'un. « De l'infinie Nature de Dieu toutes choses… procèdent par la même nécessité et de la même façon que découle de la nature du triangle la propriété d'avoir la somme de ses angles égale à deux droits [5]. » Ce que les lois du cercle sont à tous les cercles, Dieu l'est au monde. Comme la substance, Dieu est la chaîne causale [6], la condition sous-jacente de toutes choses [7], la loi et la structure de l'univers [8]. Cet univers concret de modes et de choses est à Dieu ce qu'un pont est à son plan, à sa structure, aux lois mathématiques et mécaniques suivant lesquelles il est construit ; c'est là ce qui fait la base essentielle, la condition première et fondamentale, la substance du pont ; sans cela,

il s'écroulerait. De même que le pont, l'univers lui-même est soutenu par sa structure et ses lois ; il se maintient dans la main de Dieu.

La volonté de Dieu et les lois de la nature n'étant qu'une seule et même réalité, exprimée en termes différents [9], il suit que tous les phénomènes sont l'effet mécanique de lois invariables, non le jeu fantaisiste d'un autocrate irresponsable siégeant dans les étoiles. Le mécanisme que Descartes ne concevait que dans la matière et le corps, Spinoza l'aperçoit aussi bien en Dieu et dans l'âme. Le monde est régi par le déterminisme, non par la finalité. Parce que nous agissons pour des fins conscientes, nous supposons que tous les phénomènes se produisent en vue de telles fins, et parce que nous sommes humains, nous croyons que tous les événements se rapportent à l'homme et que tout doit servir à ses besoins. Mais c'est là une illusion anthropocentrique, comme le sont tant de nos pensées [10]. Les plus grandes erreurs en philosophie naissent de la projection de nos volontés, de nos critères, de nos préférences humaines dans l'univers objectif. De là notre « problème du mal » : nous nous efforçons de concilier les maux de la vie avec la bonté de Dieu, oubliant la leçon faite à Job, à savoir que Dieu est au-delà de notre bien et de notre mal, l'un et l'autre insignifiants. *Bien* et *mal* sont relatifs à l'humain et souvent aux goûts et aux fins individuelles, et n'ont aucune valeur pour un univers où les individus sont éphémères, et où le Doigt Mouvant écrit dans l'eau même l'histoire de la race.

> Quand dans la nature quelque chose nous semble ridicule, absurde ou mauvais, c'est parce que nous n'avons qu'une vue partielle du monde, parce que nous ignorons l'ordre et la cohérence de la nature dans son ensemble, et parce que nous voulons que tout se dispose d'après les décrets de notre raison, bien qu'en fait ce que notre raison déclare mauvais ne le soit pas du point de vue de l'ordre et des lois de la nature universelle, mais seulement du point de vue des lois de notre nature prise séparément [11]… Quant aux termes *bien* et *mal*, ils n'indiquent rien de positif considérés en eux-mêmes… Car une seule et même chose peut être en même temps bonne, mauvaise et indifférente. Par exemple, la musique est bonne pour les mélancoliques, mauvaise pour les gens en deuil, et indifférente pour les morts [12].

Bien et mal sont des préjugés que l'éternelle réalité ne peut reconnaître ; « il est juste que le monde illustre la pleine nature de l'infini, et pas seulement les idéals particuliers de l'homme [13]. » Et ce qui est vrai du bien et du mal l'est également du beau et du laid ; ce sont aussi des termes subjectifs et personnels, qui adressés à l'univers seront retournés dédaigneusement à l'envoyeur. « Je dois

vous avertir que je n'attribue à la nature ni beauté ni laideur, ni ordre ni confusion. Ce n'est que par rapport à notre imagination que les choses peuvent être appelées belles ou laides, ordonnées ou confuses [14]. » « Par exemple, si le mouvement que les nerfs reçoivent par les yeux des objets qui sont devant nous contribue à la santé, nous disons que ces objets sont beaux, et, dans le cas contraire, qu'ils sont laids [15]. » Spinoza dépasse Platon, qui pensait que ses jugements esthétiques devaient être des lois de la création et les décrets éternels de Dieu.

Dieu est-il une personne ? Il ne l'est pas au sens humain de ce mot. Spinoza observe que « la croyance populaire représente toujours Dieu de sexe masculin, non de sexe féminin [16] », et il est assez galant pour rejeter une conception qui reflète la subordination terrestre de la femme à l'homme. À l'un de ses correspondants qui n'admettait pas son idée de la divinité impersonnelle Spinoza écrit en des termes qui rappellent Xénophane :

> Quand vous dites que si je ne reconnais pas en Dieu les actes de voir, d'entendre, d'observer, de vouloir, etc., vous ne voyez pas quelle sorte de Dieu est le mien, je vous soupçonne de croire qu'il n'y a pas de plus grande perfection que celle qui peut s'expliquer par les attributs en question. Je n'en suis point surpris ; car je crois que, s'il pouvait parler, le triangle dirait de même que Dieu est éminemment triangulaire, et le cercle dirait aussi que la nature divine est éminemment circulaire ; et ainsi chacun assignerait ses attributs à Dieu [17].

Enfin, « ni l'intellect ni la volonté n'appartiennent à la nature divine [18] », au sens habituel où ces qualités humaines sont d'ordinaire attribuées à Dieu ; il faut dire plutôt que la volonté de Dieu est la somme de toutes causes et de toutes lois, et que l'intelligence de Dieu est la somme de toutes pensées. « L'esprit de Dieu », tel que le conçoit Spinoza, « est tout le mental dispersé à travers le temps et l'espace, la conscience diffuse qui anime le monde [19]. » « Tous les êtres, à des degrés divers, sont animés [20]. » La vie ou l'âme est une phase ou un aspect de tout ce que nous connaissons, comme l'étendue matérielle ou le corps en est un autre ; ce sont les deux phases ou attributs (comme les appelle Spinoza) à travers lesquels nous percevons l'action de la substance ou de Dieu ; en ce sens l'on peut dire que Dieu, qui est l'activité universelle, l'éternelle réalité qui se cache derrière le flux des choses, a une âme et un corps tout à la fois. Ni l'esprit ni la matière n'est Dieu ; mais l'activité mentale et les mouvements moléculaires qui constituent la

double histoire du monde, ces phénomènes, et leurs causes et leurs lois, sont Dieu.

2. La Matière et l'Esprit

Mais qu'est-ce que l'esprit, et qu'est-ce que la matière ? L'esprit est-il matériel, comme le supposent certaines gens dénuées d'imagination ? Ou bien le corps n'est-il qu'une idée, comme le pensent certains imaginatifs ? L'activité mentale est-elle la cause ou l'effet de l'activité cérébrale ? Ou bien sont-elles, comme l'enseignait Malebranche, sans rapport et indépendantes, mais providentiellement parallèles ?

Ni l'esprit n'est matériel, ni la matière n'est spirituelle, répond Spinoza ; l'activité du cerveau n'est ni la cause ni l'effet de la pensée ; ce ne sont pas deux activités indépendantes ni parallèles. Car il n'y a pas deux activités, et il n'y a pas deux entités ; il n'y a qu'une activité qui apparaît tantôt en dedans comme pensée, tantôt en dehors comme mouvement ; il n'y a qu'une entité qui apparaît tantôt du dedans comme esprit, tantôt du dehors comme matière, et qui est en réalité un inextricable mélange, une infrangible unité de matière et d'esprit. L'âme et le corps n'agissent pas l'un sur l'autre, puisqu'ils ne se distinguent pas l'un de l'autre, ils sont un. « Le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit déterminer le corps à rester en mouvement ou au repos, ou dans quelque autre état », par la simple raison que « la décision de l'esprit, et le désir et la détermination du corps… ne sont qu'une seule et même chose [21]. » L'univers tout entier est aussi double et un tout à la fois ; partout où apparaît un processus « matériel », ce processus ne représente qu'un côté de la réalité, l'aspect extérieur du processus réel, dans lequel une connaissance plus complète nous révélerait un processus interne corrélatif à tous les degrés au processus mental que nous percevons au-dedans de nous-mêmes. L'activité interne et « mentale » correspond à tous les degrés à l'activité externe et « matérielle » ; « l'ordre et l'enchaînement des idées est identique à l'ordre et à l'enchaînement des choses [22]. » « Substance pensante et substance étendue sont une seule et même réalité, appréhendée tantôt à travers tel attribut, tantôt à travers tel autre. » « Certains Juifs semblent avoir entrevu, mais confusément, cette vérité, lorsqu'ils disaient que

Dieu et son intelligence et les choses conçues par son intelligence n'étaient qu'une seule et même chose [23]. »

Si l'« esprit », entendu en un sens large, est supposé correspondre au système nerveux dans toutes ses ramifications, tout changement dans le « corps » sera accompagné d'un changement corrélatif dans l'« esprit », ou mieux ne formera avec lui qu'un seul tout. « De même que les pensées et les activités mentales s'enchaînent et s'ordonnent dans l'esprit, de même dans le corps les modifications du corps lui-même, et les modifications des choses » qui affectent le corps par le moyen des sensations, « se disposent selon leur ordre [24] » ; et « rien ne peut advenir au corps qui ne soit perçu par l'esprit », et consciemment ou inconsciemment senti [25]. De même que l'émotion ressentie est partie d'un tout dont les changements dans les systèmes circulatoire, respiratoire et digestif constituent la base, de même une idée, avec les modifications « corporelles » qui l'accompagnent, fait partie d'un processus organique complexe ; les plus fines subtilités de la réflexion mathématiques ont elles-mêmes leur corrélatif dans le corps. (Les « behaviorists » n'ont-ils pas proposé de dévoiler la pensée humaine en enregistrant les vibrations involontaires des cordes vocales qui semblent accompagner tout acte de pensée ?)

Après avoir ainsi tenté de réduire la distinction entre le corps et l'âme, Spinoza ramène ensuite à une question de degré la différence entre l'intellect et la volonté. Il n'y a pas de « facultés » de l'âme, pas d'entités séparées « intelligence » et « volonté » ; encore moins peut-on parler d'« imagination » et de « mémoire » ; l'esprit n'est pas une agence qui traite avec les idées ; les idées elles-mêmes dans leur déroulement et leur enchaînement, voilà l'esprit [26]. *Intellect* n'est qu'un terme abstrait, un simple signe, pour désigner une série d'idées ; *volonté* est un mot abstrait qui désigne une série d'actions ou de volitions : « *intellect* et *volonté* sont par rapport à telle idée ou à telle volition, ce que *pierrité* est à telle ou telle pierre [27]. » Enfin, « volonté et intellect sont une seule et même chose [28] » ; car une volition n'est qu'une idée qui, par richesse d'associations (ou peut-être par absence d'idées rivales), est restée assez longtemps dans la conscience pour se transformer en action. Toute idée devient action si dans le passage elle n'est arrêtée par une idée différente ; l'idée est elle-même la première phase d'un processus organique unifié dont le terme est l'action extérieure.

Ce que souvent l'on appelle volonté, la force impulsive qui détermine la persistance d'une idée dans la conscience, devrait être appelée désir, le désir étant « l'essence même de l'homme [29] ». Le désir est un appétit ou un instinct dont nous avons conscience ; mais les instincts n'agissent pas toujours nécessairement par le moyen du désir conscient [30]. Au-delà des instincts il y a l'effort vague et multiple de préservation personnelle *(conatus sese praeservandi)* ; Spinoza aperçoit cet effort dans toute activité humaine et même sous-humaine, de même que Schopenhauer et Nietzsche devaient reconnaître partout le vouloir-vivre et la volonté de puissance. Les philosophes sont bien rarement en désaccord.

« Tout être s'efforce, autant qu'il est en soi, de persister dans son être ; et l'effort par lequel une chose cherche à persister dans son être n'est rien autre que son essence réelle [31] » ; la puissance qui assure la persistance d'un être constitue l'intime de l'être, son essence. Tout instinct est un stratagème inventé par la nature pour la conservation de l'individu (ou de l'espèce ou du groupe, – notre célibataire omet de l'ajouter). Le plaisir et la douleur représentent la satisfaction ou l'entrave d'un instinct ; ils ne sont pas les causes de nos désirs, ils en sont les effets ; nous ne désirons pas les choses parce qu'elles nous donnent du plaisir, mais elles nous sont agréables parce que nous les désirons [32], et nous les désirons parce que nous le devons.

Il n'y a pas de liberté, par conséquent ; les nécessités de la survivance déterminent l'instinct, l'instinct détermine le désir, et le désir détermine la pensée et l'action. « Les décisions de l'esprit ne sont rien que désirs, désirs qui varient selon nos dispositions [33]. » « Il n'y a pas dans l'esprit de vouloir libre ou absolu ; l'esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause qui est à son tour déterminée par une autre cause, celle-ci par une autre, et ainsi de suite à l'infini [34]. » « Les hommes se croient libres parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leurs désirs, et qu'ils ignorent les causes qui les portent à vouloir et à désirer [35]. » Spinoza compare le sentiment de la liberté à la pensée d'une pierre, qui dans son voyage à travers l'espace croirait qu'elle détermine sa propre trajectoire et choisit le lieu et le temps de sa chute [36].

Puisque les actions humaines obéissent à des lois aussi rigoureuses que celles de la géométrie, la psychologie doit être étudiée sous forme géométrique, et avec une objectivité mathématique. « J'écrirai sur les êtres humains comme si je traitais de lignes, de plans et de

solides [37]. » « Je me suis appliqué soigneusement, non pas à railler ni à déplorer ni à maudire, mais à comprendre les actions humaines ; et pour cela j'ai considéré les passions… non comme des vices de la nature humaine, mais comme des propriétés qui lui conviennent tout autant que la chaleur, le froid, l'orage, le tonnerre, etc., à la nature de l'atmosphère [38]. » C'est cette impartialité dans l'examen qui donne à l'étude spinoziste de la nature humaine une telle supériorité que Froude disait qu'elle était « de beaucoup la plus complète qu'ait jamais faite un philosophe moraliste [39] ». Taine n'a pas trouvé meilleur éloge de l'analyse de Beyle qu'en la comparant à celle de Spinoza ; et Jean Müller, abordant le sujet des instincts et des émotions, écrivait : « En ce qui concerne les rapports des passions entre elles, indépendamment de leurs conditions physiologiques, il est impossible d'en donner une meilleure explication que celle qu'a proposée Spinoza avec une maîtrise sans égale, – et le célèbre physiologiste, avec la modestie que comporte d'ordinaire la vraie grandeur, faisait suivre cette remarque de la citation in-extenso du troisième Livre de l'*Éthique*. C'est par cette analyse de la conduite humaine que Spinoza aborde enfin les problèmes qui justifient le titre de son chef-d'œuvre.

3. Intelligence et Moralité

Il n'y a finalement que trois systèmes d'éthique, trois conceptions du caractère idéal et de la vie morale. Une première éthique est celle du Bouddha et de Jésus, qui insiste sur les vertus féminines, attribue à tout être humain un prix égal, combat le mal par le bien qu'elle impose en retour, identifie la vertu avec l'amour, et incline en politique vers une démocratie illimitée. Une seconde éthique est celle de Machiavel et de Nietzsche, qui donne la priorité aux vertus masculines, accepte l'inégalité des hommes, se plaît aux risques du combat, de la conquête et du pouvoir, identifie la vertu avec la puissance, et exalte une aristocratie héréditaire. Une troisième éthique, celle de Socrate, de Platon et d'Aristote, nie l'universelle opportunité soit des vertus féminines soit des vertus masculines, considère que seul l'esprit formé et mûri peut juger, selon les diverses circonstances, quand l'amour doit commander, et quand la puissance doit être maîtresse, identifie par conséquent vertu et

intelligence, et préconise en politique un mélange variable d'aristocratie et de démocratie. Ce qui distingue l'éthique de Spinoza, c'est qu'elle réconcilie inconsciemment ces philosophies en apparence hostiles, les enlace en une harmonieuse unité, et nous présente ainsi un système de morale qui est le sommet de la pensée moderne.

Spinoza commence par faire du bonheur le but de l'action ; et il définit le bonheur très simplement : la présence de plaisir et l'absence de douleur. Mais plaisir et douleur sont choses relatives, non absolues ; et ce ne sont pas des états, mais des transitions. « Le plaisir est pour l'homme la transition d'un état inférieur de perfection » (c'est-à-dire de plénitude, ou de satisfaction) « à un état supérieur [40]. » « La douleur est pour l'homme la transition d'un état plus élevé de perfection à un état inférieur. Je dis : transition, car le plaisir n'est pas la perfection elle-même : si un homme était né avec la perfection à laquelle il passe, il ne connaîtrait pas… l'émotion du plaisir [41]. » Toutes les passions sont des passages, toutes les émotions sont des mouvements, dans le sens ou à contresens de la plénitude et de la puissance.

« Par émotions *(affectus)* j'entends les modifications du corps, par lesquelles le pouvoir d'action du corps est accru ou diminué, aidé ou entravé, et en même temps les idées de ces modifications [42]. » (Cette théorie de l'émotion est ordinairement attribuée à James et à Lange ; elle est ici formulée de façon plus précise que chez l'un et l'autre de ces psychologues et s'accorde remarquablement avec les découvertes du professeur Cannon.) Une passion ou une émotion n'est en soi ni bonne ni mauvaise, elle n'est bonne ou mauvaise que si elle exalte ou diminue notre puissance. « Par vertu et puissance j'entends la même chose [43] » ; une vertu est une puissance d'action, une forme de capacité [44] ; « plus un homme peut conserver son être, et rechercher ce qui lui est utile, plus grande est sa vertu [45]. » Spinoza ne demande pas qu'un homme se sacrifie au bien d'un autre ; il est plus clément que la nature. Il pense que l'égoïsme est un corollaire nécessaire de l'instinct suprême de conservation ; « personne ne néglige jamais ce qu'il juge être bien, sauf dans l'espoir d'obtenir un plus grand bien [46]. » Cela semble à Spinoza parfaitement raisonnable. « Puisque la raison n'exige rien contre nature, elle admet que chaque homme doive s'aimer et rechercher ce qui lui est utile, et désirer ce qui le conduit vraiment à un plus haut

état de perfection ; elle admet que chaque homme s'efforce de conserver son être, autant qu'il est en lui [47]. » Spinoza édifie son éthique, non sur l'altruisme et la bonté naturelle de l'homme, comme les réformateurs utopistes, ni sur l'égoïsme et la perversité naturelle de l'homme, comme les conservateurs cyniques, mais sur ce qu'il juge être un amour de soi légitime et inévitable. Un système de morale qui enseigne à l'homme la faiblesse est sans valeur ; et le fondement de la vertu n'est autre que l'effort de maintenir son être ; et le bonheur de l'homme consiste dans sa puissance de sauvegarde [48]. »

Comme Nietzsche, Spinoza ne fait pas grand cas de l'humilité [49] ; l'humilité est ou bien l'hypocrisie d'un intrigant ou la timidité d'un esclave ; elle implique le défaut de puissance, alors que pour Spinoza toutes les vertus sont des formes de capacité et de puissance. Le remords aussi est un défaut plutôt qu'une vertu ; « celui qui se repent est deux fois malheureux et doublement faible [50]. » Mais Spinoza ne s'attarde pas autant que Nietzsche à invectiver l'humilité ; car « l'humilité est très rare [51] » ; et comme a dit Cicéron, même les philosophes qui consacrent des livres à sa louange ont grand soin de mettre leur nom en tête de leurs ouvrages. « Celui qui se méprise lui-même est le plus proche voisin de l'orgueilleux », dit Spinoza (formulant ainsi une théorie chère aux psychanalystes et d'après laquelle toute vertu consciente est un effort tenté pour dissimuler ou corriger un vice secret). Mais, tout en désapprouvant l'humilité, Spinoza admire la modestie et blâme la fierté qui n'est pas « cramponnée et mortaisée » dans des actes. La suffisance est le fléau des relations entre hommes : « Le suffisant ne rapporte que ses hauts faits et ne raconte que les malheurs et les vilenies d'autrui [52] » ; il se complaît dans la présence de ses inférieurs, qui s'ébahiront de ses perfections et de ses exploits ; et il devient enfin la victime de ceux qui le vantent le plus, car « personne ne se laisse prendre davantage à la flatterie que l'orgueilleux [53] ».

Jusqu'ici notre philosophe nous offre une morale plutôt spartiate ; mais en d'autres passages il fait entendre une note plus douce. Il s'étonne de voir tant d'envie, tant de récriminations, tant de mésestime mutuelle ; et même tant de haine parmi les hommes ; et il ne voit aucun remède aux maux de la société, sauf dans l'élimination de ces émotions et d'autres semblables. Il croit qu'il est aisé de montrer que la haine, peut-être parce qu'elle est proche de l'amour,

peut être vaincue plus facilement par l'amour que par un retour de haine. Car la haine est entretenue par le sentiment qu'elle est réciproque ; tandis que celui qui se croit aimé par quelqu'un qu'il hait est en proie aux émotions antagonistes de haine et d'amour, puisque (Spinoza est peut-être trop optimiste) l'amour tend à engendrer l'amour ; de sorte que sa haine se dissout et s'affaiblit. Haïr, c'est reconnaître notre infériorité et notre crainte ; on ne haït pas un ennemi que l'on est sûr de vaincre. « Celui qui veut se venger en rendant haine pour haine vivra malheureux. Mais celui qui s'efforce de réduire la haine par l'amour combat avec joie et confiance ; il résiste à une multitude aussi bien qu'à un seul homme, et rarement le secours de la fortune lui est nécessaire. Ceux qu'il conquiert cèdent joyeusement [54]. » « Les âmes se conquièrent non par les armes mais par la magnanimité [55]. » En ces passages Spinoza entrevoit quelques rayons de la lumière qui brilla sur les collines de Galilée.

Mais sa morale est au fond plus grecque que chrétienne. « L'effort de comprendre est la première et la seule base de la vertu [56]. » (On ne peut exprimer plus simplement et plus profondément l'idéal socratique). Car « nous sommes agités en tous sens par les causes extérieures, et de même que des vagues entraînées par des vents contraires, nous vacillons dans l'inconscience de notre destinée [57]. » Nous pensons que nous sommes le plus nous-mêmes quand nous sommes le plus passionnés, et c'est alors que nous sommes le plus passifs, emportés que nous sommes dans un torrent d'impulsions ou d'instincts héréditaires, et entraînés à une réaction précipitée qui ne remédie qu'en partie à la situation, puisque sans la pensée on ne peut avoir que des vues partielles. Une passion est une « idée inadéquate » ; la pensée est une réponse différée jusqu'au moment où chaque aspect vital d'un problème a été envisagé et provoque une réaction correspondante, héréditaire ou acquise ; alors, l'idée est adéquate, et la réponse aussi juste qu'il est possible [58]. Les instincts sont d'admirables forces d'impulsion, mais des guides dangereux ; car, en vertu de ce qu'on peut appeler l'individualisme des instincts, chacun d'eux cherche à se satisfaire, sans égard au bien de la personnalité dans son ensemble. Quels ravages ont causés parmi les hommes la cupidité sans frein, l'humeur querelleuse, la luxure, jusqu'à ce que les hommes soient devenus les esclaves de l'instinct qui les a dominés ! « Les émotions qui nous assaillent journellement

se rapportent plutôt à une partie du corps qui est affectée plus que les autres, et ainsi les émotions sont en général dans l'excès et retiennent l'âme dans la contemplation d'un objet de sorte qu'elle ne peut penser à d'autres [59]. » Mais « le désir qu'engendre le plaisir ou la douleur qui se rapporte à une ou à certaines parties du corps n'a aucun avantage pour l'homme considéré dans l'ensemble de son être [60]. » Pour être nous-mêmes, nous devons nous compléter.

Tout cela rappelle, en somme, la vieille distinction philosophique entre la raison et la passion ; mais ce que Spinoza ajoute à la doctrine socratique et à celle des Stoïciens est d'importance vitale. Il sait que si la passion sans la raison est aveugle, la raison sans la passion est inerte. « Une émotion ne peut être entravée ni écartée que par une émotion contraire et plus forte [61]. » Au lieu d'opposer vainement la raison à la passion (ce qui entraîne ordinairement le triomphe de l'élément ancestral, le plus profondément enraciné), Spinoza oppose les passions sans raison aux passions coordonnées par la raison, réglées par la perspective d'ensemble de la situation. La pensée ne doit pas être privée de la chaleur du désir, ni le désir de la lumière de la pensée. « Une passion cesse d'être une passion dès que nous nous en formons une idée claire, et l'âme est sujette aux passions en proportion du nombre d'idées inadéquates qui sont en elle [62]. » Les appétits ne sont des passions que pour autant qu'ils procèdent d'idées inadéquates : ils sont vertus… quand ils sont engendrés par des idées adéquates [63] » ; tout comportement intelligent, c'est-à-dire toute réaction qui répond à la situation totale, est une action vertueuse ; et finalement il n'y a de vertu que l'intelligence.

L'éthique de Spinoza découle de sa métaphysique : de même qu'en métaphysique la raison consiste dans la perception de la loi à travers le flux chaotique des choses, de même en morale la raison consiste à établir la loi dans le flux chaotique des désirs ; là elle consiste à voir, ici à agir, *sub specie aeternitatis*, sous l'angle de l'éternité, à adapter la perception et l'action à l'éternelle perspective du tout. La pensée nous permet d'obtenir cette plus large vue parce qu'elle est aidée par l'imagination, qui présente à la conscience ces effets lointains des actions présentes, qui n'auraient aucune influence sur la réaction, si celle-ci était immédiate et irréfléchie. Le grand obstacle à la conduite intelligente est la vivacité des sensations présentes comparées à ces souvenirs projetés que nous appelons imagination. « Dans la mesure où l'âme conçoit une chose d'après les règles de la raison, elle sera

également affectée, soit que l'idée ait pour objet une chose présente, passée ou future [64]. » Par l'imagination et la raison notre expérience se transforme en prévoyance ; nous devenons les créateurs de notre avenir et cessons d'être les esclaves de notre passé.

Nous obtenons ainsi la seule liberté possible à l'homme. La passivité de la passion, c'est le « servage humain », l'activité de la raison, c'est la liberté humaine. La liberté n'est pas l'affranchissement de la loi ou de l'activité causale, mais de la passion ou de l'impulsion partielle ; et la liberté consiste dans l'affranchissement, non de la passion, mais de la passion incoordonnée et incomplète. Nous ne sommes libres que lorsque nous savons [65]. Pour être un surhomme, il faut être libéré, non des contraintes de la justice sociale et des lois qui président aux bons rapports entre hommes, mais de l'individualisme des instincts. Cette perfection et cette intégrité font l'égalité d'âme du sage ; elles n'inspirent pas l'aristocratique complaisance en soi du héros aristotélicien, moins encore l'attitude hautaine du surhomme nietzschéen, mais un équilibre et une paix d'âme plus humaine. « Les hommes qui sont bons par raison, c'est-à-dire ceux qui, sous la conduite de la raison, recherchent ce qui leur est utile, ne désirent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour le reste des hommes [66]. » Être grand ne consiste pas à être placé au-dessus de l'humanité et à gouverner les autres, mais à se tenir au-dessus des partialités et des futilités du désir aveugle et à se gouverner soi-même.

C'est là une liberté plus noble que ce qu'on appelle le vouloir libre car la volonté n'est pas libre, et peut-être n'y a-t-il pas de « volonté ». Et qu'on ne suppose pas que parce qu'on n'est plus « libre » on n'est plus moralement responsable de sa conduite et de la structure de sa vie. Précisément parce que les actions des hommes sont déterminées par leurs souvenirs, la société doit pour sa protection maintenir les citoyens, en utilisant leurs espoirs et leurs craintes, dans un certain degré d'ordre et de coopération sociales. Toute éducation suppose le déterminisme et inculque à des esprits dociles un ensemble de prohibitions qui doivent contribuer à déterminer la conduite. « Le mal qui résulte des mauvaises actions n'est donc pas moins à craindre parce qu'il advient nécessairement ; que nos actions soient libres ou non, nos motifs sont néanmoins l'espérance et la crainte.

Dès lors il est faux d'affirmer que je ne veux pas laisser de place aux préceptes et aux ordres [67]. » Au contraire, le déterminisme contribue à rendre la vie plus morale ; il nous apprend à ne pas mépriser ni ridiculiser qui que ce soit, et à ne nous irriter contre personne [68] ; les hommes « ne sont pas coupables » ; et bien que nous devions punir les scélérats, ce doit être sans haine ; nous devons leur pardonner, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font.

Surtout, le déterminisme nous aguerrit et nous dispose à envisager et à supporter les deux faces de la fortune avec une âme égale ; il nous rappelle que le cours des choses est réglé par les éternels décrets de Dieu. Peut-être même le déterminisme nous enseignera-t-il l'« amour intellectuel de Dieu », par lequel nous accepterons joyeusement les lois de la nature et trouverons notre satisfaction dans les limites qu'elle nous assigne. Celui pour qui toutes choses sont déterminées ne peut se plaindre, bien qu'il puisse résister ; car il « perçoit les choses sous l'angle de l'éternité [69] », et il comprend que ses malchances ne sont pas des malheurs dans le plan total de l'univers, qu'elles trouvent une justification dans le déroulement et la structure éternelle du monde. Dans cette pensée, il se détache des plaisirs changeants de la passion et s'élève jusqu'à la haute sérénité de la contemplation, où toutes choses apparaissent comme les parties d'un ordre et d'un développement éternels ; il apprend à sourire en face de l'inévitable et, « soit qu'il entre en possession de son droit maintenant ou dans mille ans, il se repose content [70] ». Il apprend la vieille leçon qui lui représente Dieu, non comme une personne capricieuse absorbée dans les affaires de ses dévots, mais comme l'ordre invariable qui soutient l'univers. Platon exprime en son magnifique langage la même idée : « Celui dont la pensée est vraiment dirigée vers ce qui est n'a pas le loisir d'abaisser ses regards vers les affaires des hommes ni d'ouvrir son âme à l'envie et à la malveillance en les querellant ; les réalités qu'il a en vue et qu'il contemple sont chacune à leur rang ; toujours les mêmes et dans le même rapport, sans jamais se léser l'une l'autre, elles sont disposées dans l'ordre que veut la raison, et le philosophe ne songe qu'à les imiter et à leur ressembler le plus possible [71]. » « Ce qui est nécessaire, dit Nietzsche, ne m'offense pas. *Amor fati*, l'amour du destin, voilà le fond de ma nature [72]. » Et Keats : « Supporter toutes vérités et envisager les événements en un calme absolu, tel est le comble de la souveraineté [73]. »

Une telle philosophie nous apprend à dire oui à la vie, et même à la mort ; « un homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort ; et sa sagesse est une méditation, non sur la mort, mais sur la vie [74]. » Cette philosophie calme par ses larges perspectives nos « moi » tourmentés ; elle nous réconcilie avec ce qui doit limiter nos desseins. Elle peut porter à la résignation et à la nonchalante passivité orientale ; mais elle est aussi la base indispensable de toute sagesse et de toute force.

4. Religion et Immortalité

La philosophie de Spinoza, autant qu'on en peut juger, ne fut qu'un effort d'aimer ce monde même où le philosophe vivait en proscrit et en solitaire ; tel Job, il était la figure de son peuple, et comme Job il se demandait pourquoi l'homme juste, tel le peuple élu, devait souffrir la persécution, l'exil, et toute désolation. Pour un temps la conception du monde comme développement d'une loi impersonnelle et invariable suffit à l'apaiser ; mais à la fin son esprit essentiellement religieux transforma ce rigide univers du déterminisme et réussit à le rendre presque aimable. Il essaya de fondre ses désirs dans l'ordre universel, de devenir une partie presque indiscernable de la nature. « Le plus grand bien est la connaissance de l'union que l'âme réalise avec la nature tout entière [75]. » À vrai dire, notre individualité est en un sens illusoire ; nous sommes des parties du grand courant de loi et de cause, nous sommes des parties de Dieu ; nous sommes les formes fugitives d'un être plus grand que nous et qui, tandis que nous mourons, demeure sans fin. Nos corps sont des cellules dans le corps de notre race, l'histoire de notre race est un incident dans le drame de la vie ; nos esprits ne sont que les changeantes lueurs de l'éternelle lumière. « Notre esprit, dans la mesure où il comprend, est un mode éternel de la pensée, qui est déterminé par un autre mode de pensée, celui-ci par un autre, et ainsi indéfiniment ; de sorte que ces modes constituent tous ensemble l'éternelle et infinie intelligence de Dieu [76]. » C'est l'Orient qui reparaît en cette fusion panthéistique de l'individu avec le Tout ; nous croyons entendre l'écho de la voix d'Omar, qui « n'appela jamais deux l'Un », et celui du vieux poème hindou : « Reconnais en toi et dans le Tout une âme exactement la

même ; bannis le rêve qui sépare la partie du tout [77]. » « Parfois, dit Thoreau, tandis que je vogue sur l'étang de Walden, je cesse de vivre et commence d'être. »

En tant que parties du Tout, nous sommes immortels. L'âme humaine ne peut être absolument détruite avec le corps humain, une partie d'elle demeure éternelle [78]. » C'est la partie qui conçoit les choses *sub specie aeternitatis* ; plus nous concevons les choses sous cet angle, plus notre pensée est éternelle. Spinoza est ici plus obscur que jamais ; et après une controverse interminable entre les interprètes, son langage prend encore un sens différent selon les différents esprits. Parfois on lui prête l'idée d'une immortalité au sens de George Eliot, celle de la renommée, qui assure à ce qu'il y a de plus raisonnable et de plus beau dans notre pensée et notre vie une survivance et une efficacité presque sans fin au cours des siècles. Parfois aussi Spinoza semble avoir en pensée une immortalité personnelle et individuelle ; et il se peut qu'à la perspective d'une mort prématurée il ait voulu se consoler par cet espoir qui jaillit éternellement du cœur de l'homme. Cependant il distingue avec insistance l'éternité de la perpétuité : « Si l'on prête attention à l'opinion commune des hommes, on verra qu'ils ont conscience de l'éternité de leurs âmes ; mais ils confondent l'éternité avec la durée et attribuent l'éternité à l'imagination ou à la mémoire, qu'ils croient subsister après la mort [79]. » Mais, comme Aristote, Spinoza, tout en parlant d'immortalité, nie la survivance de la mémoire personnelle. « L'âme ne peut rien imaginer ni se remémorer que tant qu'elle est dans le corps [80]. » Il ne croit pas non plus à des récompenses célestes : « Ceux-là sont loin d'une véritable estime de la vertu qui attendent en retour de leur vertu, comme si elle était le plus grand esclavage, que Dieu les comble des plus grandes récompenses ; la vertu et le service de Dieu ne sont-ils pas le bonheur même et la plus grande liberté [81] ? » « La félicité », lisons-nous dans la dernière proposition de l'*Éthique*, « n'est pas la récompense de la vertu, c'est la vertu elle-même. » Et peut-être l'immortalité, elle aussi, n'est-elle pas la récompense de la pensée claire, elle est cette pensée elle-même, en tant qu'elle reporte le passé dans le présent et atteint l'avenir, dépassant ainsi les étroites limites du temps et se plaçant, par-delà le kaléidoscope du changement, dans la perspective de l'éternité ; une telle pensée est immortelle, parce que toute vérité est

une création permanente, une partie de l'éternelle acquisition de l'homme, qui l'influence sans fin.

L'*Éthique* se termine sur cette note d'espoir. Rarement un livre a enfermé tant de pensées et engendré tant de commentaires, tout en restant le champ où s'affrontent les interprétations contraires. Sa métaphysique peut être fautive, sa psychologie imparfaite, sa théologie insuffisante et obscure ; mais de l'âme du livre, de son esprit et de son essence, personne, après l'avoir lu, ne parlera autrement qu'avec respect. Dans le paragraphe de conclusion cet esprit éclate en éloquence simple :

> Ainsi j'ai achevé tout ce que je désirais montrer concernant la puissance de l'âme sur les émotions, c'est-à-dire sa liberté. On voit maintenant combien le sage dépasse en supériorité et en force l'ignorant qui se laisse guider par la seule passion. Car un ignorant non seulement est agité en mille sens divers par les causes extérieures, mais il ne jouit jamais de la vraie satisfaction de l'esprit : il vit presque dans l'inconscience de lui-même, de Dieu et des choses, et dès qu'il cesse d'être passif, il cesse d'être. Au contraire, le sage, en tant que tel, ne connaît presque pas le trouble de l'âme ; il a conscience de lui-même, de Dieu et des choses, par une sorte de nécessité éternelle ; il ne cesse jamais d'être, et toujours il éprouve la satisfaction de l'esprit. Si la voie que j'ai indiquée pour atteindre cet idéal est difficile, on peut cependant la découvrir. Certes elle doit être malaisée, puisqu'il est si rare de la trouver. Comment se pourrait-il, en effet, qu'elle fût pratiquement négligée par tous, si le salut était à notre portée et si l'on pouvait l'obtenir sans peine ? Mais tout ce qui est excellent est aussi difficile que rare.

V. Le traité politique

Il reste à notre analyse ce torse tragique, le *Tractatus Theologico-Politicus*, le dernier ouvrage de Spinoza, soudainement interrompu par sa mort prématurée. C'est une œuvre brève, mais pleine de pensée ; et combien nous regrettons en la lisant que cette douce vie de philosophe ait pris fin au moment où se déployait la plénitude de sa puissance ! Dans la même génération où Hobbes exaltait la monarchie absolue et condamnait le soulèvement du peuple anglais contre son roi avec presque autant de vigueur que Milton le défendait, Spinoza, l'ami du républicain de Witt, formula une philosophie politique qui exprimait les espérances libérales et démocratiques de la Hollande de son temps et qui devint l'une des principales sources de ce courant de pensée qui devait aboutir par Rousseau à la Révolution française.

Toute philosophie politique, estime Spinoza, doit partir de la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre moral, c'est-à-dire entre ce qui précède et ce qui suit la formation des sociétés organisées. Spinoza suppose que les hommes vécurent d'abord dans un isolement relatif, sans loi et sans organisation sociales ; ils n'avaient alors, dit-il, aucune idée du bien et du mal, de la justice et de l'injustice ; droit et puissance ne faisaient qu'un.

> Dans l'état de nature rien ne peut exister qui puisse s'appeler bien ou mal par consentement universel, puisque chaque homme, dans l'état de nature, ne consulte que son propre avantage et détermine ce qui est bien ou mal selon sa fantaisie et en n'ayant égard qu'à son intérêt, ne se considérant responsable envers personne, sauf envers lui-même, ni lié par aucune loi ; dès lors, le péché ne peut se concevoir dans l'état de nature, mais seulement dans l'état social, où est décrété par consentement universel ce qui est bien ou mal, et où chacun se tient responsable envers l'État [1]... La loi et l'ordre de nature, sous lesquels sont nés tous les hommes et vivent la plupart, défendent seulement ce que personne ne désire et n'est capable de faire, ce qui ne s'oppose pas à la lutte, à la haine, à la colère, à la duperie, ou, en général, à ce que suggère le désir [2].

Nous avons une idée de cette loi de nature, ou plutôt de cette absence de loi dans l'état de nature, lorsque nous observons la conduite des États : « l'altruisme n'existe pas entre nations [3] », car il ne peut y avoir de loi et de morale que là où une organisation commune est acceptée, où une autorité est reconnue qui s'exerce sur tous. Les « droits » des États sont maintenant ce que furent (et ce que sont encore souvent) les « droits » des individus, ce sont les droits de la *force*, et les premiers États du monde, par une sincérité inconsciente des diplomates, sont très proprement appelés les « Grandes Puissances ». Il en est de même entre les espèces : faute d'organisation commune, il n'est entre elles ni obligations morales ni lois ; chaque espèce se comporte envers l'autre selon ses désirs et son pouvoir [4].

Mais parmi les hommes, les besoins faisant naître l'entraide, cet ordre naturel de puissances se transforme en ordre moral de droits. « La crainte de la solitude existant chez tous les hommes, parce qu'aucun ne peut seul se défendre et se procurer ce qui est nécessaire à la vie, les hommes tendent naturellement à l'organisation sociale [5]. » Pour se protéger contre le danger, « la force ou la vigueur d'un seul homme ne pourrait suffire, les hommes ont dû organiser l'aide et l'échange mutuels [6] ». Pourtant, les hommes ne sont point par nature disposés à la tolérance mutuelle qu'exige

l'ordre social mais le danger provoque l'association, qui graduellement entretient et développe les instincts sociaux : «les hommes ne sont pas nés pour la vie civique, ils doivent s'y adapter [7]. »

La plupart des hommes sont au fond individualistes et rebelles à la loi ou aux coutumes ; les instincts sociaux sont tardifs et plus faibles que les instincts individualistes, ils doivent être renforcés ; l'homme n'est pas « bon par nature », ainsi que Rousseau devait le supposer (hypothèse désastreuse !). C'est par l'association, ne serait-ce que dans la famille, que naît la sympathie, sentiment de race, et enfin sentiment d'humanité. Nous aimons notre semblable ; « nous avons pitié non seulement d'un être que nous avons aimé, mais aussi d'un être que nous jugeons semblable à nous-mêmes [8] » ; de là vient une « imitation des émotions [9] », et finalement un certain degré de conscience. La conscience, toutefois, n'est pas innée, mais acquise, et varie selon les lieux [10]. C'est le dépôt, dans l'âme de l'individu, au cours de son développement, des traditions morales du groupe ; par elle la société se crée un allié dans le cœur de son ennemi, l'esprit individualiste de la nature humaine.

Peu à peu, au cours de cette évolution, la loi de la puissance individuelle, qui prévaut dans l'état de nature, cède, dans la société organisée, à la puissance légale et morale du groupe. La puissance demeure toujours le droit ; mais la puissance du tout limite celle de l'individu, la limite théoriquement à ses droits, à tel exercice de ses facultés qui s'accorde avec l'égale liberté des autres individus. Une partie de la puissance naturelle de l'individu, ou de sa souveraineté, est transmise à la communauté organisée, en raison de l'élargissement de la sphère où se déploient les puissances dont il peut encore disposer. Nous abandonnons, par exemple, le droit de passer de la colère à la violence, et sommes libérés, en retour, du danger que présente pour nous la violence d'autrui. La loi est nécessaire, parce que les hommes sont soumis aux passions ; si tous les hommes étaient raisonnables, la loi serait superflue. La loi parfaite doit créer entre les individus les mêmes relations que crée la raison entre les passions : elle doit assurer la coordination des forces antagonistes afin d'éviter la ruine et d'accroître la puissance du tout. De même qu'en métaphysique la raison consiste dans la perception de l'ordre des choses, et en éthique dans l'ordonnance des désirs, de même en politique, la raison consiste à établir l'ordre parmi les

hommes. L'État parfait ne doit limiter la puissance de ses citoyens que dans la mesure où cette puissance entraînerait leur destruction mutuelle ; il ne doit entraver aucune liberté, sinon pour en ajouter une plus grande.

La fin dernière de l'État n'est pas de déterminer les hommes, ni de les réprimer par la crainte, mais plutôt d'affranchir chacun de la crainte et de lui permettre de vivre et d'agir en toute sécurité et sans dommage pour lui-même ni pour son voisin. La fin de l'État, je le répète, n'est pas de convertir des êtres raisonnables en brutes ou en machines. C'est d'assurer à leurs corps et à leurs âmes un fonctionnement normal. C'est de porter les hommes à vivre en exerçant librement leur raison, afin qu'ils ne gaspillent pas leurs forces dans la haine, la colère et l'astuce, et ne soient pas entre eux déloyaux et injustes. Ainsi, la fin de l'État est vraiment la liberté [11].

La liberté est le but de l'État, parce que la fonction de l'État est de promouvoir le progrès, et le progrès dépend de la capacité qui trouve à s'exercer librement. Mais qu'arrive-t-il si les lois entravent le progrès et la liberté ? Que doit-on faire si l'État, cherchant, comme tout organisme ou toute organisation, à conserver son existence (ce qui signifie ordinairement que ceux qui détiennent les hautes places cherchent à s'y maintenir), devient une machine à dominer et à exploiter ? Obéissez même à la loi injuste, répond Spinoza, si les protestations et les discussions raisonnables sont permises, et si la liberté laissée à la parole peut assurer un changement pacifique. « J'avoue qu'une telle liberté peut entraîner parfois des inconvénients, mais quelle question fut jamais si sagement posée d'où n'ait résulté aucun abus [12] ? » Les lois contre la liberté de la parole sont subversives de toute loi ; car les hommes ne peuvent plus respecter des lois qu'ils ne peuvent critiquer.

Plus un gouvernement s'efforce de restreindre la liberté de la parole, plus on lui résiste obstinément ; et ses adversaires ne sont pas les avares,... ce sont ceux qu'une bonne éducation, une morale saine, une vertu éprouvée ont rendus plus libres. Les hommes en général sont faits de telle sorte qu'il n'est rien qu'ils endurent plus impatiemment que de voir les opinions qu'ils jugent vraies tenues crimes contre les lois... Alors ils ne croient pas honteux, mais souverainement honorable, de prendre les lois en horreur et de ne s'abstenir d'aucune action hostile contre le gouvernement [13]... Les lois que l'on peut enfreindre sans faire de tort à son prochain ne sont pas prises au sérieux ; et, loin de réprimer les désirs et les passions de l'humanité, elles ne font que les renforcer. *Nitimur in vetilum semper, cupismusque negata* [14].

Et Spinoza conclut comme un bon constitutionnel américain : « Si les actions seules pouvaient être le motif de poursuites criminelles, et

si on laissait toute liberté à la parole, la sédition perdrait tout semblant de justification [15]. »

Moins l'État a de pouvoir sur l'âme, mieux cela vaut pour les citoyens comme pour l'État. Spinoza, tout en reconnaissant la nécessité de l'État, se méfie de lui, sachant que le pouvoir corrompt même les incorruptibles (n'appelait-on pas Robespierre « l'incorruptible » ?) ; et il ne voit pas sans déplaisir la prétention qu'a l'État d'étendre son autorité des corps et des actions aux âmes et aux pensées des hommes ; ce serait la fin du progrès et la mort de la Société. Aussi désapprouve-t-il la direction de l'État en matière d'éducation, spécialement dans les Universités. « Les Académies qui sont fondées aux frais de l'État ne sont pas instituées tant pour développer les talents naturels des hommes que pour les réprimer. Mais dans une société libre les arts et les sciences seront cultivés avec le plus grand profit, si l'on permet à quiconque en fait la demande de donner un enseignement public, à ses risques et périls [16]. » Comment trouver un moyen terme entre les Universités d'État et les Universités fondées par l'initiative privée, c'est là un problème que Spinoza n'a pas résolu ; la fortune privée n'avait pas atteint, de son temps, des proportions telles que la question pût se poser. Son idéal, semble-t-il, était une éducation supérieure comme celle qui fleurit autrefois en Grèce et que dispensaient, non des institutions, mais des individus libres, les Sophistes, qui allaient de ville en ville et enseignaient en toute indépendance, sans aucun contrôle privé ni public.

Ces prémisses une fois posées, peu importe la forme du gouvernement ; et Spinoza n'exprime qu'une préférence modérée pour la démocratie. Toutes les formes politiques traditionnelles peuvent être réglées « de telle sorte que chacun… puisse préférer le bien public à son avantage privé ; c'est la « tâche » du législateur [17]. La monarchie est efficace, mais oppressive et militariste.

L'expérience paraît enseigner qu'il importe pour la paix et la concorde de conférer toute l'autorité à un seul. Car aucun empire n'a tenu aussi longtemps sans changement notable que celui des Turcs ; et par contre il n'y eut jamais de gouvernement aussi éphémère que les gouvernements populaires ou démocratiques, ni aussi souvent troublé par les révolutions. Cependant, si l'on doit donner le nom de paix à l'esclavage, à la barbarie et à la désolation, les hommes ne peuvent connaître pire infortune que la paix. Sans doute s'élève-t-il entre parents et enfants de plus fréquentes et plus âpres querelles qu'entre maîtres et esclaves ; mais l'économie domestique progresse-t-elle, si l'on change en droit de propriété le droit du

père, et si l'on ne compte les enfants que comme des esclaves ? C'est donc l'esclavage, et non la paix, que l'on favorise en remettant toute l'autorité entre les mains d'un seul [18].

Spinoza ajoute un mot sur la diplomatie secrète :

> C'est là l'éternelle chanson de ceux qui convoitent le pouvoir absolu : l'intérêt de l'État exige que ses affaires soient gérées dans le secret. Mais plus ces arguments se déguisent sous le masque de l'intérêt public, plus oppressive est la servitude à laquelle ils conduiront… Que de justes desseins soient connus des ennemis, cela vaut mieux que de laisser les machinations perverses des tyrans dissimulées aux citoyens. Ceux qui peuvent négocier secrètement les affaires d'une nation jouissent d'une autorité absolue ; et de même qu'ils complotent contre l'ennemi en temps de guerre, de même ils complotent contre les citoyens en temps de paix [19].

La démocratie est la forme la plus raisonnable de gouvernement ; en elle « chacun se soumet au contrôle qu'exerce l'autorité sur ses actions, mais non sur ses jugements et sa raison ; c'est-à-dire que, puisque tous ne peuvent penser de même, la voix de la majorité a force de loi [20]. » La base militaire de la démocratie doit être le service militaire obligatoire pour tous, les citoyens restant armés en temps de paix [21] ; sa base fiscale doit être l'impôt personnel [22]. Le nombre par lui-même ne peut produire la sagesse ; et il risque de donner les plus hautes faveurs aux flatteurs les plus grossiers. « L'humeur capricieuse de la multitude réduit presque au désespoir ceux qui en ont fait l'expérience ; car la foule n'est gouvernée que par les émotions, et non par la raison [23]. » Ainsi le gouvernement démocratique devient une succession de démagogues éphémères, et les hommes de valeur répugnent à figurer sur les listes où ils seront jugés et appréciés par leurs inférieurs [24]. Tôt ou tard les plus capables se révoltent contre un tel système, bien qu'ils soient en minorité. « C'est ce qui explique, je pense, que les démocraties se changent en aristocraties, et celles-ci, à la longue, en monarchies [25] » ; on finit par préférer la tyrannie au chaos. L'égalité du pouvoir est une condition instable ; les hommes sont par nature inégaux ; et « celui qui veut l'égalité entre des inégaux veut une absurdité ». La démocratie doit encore résoudre ce problème : comment enrôler les meilleures énergies vivantes tout en laissant à tous les citoyens la liberté de choisir *parmi les plus aptes et les mieux formés* ceux qu'ils veulent à leur tête ?

Quelle lumière le génie de Spinoza aurait pu projeter sur ce problème cardinal de la politique moderne, s'il lui avait été donné d'achever son ouvrage ! Mais ce que nous possédons de ce traité n'est

encore que le premier jet de sa pensée. Il mourut au moment où il rédigeait le chapitre sur la démocratie.

VI. L'influence de Spinoza

« Spinoza ne voulut pas fonder de secte, et il n'en fonda aucune [26] » ; cependant après lui toute la philosophie reste imprégnée de sa pensée. Durant la génération qui suivit sa mort, son nom fut abhorré ; Hume lui-même parlait de sa « hideuse hypothèse » ; « on traitait Spinoza, dit Lessing, comme un chien crevé. »

Ce fut Lessing qui refit sa réputation. Le grand critique surprit Jacobi, dans leur fameuse conversation de 1784 [27], en disant qu'il avait été spinoziste durant toute sa maturité et en affirmant qu'« il n'y a pas d'autre philosophie que celle de Spinoza ». Son amour pour Spinoza avait renforcé son amitié avec Moïse Mendelssohn ; et dans sa grande pièce, *Nathan le Sage*, il symbolisa en un seul personnage cette conception du Juif idéal que lui avaient inspirée le marchand, son ami, et le philosophe, son maître. Quelques années plus tard le livre de Herder : *Einige Gespräche über Spinoza's System* tourna l'attention des théologiens libéraux vers l'*Éthique* ; Schleiermacher, le chef de cette école, parla du « saint et excommunié Spinoza », tandis que le poète catholique Novalis l'appelait « l'homme intoxiqué de divin ».

Cependant Jacobi avait attiré sur Spinoza l'attention de Goethe ; le grand poète fut converti, nous dit-il, dès la première lecture de l'*Éthique* [28] ; c'était là cette philosophie à laquelle aspirait cet esprit profond ; elle pénétra dès lors toute sa poésie et toute sa prose. Ce fut dans cette philosophie qu'il trouva la leçon *dass wir entsagen sollen :* nous devons accepter les limites que nous impose la nature ; et ce fut en partie dans l'atmosphère calme du philosophe qu'il s'éleva du sauvage romantisme de *Götz* et de *Werther* à l'équilibre classique de ses dernières années.

En combinant Spinoza avec l'épistémologie de Kant, Fichte, Schelling et Hegel parvinrent à leurs formes diverses de panthéisme ; c'est du *conatus sese praeservandi* qu'est né le *Ich* de Fichte, le « vouloir-vivre » de Schopenhauer, la « volonté de puissance » de Nietzsche, l'« élan vital » de Bergson. Hegel objectait que le système

de Spinoza était trop sec et trop rigide ; il oubliait son élément dynamique pour ne se rappeler que cette majestueuse conception du Dieu-loi, qu'il s'appropria et dont il fit sa « Raison Absolue ». Mais il était assez sincère quand il disait : « Pour être philosophe, il faut être d'abord Spinoziste. »

En Angleterre, l'influence de Spinoza grandit avec le mouvement révolutionnaire ; et de jeunes rebelles comme Coleridge et Wordsworth parlaient de « Spy-nosa » (ce que l'espion envoyé par le gouvernement pour les surveiller interprétait comme une allusion à son flair policier) avec le même enthousiasme que les intellectuels russes aux jours sereins de *Y Narod*. Coleridge entretenait ses convives de propos spinozistes ; et Wordsworth s'inspirait du philosophe dans les vers fameux où il nous parle de « quelque chose – Dont la demeure est la lumière des soleils couchants, – Et l'océan circulaire et l'air vivant, – Et le ciel bleu, et l'esprit de l'homme ; – Mouvement et souffle, qui entraîne – Tout être pensant, tout objet de toute pensée, – Et s'agite à travers toutes choses. » Shelley citait le *Traité Théologico-Politique* dans ses notes originales à *Queen Mab*, et il en commença une traduction pour laquelle Byron promit une préface. Un fragment de ce manuscrit tomba entre les mains de C. S. Middleton, qui le prit pour un ouvrage de Shelley lui-même et le jugea une « élucubration de collégien… trop imparfaite pour être entièrement publiée. » À une époque plus tardive et plus civilisée, George Eliot traduisit l'*Éthique*, mais elle ne publia jamais sa traduction ; et l'on peut soupçonner que la conception spencérienne de l'Inconnaissable doit quelque chose à Spinoza, grâce à l'intimité du philosophe et de la romancière. « Il ne manque pas aujourd'hui d'hommes éminents, dit Belfort Bax, qui déclarent que dans Spinoza est contenue toute la science moderne. »

Si tant de penseurs ont subi l'influence de Spinoza, c'est peut-être qu'il se prête à tant d'interprétations et, à chaque lecture, offre de nouvelles richesses. Toute pensée profonde présente de multiples facettes aux multiples esprits. On peut dire de Spinoza ce que l'Ecclésiaste disait de la Sagesse : « Le premier homme ne l'a pas connue parfaitement, et le dernier ne la découvrira point. Car ses pensées sont plus étendues que la mer, et ses conseils plus profonds que l'Océan. »

Lors du second centenaire de la mort de Spinoza, une souscription fut ouverte pour l'érection de sa statue à La Haye. De tous les points

du monde civilisé les contributions affluèrent ; jamais statue ne s'éleva sur un plus large piédestal d'amour. À l'inauguration, en 1877, Ernest Renan termina son discours par des paroles qui peuvent aussi servir de conclusion à ce chapitre : « Malheur à qui en passant enverrait l'injure à cette figure douce et pensive ! Il serait puni comme tous les cœurs vulgaires par sa vulgarité même et par son impuissance à comprendre le divin. Lui, de son piédestal de granit, enseignera à tous la voie du bonheur qu'il a trouvé, et, dans des siècles, l'homme cultivé qui passera sur le Paviliœngragt dira en lui-même : « C'est d'ici peut-être que Dieu a été vu de plus près [29]. »

Voltaire et les Lumières françaises

I. Paris : *Œdipe*.

À Paris, en 1742, Voltaire pressait Mlle Dumesnil, à une répétition de *Mérope*, de s'élever jusqu'à la hauteur de la tragédie. Elle objectait qu'il lui faudrait au corps « le diable en personne » pour simuler la passion telle qu'il la désirait. « C'est cela même, répondit Voltaire, il faut avoir le diable au corps pour réussir dans n'importe quel art [1]. » Même ses ennemis et ses critiques admettaient que Voltaire réalisait parfaitement cette condition. « *Il avait le diable au corps* », dit Sainte-Beuve [2] ; et de Maistre l'appelait l'homme « entre les mains de qui l'enfer avait remis tous ses pouvoirs [3] ».

D'un abord peu engageant, laid, vain, léger, impudique, sans scrupules, et même parfois malhonnête, Voltaire était un homme qui avait les défauts de son temps et de son rang sans en excepter un seul. Et cependant, ce même Voltaire paraît avoir été inlassablement bon, discret, prodigue de son énergie et de sa bourse, aussi zélé à aider ses amis qu'à écraser ses ennemis, capable de tuer d'un coup de plume, et pourtant désarmé à la première avance ; tant l'homme est contradictoire. Mais toutes ces qualités bonnes et mauvaises étaient secondaires, ce n'était pas Voltaire ; la chose prodigieuse et essentielle en lui, c'était sa fertilité inépuisable et l'éclat de son esprit. Ses œuvres forment quatre-vingt-dix-neuf volumes dont chaque page est étincelante et copieuse, bien que l'auteur passe d'un sujet à l'autre aussi aisément et avec la même témérité que dans une encyclopédie. « Mon métier est de dire ce que je pense [4] » : et ce que pensait Voltaire valait toujours la peine d'être dit, comme ce qu'il disait était toujours incomparablement bien dit. Si nous ne le lisons plus maintenant (bien que des hommes comme Anatole France aient été formés à la subtilité et à la sagesse par ses écrits), c'est parce que les luttes théologiques qu'il a livrées pour nous ne nous intéressent plus beaucoup ; nous sommes passés peut-être sur d'autres champs de bataille, et nous sommes plus absorbés par les problèmes économiques de cette vie que par la géographie de l'autre monde ; la victoire si complète de Voltaire sur le cléricalisme et la superstition a

tué ce qu'il avait trouvé vivace. Il dut beaucoup de sa renommée à son inimitable conversation : *« scripta manent, verba volant »* – les écrits restent, les paroles s'envolent, les paroles ailées de Voltaire comme les autres. Ce qu'il en reste est trop la chair de Voltaire, trop peu le feu divin de son esprit. Et pourtant, si confusément que nous le voyions à travers la lorgnette du temps, quel esprit ! « pure intelligence qui transforme la colère en plaisanterie, le feu en lumière [5] ». « Créature d'air et de flamme, la plus excitable qui fut jamais, composée d'atomes plus éthérés et plus vibrants que ceux des autres hommes, il n'y en a point dont la structure mentale soit plus fine, ni dont l'équilibre soit à la fois plus instable et plus juste [6]. » Ne fut-il pas peut-être la plus grande puissance intellectuelle de toute l'histoire ?

Il est certain qu'il travailla plus qu'aucun homme de son temps et réalisa davantage. « Ne pas être occupé, et ne pas exister, c'est la même chose, disait-il. Tous sont bons sauf les paresseux. » Son secrétaire disait qu'il n'était avare que de son temps [7]. « Il faut se donner le plus d'occupation que l'on peut pour se rendre la vie supportable dans ce monde… Plus j'avance dans la carrière de la vie et plus je trouve le travail nécessaire. Il devient à la longue le plus grand des plaisirs et tient lieu de toutes les illusions qu'on a perdues [8]. » « Si vous ne voulez pas vous suicider, ayez toujours quelque chose à faire [9]. »

Le suicide a dû sans cesse le tenter, car il était toujours au travail. « C'est parce qu'il était si vivant qu'il remplit toute son époque de sa vie [10]. » Contemporain d'un des plus grands siècles (1694-1778), il en fut l'âme et l'essence. « Nommer Voltaire, dit Victor Hugo, c'est caractériser tout le dix-huitième siècle [11]. » L'Italie eut une Renaissance et l'Allemagne une Réforme, mais la France eut Voltaire ; il fut pour son pays à la fois la Renaissance et la Réforme, et à moitié la Révolution. En lui revivent le scepticisme antiseptique de Montaigne et la saine truculence de Rabelais ; il combattit la superstition et la corruption plus sauvagement et plus efficacement que Luther ou Érasme, Calvin, Knox ou Mélanchton ; il aida à fabriquer la poudre avec laquelle Mirabeau et Marat, Danton et Robespierre firent sauter l'Ancien Régime. « Si nous jugeons les hommes par ce qu'ils ont fait, dit Lamartine, Voltaire est incontestablement le plus grand écrivain de l'Europe moderne… Le destin lui accorda quatre-vingt-trois ans d'existence, afin qu'il pût

lentement décomposer le siècle pourri ; il eut le temps de combattre son temps, et quand il tomba ce fut en vainqueur [12]. »

Non, jamais de son vivant aucun écrivain n'a exercé une telle influence. En dépit de l'exil, de l'emprisonnement et de la suppression de presque tous ses livres par les favoris de l'Église et de l'État, son énergie féroce ouvrit la voie à la vérité qu'il défendait, si bien qu'un jour, rois, papes et empereurs voulurent être sa Providence, les trônes tremblèrent devant lui, et la moitié du monde fut aux écoutes pour recueillir chacune de ses paroles. C'était un siècle où beaucoup de choses appelaient un destructeur. « Il faut des lions moqueurs », disait Nietzsche ; eh bien ! Voltaire vint et « anéantit tout de son rire [13] ». Lui et Rousseau favorisèrent, en la rendant consciente et en la justifiant, la transition économique et politique entre l'aristocratie féodale et le gouvernement de la classe moyenne. Quand une classe qui s'élève est gênée par les lois ou les coutumes existantes, elle en appelle de la coutume à la raison, et de la loi à la nature, de même que les désirs antagonistes dans un individu fulgurent en pensée. C'est ainsi que la riche bourgeoisie soutint le rationalisme de Voltaire et le naturalisme de Rousseau ; il était nécessaire de relâcher les vieilles traditions et les vieux usages, de rénover et de fortifier le sentiment et la pensée, d'ouvrir l'esprit à l'expérience et au changement avant que pût venir la grande Révolution. Non pas que Voltaire et Rousseau aient été les causes de la Révolution ; peut-être furent-ils plutôt avec elle les résultantes des forces qui bouillonnaient et s'enflaient sous la surface politique et sociale de la vie française ; ils furent la lumière et l'éclat du feu et de la conflagration volcaniques. La philosophie est à l'histoire ce que la raison est au désir ; dans les deux cas une activité inconsciente détermine d'en bas la pensée supérieure.

Cependant nous ne devons pas trop réagir contre la tendance des philosophes à exagérer l'influence de la philosophie. Louis XVI, apercevant dans sa prison du Temple les œuvres de Voltaire et de Rousseau, disait : « Ces deux hommes ont détruit la France [14] » – voulant dire : sa dynastie. « Les Bourbons auraient pu se sauver, disait Napoléon, s'ils avaient surveillé les écrits. L'invention du canon a tué le système féodal ; l'encre tuera l'organisation sociale moderne [15]. » « Les livres gouvernent le monde, disait Voltaire, du moins les nations qui ont un langage écrit : les autres ne comptent pas. » « Rien n'affranchit comme l'éducation », – et il se mit en

devoir d'affranchir la France. « Quand une nation commence à penser, il est impossible de l'arrêter [16]. » Or, avec Voltaire la France commença à penser.

« Voltaire », c'est-à-dire François-Marie Arouet, naquit à Paris en 1694. Il était fils d'un notaire assez heureux en affaires et d'une mère quelque peu aristocrate. Il tint peut-être de son père sa subtilité et son irascibilité, de sa mère une part de sa légèreté et de son esprit. Sa venue au monde fut pénible : sa mère ne survécut pas à sa naissance ; il était si chétif et si menu que la nourrice ne lui donnait pas plus d'un jour à vivre. Elle se trompait légèrement, car il vécut jusqu'à quatre-vingt-trois ans ; mais pendant toute sa vie son corps tourmenta par la maladie son invincible esprit.

Il avait, pour l'édifier, un modèle dans son frère aîné, Armand, pieux jeune homme qui s'énamoura de l'hérésie janséniste et soupirait après le martyre. « Eh bien », répondait Armand à un ami qui lui conseillait plus de sagesse, « si vous ne voulez pas être pendu, au moins n'en empêchez pas les autres. » Le père disait qu'il avait pour fils deux fous, l'un en vers et l'autre en prose. Voyant François versifier presque aussitôt qu'il put écrire son nom, son père, homme pratique, fut convaincu qu'il n'en ferait jamais rien de bon. Mais la fameuse courtisane, Ninon de Lenclos, qui habitait la petite ville de province où les Arouet étaient retournés après la naissance de François, discerna chez l'enfant des signes de grandeur, et quand elle mourut, elle lui laissa 2 000 francs pour acheter des livres. Sa première éducation lui vint de ces livres et d'un abbé dissolu (un Jérôme Coignard en chair et en os) qui lui enseigna le scepticisme en même temps que ses prières. Les éducateurs qu'il eut dans la suite, les Jésuites, lui fournirent l'instrument même du scepticisme en lui enseignant la dialectique, l'art de prouver n'importe quoi, et par conséquent de ne croire à rien. François devint un adepte de l'argumentation : tandis que ses condisciples jouaient à travers champs, le jeune dialecticien (il avait alors douze ans) s'attardait à discuter théologie avec les docteurs. Quand vint le moment de gagner sa vie, François scandalisa son père en proposant de faire de la littérature sa profession. « La littérature, dit M. Arouet, est la profession de l'homme qui veut être inutile à la société, une charge pour sa famille, et qui a envie de mourir de faim » ; – et la table trembla sous son vigoureux coup de poing. Néanmoins, Voltaire s'engagea dans la carrière des lettres.

Non pas qu'il fût un garçon tranquille et tout adonné à l'étude ; il veillait fort tard, mais ailleurs que chez lui, s'attardant en compagnie des libertins et des tapageurs du lieu, et attirant l'attention des autorités ; son père, exaspéré, finit par l'expédier à Caen chez un parent à qui il recommanda de tenir le jeune homme dans une quasi-réclusion. Mais son geôlier fut séduit par son esprit, et lui lâcha bientôt la bride. Après l'emprisonnement, ce fut alors, comme plus tard, l'exil. Son père l'envoya à La Haye avec l'ambassadeur de France, en requérant la plus stricte surveillance de ce jeune écervelé ; mais là François tomba amoureux d'une petite dame, « Pimpette », eut avec elle d'interminables entrevues clandestines et lui écrivit des lettres passionnées qui se terminaient par l'éternel refrain : « Je t'aimerai toujours ». L'affaire fut découverte, et on le renvoya chez lui. Le souvenir de Pimpette le hanta plusieurs semaines.

En 1715, fier de ses vingt-et-un ans, il vint à Paris, juste à temps pour y voir mourir Louis XIV. Louis XV, son successeur, étant trop jeune pour gouverner la France, et encore moins Paris, le pouvoir tomba entre les mains d'un régent ; durant ce quasi-interrègne la capitale du monde s'abandonna aux pires débauches, et le jeune Arouet suivit l'exemple. Il acquit bientôt la réputation d'un garçon brillant et sans souci. Quand le Régent, par mesure d'économie, vendit la moitié des chevaux qui remplissaient les écuries royales, François fit observer combien il eût été plus sensé de congédier la moitié des ânes qui remplissaient la cour. À la fin, tous les propos spirituels et méchants qui circulaient dans Paris lui furent attribués, et la malchance voulut qu'on reconnût en lui l'auteur de deux poèmes accusant le Régent de vouloir usurper le trône. Le Régent fut exaspéré ; et rencontrant un jour le jeune homme : « M. Arouet, lui dit-il, je parie que je puis vous faire voir quelque chose que vous n'avez pas encore vu. » – « Et qu'est cela ? » – « L'intérieur de la Bastille ». Arouet le vit le jour suivant, 16 avril 1717.

Pendant son séjour à la Bastille, il adopta, pour on ne sait quelle raison, le pseudonyme de Voltaire [17], et devint enfin pour de bon un poète. Pendant les onze mois de sa détention, il écrivit un long poème épique non sans mérite, *La Henriade*, qui racontait l'histoire de Henri de Navarre. Alors le Régent, s'étant peut-être aperçu qu'il avait emprisonné un innocent, le relâcha et lui accorda une pension ; sur quoi Voltaire lui écrivit pour le remercier de pourvoir à sa table,

et pour lui demander la permission dorénavant de s'assurer lui-même son logement.

Il ne fit guère qu'un saut de la prison à la scène. Sa tragédie, *Œdipe*, fut jouée en 1718 et battit tous les records de Paris en tenant l'affiche pendant quarante-cinq soirées. Son vieux père, qui était venu pour l'admonester, assistait à la pièce et dissimulait sa joie, en grognant à chaque répartie : « Ah ! le coquin ! le coquin ! » Quand Voltaire, après la représentation, rencontra Fontenelle qui, mêlant l'éloge à la critique, lui dit que sa pièce était « trop brillante pour une tragédie », il répondit en souriant : « Il faut que je relise vos pastorales [18]. » Ce jeune homme n'était disposé ni à la circonspection ni au respect ; n'avait-il pas inséré dans la pièce en question ces vers audacieux :

> Nos prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense ;
> Notre crédulité fait toute leur science (Acte IV, sc. I) ;

et n'avait-il pas mis dans la bouche d'Araspe ce défi sensationnel :

> Ne nous fions qu'à nous, voyons tout de nos yeux ;
> Ce sont là nos trépieds, nos oracles, nos dieux (II, 5).

La pièce rapporta à Voltaire 4 000 francs qu'il s'empressa de placer, témoignant d'une sagesse peu commune aux hommes de lettres ; à travers toutes ses tribulations il connut l'art, non seulement de se faire un beau revenu, mais de le rendre productif ; il respectait l'antique adage : *Prius vivere, deinde philosophari*. En 1729, il acheta tous les numéros d'une loterie officielle mal organisée et gagna une forte somme, à la grande colère du gouvernement. Mais à mesure qu'il s'enrichit, il devint plus généreux, et, avec l'âge, le cercle de ses protégés s'élargit autour de lui.

Il était heureux pour lui qu'il joignît une subtilité presque hébraïque en matière de finances à son gallique talent d'écrivain, car sa pièce suivante, *Arthémise*, échoua. Voltaire ressentit très vivement cet échec ; chaque triomphe exacerbe l'irritation des défaites qui suivent. Il fut toujours douloureusement sensible à l'opinion publique, et il enviait les animaux parce qu'ils ignorent ce que l'on dit d'eux. Le sort voulut qu'à cet insuccès dramatique vînt s'ajouter une atteinte de petite vérole ; il se guérit lui-même en absorbant 120 pintes de limonade et quelques remèdes. Quand il sortit de l'ombre de la mort, il découvrit que sa *Henriade* l'avait rendu célèbre ; il se

vanta, avec raison, d'avoir mis la poésie à la mode. Il fut reçu et fêté partout ; l'aristocratie s'en empara et en fit un parfait homme du monde, un maître incomparable dans l'art de converser, l'héritier de la plus fine culture européenne.

Pendant huit ans ils se chauffa au soleil des salons ; puis la chance tourna. Certains membres de l'aristocratie ne pouvaient oublier que ce jeune homme n'avait d'autre titre aux honneurs et à la considération que celui du génie, et ne pouvaient lui pardonner cette supériorité. Au cours d'un dîner au château du duc de Sully, Voltaire ayant tenu pendant quelques minutes le dé de la conversation avec une éloquence et un esprit déconcertants, le chevalier de Rohan demanda à haute voix : « Quel est donc ce jeune homme qui parle si fort ? » – « Monseigneur », répondit vivement Voltaire, « c'est quelqu'un qui ne porte pas un grand nom, mais qui fait respecter le nom qu'il porte. » C'était déjà une impertinence que de répondre au chevalier, mais c'était lèse-majesté que de lui avoir répondu sans réplique possible. Le grand seigneur soudoya une bande de reîtres pour une attaque nocturne, avec cette simple recommandation : « Ne le frappez pas à la tête ; il en pourra peut-être encore sortir quelque chose de bon. » Le lendemain, au théâtre, Voltaire apparut couvert de bandages et claudicant. Il monta à la loge de Rohan et le provoqua en duel ; puis il rentra chez lui, et passa toute une journée à s'exercer au fleuret. Mais le noble chevalier n'avait aucun désir d'être envoyé au ciel, ou ailleurs, par un simple génie ; il eut recours à son cousin qui était Ministre de la Police, et lui demanda sa protection. Voltaire fut arrêté et se retrouva dans son vieux logement de la Bastille, ayant une fois de plus le privilège d'observer le monde du fond de sa prison. Il fut presque aussitôt relâché, mais à la condition de s'exiler en Angleterre. Il partit sous escorte jusqu'à Douvres. Mais une fois là, il retraversa le détroit sous un déguisement, brûlant de se venger. Prévenu que sa ruse venait d'être découverte et qu'il allait être arrêté pour la troisième fois, il s'embarqua de nouveau et se résigna à passer trois ans en Angleterre (1726-29).

II. Londres

Lettres sur les Anglais.

Il se mit courageusement à l'étude approfondie de l'anglais. Il lui déplut de constater que *plague* formait une syllabe et *ague* deux ; il aurait voulu qu'une moitié de la langue fût atteinte de *plague* (peste) et l'autre de *ague* (fièvre). Toutefois en peu de temps il lut l'anglais couramment, et au bout d'un an il possédait à fond la meilleure littérature anglaise du temps. Il fut présenté dans le monde des lettres par Lord Bolingbroke et dîna successivement avec chacune des personnalités littéraires, même avec le fuyant et corrosif Jonathan Swift. Il ne prétendait à aucun titre de noblesse et n'en exigeait pas d'autrui : lorsque Congreve, parlant de ses propres pièces comme de productions insignifiantes, disait qu'il préférait la réputation de gentilhomme à celle d'auteur, Voltaire lui répondit vivement : « Si vous aviez eu le malheur de n'être qu'un gentilhomme comme les autres, je ne serais pas venu vous voir. »

Ce qui le surprit, c'est la liberté qu'avaient Bolingbroke, Pope, Addison et Swift d'écrire tout ce qui leur plaisait ; voici donc un peuple qui avait une opinion à lui, un peuple qui avait réformé sa religion, pendu son roi, en avait importé un autre, et bâti un parlement plus solide qu'aucun souverain d'Europe. Ici pas de Bastille, pas de *lettres de cachet* dont puissent se servir des favoris titrés ou de royaux paresseux pour faire incarcérer sans raison ni jugement leurs ennemis roturiers. Ici, trente religions et pas un prêtre. Ici la secte la plus hardie de toutes, les Quakers, qui étonnaient le monde chrétien en se conduisant comme de vrais chrétiens. Jusqu'à la fin de sa vie, Voltaire ne cessa de les admirer : dans le *Dictionnaire Philosophique*, il fait dire à l'un d'eux : « Notre Dieu, qui nous a commandé d'aimer nos ennemis et de souffrir le mal sans nous plaindre, n'a certainement aucun désir de nous voir traverser les mers pour aller couper la gorge à nos frères, parce que des assassins en habits rouges et en chapeaux de deux pieds de haut enrôlent les citoyens en faisant du bruit avec deux baguettes sur une peau d'âne. »

L'Angleterre que découvrait Voltaire déployait aussi une prodigieuse activité scientifique. Le nom de Bacon était encore dans l'air et la méthode d'induction triomphait dans tous les domaines. Hobbes (1588-1679) avait porté le scepticisme de la Renaissance et l'esprit pratique de son maître jusqu'à un matérialisme si absolu et si hardi qu'il aurait obtenu en France, comme sophiste, l'honneur du martyre. Locke (1632-1704) avait écrit un chef-d'œuvre d'analyse

psychologique (l'*Essai sur l'Entendement humain*, 1689) sans même faire mention de l'âme. Collins, Tyndal et d'autres déistes réaffirmaient leur croyance en Dieu tout en mettant en question toutes les autres doctrines de l'Église établie. Newton venait de mourir : Voltaire assista à ses funérailles et rappela souvent l'impression que firent sur lui les honneurs nationaux rendus à ce modeste Anglais. « Il n'y a pas longtemps, écrit-il, une compagnie distinguée discutait la triviale et frivole question, à savoir quel était le plus grand homme – César, Alexandre, Tamerlan, ou Cromwell ? Quelqu'un répondit que sans doute possible c'était Isaac Newton. Et avec raison, car c'est à celui qui se rend maître de notre esprit par la force de la vérité, et non à ceux qui le subjuguent par la violence, que nous devons notre respect [1]. » Voltaire fit une patiente et profonde étude des œuvres de Newton et fut plus tard le principal protagoniste en France des théories newtoniennes.

On reste confondu de la rapidité avec laquelle Voltaire s'assimila presque tout ce que l'Angleterre avait à lui apprendre – sa littérature, sa science et sa philosophie ; il s'empara de tous ces éléments divers, les fit passer au feu de la culture et du génie français, et les transmua en l'or de l'éloquence et de l'esprit gaulois. Il résuma ses impressions dans les *Lettres sur les Anglais*, dont il fit circuler le manuscrit parmi ses amis ; il n'osa pas les publier, car elles faisaient trop d'éloge de la « perfide Albion » pour être au goût de la censure royale. Elles mettaient en contraste la liberté politique et l'indépendance intellectuelle des Anglais avec la tyrannie et la servitude françaises [2] ; elles condamnaient l'aristocratie paresseuse et le clergé préleveur de dîme, qui ne trouvaient que la Bastille comme réponse à toutes les questions et à tous les doutes ; elles pressaient les classes moyennes de s'élever à la place qui leur revenait dans l'État, comme elles l'avaient fait en Angleterre. Sans le savoir tout à fait, et sans le vouloir, ces lettres annonçaient l'aurore de la Révolution.

III. Cirey : Les Romans

Cependant, le Régent, qui ne se méfiait pas de ce Chantecler, permit à Voltaire de rentrer en France, en 1729. Pendant cinq ans Voltaire jouit de nouveau de cette vie parisienne dont le vin coulait

dans ses veines et dont l'esprit animait sa plume. C'est alors qu'un scélérat d'éditeur, se saisissant des *Lettres sur les Anglais*, les fit imprimer sans l'autorisation de l'auteur et les répandit dans le public, à la consternation de tous les bons Français, y compris Voltaire lui-même. Le Parlement de Paris ordonna tout aussitôt de brûler le livre publiquement comme « scandaleux, contraire à la religion, à la morale et au respect dû à l'autorité » ; et Voltaire apprit qu'il était de nouveau sur le chemin de la Bastille. En bon philosophe, il prit la fuite – profitant simplement de l'occasion pour emmener avec lui la femme d'un autre.

La Marquise du Châtelet avait vingt-huit ans ; Voltaire hélas ! en avait déjà quarante. C'était une femme remarquable ; elle avait étudié les mathématiques avec le redoutable Maupertuis, puis avec Clairaut ; elle avait écrit une traduction des *Principes* de Newton accompagnée de notes savantes ; elle devait bientôt être préférée à Voltaire lui-même dans un concours pour un prix décerné par l'Académie française à un essai sur la physique du feu ; bref, le genre de femme le moins volage qui soit. Mais le Marquis était si morne, et Voltaire si intéressant – « une créature si aimable de tout point », disait-elle ; « le plus bel ornement de la France [1] ». Il répondit à son amour par une fervente admiration ; il l'appelait « un grand homme dont le seul tort était d'être femme » ; elle contribua avec le grand nombre de femmes qui se rencontraient alors en France à persuader Voltaire de l'égalité mentale des sexes [2]. Il décida que le château de Cirey était un merveilleux refuge, loin de l'inclémente atmosphère politique de Paris. Le Marquis était parti avec son régiment, – c'était sa façon d'échapper aux mathématiques ; et il ne fit aucune objection à ce nouvel ordre de choses. Les *mariages de convenance* unissaient à de riches barbons de jeunes femmes aussi avides de romanesque qu'indifférentes à la sénilité, et les mœurs du jour toléraient le luxe d'un amant, pourvu que les hypocrites convenances fussent respectées ; quand la femme choisissait, non seulement un amant, mais un génie, tout le monde lui pardonnait.

Dans le château de Cirey les deux amis ne passaient pas leur temps aux jeux de l'amour. Toute la journée était prise par l'étude et la recherche ; Voltaire avait un riche laboratoire de physique ; et pendant des années les amants rivalisèrent de zèle et de succès dans la découverte scientifique. Ils recevaient beaucoup, mais il était entendu que leurs hôtes devaient se divertir eux-mêmes jusqu'au

souper qui avait lieu à neuf heures. Après le souper on jouait une pièce de théâtre, ou bien Voltaire lisait aux invités un de ses contes. Cirey devint bientôt le Paris de l'esprit français ; aristocrates et bourgeois s'y rendirent en pèlerinage, attirés par la verve du génial causeur, et désireux de voir Voltaire jouer dans ses propres pièces. Lui se sentait heureux d'être le centre de ce monde brillant et corrompu ; il ne prenait rien trop au sérieux, et, pour un temps, « Rire et faire rire » fut sa devise. Catherine de Russie l'appelait « le dieu de la gaîté ». « Si la nature, disait-il, ne nous avait pas faits un peu frivoles, nous serions les plus malheureux des hommes. C'est parce que l'on peut être frivole que la majorité des hommes ne se pendent pas. » Il n'y avait rien en lui du dyspeptique Carlyle. « *Dulce est desipere in loco* [3]. Malheur aux philosophes qui ne savent pas se dérider le front ! », écrit Voltaire à Frédéric le Grand. « Je regarde l'austérité comme une maladie : j'aime mieux mille fois être languissant et sujet à la fièvre, comme je le suis, que de penser tristement. Il me semble que la vertu, l'étude et la gaîté sont trois sœurs qu'il ne faut point séparer ; ces trois divinités sont vos suivantes ; je les prends pour maîtresses [4]. »

C'est à ce moment que Voltaire compose ces délicieux romans : *Zadig*, *Candide*, *Micromégas*, *L'Ingénu*, *Le Monde comme il va*, etc., qui renferment le plus pur de l'esprit voltairien. Ce ne sont pas des romans, mais des nouvelles, d'un humour picaresque ; les héros ne sont pas des personnes mais des idées, les scélérats sont les superstitions, les faits sont les pensées. Quelques-uns ne sont que des fragments, tel *L'Ingénu*, qui est du Rousseau avant la lettre. Un Huron aborde en France avec des marchands anglais. Il est accueilli dans un prieuré, et la première chose dont se préoccupent les hôtes est d'en faire un chrétien. Le prieur lui fait lire le Nouveau Testament. Cette lecture le passionne. La grâce aidant, le Huron promet de se faire chrétien. Mais il ne doute pas qu'il ne doive commencer par être circoncis. « Car, dit-il, je ne vois pas dans le livre qu'on m'a fait lire un seul personnage qui ne l'ait été ; il est donc évident que je dois faire le sacrifice de mon prépuce ; le plus tôt c'est le mieux. » Les arguments du prieur en faveur du baptême finissent par le convaincre. Mais avant de recevoir le baptême il lui faut se confesser. Et le Huron se montre récalcitrant. « L'Ingénu avait toujours en poche le livre que son oncle lui avait donné. Il n'y trouvait pas qu'un seul apôtre se fût confessé, et cela le rendait très

rétif. Le prieur lui ferma la bouche en lui montrant, dans l'épître de saint Jacques le Mineur, ces mots qui font tant de peine aux hérétiques : *Confessez vos péchés les uns aux autres*. » Le Huron se tut, et se confessa à un récollet. « Quand il eut fini, il tira le récollet du confessionnal, et saisissant son homme d'un bras vigoureux, il se mit à sa place, et le fit mettre à genoux devant lui : Allons, mon ami, il est dit : *Confessez-vous les uns aux autres* ; je t'ai conté mes péchés, tu ne sortiras pas d'ici que tu ne m'aies conté les tiens. » L'Ingénu tombe amoureux de M^lle^ de Saint-Yves, mais on lui dit qu'il ne peut pas l'épouser, parce qu'elle est sa marraine. « Je m'aperçois », répond-il au prieur, « qu'on fait ici une infinité de choses qui ne sont point dans votre livre, et qu'on n'y fait rien de tout ce qu'il dit : je vous avoue que cela m'étonne et me fâche. Si on me prive de la belle Saint-Yves sous prétexte de mon baptême, je vous avertis que je l'enlève et que je me débaptise. » L'Ingénu se défend sur les privilèges de la loi naturelle. On veut lui prouver que la loi positive doit avoir tout l'avantage et que, sans les conventions faites entre les hommes, la loi de la nature ne serait presque qu'un brigandage naturel : « Il faut des notaires, des prêtres, des témoins, des contrats, des dispenses. » L'Ingénu répond : « Vous êtes donc de bien malhonnêtes gens, puisqu'il faut entre vous tant de précautions. » – Et ainsi, à mesure que l'histoire se développe, les réflexions de l'Ingénu font apparaître les contradictions entre la loi positive et la loi naturelle, entre le christianisme primitif et le christianisme ecclésiastique. Cette satire n'accuse pas sans doute l'impartialité du savant ni l'indulgence du philosophe ; mais Voltaire était entré en guerre contre la superstition, et dans la guerre on n'exige d'impartialité et d'indulgence que de ses ennemis.

Micromégas est une imitation de Swift, mais peut-être plus riche que son modèle en imagination cosmique. Micromégas est un habitant de Sirius, dont la taille, proportionnée aux dimensions de l'astre qui l'a produit, est de vingt-quatre mille pas géométriques. Dans un voyage qu'entreprend ce jeune philosophe de planète en planète, il rencontre un Saturnien, « secrétaire de l'académie de Saturne, homme de beaucoup d'esprit qui n'avait, à la vérité, rien inventé, mais qui rendait un fort bon compte des inventions des autres, et qui faisait passablement de petits vers et de grands calculs. » Micromégas lui demande combien de sens ont les habitants de Saturne : « Nous en avons soixante et douze, dit

l'académicien ; et nous nous plaignons tous les jours du peu. » « Combien de temps vivez-vous ? » dit le Sirien. « Ah ! bien peu », réplique le petit homme de Saturne. « … Hélas nous ne vivons que cinq cents grandes révolutions du soleil. (Cela revient à quinze mille ans ou environ, à compter à notre manière.) Vous voyez bien que c'est mourir presque au moment où l'on est né ; notre existence est un point, notre durée un instant, notre globe un atome. À peine a-t-on commencé à s'instruire un peu, que la mort arrive ayant qu'on ait de l'expérience. » Après avoir raisonné pendant une révolution de soleil, le Sirien et l'académicien de Saturne décident de poursuivre ensemble la visite des planètes. Ils tombent sur notre terre. En trente-six heures, ils ont fait le tour du globe, et enjambé cette mare presque imperceptible pour eux, qu'on nomme la *Méditerranée*, et cet autre petit étang qui, sous le nom du *grand Océan*, entoure la taupinière. À peine le Sirien s'est-il mouillé les talons. Revenus sur les bords de la mer Baltique, d'où ils étaient partis, ils aperçoivent à l'aide du microscope quelque chose de plus gros qu'une baleine qui flottait sur la mer : c'était un vaisseau chargé de savants qui revenaient du cercle polaire. « Micromégas étendit la main tout doucement vers l'endroit où l'objet paraissait, et avançant deux doigts, et les retirant par crainte de se tromper, puis les ouvrant et les serrant, il saisit fort adroitement le vaisseau qui portait ces messieurs, et le mit « sur son ongle, sans le trop presser, de peur de l'écraser… Les passagers et les gens de l'équipage, qui s'étaient crus enlevés par un ouragan, et qui se croyaient sur une espèce de rocher, se mettent tous en mouvement ; les matelots prennent des tonneaux de vin, les jettent sur la main de Micromégas, et se précipitent après. Les géomètres prennent leurs quarts de cercle, leurs secteurs, et des filles laponnes, et descendent sur les doigts du Sirien. Ils en firent tant, qu'il sentit enfin remuer quelque chose qui lui chatouillait les doigts ; c'était un bâton ferré qu'on lui enfonçait d'un pied dans l'index ; il jugea, par ce picotement, qu'il était sorti quelque chose du petit animal qu'il tenait ; mais il n'en soupçonna pas d'abord davantage. Le microscope, qui faisait à peine discerner une baleine et un vaisseau, n'avait point de prise sur un être aussi imperceptible que des hommes. » Micromégas, à force d'ingéniosité, finit par apercevoir ces atomes et par entendre qu'ils se parlaient. En peu d'heures il parvint à distinguer les paroles, et enfin à comprendre le

français. Alors, prenant toutes sortes de précautions pour adoucir sa voix, il leur tint ce discours :

« Insectes invisibles, que la main du Créateur s'est plu à faire naître dans l'abîme de l'infiniment petit, je le remercie de ce qu'il a daigné me découvrir des secrets qui semblaient impénétrables. Peut-être ne daignerait-on pas vous regarder à ma cour ; mais je ne méprise personne, et je vous offre ma protection. » Si jamais il eut quelqu'un d'étonné, ce furent les gens qui entendirent ces paroles. Ils ne pouvaient deviner d'où elles partaient. L'aumônier du vaisseau récita les prières des exorcismes ; les matelots jurèrent, et les philosophes du vaisseau firent un système ; mais quelque système qu'ils fissent, ils ne purent jamais deviner qui leur parlait.

Micromégas et le Saturnien entrent en conversation avec les philosophes du vaisseau et apprennent, à leur grande surprise, qu'ils ont affaire à des êtres intelligents.

Peu à peu la conversation devint intéressante, et Micromégas parla ainsi : « Ô atômes intelligents, dans qui l'Être éternel s'est plu à manifester son adresse et sa puissance, vous devez sans doute goûter des joies bien pures sur votre globe ; car ayant si peu de matière, et paraissant tout esprit, vous devez passer votre vie à aimer et à penser ; c'est la véritable vie des esprits. Je n'ai vu nulle part le vrai bonheur, mais il est ici sans doute. » À ce discours, tous les philosophes secouèrent la tête ; et l'un d'eux, plus franc que les autres, avoua de bonne foi que, si l'on excepte un petit nombre d'habitants fort peu considérés, tout le reste est un assemblage de fous, de méchants et de malheureux. « Nous avons plus de matière qu'il ne nous en faut, dit-il, pour faire beaucoup de mal, si le mal vient de la matière ; et trop d'esprit, si le mal vient de l'esprit. Savez-vous bien, par exemple, qu'à l'heure où je vous parle, il y a cent mille fous de notre espèce, couverts de chapeaux, qui tuent cent mille autres animaux couverts d'un turban, ou qui sont massacrés par eux, et que presque par toute la terre c'est ainsi qu'on en use de temps immémorial ? »...

« Ah ! malheureux ! », s'écria le Sirien avec indignation, « peut-on concevoir cet excès de rage forcenée ! Il me prend envie de faire trois pas, et d'écraser de trois coups de pied cette fourmilière d'assassins ridicules. »

« Ne vous en donnez pas la peine », lui répondit-on ; « ils travaillent assez à leur ruine. Sachez qu'au bout de dix ans, il ne reste jamais la centième partie de ces misérables ; sachez que, quand même ils n'auraient jamais tiré l'épée, la faim, la fatigue ou l'intempérance les emporte presque tous. D'ailleurs ce n'est pas eux qu'il faut punir, ce sont ces barbares sédentaires qui, du fond de leur cabinet, ordonnent, dans le temps de leur digestion, le massacre d'un million d'hommes, et qui ensuite en font remercier Dieu solennellement. »

Après *Candide*, qui appartient à une époque plus tardive de la vie de Voltaire, le meilleur de ses contes est *Zadig*. Zadig était un philosophe babylonien « aussi sage qu'on peut l'être ;... il savait de la métaphysique ce qu'on en a su dans tous les âges, c'est-à-dire, fort peu de chose. » « La jalousie... lui fit penser qu'il aimait éperdument Sémire. » En voulant la défendre contre ses ravisseurs, il fut blessé : un coup de flèche reçu près de l'œil lui fit une plaie profonde.

On envoya jusqu'à Memphis chercher le grand médecin Hermès, qui vint avec un nombreux cortège. Il visita le malade, et déclara qu'il perdrait l'œil ; il prédit même le jour et l'heure où ce funeste accident devait arriver. « Si ç'eût été l'œil droit, dit-il, je l'aurais guéri ; mais les plaies de l'œil gauche sont incurables. » Tout Babylone, en plaignant la destinée de Zadig, admira la profondeur de la science d'Hermès. Deux jours après l'abcès perça de lui-même ; Zadig fut guéri parfaitement. Hermès écrivit un livre où il lui prouva qu'il n'avait pas dû guérir. Zadig ne le lut point. »

Dès qu'il put sortir, il se prépara à rendre visite à celle qui faisait l'espérance du bonheur de sa vie, et pour qui seule il voulait avoir des yeux. Sémire était à la campagne depuis trois jours. Il apprit en chemin que cette belle dame, ayant déclaré hautement qu'elle avait une aversion insurmontable pour les borgnes, venait de se marier à Orcan la nuit même.

Zadig, ayant essuyé un si cruel caprice d'une fille élevée à la cour, résolut d'épouser une citoyenne. Il choisit Azora, la plus sage et la mieux née de la ville. Zadig éprouva que le premier mois du mariage, comme il est écrit dans le livre du Zend, est la lune de miel, et que le second est la lune de l'absinthe. Un de ses amis, nommé Cador, un jeune homme à qui sa femme trouvait plus de probité et de mérite qu'aux autres, lui avait permis, par un stratagème concerté, de s'assurer des vrais sentiments d'Azora. Quelque temps après, il fut obligé de répudier Azora, qui était devenue trop difficile à vivre, et il chercha le bonheur dans l'étude de la nature. Il se retira dans une maison de campagne sur les bords de l'Euphrate.

Ayant acquis une grande sagesse, il devint le premier ministre du roi. Sous son administration, le royaume connut la prospérité, la justice et la paix. Le malheur voulut que la reine, éprise de sa jeunesse et de ses grâces, conçût pour lui une violente passion ; le roi s'en aperçut et fut troublé. « Il crut tout ce qu'il voyait et imagina tout ce qu'il ne voyait point. Il remarqua surtout que les babouches de sa femme étaient bleues, et que les babouches de Zadig étaient bleues, que les rubans de sa femme étaient jaunes, et que le bonnet de Zadig était jaune. » Le monarque ne songea plus qu'à la manière de se venger. Il résolut une nuit d'empoisonner la reine, et de faire mourir Zadig par le cordeau ; mais la reine fut informée de ce dessein et fit remettre à Zadig un billet avec ces mots : « Fuyez dans l'instant même où l'on va vous arracher la vie. Fuyez, Zadig, je vous l'ordonne au nom de notre amour et de mes rubans jaunes. Je n'étais point

coupable, mais je sens que je vais mourir criminelle. » Zadig s'enfuit vers l'Égypte.

Zadig dirigeait sa route sur les étoiles. La constellation d'Orion et le brillant astre de Sirius le guidaient vers le port de Canope. Il admirait ces vastes globes de lumière qui ne paraissent que de faibles étincelles à nos yeux, tandis que la terre, qui n'est en effet qu'un point imperceptible dans la nature, paraît à notre cupidité quelque chose de si grand et de si noble. Il se figurait alors les hommes tels qu'ils sont en effet, des insectes se dévorant les uns les autres sur un petit atome de boue. Cette image vraie semblait anéantir ses malheurs, en lui retraçant le néant de son être, et celui de Babylone. Son âme s'élançait jusque dans l'infini, et contemplait, détachée de ses sens, l'ordre immuable de l'univers. Mais lorsque ensuite, rendu à lui-même et rentrant dans son cœur, il pensait qu'Astarté était peut-être morte pour lui, l'univers disparaissait à ses yeux, et il ne voyait dans la nature entière qu'Astarté mourante et Zadig infortuné.

Comme il arrivait dans la première bourgade d'Égypte, Zadig vit, non loin du grand chemin, une femme éplorée qui appelait le ciel et la terre à son secours et un homme furieux qui la suivait. Elle était déjà atteinte par lui, elle embrassait ses genoux. Cet homme l'accablait de coups et de reproches. Zadig courut se jeter entre elle et ce barbare. L'Égyptien se retourna contre l'importun défenseur. Zadig, se voyant en danger, lui plongea son épée dans le sein. L'Égyptien jette un cri horrible et meurt en se débattant. Zadig alors s'avança vers la dame et lui dit d'une voix soumise : « Il m'a forcé de le tuer : je vous ai vengée ; vous êtes délivrée de l'homme le plus violent que j'aie jamais vu. Que voulez-vous maintenant de moi, madame ? » – « Que tu meures, scélérat, » lui répondit-elle ; « que tu meures : tu as tué mon amant ; je voudrais pouvoir déchirer ton cœur ! »

Zadig était coupable du sang d'un homme ; la loi égyptienne le condamnait à être esclave. Il fut acheté par un marchand arabe, dont il devint le conseiller et l'ami. La sagesse de l'esclave s'imposa bientôt au maître et autour du maître. « Il y avait alors en Arabie une coutume affreuse venue originairement de Scythie, et qui, s'étant établie dans les Indes par le crédit des brahmanes, menaçait d'envahir tout l'Orient. Lorsqu'un homme marié était mort, et que sa femme bien-aimée voulait être sainte, elle se brûlait en public sur le corps de son mari. C'était une fête solennelle qui s'appelait le *bûcher du veuvage*. » Pour faire cesser cette horrible coutume, Zadig alla trouver les chefs des tribus « et leur conseilla de faire une loi par laquelle il ne serait permis à une veuve de se brûler qu'après avoir

entretenu un jeune homme en tête à tête pendant une heure entière. »

Envoyé par son maître dans l'île de Sérendib, Zadig reçut les confidences du roi ; « ce bon prince était toujours loué, trompé et volé : c'était à qui pillerait ses trésors. » « Vous qui savez tant de belles choses, dit-il à Zadig, ne sauriez-vous pas le moyen de me faire trouver un trésorier qui ne me vole point ? » – « Assurément, répondit Zadig, je sais une façon infaillible de vous donner un homme qui ait les mains nettes… Il n'y a qu'à faire danser tous ceux qui se présenteront pour la dignité de trésorier ; et celui qui dansera avec le plus de légèreté sera infailliblement le plus honnête homme. »

Le jour même il fit publier, au nom du roi, que tous ceux qui prétendaient à l'emploi de haut receveur des deniers de sa gracieuse majesté Nabussan, fils de Nussanab, eussent à se rendre, en habits de soie légère, le premier de la lune du Crocodile, dans l'antichambre du roi. Ils s'y rendirent au nombre de soixante et quatre. On avait fait venir des violons dans un salon voisin ; tout était préparé pour le bal ; mais la porte de ce salon était fermée, et il fallait, pour y entrer, passer par une petite galerie assez obscure. Un huissier vint chercher et introduire chaque candidat, l'un après l'autre, par ce passage dans lequel on le laissait seul quelques minutes. Le roi, qui avait le mot, avait étalé tous ses trésors dans cette galerie. Lorsque tous les prétendants furent arrivés dans le salon, Sa Majesté ordonna qu'on les fît danser. Jamais on ne dansa plus pesamment et avec moins de grâce ; ils avaient tous la tête baissée, les reins courbés, les mains collées à leurs côtés. « Quels fripons ! » disait tout bas Zadig. Un seul d'entre eux formait des pas avec agilité, la tête haute, le regard assuré, les bras tendus, le corps droit, le jarret ferme. « Ah ! l'honnête homme ! le brave homme ! » disait Zadig. Le roi embrassa ce bon danseur, le déclara trésorier, et tous les autres furent punis et taxés avec la plus grande justice du monde ; car chacun, dans le temps qu'il avait été dans la galerie, avait rempli ses poches, et pouvait à peine marcher. Le roi fut fâché pour la nature humaine que de ces soixante-quatre danseurs il y eût soixante-trois filous. La galerie obscure fut appelée *le corridor de la Tentation*.

Et l'histoire continue sur ce ton. On peut imaginer ce qu'étaient les soirées de Cirey !

IV. Potsdam et Frédéric

Ceux qui ne pouvaient le visiter lui écrivaient. C'est de 1736 que date sa correspondance avec le prince royal de Prusse, celui qui devait être le Grand Frédéric. Les premières lettres de Frédéric à Voltaire sont celles d'un enfant à un roi ; mais les flatteries qu'elles prodiguent nous donnent l'idée de la réputation que Voltaire avait

acquise alors qu'aucun de ses chefs-d'œuvre n'avait encore vu le jour. Elles proclament Voltaire le « plus grand homme de France,... un mortel qui fait honneur à la parole [1] ». « Je compte pour un des plus grands bonheurs de ma vie, écrit le prince, d'être né contemporain d'un homme d'un mérite aussi distingué que le vôtre... Il n'est pas donné à tout le monde de faire rire l'esprit ; quels plaisirs surpassent ceux de l'esprit [2] ! » Frédéric était un libre-penseur qui considérait les dogmes comme un roi ses sujets ; et Voltaire avait grand espoir que le règne de Frédéric serait le règne des Lumières, et que lui-même pourrait jouer auprès du « prince philosophe » le rôle de Platon auprès de Denys. Quand le prince lui dédia son ode sur la flatterie, Voltaire répondit : « Un prince qui écrit contre la flatterie est aussi étrange qu'un pape qui écrirait contre l'infaillibilité [3]. » Frédéric lui envoya une copie de l'*Anti-Machiavel*, où le prince parlait en termes éloquents de l'iniquité de la guerre et du devoir pour un roi de maintenir la paix ; Voltaire versa des larmes de joie sur ce royal pacifiste. Quelques mois après, Frédéric, devenu roi, envahit la Silésie et durant une génération plongea l'Europe dans le sang.

En 1745, le poète et sa mathématicienne vinrent à Paris : Voltaire songeait à poser sa candidature à l'Académie française. Pour obtenir une distinction tout à fait superflue il se déclara bon catholique, flatta quelques jésuites influents, mentit effrontément, bref, se comporta comme le commun des hommes en pareil cas. Il en fut pour ses frais ; mais l'année suivante, il fut élu et prononça un discours de réception qui reste l'un des morceaux classiques de la littérature française. Pour un temps il fut l'hôte adulé des salons de Paris et l'infatigable animateur de son théâtre. D'*Œdipe*, qu'il composa à dix-huit ans, à *Irène*, qu'il écrivit à quatre-vingt-trois ans, Voltaire connut, dans sa longue carrière, quelques revers et beaucoup de triomphes. En 1730, *Brutus* échoua, et tel fut le sort d'*Eriphyle*, en 1732. Ses amis le pressèrent d'abandonner la tragédie ; mais l'année même de la chute d'*Eriphyle* il fit représenter *Zaïre*, qui fut son plus grand succès. *Mahomet* suivit en 1741, *Mérope* en 1743, *Sémiramis* en 1748, et *Tancrède* en 1760.

Cependant, la tragédie et la comédie étaient entrées dans sa propre vie. Après quinze ans de vie commune, son amour pour Mme du Châtelet s'était quelque peu refroidi ; les deux amants avaient même cessé de se quereller. En 1748 la marquise s'éprit du jeune et beau

marquis de Saint-Lambert. Quand Voltaire s'en aperçut, il enragea ; mais lorsque Saint-Lambert implora son pardon, il se radoucit et bénit son rival. Il était maintenant à l'apogée de sa vie, et de loin la mort commençait à lui apparaître ; il ne pouvait trouver mauvais que la jeunesse prît sa place. « Voilà bien les femmes », disait-il (oubliant que bien des hommes, à ce compte, sont femmes) : « J'ai pris la place de Richelieu, Saint-Lambert prend la mienne ! C'est dans l'ordre, un clou chasse l'autre, ainsi va le monde [4]. » Il composa une jolie stance à l'adresse du troisième clou :

> Saint-Lambert, ce n'est que pour toi
> Que ces belles fleurs sont écloses ;
> C'est ta main qui cueille les roses.
> Et les épines sont pour moi.

En 1749, Mme du Châtelet mourut en couches. Un trait bien caractéristique de l'époque : son mari, Voltaire et Saint-Lambert se rencontrèrent à son lit de mort sans un mot de reproche, et leur commune perte les lia d'amitié.

Voltaire essaya d'oublier son chagrin dans le travail son *Siècle de Louis XIV* l'absorba quelque temps ; mais ce qui le sauva du désespoir, ce fut l'opportune insistance de Frédéric qui l'invitait à sa cour de Potsdam. Une invitation accompagnée de trois mille francs pour frais de voyage était irrésistible. Voltaire partit pour Berlin en 1750.

Il fut charmé de se voir entouré d'une suite princière et traité d'égal à égal par le plus puissant monarque du siècle. Ses premières lettres expriment sa joie : écrivant le 24 juillet à d'Argental, il lui fait une enthousiaste description de Potsdam : « Enfin me voici dans ce séjour autrefois sauvage, et qui est aujourd'hui aussi embelli par les arts qu'ennobli par la gloire. Cent cinquante mille soldats victorieux, point de procureurs, opéra, comédie, philosophie, poésie, un héros philosophe et poète, grandeur et grâces, grenadiers et muscs, trompettes et violons, repas de Platon, société et liberté ! Qui le croirait ! Tout cela pourtant est très vrai… » Quelques années auparavant, il avait écrit : « Mon Dieu !… quelle vie charmante ce serait de loger avec trois ou quatre hommes de lettres ayant des talents et pas de jalousie », (quelle imagination !) « de s'aimer, de vivre tranquillement, de cultiver son art, d'en parler, de s'éclairer

mutuellement ! Je me figure parfois qu'un jour je vivrai dans ce petit paradis [5]. » Son rêve était réalisé.

Voltaire évitait les dîners d'apparat ; il ne pouvait supporter d'être entouré de généraux rébarbatifs ; il se réservait pour les petits soupers auxquels Frédéric invitait, plus tard dans la soirée, un petit cercle intime d'amis lettrés ; car ce grand prince se piquait de poésie et de philosophie. La conversation de ces soupers littéraires était toujours en français. Voltaire essaya d'apprendre l'allemand, mais il y renonça après avoir failli s'étrangler ; il souhaita que les Allemands eussent plus d'esprit et moins de consonnes [6]. L'un de ceux qui avaient entendu ces propos de table disait qu'ils valaient mieux que les livres les plus intéressants et les mieux écrits. On parlait de tout et sans déguiser sa pensée. L'esprit de Frédéric était presque aussi vif que celui de Voltaire ; et seul Voltaire osait lui répondre, avec cette finesse qui pouvait tuer sans offenser. « Ici on pense hardiment, ici on est libre », écrivait-il gaîment. Frédéric « égratigne encore quelquefois d'une main quand il caresse de l'autre… ; on ne me contrarie en rien… Je trouve un port après trente ans d'orages. Je trouve la protection d'un roi, la conversation d'un philosophe, les agréments d'un homme aimable, tout cela réuni dans un homme qui veut depuis seize ans me consoler de mes malheurs et me mettre à l'abri de mes ennemis… Si l'on peut répondre de quelque chose, c'est du caractère du roi de Prusse [7]. »

En novembre de cette même année, Voltaire pensa améliorer ses finances en souscrivant à des obligations saxonnes, en dépit de la prohibition de Frédéric. Les obligations montèrent, et Voltaire en profita ; mais son homme d'affaires, Hirsch, essaya de le faire chanter en menaçant de publier la transaction. Voltaire « lui sauta à la gorge et l'envoya à terre ». Frédéric eut vent de l'affaire et entra dans une colère royale. « J'aurai besoin de lui encore un an tout au plus », dit-il à La Mettrie ; « on presse l'orange et l'on jette l'écorce » La Mettrie, désireux sans doute d'écarter ses rivaux, ne manqua pas de rapporter le propos à Voltaire. Les soupers reprirent ; « mais, écrit Voltaire, je rêve toujours à l'*écorce d'orange*… Celui qui tombait du haut d'un clocher, et qui se trouvant fort mollement dans l'air disait : Bon, pourvu que cela dure, me ressemblait assez [8]. »

Il souhaitait presque une rupture car il ressentait toute la nostalgie qu'un Français peut éprouver. L'incident qui devait entraîner la rupture désirée advint en 1752. Maupertuis, le grand mathématicien

que le roi de Prusse avait mandé de France avec tant d'autres savants pour éveiller l'esprit allemand au contact des « Lumières », se prit de querelle avec un professeur de droit public de La Haye, König, au sujet d'une interprétation de Leibnitz. Frédéric intervint dans la dispute et publia une brochure contre König et ses partisans ; avec plus de courage que de prudence Voltaire se déclara pour le professeur de La Haye. « Ce qu'il y a de plus rare dans cette cruelle et si ridicule affaire », écrivait Voltaire à Mme Denis, « c'est que le roi n'aime point du tout Maupertuis, en faveur duquel il emploie son sceptre et sa plume… Je me trouve malheureusement auteur aussi, et dans un parti contraire. Je n'ai point de sceptre, mais j'ai une plume [9]. » Vers le même temps, Frédéric écrivait à sa sœur : « Le diable s'est incarné dans nos beaux esprits ; il n'y a plus moyen d'en venir à bout. Ces gens n'ont d'esprit que dans la société… c'est une consolation pour les bêtes de voir qu'avec tant d'esprit, souvent on n'en vaut pas mieux [10]. » C'est alors que Voltaire rédigea contre Maupertuis sa fameuse *Diatribe du Dr Akakia*. Il la lut au roi et déchaîna pour toute une nuit le rire de sa Majesté ; mais Frédéric pria Voltaire de ne pas la publier. Voltaire fit semblant d'acquiescer ; en fait, le libelle était déjà envoyé à l'imprimeur, et l'auteur ne put se décider à pratiquer l'infanticide sur sa progéniture. Quand il parut, Frédéric éclata de colère, et Voltaire s'enfuit pour éviter ses foudres.

À Francfort, un territoire tout à fait en dehors de la juridiction de Frédéric, il fut rejoint et arrêté par les agents du roi ; on l'informa qu'il ne pouvait poursuivre sa route avant d'avoir restitué le poème de Frédéric, le *Palladium*, qui n'était point fait pour la bonne société et dépassait en libertés la *Pucelle* de Voltaire elle-même. Mais le terrible manuscrit était dans une malle qui s'était égarée, et pendant plusieurs semaines, jusqu'à l'arrivée du précieux colis, Voltaire fut presque prisonnier. Un libraire à qui il devait quelque chose crut le moment opportun pour venir lui réclamer le paiement de sa note ; Voltaire furieux lui donna un soufflet sur l'oreille ; sur quoi, Collini, son secrétaire, consola le pauvre homme en lui disant : « Monsieur, vous avez reçu un soufflet d'un des plus grands hommes qui existent [11]. »

Libre enfin, Voltaire allait traverser la frontière pour rentrer en France, quand on l'informa qu'il était exilé. Chassé de partout, le vieillard ne savait plus où se tourner ; un moment il songea à se réfugier en Pennsylvanie (on peut imaginer son désespoir). Il passa

le mois de mars 1754 à chercher « une tombe agréable » dans les environs de Genève, à l'abri des autocrates rivaux de Paris et de Berlin ; enfin, il acheta un vieux manoir appelé *Les Délices* ; il s'y fixa pour cultiver son jardin et rétablir sa santé ; et alors que sa vie semblait devoir sombrer dans la sénilité, ce fut la période de son plus grand et plus noble labeur qui commença.

V. Les Délices

L'Essai sur les mœurs

Quelle fut la cause de son nouvel exil ? Il avait publié à Berlin « le plus ambitieux, le plus volumineux, le plus caractéristique et le plus osé de ses ouvrages [1] ». Son titre était démesuré : *Essai sur les mœurs et l'esprit des Nations, et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*. Il l'avait commencé à Cirey pour Mme du Châtelet ; l'aversion de la marquise pour l'histoire telle qu'elle était écrite le détermina à se faire historien. L'histoire, avait-elle déclaré, est « un vieil almanach. Que m'importe à moi, femme française vivant dans ma terre, de savoir qu'Egil succéda au roi Haquin en Suède, et qu'Ottoman était le fils d'Ortogul ? J'ai lu avec plaisir les histoires des Grecs et des Romains ; elles présentaient à mon esprit de grands tableaux qui m'attachaient. Mais je n'ai pu encore achever aucune grande histoire de nos nations modernes. Je n'y vois guère que de la confusion ; une foule de petits événements sans liaison et sans suite ; mille batailles qui n'ont décidé de rien. J'ai renoncé à une étude qui accable l'esprit sans l'éclairer. »

Voltaire était d'accord avec son amie ; il avait fait dire à son *Ingénu* : « L'histoire n'est que le tableau des crimes et des malheurs » ; et il devait écrire à Horace Walpole (15 juillet 1768) : « En vérité, en lisant l'histoire des York, des Lancastre et de bien d'autres, on croit lire l'histoire des voleurs de grands chemins. » Mais il avait exprimé à Mme du Châtelet l'espoir de rendre l'histoire plus noble et plus instructive en lui appliquant la philosophie et en s'efforçant de retracer, sous le flux des événements politiques, l'histoire de l'esprit humain [2]. « Seuls les philosophes devraient écrire l'histoire », disait-il [3]. « Chez toutes les nations, l'histoire est défigurée par la fable, jusqu'à ce qu'enfin la philosophie vienne

éclairer les hommes ; et lorsque enfin la philosophie arrive au milieu des ténèbres, elle trouve les esprits si aveuglés par des siècles d'erreurs qu'elle peut à peine les détromper ; elle trouve des cérémonies, des faits, des monuments établis pour constater des mensonges [4]. » « L'histoire, concluait-il, n'est après tout qu'un tas de mauvais tours que nous jouons aux morts [5]. » Nous transformons le passé pour l'accorder avec les vœux que nous formons pour l'avenir, et en fin de compte « l'histoire démontre que tout peut être historiquement prouvé ».

Il travailla comme un mineur pour découvrir dans ce « Mississippi d'erreurs [6] » les parcelles de vérité qui pouvaient servir à l'histoire de l'humanité. D'une année à l'autre il se livra à des études préparatoires : l'*Histoire de Russie*, l'*Histoire de Charles XII*, *Le Siècle de Louis XIV*, *Le Siècle de Louis XIII*, marquent ses premiers essais. Ces études développèrent en lui cette conscience intellectuelle qui, en asservissant l'homme à d'étroites exigences, crée le génie. « Le Père Daniel, Jésuite, qui publia une *Histoire de France*, avait installé devant lui à la Bibliothèque Royale de Paris douze cents volumes de documents et de manuscrits ; il passa une heure environ à les parcourir, puis, se tournant vers le Père Tournemire, le premier maître de Voltaire, s'excusa d'interrompre sa lecture en disant que tout cela n'était que de vieux papiers sans valeur dont il n'avait que faire pour écrire son histoire [7]. » Voltaire fut plus honnête : il lut sur son sujet tout ce qu'il put recueillir, pâlit sur des centaines de mémoires, écrivit d'innombrables lettres aux témoins survivants de faits notables, et même après avoir publié ses ouvrages, continua d'étudier poux amender chaque édition.

Mais ce travail de documentation n'était que préparatoire ; ce qu'il fallait, c'était une nouvelle méthode de sélection et de classement. Les faits seuls ne pourraient suffire, à supposer qu'ils fussent exacts, ce qui est rare. « Des détails qui ne mènent à rien sont à l'histoire ce que les bagages sont à une armée, des *impedimenta* ; il faut avoir des vues générales : l'esprit humain est si borné qu'il s'arrête aux minuties et ne sait pas voir au-delà [8]. » Les *faits* devraient être recueillis par des annalistes et classés dans une sorte de dictionnaire historique où l'on pourrait les chercher au besoin, comme on cherche les mots dans un lexique. Ce que voulait Voltaire, c'était réduire à l'unité cette masse de faits que présente l'histoire de la civilisation européenne, à l'unité d'action d'une tragédie : « J'ai prétendu faire

un grand tableau des événements qui méritent d'être peints, et tenir continuellement les yeux du lecteur attachés sur les principaux personnages. Il faut une exposition, un nœud et un dénouement dans une histoire, comme dans une tragédie [9]… » Il voulait que son histoire s'occupât moins des guerres que de l'évolution et des progrès de l'esprit humain : « Mon occupation principale est à présent ce beau *Siècle de Louis XIV* », écrit-il à l'abbé d'Olivet. « Les batailles données, les révolutions des empires sont les moindres parties de ce dessin ; des escadrons et des bataillons battants ou battus, des villes prises et reprises sont l'histoire de tous les temps… Ôtez les arts et les progrès de l'esprit à ce siècle, vous n'y trouverez plus rien de remarquable, et qui doive arrêter les regards de la postérité [10]. » « Le but de ce travail n'est pas de savoir en quelle année un prince indigne d'être connu succéda à un prince barbare chez une nation grossière. Si l'on pouvait avoir le malheur de mettre dans sa tête la suite chronologique de toutes les dynasties, on ne saurait que des mots. Autant il faut connaître les grandes actions des souverains qui ont rendu leurs peuples meilleurs et plus heureux, autant on peut ignorer le vulgaire des rois, qui ne pourrait que surcharger la mémoire [11]. » « Je voudrais découvrir quelle était… la société des hommes, comment on vivait dans l'intérieur des familles, quels arts étaient cultivés, plutôt que de répéter tant de malheurs et tant de combats, funestes objets de l'histoire et lieux communs de la méchanceté humaine [12]. » Ce n'est pas tant l'histoire des princes que veut écrire Voltaire et les annales de leur règne que les origines et le progrès de la civilisation [13]. En réduisant ainsi la part des rois, Voltaire historien préparait la Révolution : l'*Essai sur les mœurs* annonçait la chute des Bourbons.

C'est à Voltaire que nous devons la première histoire philosophique, le premier essai, tenté par un savant et un philosophe, de retracer dans sa genèse et son développement naturels le cours de la civilisation européenne. Il fallait abandonner les explications théologiques pour constituer l'histoire en science indépendante. Voltaire le comprit, et il mérite pour cela le titre que lui a donné Buckle de fondateur de la science historique moderne. Gibbon, Niebuhr, Buckle et Grote furent ses débiteurs et ses disciples ; il fut leur précurseur à tous et dans le domaine qu'il explora le premier son mérite reste insurpassé.

Mais pourquoi son plus grand ouvrage lui valut-il l'exil ? Parce qu'en disant la vérité, il offensait trop de gens. Il s'aliénait le clergé en adoptant la thèse reprise et développée plus tard par Gibbon : la rapide victoire du christianisme sur le paganisme avait désagrégé la puissance de Rome et contre les barbares envahisseurs l'avait d'avance érigée en victime. Il mécontentait les prêtres en restreignant l'importance du judaïsme et du christianisme, et en parlant des régions de la Chine, de l'Inde et de la Perse avec l'impartialité d'un habitant de Mars ; il révélait un monde ignoré, et dans cette vaste perspective historique, les dogmes apparaissaient relatifs et leur prestige s'évanouissait ; l'immense Orient reprenait les proportions que lui donnait sa géographie ; l'Europe apprenait ses limites : elle n'était qu'un champ d'expériences aux extrémités d'un monde et d'une civilisation plus étendue que la sienne. Comment pouvait-elle pardonner à un Européen une révélation aussi mortifiante ? Le Roi décréta que ce Français qui osait se croire un homme d'abord et un Français ensuite ne remettrait plus jamais les pieds sur le sol de France.

VI. Ferney

Candide

Les Délices n'avaient été qu'une retraite temporaire : Voltaire cherchait un asile plus sûr et définitif. Il le trouva en 1758 à Ferney, sur la frontière suisse. Là il échapperait à l'autorité royale et pourrait de là, au besoin, se réfugier en France si le gouvernement suisse l'inquiétait. Ce fut la suprême étape de sa vie errante. Son incessant vagabondage n'avait pas été le seul fait de sa nervosité inquiète : partout l'avait traqué la persécution, partout il avait connu l'insécurité ; ce n'est qu'à soixante-quatre ans qu'il put enfin trouver une maison dont il fit sa demeure. Un passage d'un de ses contes, *Histoire des voyages de Scarmentado*, s'applique, à un détail près, à son auteur : « J'avais vu tout ce qu'il y a de beau, de bon et d'admirable sur la terre : je résolus de ne plus voir que mes pénates. Je me mariai chez moi : je fus cocu, et je vis que c'était l'état le plus doux de la vie. » Il n'était pas marié, mais il avait une nièce, ce qui vaut mieux pour un homme de génie. « On ne l'entend jamais

regretter Paris. On ne peut douter que ce sage exil n'ait prolongé ses jours [1]. »

Il se plaisait dans son jardin, plantant des arbres fruitiers qu'il ne devait pas voir en fleurs. À l'un de ses admirateurs qui le félicitait de l'œuvre qu'il laisserait à la postérité : « Oui, répondit-il, j'ai planté quatre mille arbres. » Il avait pour chacun de ses hôtes le mot plaisant et, à l'occasion, le mot caustique. Un jour il demandait à l'un de ses visiteurs d'où il venait. « De chez Monsieur Haller. » – « C'est un grand homme, dit Voltaire, un grand poète, un grand naturaliste, un grand philosophe, presque un génie universel. » – « Ce que vous dites-là, Monsieur, est d'autant plus admirable que M. Haller ne vous rend pas la même justice. » – « Ah ! dit Voltaire, peut-être nous trompons-nous tous deux [2]. »

Ferney devint alors la capitale intellectuelle du monde ; tous les savants, tous les princes du temps firent leur cour à l'ermite de Ferney, soit en personne, soit par lettres. Prêtres sceptiques, aristocrates libéraux, femmes savantes, toute l'élite émancipée vint à lui. Gibbon et Boswell accoururent d'Angleterre, d'Alembert, Helvétius et les autres novateurs français furent ses hôtes, sans compter une foule de beaux esprits. À la fin, ce flot de visiteurs croissant, les réceptions devinrent trop dispendieuses. Un ami, qui venait d'arriver, annonçait à Voltaire son intention de rester six semaines. « Quelle différence y a-t-il entre vous et Don Quichotte ? » lui demanda Voltaire. « C'est que lui prenait des auberges pour des châteaux, et que vous prenez ce château pour une auberge. » « Dieu me garde de mes amis, concluait-il ; je me charge de mes ennemis. »

À ces devoirs onéreux de l'hospitalité, ajoutez la plus volumineuse correspondance qui fût jamais, et la plus brillante. Des gens de toutes sortes et de toutes conditions lui écrivaient : un bourgmestre d'Allemagne lui demande « confidentiellement s'il y a un Dieu ou non », et prie Voltaire de lui donner réponse par courrier [3]. Gustave III de Suède était fier de penser que Voltaire tournait parfois ses regards vers les peuples du Nord, et le roi lui assurait que c'était là pour eux le plus précieux encouragement. Christian VII de Danemark s'excusait de ne pas entreprendre sur-le-champ toutes les réformes désirables. Catherine II de Russie lui envoyait de magnifiques présents, lui écrivait souvent, en se recommandant à son « amitié » et à ses « prières ». « Êtes-vous content ? Je vous prie de l'être autant de mon amitié que je le suis de la vôtre. » Frédéric

lui-même, après un an de bouderie, revint à de meilleurs sentiments et reprit sa correspondance avec le roi de Ferney.

« Je n'entre point, écrit le roi, dans la recherche du passé. Vous avez eu sans doute les plus grands torts envers moi. Votre conduite n'eût été tolérée par aucun philosophe. Je vous ai tout pardonné, et même je veux tout oublier. Mais si vous n'aviez pas eu affaire à un fou amoureux de votre beau génie, vous ne vous en seriez pas tiré aussi bien chez tout autre [4]. » « Vous faut-il des douceurs ? à la bonne heure. Je vous dirai des vérités. J'estime en vous le plus beau génie que les siècles aient porté ; j'admire vos vers, j'aime votre prose, surtout ces petites pièces détachées de vos Mélanges de littérature. Jamais aucun auteur avant vous n'a eu le tact aussi fin, ni le goût aussi sûr, aussi délicat que vous l'avez. Vous êtes charmant dans la conversation ; vous savez instruire et amuser en même temps. Vous êtes la créature la plus séduisante que je connaisse, capable de vous faire aimer de tout le monde, quand vous le voulez. Vous avez tant de grâces dans l'esprit, que vous pouvez offenser et mériter en même temps l'indulgence de ceux qui vous connaissent. Enfin, vous seriez parfait si vous n'étiez pas homme [5]. »

Qui aurait pu croire qu'un hôte aussi gai pût devenir l'avocat du pessimisme ? Dans sa jeunesse, quand il s'amusait dans les salons de Paris, Voltaire avait connu, en dépit de la Bastille, le côté plaisant de la vie ; cependant, même en ces jours d'insouciance, il s'était révolté contre l'optimisme idéaliste que Leibnitz avait mis à la mode. Un jeune écrivain, passionné de philosophie, avait rédigé contre lui un libelle où il soutenait, d'après Leibnitz, que ce monde est le meilleur des mondes possibles. Voltaire lui écrivit « Je suis heureux d'apprendre, monsieur, que vous avez écrit un petit livre contre moi. Vous me faites trop d'honneur… Quand vous aurez démontré, en vers ou autrement, pourquoi tant de gens se coupent la gorge dans le meilleur de tous les mondes, je vous serai très reconnaissant. J'attends vos arguments, vos vers et vos attaques ; et je vous assure, du fond du cœur, qu'aucun de nous ne sait rien de l'affaire. J'ai l'honneur d'être », etc.

Persécutions et désenchantements avaient usé sa foi dans la vie ; ses expériences de Berlin et de Francfort avaient émoussé sa faculté d'espérer. Mais sa foi et son espérance reçurent le coup le plus terrible, lorsqu'en novembre 1755 arriva la nouvelle du terrible tremblement de terre de Lisbonne, où trente mille personnes avaient

trouvé la mort. La catastrophe s'était produite le jour de la Toussaint ; les églises étaient pleines de fidèles, et la mort, trouvant ses ennemis en bataillons serrés, avait fauché leurs rangs sans pitié. Voltaire fut ému jusqu'à la gravité. Quand il apprit que le clergé de France voyait dans le désastre le châtiment des péchés dont la malheureuse population s'était rendue coupable, sa fureur éclata. Dans un poème enflammé il développa le vieux dilemme : Ou bien Dieu peut empêcher le mal et ne le veut pas, ou bien il désire l'empêcher et il ne le peut. Il n'était point satisfait de la réponse de Spinoza : *bien* et *mal* sont des termes humains inapplicables à l'univers, et nos tragédies sont choses insignifiantes du point de vue de l'éternité.

Tristes calculateurs des misères humaines,
Ne me consolez point, vous aigrissez mes peines ;
Et je ne vois en vous que l'effort impuissant
D'un fier infortuné qui feint d'être content.
Je ne suis du grand *tout* qu'une faible partie :
Oui ; mais les animaux condamnés à la vie,
Tous les êtres sentans nés sous la même loi,
Vivent dans la douleur, et meurent comme moi.
Le vautour, acharné sur sa timide proie,
De ses membres sanglants se repaît avec joie ;
Tout semble bien pour lui ; mais bientôt à son tour
Un aigle au bec tranchant dévore le vautour ;
L'homme d'un plomb mortel atteint cette aigle altière ;
Et l'homme aux champs de Mars couché sur la poussière,
Sanglant, percé de coups, sur un tas de mourans,
Sert d'aliment affreux aux oiseaux dévorans.
Ainsi du monde entier tous les membres gémissent ;
Nés tous pour les tourmens, l'un par l'autre ils périssent ;
Et vous composerez, dans ce chaos fatal,
Des malheurs de chaque être un bonheur général !
Quel bonheur ! ô mortel et faible et misérable !
Vous criez *Tout est bien* d'une voix lamentable :
L'univers vous dément, et votre propre cœur
Cent fois de votre esprit a réfuté l'erreur.

Que peut donc de l'esprit la plus vaste étendue ?
Rien : le livre du sort se ferme à notre vue.
L'homme, étranger à soi, de l'homme est ignoré.
Que suis-je ? où suis-je ? où vais-je ? et d'où suis-je tiré ?
Atomes tourmentés sur cet amas de boue,
Que la mort engloutit, et dont le sort se joue,
Mais atomes pensans, atomes dont les yeux,
Guidés par la pensée, ont mesuré les cieux,
Au sein de l'infini nous élançons notre être,

Sans pouvoir un moment nous voir et nous connaître.
Ce monde, ce théâtre et d'orgueil et d'erreur,
Est plein d'infortunés qui parlent de bonheur.

Sur un ton moins lugubre on me vit autrefois
Chanter des doux plaisirs les séduisantes lois :
D'autres temps, d'autres mœurs : instruit par la vieillesse,
Des humains égarés partageant la faiblesse,
Dans une épaisse nuit cherchant à m'éclairer,
Je ne sais que souffrir, et non pas murmurer [6].

Quelques mois plus tard éclata la guerre de Sept Ans ; Voltaire la considéra comme une folie et un suicide : il ne faudrait rien de moins que la dévastation de l'Europe pour décider qui, de la France ou de l'Angleterre, gagnerait « quelques acres de neige » au Canada. Sur ce, parut une réponse ouverte de Jean-Jacques Rousseau au poème sur le désastre de Lisbonne. L'homme seul était responsable de ce malheur, disait Rousseau ; si nous vivions dans les champs, et non dans les villes, nous ne serions pas tués en masse ; si nous vivions à ciel ouvert, et non dans des maisons, les maisons ne tomberaient pas sur nous. Voltaire fut stupéfait de la popularité qu'obtint cette profonde théodicée ; et furieux de voir son nom traîné dans la boue par un tel Don Quichotte, il brandit contre Rousseau « l'arme la plus terrible dont un homme se soit jamais servi : la raillerie de Voltaire » [7]. En trois jours il écrivit *Candide*.

Jamais le pessimisme ne fut défendu avec autant de bonne humeur. Jamais on n'a fait rire l'homme de si bon cœur tout en lui apprenant que ce monde est un monde de malheur. Et bien rarement l'art de conter fut aussi simple et discret. Récit et dialogue s'entrecroisent. Pas de descriptions inutiles. L'action est d'une rapidité inouïe. « Sous les doigts de Voltaire, dit Anatole France, la plume court et rit. » *Candide* est peut-être le plus beau conte de toute la littérature.

« Il y avait en Westphalie, dans le château de M. le baron de Thunder-ten-tronckh, un jeune garçon à qui la nature avait donné les mœurs les plus douces. Sa physionomie annonçait son âme. Il avait le jugement assez droit avec l'esprit le plus simple : c'est, je crois, pour cette raison qu'on le nommait Candide. » Le précepteur Pangloss était l'oracle de la maison, et le petit Candide écoutait ses leçons avec toute la bonne foi de son âge et de son caractère.

Pangloss enseignait la métaphysiso-théologo-cosmolo-nigologie. Il prouvait admirablement qu'il n'y a point d'effet sans cause, et que, dans ce meilleur des mondes possibles, le château de monseigneur le baron était le plus beau des châteaux, et madame la meilleure des baronnes possibles. Il est démontré, disait-il, que les choses ne peuvent être autrement ; car, tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin. Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes : aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées, et nous avons des chausses. Les pierres ont été formées pour être taillées et pour en faire des châteaux : aussi monseigneur a un très beau château ; le plus grand baron de la province doit être le mieux logé ; et les cochons étant faits pour être mangés, nous mangeons du porc toute l'année. Par conséquent, ceux qui ont avancé que tout est bien ont dit une sottise ; il fallait dire que tout est au mieux.

Candide est surpris par des soldats bulgares. On lui met sur-le-champ les fers aux pieds, et on le mène au régiment.

On le fait tourner à droite, à gauche, hausser la baguette, remettre la baguette, coucher en joue, tirer, doubler le pas, et on lui donne trente coups de bâton… Il s'avisa un beau jour de printemps de s'aller promener, marchant tout droit devant lui, croyant que c'était un privilège de l'espèce humaine, comme de l'espèce animale, de se servir de ses jambes à son plaisir. Il n'eut pas fait deux lieues, que voilà quatre autres héros de six pieds qui l'atteignent, qui le lient, qui le mènent dans un cachot. On lui demanda juridiquement ce qu'il aimait le mieux d'être fustigé trente-six fois par tout le régiment, ou de recevoir à la fois douze balles de plomb dans la cervelle. Il eut beau dire que les volontés sont libres, et qu'il ne voulait ni l'un ni l'autre, il fallut faire un choix ; il se détermina, en vertu du don de Dieu qu'on nomme *liberté*, à passer trente-six fois par les baguettes : il essuya deux promenades.

Candide s'échappe et passe en Hollande. Il rencontre son maître Pangloss qui lui fait le récit des atrocités commises par les Bulgares dans la baronnie : « Ils ont cassé la tête à monsieur le baron…, madame la baronne a été coupée en morceaux…, et quant au château, il n'est pas resté pierre sur pierre…, mais nous avons été bien vengés, car les Abares en ont fait autant dans une baronnie voisine qui appartenait à un seigneur bulgare. » Un anabaptiste recueillit le maître et l'élève et fit de Pangloss son teneur de livres. Au bout de deux mois, étant obligé d'aller à Lisbonne pour les affaires de son commerce, il mena dans son vaisseau ses deux philosophes. Pangloss lui expliqua comment tout était on ne peut mieux. Jacques, l'anabaptiste, n'était pas de cet avis. Il faut bien, disait-il, que les hommes aient un peu corrompu la nature, car ils ne sont point nés loups, et ils sont devenus loups. Dieu ne leur a donné ni canons de vingt-quatre, ni baïonnettes, et ils se sont fait des baïonnettes et des canons pour se détruire. Tout cela était indispensable, répliquait le

docteur, et les malheurs particuliers font le bien général ; de sorte que plus il y a de malheurs particuliers, et plus tout est bien.

Les voyageurs arrivent à Lisbonne juste à temps pour être pris dans le tremblement de terre. Candide reçoit l'hospitalité d'une vieille servante qui lui présente Cunégonde, sa bien-aimée, échappée aux violences des soudards et qui se trouve là comme par miracle. Pour fuir les rigueurs de l'Inquisition, ils s'embarquent tous trois pour le Paraguay. Pendant la traversée, la vieille apprend à ses jeunes compagnons que leurs infortunes ne sont rien comparées à ses malheurs. Fille du pape Urbain X et de la princesse de Palestrina, elle avait été fiancée à un prince qui, à la veille du mariage, était mort empoisonné. Au cours d'une traversée, des corsaires s'emparent d'elle et de sa mère pour les mener esclaves au Maroc. Vendue au dey d'Alger, puis revendue, elle appartint finalement à un boïard russe, qui la fit sa jardinière : « J'ai vieilli dans la misère et dans l'opprobre..., me souvenant toujours que j'étais fille d'un pape ; je voulus cent fois me tuer, mais j'aimais encore la vie. Cette faiblesse ridicule est peut-être un de nos penchants les plus funestes ; car y a-t-il rien de plus sot que de vouloir porter continuellement un fardeau qu'on veut toujours jeter par terre ; d'avoir son être en horreur, et de tenir à son être ; enfin de caresser le serpent qui nous dévore, jusqu'à ce qu'il nous ait mangé le cœur ? »

Candide est accompagné d'un valet qui a déjà séjourné au Paraguay et qui lui décrit les charmes du gouvernement de « los padres ». « C'est une chose admirable que ce gouvernement. Le royaume a déjà plus de trois cents lieues de diamètre ; il est divisé en trente provinces. Los padres y ont tout, et les peuples rien ; c'est le chef-d'œuvre de la raison et de la justice. Pour moi, je ne vois rien de si divin que los padres, qui font ici la guerre au roi d'Espagne et au roi de Portugal, et qui en Europe confessent ces rois ; qui tuent ici les Espagnols, et qui à Madrid les envoient au ciel ; cela me ravit ; avançons : vous allez être le plus heureux de tous les hommes. Quel plaisir auront los padres, quand ils sauront qu'il leur vient un capitaine qui sait l'exercice bulgare ! »

Du Paraguay, d'où ils sont chassés, Candide et son valet passent au merveilleux pays d'Eldorado, où ils recueillent quantité d'or, de pierreries et de diamants, puis de là dans une colonie hollandaise. Ils rencontrent un nègre étendu par terre, n'ayant plus que la moitié de son habit, et à qui manquaient la jambe gauche et la main droite.

« Eh ! mon Dieu, lui dit Candide en hollandais, que fais-tu là, mon ami, dans l'état horrible où je te vois ? J'attends mon maître, M. Vanderdendur, le fameux négociant, répondit le nègre. Est-ce M. Vanderdendur, dit Candide, qui t'a traité ainsi ? Oui, monsieur, dit le nègre, c'est l'usage. On nous donne un caleçon de toile pour tout vêtement, deux fois l'année. Quand nous travaillons aux sucreries, et que la meule nous attrape le doigt, on nous coupe la main ; quand nous voulons nous enfuir, on nous coupe la jambe : je me suis trouvé dans les deux cas. C'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe… Ô Pangloss ! s'écria Candide, tu n'avais pas deviné cette abomination ; c'en est fait, il faudra qu'à la fin je renonce à ton optimisme. Qu'est-ce qu'optimisme ? disait Cacambo. Hélas ! dit Candide, c'est la rage de soutenir que tout est bien quand tout est mal… »

Vanderdendur, qui offre de mener Candide en Italie, se fait remettre trente mille piastres et s'enfuit seul avec les trésors de son client. « Hélas ! » s'écria Candide, en voyant le vaisseau s'éloigner, « voilà un tour digne de l'Ancien-Monde. Il retourne au rivage, abîmé dans la douleur ; car enfin il avait perdu de quoi faire la fortune de vingt monarques. » Enfin, avec le peu d'or qui lui reste, Candide s'embarque pour la France sur un vaisseau dont le patron, un vieux savant, du nom de Martin, « avait travaillé dix ans pour les libraires à Amsterdam ». Bonne occasion pour philosopher ! Candide presse de questions le vieux sage :

> À quelle fin ce monde a-t-il donc été formé ?… Pour nous faire enrager, répondit Martin… Croyez-vous, dit Candide, que les hommes se soient toujours mutuellement massacrés comme ils font aujourd'hui ? Qu'ils aient toujours été menteurs, fourbes, perfides, ingrats, brigands, faibles, volages, lâches, envieux, gourmands, ivrognes, avares, ambitieux, sanguinaires, calomniateurs, débauchés, fanatiques, hypocrites et sots ? Croyez-vous, dit Martin, que les éperviers aient toujours mangé des pigeons quand ils en ont trouvé ? Oui, sans doute, dit Candide. Eh bien ! dit Martin, si les éperviers ont toujours eu le même caractère, pourquoi voulez-vous que les hommes aient changé le leur ? Oh ! dit Candide, il y a bien de la différence, car le libre arbitre… En raisonnant ainsi, ils arrivèrent à Bordeaux.

Nous ne pouvons suivre Candide à travers toutes ses aventures, qui sont autant d'occasions de railler la théologie du Moyen Âge et l'optimisme de Leibnitz. Après avoir éprouvé toutes sortes de maux au milieu de toutes sortes de gens, Candide s'établit métayer en Turquie. Et le conte se termine par un dernier entretien entre Pangloss et son disciple :

Pangloss disait… à Candide : Tous les événements sont enchaînés dans le meilleur des mondes possibles ; car enfin si vous n'aviez pas été chassé d'un beau château…, si vous n'aviez pas été mis à l'inquisition, si vous n'aviez pas couru l'Amérique à pied…, si vous n'aviez pas perdu tous vos moutons au bon pays d'Eldorado, vous ne mangeriez pas ici des cédrats confits et des pistaches. Cela est bien dit, répondit Candide, mais il faut cultiver notre jardin.

VII. L'Encyclopédie et le dictionnaire philosophique

La popularité d'un livre aussi irrévérencieux que *Candide* nous donne une idée de la mentalité du temps. Les beaux esprits du siècle de Louis XIV, en dépit de l'éloquence de ses grands évêques, avaient appris à sourire des dogmes et de la tradition. L'échec de la Réforme n'avait laissé aux Français aucune solution moyenne entre la foi romaine et l'infidélité. Et tandis qu'en Angleterre et en Allemagne se manifestait une évolution graduelle de l'esprit religieux, d'un saut brusque la France passait de la foi militante qui avait massacré les Huguenots à la froide hostilité que marquaient un La Mettrie, un Helvétius, un Holbach, un Diderot, dans leurs attaques contre la religion ancestrale. Voyons un peu quel fut le milieu intellectuel où se déploya l'activité de notre philosophe dans ses dernières années.

La Mettrie (1709-1751) était un médecin des gardes-françaises qui avait été révoqué pour avoir publié une *Histoire naturelle de l'âme*, et à qui un autre ouvrage intitulé *L'homme machine* avait valu l'exil. Il avait trouvé refuge à la cour de Frédéric ; le roi, dont les idées étaient assez avancées, voulait connaître les derniers progrès de la culture française. La Mettrie reprit la théorie du mécanisme au point où Descartes, effrayé comme un enfant qui s'est brûlé les doigts, l'avait prudemment abandonnée. Il n'hésita pas à déclarer que l'univers entier, sans excepter l'homme, n'était qu'une machine. L'âme est matérielle, et la matière est animée mais quelle que soit leur nature, elles agissent l'une sur l'autre, se développent et déclinent ensemble et de telle manière que l'on ne saurait douter de leur ressemblance essentielle et de leur dépendance mutuelle. Si l'âme est pur esprit, comment l'enthousiasme peut-il échauffer le corps, ou comment la fièvre qui brûle le corps peut-elle troubler l'activité de l'esprit ? Tous les organismes ont évolué à partir d'un germe originel, par l'action réciproque de l'organisme et du milieu. Si les animaux sont doués d'intelligence, alors que les plantes en sont

dépourvues, c'est que les animaux se meuvent pour atteindre leur nourriture, tandis que les plantes absorbent ce qui vient à elles. L'homme possède au plus haut degré l'intelligence parce qu'il a les plus grands besoins et la plus grande extension de mouvement. Des êtres sans besoin sont aussi sans intelligence.

Bien que ces idées eussent conduit La Mettrie à l'exil, Helvétius (1715-1771), qui les prit pour base de son livre *De l'homme*, devint l'un des hommes les plus riches de France et des plus considérés. Chez lui nous trouvons la morale, comme chez La Mettrie la métaphysique, de l'athéisme. Toute action a pour motif l'intérêt : quel homme, en effet, s'il sacrifie l'orgueil de se dire plus vertueux que les autres à l'orgueil d'être plus vrai, et s'il sonde, avec une attention scrupuleuse les replis de son âme, ne s'apercevra pas que c'est uniquement à la manière différente dont l'intérêt personnel se modifie, que l'on doit ses vices et ses vertus ? Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. L'intérêt est, sur la terre, le puissant enchanteur qui change aux yeux de toutes les créatures la forme de tous les objets. « Le héros lui-même suit le sentiment qui pour lui est associé au plus grand plaisir ; et « la vertu n'est que l'intérêt muni d'une loupe [1]. » La conscience n'est pas la voix de Dieu, c'est la crainte de la police ; c'est le dépôt que laisse en nous le flot de prohibitions que répandent sur l'âme de l'enfant et de l'adolescent parents et éducateurs. La morale doit se fonder, non sur la théologie, mais sur la sociologie ; ce sont les besoins changeants de la société, et non l'immuable révélation des dogmes, qui doivent déterminer ce qui est bien.

La plus grande figure de ce groupe de philosophes fut Denis Diderot (1713-1784). Ses idées ne s'exprimaient pas seulement dans ses propres écrits, nous les retrouvons dans le *Système de la Nature* du baron d'Holbach (1723-1789), dont le salon devint la « synagogue » des Encyclopédistes. D'Holbach était franchement athée : si nous remontons à l'origine, professait-il, nous trouverons que l'ignorance et la peur créèrent les dieux, que l'imagination, l'enthousiasme ou la duperie les embellirent ou les défigurèrent, que la faiblesse les adore, que la crédulité les conserve, et que la coutume les respecte et la tyrannie les soutient afin de faire servir l'aveuglement des hommes à ses propres intérêts. La croyance en Dieu, disait Diderot, est liée à la soumission à l'autocratie ;

superstition et autocratie naissent et meurent ensemble ; les hommes ne seront jamais libres, tant que le dernier roi n'aura pas été étranglé avec les entrailles du dernier prêtre. La terre ne suivra sa vraie destinée que lorsque le ciel sera détruit. Il se peut que le matérialisme soit une excessive simplification du monde : toute matière est probablement douée de vie et d'instinct, et il est impossible de réduire l'unité de la conscience à la matière brute et au mouvement. Mais le matérialisme est une arme puissante contre l'Église, et il faut s'en servir tant qu'on n'en aura pas trouvé de meilleure. En attendant, l'on doit diffuser la science et encourager l'industrie ; l'industrie contribuera à la paix, et la science créera une morale naturelle bien supérieure aux conventions humaines.

Telles sont les idées que Diderot et d'Alembert travaillèrent à propager par l'organe de l'*Encyclopédie*, qu'ils publièrent, volume par volume, de 1752 à 1772. L'Église fit suspendre la publication, et devant l'opposition croissante, les collègues de Diderot l'abandonnèrent. Seul, stimulé par sa rage antireligieuse, il continua l'œuvre commencée. « Je ne sais rien de si indécent, disait-il, que ces vagues déclamations des théologiens contre la raison. À les entendre on croirait que les hommes ne sauraient entrer dans le sein de la chrétienté que comme un troupeau dans une étable. » C'était, selon Taine, le siècle de la raison ; ces hommes ne doutèrent jamais que l'intelligence ne fût le juge suprême de toute vérité et de tout bien. Libérez la raison, disaient-ils, et dans quelques générations la cité idéale sera par elle édifiée. Diderot ne se doutait pas que l'érotique et névrosé Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), qu'il venait d'introduire à Paris, portait dans sa tête, ou dans son cœur, les germes d'une révolution contre ce culte de la raison, révolution qui, armée des impressionnantes obscurités d'Emmanuel Kant, devait bientôt s'emparer de toutes les citadelles de la philosophie.

Il était assez naturel que Voltaire, qui s'intéressait à tout et que toute lutte passionnait, fût un moment entraîné dans le cercle des Encyclopédistes ; ils se plaisaient à l'appeler leur chef, et lui n'était pas hostile à cet hommage, bien que certaines de leurs idées lui parussent exiger quelque correction. Ils le prièrent d'écrire quelques articles pour l'*Encyclopédie*, et il répondit avec une facilité et une abondance qui les ravirent. Quand il eut achevé ce travail, il entreprit une encyclopédie qui fut son œuvre personnelle et qu'il intitula *Dictionnaire Philosophique*. Avec une audace sans précédent il

s'attaqua à tous les sujets que lui suggérait l'ordre alphabétique, prodiguant sur chacun les ressources de sa science et de sa sagesse. Imaginez un homme écrivant sur tous les sujets et produisant un chef-d'œuvre classique, le plus agréable et le plus étincelant de ses ouvrages en dehors de ses romans. Chaque article est un modèle de concision, de clarté et d'esprit. « Certains auteurs peuvent être prolixes en un petit volume ; Voltaire reste lucide à travers cent volumes [2]. » C'est là, enfin, que Voltaire se montre un philosophe.

Comme Bacon, Descartes, Locke et tous les philosophes modernes, il commence par le doute et (soi-disant) par faire table rase de tout préjugé. Il déclare avoir pris pour patron saint Thomas Didyme qui toujours demandait à vérifier les choses de ses propres mains [3]. Il remercie Bayle de lui avoir enseigné l'art de douter. Il rejette tous les systèmes et soupçonne tous les chefs de sectes philosophiques d'avoir été quelque peu charlatans : « Y a-t-il une charlatanerie plus grande que de mettre les mots à la place des choses, et de vouloir que les autres croient ce que vous ne croyez pas vous-même [4] ? » Un système de métaphysique n'est souvent qu'un « roman de l'esprit [5] ». Nous ne savons rien des premiers principes. N'est-il pas extravagant de définir Dieu, les anges et les esprits, et de prétendre savoir pourquoi Dieu a formé le monde, quand nous ignorons pourquoi nous mouvons nos bras à volonté ? Le doute n'est pas un état très agréable, mais la certitude est un état ridicule [6]. « J'ignore comment j'ai été formé, et comment je suis né. J'ai ignoré absolument pendant le quart de ma vie les raisons de tout ce que j'ai vu, entendu et senti, et je n'ai été qu'un perroquet sifflé par d'autres perroquets… J'ai vu ce qu'on appelle *de la matière* depuis l'étoile Sirius, et depuis celle de la Voie *lactée*, aussi éloignée de Sirius que cet astre l'est de nous, jusqu'au dernier atome qu'on peut apercevoir avec le microscope, et j'ignore ce que c'est que la matière. La lumière qui m'a fait voir tous ces êtres m'est inconnue ; je peux, avec le secours du prisme, anatomiser cette lumière et la diviser en sept faisceaux de rayons ; mais je ne peux diviser ces faisceaux ; j'ignore de quoi ils sont composés [7]. »

Il raconte l'histoire du « bon bramin » qui, disait-il, aurait voulu n'être jamais né.

> Je lui demandai pourquoi. Il me répondit : « J'étudie depuis quarante ans, ce sont quarante années de perdues… Je suis composé de matière, je pense, je n'ai jamais pu m'instruire sur ce qui produit la pensée ; j'ignore si mon entendement est en moi une simple

faculté, comme celle de marcher, de digérer, et si je pense avec ma tête comme je prends avec mes mains… Je parle beaucoup, et je suis confus et honteux de moi-même après avoir parlé »…

Je vis le même jour la vieille femme qui demeurait dans son voisinage : je lui demandai si elle avait jamais été affligée de ne savoir pas comment son âme était faite. Elle ne comprit seulement pas ma question : elle n'avait jamais réfléchi un seul moment de sa vie sur un seul des points qui tourmentaient le bramin ; elle croyait aux métamorphoses de Vitsnou de tout son cœur, et pourvu qu'elle pût avoir quelquefois de l'eau du Gange pour se laver, elle se croyait la plus heureuse des femmes.

Frappé du bonheur de cette pauvre créature, je revins à mon philosophe, et je lui dis : « N'êtes-vous pas honteux d'être malheureux, dans le temps qu'à votre porte il y a un vieil automate qui ne pense à rien, et qui vit content ? – Vous avez raison, me répondit-il ; je me suis dit cent fois que je serais heureux si j'étais aussi sot que ma voisine, et cependant je ne voudrais pas d'un tel bonheur. » Cette réponse de mon bramin me fit une plus grande impression que tout le reste [8].

Même si la philosophie doit aboutir au doute absolu de Montaigne (« Que sais-je ? »), elle est encore la plus grande et la plus noble des aventures humaines. Apprenons cependant à nous contenter dans la science de modestes progrès, plutôt que de forger sans cesse avec notre imagination menteuse de nouveaux systèmes. Nous ne devons pas dire : Inventons d'abord des principes au moyen desquels nous expliquerons toutes choses. Disons plutôt : Faisons une analyse exacte du sujet, et ensuite nous essaierons de voir, avec beaucoup de défiance, s'il s'accorde avec un principe [9]. La méthode idéale nous est offerte par la philosophie de Bacon et celle de Locke, dont Voltaire oppose l'esprit sagement positif à la folle imagination cartésienne : « Le chancelier Bacon ne connaissait pas encore la nature ; mais il savait et indiquait tous les chemins qui mènent à elle… Il est le père de la philosophie expérimentale… ; de toutes les épreuves physiques qu'on a faites depuis lui, il n'y en a presque pas qui ne soit indiquée dans son livre. » Descartes n'a fait que le roman de l'âme. Locke en a entrepris l'histoire : il « a développé à l'homme la raison humaine, comme un excellent anatomiste explique les ressorts du corps humain… Au lieu de définir tout d'un coup ce que nous ne connaissons pas, il examine par degrés ce que nous voulons connaître [10]. »

La philosophie naturelle consiste à calculer, à peser, à mesurer, à observer ; tout le reste n'est que chimère [11].

VIII. Écrasez l'Infâme

En des circonstances normales, il est probable que Voltaire n'eût jamais passé du calme philosophique de ce courtois scepticisme aux rudes controverses de ses dernières années. Les cercles aristocratiques où il évoluait sympathisaient si bien avec ses idées qu'aucune polémique n'était à redouter de leur part. Les prêtres eux-mêmes souriaient avec lui des difficultés de la foi, et des cardinaux se demandaient si, après tout, ils n'en feraient pas un jour un bon capucin. Quels furent donc les événements qui le portèrent du persiflage poli de l'agnosticisme à un anticléricalisme acharné qui n'admettait aucun compromis et le fit engager une guerre sans merci pour « écraser l'infâme » canaille janséniste et loyaliste ?

Toulouse, la septième ville de France, n'est pas très éloignée de Ferney. Au temps de Voltaire, le clergé catholique y jouissait d'une souveraineté absolue ; la cité commémora par des fresques la Révocation de l'Édit de Nantes (qui avait accordé la liberté du culte aux protestants) ; elle célébrait comme une grande fête l'anniversaire de la Saint-Barthélemy. Aucun protestant de Toulouse ne pouvait être notaire, ni médecin, ni apothicaire, ni épicier, ni libraire, ni imprimeur ; un catholique ne pouvait employer un protestant comme domestique ou comme clerc ; en 1748, une femme avait été condamnée à trois mille francs d'amende pour avoir recouru à une sage-femme protestante.

Or, il y avait à Toulouse un protestant du nom de Jean Calas, dont la fille était devenue catholique et dont le fils se pendit, à cause, croit-on, d'une mauvaise réussite en affaires. C'était une loi que tout suicidé devait être placé nu sur une claie, la tête en bas, et traîné à travers les rues de la ville pour être enfin pendu à un gibet. Afin d'éviter cette honte, le père demanda à ses parents et à ses amis d'attester que son fils était mort de mort naturelle. Le bruit se répandit alors qu'il y avait eu meurtre, et l'on insinua que le père avait tué son fils pour prévenir sa conversion au catholicisme. Calas fut arrêté, soumis à la torture, et mourut aussitôt après (1761). Sa famille, ruinée et chassée, se réfugia à Ferney et implora l'aide de Voltaire. Le vieillard, stupéfait de cette cruauté, digne de l'Inquisition médiévale, accueillit les exilés et les prit sous sa protection.

Vers le même temps (1762) survint la mort d'Élisabeth Sirven, fille d'un protestant de Castres, qui devenue folle s'était jetée dans un puits. La rumeur accusa ses coreligionnaires d'avoir provoqué sa mort à l'instant où elle devait se convertir au catholicisme. Pour faire

justice de cette calomnie, il suffisait de considérer qu'une minorité de protestants timides eût pu difficilement se risquer à un tel acte. – En 1765, un jeune homme de dix-neuf ans, le chevalier de La Barre, fut accusé d'avoir mutilé un crucifix. On l'arrêta. Soumis à la torture, il avoua sa faute. On lui trancha la tête, et son corps fut jeté aux flammes en présence d'une foule qui applaudissait. Un exemplaire du *Dictionnaire philosophique*, trouvé en sa possession, fut brûlé avec lui.

Pour la première fois de sa vie, ou presque, Voltaire devint tout à fait sérieux. Quand d'Alembert, déçu à la fois par l'État, par l'Église et par le peuple, lui écrivit que désormais il se moquerait de tout, Voltaire lui répondit : « Ce n'est plus le temps de plaisanter ; les bons mots ne conviennent point aux massacres… Est-ce là le pays de la philosophie et des agréments ? C'est celui de la Saint-Barthelémy [1]. » L'attitude de Voltaire fut celle que devaient adopter plus tard Anatole France et Zola dans l'affaire Dreyfus. L'injustice le souleva ; il cessa de n'être qu'un homme de lettres pour devenir un homme d'action ; il abandonna la philosophie pour la guerre, ou plutôt il fit servir sa philosophie à une lutte sans pitié. Désormais, confesse-t-il, pas un sourire ne lui échappa qu'il ne se reprochât comme un crime. Ce fut alors qu'il adopta sa fameuse devise : *Écrasez l'infâme*, et provoqua la révolte de l'âme française contre les abus de l'Église. Ses apostrophes enflammées brisèrent la puissance du clergé et ébranlèrent le trône. Il fit appel à ses amis et à ses disciples, les sommant de combattre avec lui : « Allons, brave Diderot, intrépide d'Alembert, joignez-vous à mon cher Damilaville, courez sus aux fanatiques et aux fripons… ; détruisez les plates déclamations, les misérables sophismes, les faussetés historiques, les contradictions, les absurdités sans nombre ; empêchez que les gens de bons sens ne soient les esclaves de ceux qui n'en ont point : la génération naissante vous devra sa raison et sa liberté [2]. »

On essaya d'acheter son silence. Par l'entremise de Madame de Pompadour il reçut l'offre d'un chapeau de cardinal pour prix de sa réconciliation avec l'Église [3]. Comme si l'autorité exercée sur quelques évêques muets pouvait intéresser un homme qui régnait en souverain sur le monde de l'intelligence ! Voltaire refusa ; et tel un autre Caton, il conclut toutes ses lettres par le mot d'ordre : « Écrasez l'infâme ». Il publia son *Traité sur la tolérance*, où, à l'occasion de la mort de Jean Calas, il fait le procès du fanatisme absurde et des

sanglantes persécutions suscitées par le catholicisme. Ni la religion juive, ni les religions païennes n'ont inspiré autant d'atrocités que cette sotte superstition qui se réclame faussement de l'Évangile : « Je le dis avec horreur ; mais avec vérité, c'est nous chrétiens, c'est nous qui avons été persécuteurs, bourreaux, assassins ! et de qui ? de nos frères. C'est nous qui avons détruit cent villes, le crucifix ou la Bible à la main, et qui n'avons cessé de répandre le sang et d'allumer des bûchers, depuis le règne de Constantin jusqu'aux fureurs des cannibales qui habitaient les Cévennes [4]. » Le droit humain ne peut être fondé en aucun cas que sur le droit naturel, et le grand principe, le principe universel de l'un et de l'autre, est dans toute la terre : *Ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît*. Or, on ne voit pas comment, suivant ce principe, un homme pourrait dire à un autre : *Crois ce que je crois et ce que tu ne peux croire, ou tu périras*. C'est ce qu'on dit en Portugal, en Espagne, à Goa. On se contente, à présent, dans quelques autres pays, de dire : "Crois, ou je t'abhorre ; crois, ou je te ferai tout le mal que je pourrai ; monstre, tu n'as pas ma religion, tu n'as donc point de religion ; il faut que tu sois en horreur à tes voisins, à ta ville, à ta province [5]." »

« La tolérance de toutes les religions », avait écrit Voltaire dans l'Introduction à l'*Essai sur les mœurs*, est une « loi naturelle gravée dans les cœurs de tous les hommes ; car de quel droit un être créé libre pourrait-il forcer un autre être à penser somme lui [6] ? » « L'instituteur divin du christianisme, vivant dans l'humilité et dans la paix, prêcha le pardon des outrages ; et sa sainte et douce religion est devenue, par nos fureurs, la plus intolérante de toutes et la plus barbare [7]. » Une paix perpétuelle, telle que la prônait l'abbé de Saint-Pierre, ne peut être réalisée tant que les hommes n'auront pas appris à tolérer des idées philosophiques, politiques ou religieuses qui ne sont pas les leurs. La première condition de santé, pour le corps social, doit être la destruction du pouvoir ecclésiastique essentiellement intolérant.

Le *Traité sur la tolérance* fut suivi d'une avalanche de pamphlets, d'histoires, de dialogues, de lettres, de catéchismes, de diatribes, de pasquinades, de sermons, de vers, de contes, de fables, de commentaires et d'essais, sous le nom de Voltaire ou sous les pseudonymes les plus divers, – la propagande la plus variée de formes qu'un homme ait jamais entreprise [8]. Jamais la philosophie ne s'exprima aussi clairement, et un en style plus vivant. Voltaire

écrit si bien qu'on n'a pas le sentiment qu'il parle philosophie. Il disait de lui-même, avec une modestie exagérée : « Je m'exprime assez clairement ; je suis comme les petits ruisseaux qui sont transparents parce qu'ils ne sont pas profonds [9]. » Cette clarté et cette vivacité d'expression firent son succès. Bientôt les pamphlets furent entre toutes les mains ; le clergé lui-même les lisait. Ils furent tirés jusqu'à trois cent mille exemplaires, ce qui était prodigieux en un temps où les lecteurs étaient bien moins nombreux qu'aujourd'hui. Rien de semblable ne s'était encore vu dans l'histoire de la littérature. « Les gros livres, disait Voltaire, ne sont plus à la mode. » Il lança donc ses petits soldats de semaine en semaine, de mois en mois, résolu et infatigable, étonnant le monde par sa fécondité de pensée et par la splendide énergie de ses soixante-dix ans. Selon l'expression d'Helvetius, Voltaire avait franchi le Rubicon et se présentait devant Rome [10].

Il commença par la « haute critique » de l'authenticité et de de la véracité de la Bible ; il emprunta beaucoup de ses arguments à Spinoza, davantage aux déistes anglais, et la plus grande partie au *Dictionnaire critique* de Bayle (1647-1706) ; mais quel éclat et quelle flamme ces arguments projettent sous sa plume ! L'un de ses pamphlets a pour titre : « Les questions de Zapata ». Zapata, qui est candidat à la prêtrise, demande innocemment : « Comment dois-je m'y prendre pour prouver que les Juifs, que nous faisons brûler par centaines, furent, pendant quatre mille ans, le peuple chéri de Dieu ? » Les questions qu'il pose mettent en évidence les contradictions dans le récit et dans la chronologie de l'Ancien Testament. « Zapata, n'ayant point eu de réponse, se mit à prêcher Dieu tout simplement. Il annonça aux hommes le père des hommes, rémunérateur, punisseur et pardonneur. Il dégagea la vérité des mensonges, et sépara la religion du fanatisme : il enseigna et il pratiqua la vertu. Il fut doux, bienfaisant, modeste, et fut rôti à Valladolid, l'an de grâce 1631. »

À l'article « Prophétie » du *Dictionnaire philosophique*, Voltaire cite le *Rempart de la foi* du rabin Isaac, où « l'on interprète toutes les prophéties qui annoncent Jésus-Christ en les appliquant à d'autres personnes », puis il ajoute ironiquement : « Ainsi ces interprètes aveugles de leur propre religion et de leur propre langue, combattent contre l'Église, et disent obstinément que la prophétie d'Isaïe ne peut regarder Jésus-Christ en aucune manière. » Pour

ménager les susceptibilités du temps il fallait dire ce qu'on pensait sans le dire ; et le plus court chemin pour arriver à ses fins n'était rien moins que la ligne droite.

Voltaire se plaît à faire remonter les dogmes et les rites du christianisme aux religions de la Grèce, de l'Égypte et de l'Inde, et il pense que le syncrétisme n'a pas été la moindre cause du succès qu'obtint le christianisme dans le monde antique. À l'article « Religion » il demande malicieusement : « Après notre sainte religion, qui sans doute est la seule bonne, quelle serait la moins mauvaise ? » ; puis il décrit une croyance et un culte directement opposés au catholicisme de son temps. « Il faut que la religion chrétienne soit d'origine divine », dit-il dans l'une de ses plus fortes saillies, « puisqu'elle a duré dix-sept cents ans, en dépit des vilenies et du mensonge dont elle est pleine [11]. »

Il montre comment tous les peuples anciens eurent des mythes semblables, et se hâte d'en conclure que les mythes sont l'invention des prêtres : « Le premier prêtre fut le premier fripon qui rencontra le premier imbécile. » Toutefois, ce n'est pas la religion elle-même qu'il attribue aux prêtres, mais la théologie. Et ce sont de légères divergences en théologie qui ont causé tant d'amères disputes et tant de guerres religieuses : « Ce n'est pas le commun peuple qui a soulevé ces querelles ridicules et fatales, sources de tant d'horreurs… Des hommes nourris par vos labeurs et entretenus dans une quiétude paresseuse, enrichis par vos sueurs et votre misère, se firent des partisans et des esclaves ; ils vous inspirèrent un fanatisme destructeur afin d'être vos maîtres ; ils vous ont rendus superstitieux, non pour que vous craigniez Dieu, mais pour que vous les craigniez eux-mêmes [12]. »

Il ne faudrait pas croire pourtant que Voltaire fût tout à fait irréligieux. Il rejeta si délibérément l'athéisme [13] que certains Encyclopédistes se tournèrent contre lui en disant : « Voltaire est un bigot, il croit en Dieu. » Dans le *Philosophe ignorant* il raisonne dans le sens du panthéisme spinoziste, puis il se dérobe par crainte de l'athéisme. Il écrit à Diderot :

> Je vous avoue que je ne suis point du tout de l'avis de Saunderson, qui nie un Dieu parce qu'il est né aveugle. Je me trompe peut-être, mais j'aurais, à sa place, reconnu un être très intelligent qui m'aurait donné tant de suppléments de la vue ; et, en apercevant par la pensée des rapports infinis dans toutes choses, j'aurais soupçonné un ouvrier infiniment habile. Il est fort impertinent de vouloir deviner ce qu'il est, et pourquoi il a fait tout ce qui

existe mais il me paraît bien hardi de nier qu'il est. Je désire passionnément de m'entretenir avec vous, soit que vous pensiez être un de ses ouvrages, soit que vous pensiez être une portion nécessairement organisée d'une matière éternelle et nécessaire. Quelque chose que vous soyez, vous êtes une partie bien estimable de ce grand tout que je ne connais pas [14].

Il fait remarquer à d'Holbach que le titre même de son livre, *Le Système de la Nature*, indique une intelligence divine organisatrice. D'autre part, il nie résolument les miracles et l'efficacité surnaturelle de la prière :

J'étais à la grille lorsque sœur Fessue disait à Sœur Confite : « La Providence prend un soin visible de moi ; vous savez comme j'aime mon moineau ; il était mort, si je n'avais pas dit neuf *Ave Maria* pour obtenir sa guérison. »… Un métaphysicien lui dit « Ma Sœur il n'y a rien de si bon que les *Ave Maria*, surtout quand une fille les récite en latin dans un faubourg de Paris ; mais je ne crois pas que Dieu s'occupe beaucoup de votre moineau, tout joli qu'il est ; songez je vous prie, qu'il a d'autres affaires. » *Sœur Fessue :* « Monsieur, ce discours sent l'hérésie. Mon confesseur, le révérend père de Menou, en inférera que vous ne croyez pas à la Providence. » *Le Métaphysicien* : « Je crois à la Providence générale, ma chère Sœur, celle dont est émanée de toute éternité la loi qui règle toute chose, comme la lumière jaillit du soleil ; mais je ne crois point qu'une Providence particulière change l'économie du monde pour votre moineau [15]. »

C'est sa « Sacrée Majesté le Hasard » qui décide de tout [16]. La vraie prière ne consiste pas à demander la violation de la loi naturelle, mais à accepter cette loi naturelle comme l'expression de la volonté immuable de Dieu.

De même Voltaire nie le libre arbitre [17]. Pour ce qui est de l'âme, il est agnostique. « Quatre mille volumes de métaphysique ne nous apprendraient pas ce qu'est l'âme [18]. » Sur la fin de sa vie il voudrait bien croire à l'immortalité, mais la chose lui paraît difficile.

Personne ne songe à donner une âme immortelle à la puce ; pourquoi donc en donner une à un éléphant, à un singe ou à mon valet [19] ?

Un enfant meurt dans le ventre de sa mère, juste au moment qu'il vient de recevoir une âme : ressuscitera-t-il fœtus, ou garçon, ou homme fait ? – Pour ressusciter, pour être la même personne que vous étiez, il faut que vous ayez la mémoire bien fraîche et bien présente : c'est la mémoire qui fait votre identité. Si vous avez perdu la mémoire, comment serez-vous le même homme [20] ?…

Pourquoi l'humanité se flatte-t-elle d'être la seule douée d'un principe spirituel et immortel ?… Peut-être par suite de sa vanité peu ordinaire. Je suis persuadé que si un paon pouvait parler, il se vanterait d'avoir une âme et affirmerait qu'elle habite sa magnifique queue [21].

Dans sa jeunesse, Voltaire rejetait aussi l'idée que la croyance à l'immortalité est nécessaire à la morale ; les anciens Hébreux n'y

croyaient pas, au temps même où ils étaient le « peuple élu » ; et Spinoza était un parangon de vertu.

Plus tard, il changea de pensée. Il s'avisa que la croyance en Dieu n'a qu'une faible valeur morale, si elle ne s'accompagne de la croyance à un châtiment et à une récompense éternelles. Peut-être un Dieu « rémunérateur et vengeur est-il nécessaire pour la canaille ». Bayle avait posé cette question : une société composée d'athées pourrait-elle subsister ? Voltaire répond : « Oui, si ces athées sont des philosophes [22]. » Mais les hommes sont rarement philosophes. « Si vous avez une bourgade à gouverner, il faut qu'elle ait une religion [23]. » « Je veux que mon procureur, mon tailleur, mes valets et ma femme croient en Dieu », dit A dans « A.B.C. », « et je m'imagine que j'en serai moins volé et moins trompé. » « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer [24]. » « Je commence à faire plus de cas du bonheur et de la vie que de la vérité [25] », anticipation remarquable, en plein siècle des Lumières, de la doctrine par laquelle Emmanuel Kant devait plus tard combattre les Lumières. Il se défend doucement contre ses amis les athées ; il s'adresse à d'Holbach dans l'article « Dieu » de son *Dictionnaire :*

> Vous avouez vous-mêmes... que la croyance d'un Dieu a retenu quelques hommes sur le bord du crime : cet aveu me suffit. Quand cette opinion n'aurait prévenu que dix assassinats, dix calomnies, dix jugements iniques sur la terre, je tiens que la terre entière doit l'embrasser. La religion, dites-vous, a produit des miliasses de forfait ; dites la superstition, qui règne sur notre triste globe ; elle est la plus cruelle ennemie de l'adoration pure qu'on doit à l'Être suprême. Détestons ce monstre qui a toujours déchiré le sein de sa mère ; ceux qui le combattent sont les bienfaiteurs du genre humain ; c'est un serpent qui entoure la religion de ses replis : il faut lui écraser la tête sans blesser celle qu'il infecte et qu'il dévore.

Cette distinction entre la superstition et la religion est fondamentale chez Voltaire. Il accepte volontiers la théologie du Sermon sur la Montagne, et dans son hommage au Christ, il trouve des accents dignes de l'enthousiasme des saints. Il montre le Christ parmi les sages, pleurant sur les crimes commis en son nom. Il fonde sa propre église avec cette dédicace : « Deo erexit Voltaire » ; c'est la seule en Europe, dit-il, qui soit érigée à Dieu. Il adresse à Dieu une prière magnifique, et dans l'article « Théiste », il expose sa foi en termes clairs et définitifs :

> Le théiste est un homme fermement persuadé de l'existence d'un Être suprême aussi bon que puissant, qui a formé tous les êtres..., qui punit sans cruauté les crimes, et récompense avec bonté les actions vertueuses... Réuni dans ce principe avec le reste de l'univers, il

n'embrasse aucune des sectes, qui toutes se contredisent. Sa religion est la plus ancienne et la plus étendue ; car l'adoration simple d'un Dieu a précédé tous les systèmes du monde. Il parle une langue que tous les peuples entendent, pendant qu'ils ne s'entendent pas entre eux. Il a des frères depuis Pékin jusqu'à Cayenne, et il compte tous les sages pour ses frères. Il croit que la religion ne consiste ni dans les opinions d'une métaphysique inintelligible, ni dans de vains appareils, mais dans l'adoration et dans la justice. Faire le bien, voilà son culte ; être soumis à Dieu, voilà sa doctrine. Le mahométan lui crie : « Prends garde à toi, si tu ne fais pas le pèlerinage de La Mecque ! » – « Malheur à toi », lui dit un récollet, « si tu ne fais pas un voyage à Notre-Dame de Lorette ! » Il rit de Lorette et de La Mecque ; mais il secourt l'indigent et défend l'opprimé.

IX. Voltaire et Rousseau

Voltaire était si profondément engagé dans sa lutte contre la tyrannie ecclésiastique que, pendant la dernière période de sa vie, il dut presque renoncer à la guerre contre l'oppression et la corruption politiques. « La politique n'est pas de mon ressort : je me suis toujours borné à faire de mon mieux pour rendre les gens moins sots et plus honnêtes. » Il savait combien la philosophie politique peut devenir une chose compliquée, et à mesure qu'il avançait en âge il perdait ses convictions. « Je suis bien las », écrit-il au marquis de Chauvelin, « de tous ces gens qui gouvernent les États du fond de leur grenier [1]. » Il se moque de ces législateurs qui régentent le monde à deux sous la page. « Incapables de gouverner leur femme ou leurs domestiques, ils prennent grand plaisir à régler l'univers [2]. » Il est impossible de trancher les questions politiques par des formules simples et générales, ou en traitant de sots et de coquins ceux qui ne pensent pas comme vous. « La vérité n'a pas le nom d'un parti. » « C'est le devoir d'un homme comme vous, écrit-il à Vauvenargues, d'avoir des préférences, mais non des exclusions [3]. »

Riche, il incline au conservatisme, sans plus ni moins de raison que l'homme affamé qui réclame un changement de régime. Sa panacée, c'est l'extension de la propriété ; le fait de posséder donne à l'individu une personnalité et une fierté qui l'élève. « L'esprit de propriété double la force de l'homme. On travaille pour soi et pour sa famille avec plus de vigueur et de plaisir que pour un maître [4]. »

Il refuse de prendre parti pour telle ou telle forme de gouvernement. En théorie, il préfère une république, mais il en connaît les inconvénients : la république favorise les factions qui

détruisent l'unité nationale, quand elles n'entraînent pas la guerre civile ; elle ne convient qu'à de petits États protégés par leur situation géographique, et que la prospérité n'a pas encore gâtés ou divisés ; en général, les hommes sont rarement dignes de se gouverner eux-mêmes. Les républiques sont tout au plus des formes de gouvernement transitoires – c'est la première forme de la société, issue du groupement des familles. Les Indiens d'Amérique vivaient en tribus républicaines, et l'Afrique est pleine de ces démocraties. Mais la complication de l'état économique met fin à ces gouvernements égalitaires, et cette complication est le résultat inévitable de leur développement. « Lequel vaut mieux que votre patrie soit un État monarchique ou un État républicain ? Il y a quatre mille ans qu'on agite cette question. Demandez la solution aux riches, ils aiment tous mieux l'aristocratie ; interrogez le peuple, il veut la démocratie : il n'y a que les rois qui préfèrent la royauté. Comment est-il donc possible que presque toute la terre soit gouvernée par des monarques ? Demandez-le aux rats qui proposèrent de pendre une sonnette au cou du chat [5]. » À l'un de ses correspondants qui prétend que la monarchie est la meilleure forme de gouvernement, il répond : « Pourvu que Marc-Aurèle soit le monarque ; car d'ailleurs, qu'importe à un pauvre homme d'être dévoré par un lion ou par cent rats [6]. »

De même, il est presque indifférent à la question des nationalités, comme un homme dont les voyages ont élargi l'horizon ; on ne peut lui attribuer le sentiment patriotique tel qu'il le définit : « Il est triste, dit-il, que souvent pour être bon patriote on soit l'ennemi du reste des hommes… Souhaiter la grandeur de son pays, c'est souhaiter du mal à ses voisins. Celui qui voudrait que sa patrie ne fût jamais ni plus grande ni plus petite, ni plus riche ni plus pauvre, serait le citoyen de l'univers [7]. » Comme un « bon Européen », il loue la littérature anglaise et le roi de Prusse au moment où la France est en guerre à la fois avec l'Angleterre et avec la Prusse. « Tant que les nations, dit-il, pratiqueront la guerre, il n'y aura pas de raison de préférer l'une à l'autre. »

Car ce qu'il hait par-dessus tout, c'est la guerre. « Le plus grand des crimes… est la guerre ; mais il n'y a aucun agresseur qui ne colore ce forfait du prétexte de la justice [8]. » « La religion naturelle a mille fois empêché des citoyens de commettre des crimes… Mais la religion artificielle encourage à toutes les cruautés qu'on exerce de

compagnie, conjurations, séditions, brigandages, embuscades, surprises de villes, pillages, meurtres. Chacun marche gaîment au crime sous la bannière de son saint [9]. » Il a une terrible « réflexion générale sur l'homme » à la fin de l'article « Homme » du *Dictionnaire philosophique*.

> Il faut vingt ans pour mener l'homme de l'état de plante où il est dans le ventre de sa mère, et de l'état de pur animal, qui est le partage de sa première enfance, jusqu'à celui où la maturité de la raison commence à poindre. Il a fallu trente siècles pour connaître un peu sa structure. Il faudrait l'éternité pour connaître quelque chose de son âme. Il ne faut qu'un instant pour le tuer.

Songe-t-il à la révolution comme à un remède ? Non. Car, tout d'abord, il se défie du peuple. « Quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu [10]. » La grande majorité des hommes est trop absorbée pour percevoir la vérité, et quand elle la perçoit, la vérité, par le fait d'un nouvel état de choses, est devenue erreur ; l'histoire intellectuelle de l'humanité n'est qu'une succession de mythes tour à tour acceptés et rejetés. Quand une vieille erreur est établie, la politique en use comme d'un mors que le peuple s'est mis à la bouche, jusqu'à ce qu'une autre superstition vienne détruire celle-ci, et la politique profite de la seconde erreur comme elle avait fait de la première… D'ailleurs, l'inégalité est inscrite dans la structure même de la Société, et ne pourra être supprimée tant que les hommes seront des hommes et tant que la vie sera une lutte. Ceux qui disent que les hommes sont égaux sont dans le vrai, s'ils entendent par là que tous les hommes ont un droit égal à la liberté, à la possession de leurs biens et à la protection des lois ; mais « l'égalité est à la fois la chose la plus naturelle, et en même temps la plus chimérique » ; le genre humain ne peut subsister à moins qu'il n'y ait une infinité d'hommes utiles qui ne possèdent rien du tout [11]. « Tous les citoyens ne peuvent pas être également puissants, mais ils peuvent tous être également libres ; et c'est ce que les Anglais ont obtenu enfin par leur constance. Être libre, c'est ne dépendre que des lois [12]. » Telle était l'opinion des libéraux, de Turgot, de Condorcet, de Mirabeau et des autres partisans de Voltaire qui espéraient faire une révolution pacifique ; mais cet idéal ne pouvait entièrement satisfaire les opprimés, qui ne réclamaient pas tant la liberté que l'égalité, qui désiraient l'égalité même au prix de la liberté. Rousseau, porte-parole du peuple, irrité des distinctions de classes qu'avait

créées l'Ancien Régime, exigeait un nivellement ; et quand la Révolution tomba aux mains de ses disciples, Marat et Robespierre, l'égalité eut sa revanche, et la liberté fut guillotinée.

Voltaire souriait des utopies de législateurs trop humains qui prétendaient tirer de leur imagination un monde nouveau. La Société obéit à la loi d'évolution dans le temps, non aux règles du syllogisme. Chassez le passé par la porte, il rentre par la fenêtre. Le problème est de montrer précisément par quels changements l'on peut diminuer la misère et l'injustice dans le monde où nous vivons actuellement [13]. Dans l'*Éloge historique de la Raison*, Vérité, fille de Raison, exprime sa joie à l'avènement de Louis XVI, dans l'espoir de grandes réformes. Raison modère son enthousiasme : « Ma fille, tu sais bien que moi aussi je désire et ces réformes et mieux encore. Mais tout cela demande du temps et de la réflexion. Je suis toujours heureuse quand, à côté de bien des mécomptes, j'obtiens quelques-unes des améliorations que j'ai ardemment désirées. » Cependant, Voltaire lui-même se réjouit de l'arrivée au pouvoir de Turgot et il écrivit : « Nous voici dans l'âge d'or jusqu'au cou [14] ! » Enfin se réaliseraient les réformes qu'il avait prêchées : jury, abolition de la taille, exemption de tout impôt pour les pauvres, etc. Et n'avait-il pas écrit cette fameuse lettre :

> Tout ce que je vois jette les semences d'une révolution qui arrivera immanquablement, et dont je n'aurai pas le plaisir d'être témoin. Les Français arrivent tard à tout, mais enfin ils arrivent. La lumière s'est tellement répandue de proche en proche, qu'on éclatera à la première occasion ; et alors ce sera un beau tapage. Les jeunes gens sont bien heureux ; ils verront de belles choses [15].

Il ne voyait pas très bien ce qui se passait autour de lui ; pas un instant il ne supposa que dans cette magnifique explosion la France accepterait d'enthousiasme la philosophie de ce Jean-Jacques Rousseau qui, de Genève et de Paris, agitait le monde. L'âme complexe de la France semblait s'être partagée entre ces deux hommes, si différents et pourtant si français. Lorsque Nietzsche célèbre « la *gaya scienza*, les pieds légers, l'esprit, le feu, la grâce, la forte logique, l'arrogante intellectualité, la danse des étoiles », sûrement il pense à Voltaire. Le génie de Rousseau est aux antipodes de l'esprit voltairien : Rousseau est tout cœur et toute imagination, c'est l'homme des belles visions stériles, l'idole de la *bourgeoise*

gentille-femme, annonçant, comme Pascal, que le cœur a ses raisons que la raison ne comprend pas.

En ces deux hommes nous retrouvons l'éternel contraste entre l'intelligence et l'instinct. Voltaire eut toujours foi dans la raison. Il crut que l'on pouvait, par la parole et la plume, rendre les hommes plus éclairés et meilleurs [16]. Rousseau ne croyait guère à la puissance de la raison ; il désirait l'action ; les risques d'une révolution ne l'effrayèrent pas ; il comptait sur le sentiment de la fraternité pour regrouper les éléments sociaux dispersés par la tourmente et par la ruine des conventions traditionnelles. La suppression des lois entraînerait pour l'homme le règne de l'égalité et de la justice. Quand Rousseau envoya à Voltaire son *Discours sur l'origine de l'Inégalité*, où il exposait ses griefs contre la civilisation, contre les lettres et contre la science, et préconisait le retour à l'état de nature, tel qu'on l'observe chez les sauvages et chez les animaux, Voltaire répondit : « J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain ; je vous en remercie... On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes ; il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre [17]. » Il fut navré de voir Rousseau affirmer à nouveau sa passion pour l'état sauvage dans le *Contrat social*. « Ah ! monsieur », écrit-il à M. Bordes, « vous voyez bien que Jean-Jacques ressemble à un philosophe comme un singe ressemble à un homme [18] » ; c'est le « chien de Diogène devenu enragé [19]. » Cependant Voltaire, fidèle à son fameux principe, s'attaqua aux autorités suisses qui firent brûler l'ouvrage ; « Je ne suis nullement d'accord avec vous dans ce que vous dites, écrit-il à Rousseau, mais je défendrai jusqu'à la mort votre droit de le dire [20]. » Et quand Rousseau fuyait devant ses ennemis, Voltaire l'invita à venir séjourner près de lui aux Délices. Quel spectacle c'eût été que la compagnie de ces deux génies antagonistes !

Voltaire était convaincu que tout ce procès intenté à la civilisation n'était qu'un non-sens puéril, et que l'homme était incomparablement mieux sous la civilisation que sous la sauvagerie. Il informe Rousseau que l'homme est par nature une bête de proie, et que la société civilisée est faite pour l'enchaîner, pour adoucir ses instincts de brute par l'ordre qu'elle établit. Il convient que les choses

vont mal. Un gouvernement, où il est permis à une certaine classe de dire : « Faites payer les impôts à ceux qui travaillent ; nous ne devons pas payer, parce que nous ne travaillons pas », ne vaut pas mieux qu'un gouvernement de Hottentots. Mais Paris, au sein même de sa corruption, a des avantages qui le rachètent. Dans *Le monde comme il va*, Voltaire raconte qu'un ange envoya Baboue dans la ville de Persépolis pour voir si elle méritait d'être détruite ; Baboue se rend dans la ville, et il est d'abord horrifié des vices qu'il y découvre ; mais il finit par s'affectionner « à la ville dont le peuple était poli, doux et bienfaisant, quoique léger, médisant et plein de vanité. Il craignait que Persépolis ne fût condamnée ; il craignait même le compte qu'il allait rendre. Voici comme il s'y prit pour rendre ce compte. Il fit faire par le meilleur fondeur de la ville une petite statue composée de tous les métaux, des terres et des pierres les plus précieuses et les plus viles ; il la porta à Ituriel : Casserez-vous, dit-il, cette jolie statue, parce que tout n'y est pas or et diamants ? Ituriel entendit à demi-mot ; il résolut de ne pas même songer à corriger Persépolis, et de laisser aller *le monde comme il va* ; car, dit-il, *si tout n'est pas bien, tout est passable*. » Après tout, quand on essaye de réformer les institutions sans améliorer la nature humaine, cette nature inchangée aura tôt fait de ressusciter ces institutions.

C'est là l'éternel cercle vicieux : les hommes font les institutions, et les institutions font les hommes. Comment briser ce cercle ?

Voltaire et les libéraux pensaient que l'intelligence y parviendrait, lentement et sans violence, en éduquant et en réformant les hommes ; Rousseau et les radicaux comptaient sur une action instinctive qui renverserait les anciennes institutions et, en obéissant aux ordres du cœur, fonderait un régime nouveau où règneraient la liberté, l'égalité et la fraternité. Peut-être la vérité doit-elle concilier ces deux thèses divergentes, en les dépassant : l'instinct peut détruire l'état ancien, mais seule l'intelligence peut édifier l'état nouveau. Assurément, le radicalisme de Rousseau contient les germes féconds de la réaction, car l'instinct et le sentiment restent fidèles au passé révolu qui les a engendrés et auquel ils sont des adaptations stéréotypées ; après la *catharsis* de la Révolution, les besoins du cœur devaient restaurer la religion surnaturelle et ramener le bon vieux temps de la routine et de la paix ; après Rousseau devaient venir Chateaubriand et M^me^ de Staël et de Maistre et Kant.

X. Le Dénouement

Cependant le vieux « philosophe rieur » cultivait son jardin à Ferney ; « c'est ce qu'on peut faire de mieux sur terre. » Il avait souhaité une longue vie ; sa crainte, disait-il, était de mourir avant d'avoir rendu service [1]; et il avait largement acquitté sa conscience. Innombrables sont les témoignages de sa générosité. De près comme de loin, tout le monde avait recours à ses bons offices ; on venait le consulter, lui raconter les torts dont on était victime, et implorer l'appui de sa plume et de son crédit [2]. Les pauvres gens coupables de quelque délit avaient toute sa sollicitude ; il implorait leur pardon, leur cherchait une occupation honnête et continuait à veiller sur eux et à les conseiller. Un jeune couple qui l'avait volé se jeta à ses genoux pour lui demander grâce. Voltaire se pencha pour relever les coupables, en leur disant qu'il leur pardonnait et que devant Dieu seul il fallait plier les genoux pour invoquer sa miséricorde [3]. Un de ses plus beaux gestes fut en faveur de la nièce de Corneille : il s'émut de sa pauvreté, pourvut à son éducation et la dota. « Le peu de bien que j'ai fait, disait-il, est mon meilleur ouvrage… Quand on m'attaque, je me défends comme un diable ; je ne cède à personne ; mais au fond je suis un bon diable, et je finis par rire [4]. »

En 1770, ses amis organisèrent une souscription pour l'érection de son buste. Les riches ne devaient pas donner plus d'un denier, car des milliers de gens réclamaient l'honneur de contribuer aux frais. Le roi de Prusse demanda combien il devait donner. « Une couronne, Sire, et votre nom », lui répondit Voltaire, qui le félicita d'ajouter à la culture des autres sciences cet encouragement à l'anatomie, en souscrivant pour la statue d'un squelette. Il s'opposa au projet, prétendant qu'il n'avait plus figure à modeler. « Mes yeux se sont enfoncés de trois pouces ; mes joues sont comme du vieux parchemin… les quelques dents qui me restaient sont parties. » À quoi d'Alembert répondit : « Le génie… a toujours un visage que le génie, son frère, retrouvera facilement [5]. » Quand sa chienne favorite, Belle-et-Bonne, le léchait : « C'est la vie qui baise la Mort », disait-il.

Il avait alors quatre-vingt-trois ans. Le désir lui vint de revoir Paris avant de mourir. Les médecins lui conseillèrent de ne pas entreprendre un si pénible voyage ; mais « si je veux commettre une folie, répondit-il, personne ne m'en empêchera » ; il avait tant vécu

et tant travaillé qu'il pensait peut-être avoir le droit de mourir à sa guise, dans ce Paris vibrant d'où il avait été si longtemps exilé. Étape par étape, il traversa la France : quand son coche entra dans la capitale, ses os tenaient à peine ensemble. Il se rendit aussitôt chez son ami de jeunesse d'Argental. « Je me suis arrêté de mourir pour venir vous voir », lui dit-il. Le lendemain sa chambre fut envahie par trois cents visiteurs qui le saluèrent comme un roi. Louis XVI en fut jaloux. Benjamin Franklin était au nombre des visiteurs ; il lui présenta son petit-fils en le priant de le bénir. Le vieillard posa sa main amaigrie sur la tête de l'enfant et l'engager à se dévouer à « Dieu et à la Liberté ».

Il devint si malade qu'un prêtre vint pour l'administrer. « De la part de qui venez-vous, M. l'Abbé ? » demanda Voltaire. « De la part de Dieu lui-même », fut la réponse. « Très bien, très bien, monsieur, dit Voltaire, où sont vos lettres de créance [6] ? » Le prêtre partit sans sa proie. Plus tard, Voltaire envoya chercher un autre prêtre, l'abbé Gautier, pour qu'il vînt entendre sa confession ; l'abbé vint mais refusa de lui donner l'absolution jusqu'à ce qu'il eût signé une profession de foi en la doctrine catholique. Voltaire se révolta ; il prépara une déclaration qu'il remit à son secrétaire, Wagner : « Je meurs adorant Dieu, aimant mes amis, sans haine pour mes ennemis, et détestant la superstition ». (Signé) Voltaire. 28 février 1778 [7].

Bien que malade et chancelant, il fut conduit à l'Académie, au milieu d'une foule enthousiaste qui grimpait sur son carrosse et taillait des souvenirs dans la précieuse pelisse que lui avait donnée Catherine de Russie. « Ce fut un des événements historiques du siècle. Aucun grand capitaine à son retour d'une longue et difficile campagne, couronnée par la plus magnifique victoire, ne reçut un accueil plus glorieux et plus retentissant [8]. » À l'Académie il proposa une révision du Dictionnaire ; il parla avec une ardeur toute juvénile, et s'offrit à entreprendre toute la partie du travail comprise sous la lettre A. « Messieurs, dit-il à la fin de la séance, je vous remercie au nom de l'alphabet. » À quoi le président, Chastellux, répondit : « Et nous vous remercions au nom des Lettres. »

Cependant on jouait au théâtre sa pièce *Irène ;* malgré la défense des médecins, il voulut y assister. La pièce était médiocre ; mais on s'étonnait moins de voir un homme de quatre-vingt-trois ans écrire une pièce médiocre, que de le voir capable encore d'écrire une

pièce [9] ; et les assistants interrompirent les auteurs par des démonstrations répétées en l'honneur de l'auteur. Un étranger qui était entré se crut dans une maison de fous et s'enfuit effrayé [10].

Quand le vieux patriarche des lettres rentra chez lui ce soir-là, il était presque réconcilié avec la mort. Il se sentait maintenant épuisé : il avait employé jusqu'à l'extrême limite cette farouche et merveilleuse énergie que la nature lui avait si exceptionnellement départie. Il lutta quand il sentit la vie lui échapper ; mais la mort pouvait vaincre Voltaire lui-même. Il mourut le 30 mai 1778.

On lui refusa la sépulture chrétienne à Paris ; mais ses amis l'assirent dans une voiture, et l'emmenèrent hors de Paris en prétendant qu'il vivait encore ; à Scellières on trouva un prêtre qui comprit que les règlements n'étaient pas faits pour les génies ; et le corps fut inhumé en terre sainte. En 1791, l'Assemblée nationale de la Révolution triomphante força Louis XVI à faire ramener les restes de Voltaire au Panthéon. Les cendres du « grand homme » furent escortées à travers les rues de Paris par un cortège de cent mille personnes, tandis que six cent mille bordaient les rues. Sur le char funèbre on lisait cette inscription : « Il donna à l'esprit humain une grande impulsion ; il nous prépara à la liberté. » Sur sa tombe trois mots suffisent :

Ci-gît Voltaire

Emmanuel Kant et l'idéalisme allemand

I. Vers Kant

Jamais système de pensée n'eut autant d'influence sur une époque que la philosophie d'Emmanuel Kant sur le XIXe siècle. Après quarante années de réflexion solitaire, le professeur de Koenigsberg éveilla le monde de son sommeil dogmatique, en 1781, avec sa fameuse *Critique de la Raison Pure* ; et depuis, la « philosophie critique » n'a cessé de dominer la pensée européenne. Portée sur la vague de romantisme qui déferla en 1848, la philosophie de Schopenhauer eut un règne de courte durée ; en 1859, la théorie de l'évolution balaya tout devant elle ; et le divertissant iconoclasme de Nietzsche occupa le centre de la scène philosophique vers la fin du siècle. Mais ce ne furent là que des manifestations secondaires et superficielles sous lesquelles se dérobait le courant vif et puissant de la pensée kantienne. Aujourd'hui, ses théorèmes essentiels sont devenus les axiomes de toute philosophie. Nietzsche considère Kant comme acquis et passe outre [1] ; Schopenhauer envisage la *Critique* comme « le plus important ouvrage de la littérature allemande » et prétend que tout homme n'est encore qu'un enfant s'il n'a pas compris Kant [2] ; Spencer ne pouvait comprendre Kant, et c'est peut-être cette inintelligence qui l'empêcha de devenir un très grand philosophe. En modifiant le mot de Hegel, on pourrait dire que pour être philosophe il faut d'abord avoir été disciple de Kant.

Devenons donc ses disciples tout de suite ; mais il semble qu'on ne puisse le devenir d'emblée, car, en philosophie comme en politique, la plus longue distance entre deux points, c'est la ligne droite. Kant est la dernière personne au monde à consulter sur Kant. Notre philosophe, tel Jéhovah, parle à travers les nuages, mais sans la lueur de l'éclair. Il dédaigne les exemples et tout ce qui est concret ; cela aurait trop allongé son ouvrage, prétendait-il [3]. (Tel quel, son livre abrégé contient quelque 800 pages). C'était un ouvrage uniquement destiné aux philosophes professionnels, et ceux-ci n'avaient pas besoin d'exemples. Cependant, lorsque Kant confia son manuscrit de la *Critique* à son ami Herz, qui était très au courant des idées

spéculatives, ce dernier le lui rendit après en avoir lu la moitié, en disant qu'il craignait de devenir fou s'il allait jusqu'au bout. Comment nous y prendre avec un tel philosophe ?

Approchons-le avec précaution, par des chemins détournés, en nous tenant d'abord à la circonférence du sujet et tâchons ensuite de trouver la voie qui nous conduira vers ce centre subtil qui recèle le secret et la richesse de la plus difficile de toutes les philosophies.

1. De Voltaire à Kant

Ici, l'acheminement va de la raison théorique sans foi religieuse à la foi religieuse sans raison théorique. Voltaire, c'est le Progrès des Lumières françaises, l'Encyclopédie, le siècle de la Raison. Le chaleureux enthousiasme de Francis Bacon avait inspiré à tous les savants d'Europe (sauf à Rousseau) une confiance indiscutable dans l'aptitude de la Science et de la Logique à résoudre enfin tous les problèmes et à mettre en lumière « la perfectibilité infinie » de l'homme. Condorcet, dans sa prison, écrivit son *Tableau historique du Progrès de l'Esprit humain* (1793), qui disait la magnifique confiance du dix-huitième siècle dans la science et la raison, et n'exigeait d'autre clef du royaume d'Utopie que l'éducation universelle. Les Allemands sérieux, eux-mêmes, avaient leur *Aufklärung*, leur rationaliste, Christian Wolff, et leur optimiste Lessing. Les Parisiens de la Révolution, facilement inflammables, dramatisèrent cette apothéose de l'intellect en adorant « la Déesse Raison » – personnifiée par une charmante femme du peuple.

Chez Spinoza, cette confiance dans la raison avait produit un monument magnifique de géométrie et de logique ; l'univers était un système mathématique et pouvait être décrit *a priori* par simple déduction d'axiomes reconnus. Avec Hobbes, le rationalisme de Bacon était devenu de l'athéisme sans compromissions et du matérialisme ; il ne devait plus rien exister en dehors des « atomes et du vide ». De Spinoza à Diderot, la foi sombra dans le sillage de la Raison ; l'un après l'autre, les vieux dogmes disparurent ; la cathédrale gothique de la croyance médiévale, avec ses détails délicieux et grotesques, s'effondra ; le dieu antique tomba de son trône en même temps que les Bourbons, le paradis s'évanouit dans l'espace, et l'enfer ne fut plus qu'un mot impressionnant. Helvétius et

d'Holbach mirent l'athéisme tellement à la mode dans les salons de France, que le clergé lui-même s'en para ; et La Mettrie alla le colporter sous les auspices du roi de Prusse. Lorsque, en 1784, Lessing, au grand scandale de Jacobi, se déclara disciple de Spinoza, il marquait par là que la foi était au plus bas et que la raison triomphait.

David Hume, qui tint une si grande place dans l'assaut que les Lumières françaises livrèrent à la croyance au surnaturel, disait que lorsque la raison est contre l'homme, celui-ci ne sera pas long à se mettre contre la raison. La foi et les espérances religieuses, proclamées dans les cent mille sanctuaires dressés sur le sol européen, étaient trop profondément enracinées dans les institutions sociales et dans les cœurs pour accepter facilement le verdict hostile de la raison ; il était inévitable que cette foi et cette espérance en appelassent de cette condamnation en mettant en question la compétence du juge et réclamassent un examen de la raison, aussi bien que de la religion. Qu'était-ce que cet intellect qui proposait de détruire par un syllogisme des croyances consacrées par des milliers d'années d'existence et par l'adhésion de millions de créatures humaines ? Était-il infaillible ? Ou n'était-ce qu'un organe humain comme n'importe quel autre, borné dans ses fonctions et ses pouvoirs ? Le moment était venu de juger ce juge, d'examiner ce barbare Tribunal révolutionnaire qui prononçait si facilement des sentences de mort contre les vieilles croyances ? Le moment était venu pour une critique de la raison.

2. De Locke à Kant

Le chemin avait été frayé pour un tel examen par les ouvrages de Locke, Berkeley et Hume ; bien qu'en apparence leurs conclusions fussent aussi hostiles à la religion.

John Locke (1632-1704) avait proposé d'appliquer à la psychologie les preuves et les méthodes inductives de Francis Bacon ; dans son grand *Essai sur l'entendement humain* (1689), la raison, pour la première fois dans la pensée moderne, s'était repliée sur elle-même, et la philosophie avait commencé à examiner l'instrument auquel elle s'était si longtemps confiée. Ce procédé d'introspection se développa peu à peu en philosophie, en même temps que dans le roman tel que

le conçurent Richardson et Rousseau ; de même que la couleur sentimentale et émotive de *Clarisse Harlowe* et de *La nouvelle Héloïse* eut sa contrepartie dans l'exaltation philosophique de l'instinct et du sentiment aux dépens de l'intellect et de la raison.

Comment se produit la connaissance ? Avons-nous, comme certaines braves gens le supposent, des idées innées, telles que celles du bien et du mal par exemple, ou celle de Dieu, – idées inhérentes à l'esprit depuis la naissance et antérieures à toute expérience ? Certains théologiens inquiets, craignant de voir s'évanouir la foi en Dieu, parce qu'aucun télescope ne l'avait révélé jusque-là, avaient pensé fortifier la foi et la moralité en montrant que leur idée fondamentale et centrale était innée dans toute âme normale. Mais Locke, quoique bon chrétien, et tout prêt à défendre le plus éloquemment du monde « la plausibilité de la religion », ne pouvait accepter ces hypothèses ; il déclara, tranquillement, que toute notre connaissance vient de l'expérience et par nos sens – « qu'il n'y a rien dans l'esprit qui ne fût au préalable dans le sens. » L'esprit est à la naissance une page blanche, une *tabula rasa ;* et l'expérience des sens s'y inscrit de mille façons, jusqu'à ce que la sensation engendre la mémoire, et que celle-ci à son tour engendre les idées. Tout cela semblait mener à l'effarante conclusion que, puisque les choses matérielles seules peuvent affecter nos sens, nous ne connaissons que la matière et devons nous incliner devant une philosophie matérialiste. Si les sensations sont l'étoffe de la pensée, alors, prétendaient les gens inconsidérés, la matière doit être la substance de l'esprit.

Pas du tout, dit l'évêque Georges Berkeley (1684-1753) ; cette analyse de l'entendement suivant la formule de Locke prouve plutôt que la matière n'existe pas, sauf sous forme de pensée. C'était là une idée merveilleuse que de réfuter le matérialisme en montrant simplement que nous n'avons aucune connaissance d'une chose telle que la matière ; seule, en Europe, une imagination celtique était capable de concevoir une telle magie métaphysique. Voyez donc comme c'est évident, disait l'évêque. Locke ne nous a-t-il pas dit que toute notre connaissance provenait de la sensation ? Par conséquent, toute la connaissance que nous avons des choses se réduit aux sensations que nous éprouvons et aux idées qui en découlent. Une « chose », c'est un simple paquet de perceptions – c'est-à-dire de sensations classées et interprétées. Vous protestez, et vous dites que

votre déjeuner est quelque chose de bien plus substantiel qu'un paquet de perceptions, et que le marteau qui vous initie à l'art de la menuiserie par les coups que vous en recevez sur le pouce est tout ce qu'il y a de plus matériel. Mais votre déjeuner n'est qu'un mélange de sensations de la vue, de l'odorat et du toucher ; et puis du goût ; et puis de chaleur et de bien-être internes. De même le marteau est un paquet de sensations de couleur, de dimension, de forme, de poids, de contact, etc. ; sa réalité ne réside pas pour vous dans sa matérialité, mais dans les sensations provoquées par votre pouce endolori. Si vous n'aviez pas de sens, le marteau pour vous n'existerait pas ; il pourrait frapper votre pouce insensible à coups répétés sans même attirer de votre part la moindre attention. Ce n'est qu'un paquet de sensations, ou un paquet de souvenirs, c'est une condition de l'esprit. Pour autant que nous le sachions toute matière est une condition mentale ; et la seule réalité que nous connaissions directement, c'est l'esprit.

Et voilà pour le matérialisme.

Mais l'évêque irlandais avait compté sans l'Écossais sceptique. David Hume (1711-1776), à l'âge de vingt-six ans, scandalisa toute la chrétienté par son *Traité*, éminemment hérétique, sur la *Nature humaine* – l'un des ouvrages classiques et des plus merveilleux de la philosophie moderne. Nous ne connaissons l'esprit, dit Hume, que de la même manière que nous connaissons la matière : par la perception, bien que, dans ce cas, cette perception soit interne. Nous ne percevons jamais une entité telle que « l'esprit » ; nous percevons simplement des idées séparées, distinctes, des souvenirs, des sentiments, etc. L'esprit n'est pas une substance, un organe contenant des idées ; c'est seulement un nom abstrait pour désigner les séries d'idées ; les perceptions, les souvenirs, les sentiments *sont* l'esprit ; il n'y a pas d'« âme » à observer derrière les processus de la pensée. Il apparut en conséquence que Hume avait tout aussi bien réussi à détruire l'esprit que Berkeley à détruire la matière. Il ne restait plus rien, et la philosophie se trouva assise au milieu des ruines qu'elle avait elle-même causées.

Mais Hume ne se contentait pas d'anéantir la foi orthodoxe, en dissipant le concept d'âme ; il se proposait d'anéantir également la science, en dissolvant le concept de loi. La science comme la philosophie, depuis Bruno et Galilée, avait fait grand cas de la loi naturelle, de la « nécessité » dans la succession d'effet à cause ;

Spinoza avait édifié sa majestueuse métaphysique sur cette fière conception. Mais remarquez, disait Hume, que nous ne percevons jamais des causes ou des lois, nous percevons des événements et leurs suites, et nous en *inférons* causalité et nécessité ; une loi n'est pas un décret éternel et nécessaire auquel les événements sont soumis, mais simplement un résumé mental, une sténographie de notre expérience infiniment variée ; nous n'avons rien qui nous garantisse que les séquences jusqu'ici observées reparaîtront sans changement dans une expérience ultérieure. La « loi » est une *habitude* observée dans la succession des événements ; mais l'habitude n'a pas un caractère de nécessité.

Seules, les formules mathématiques possèdent ce caractère ; seules, elles sont par nature et invariablement vraies ; et c'est tout simplement parce que de telles formules sont tautologiques – le prédicat est déjà contenu dans le sujet ; « 3 × 3 = 9 » n'est une vérité éternelle et nécessaire que parce que « 3 × 3 » et « 9 » sont une seule et même chose diversement exprimée ; le prédicat n'ajoute rien au sujet. La science se doit donc strictement confiner dans les mathématiques et l'expérimentation directe, elle ne peut se fier à une déduction non vérifiée de « lois ». « Lorsque, pénétrés de ces principes, nous passons dans les bibliothèques », écrit notre redoutable sceptique, « quels ravages nous y devons exercer ! Si nous prenons en mains quelque livre de métaphysique classique, par exemple, demandons-nous : "Contient-il quelque raisonnement abstrait sur la quantité ou le nombre ?" Non. "Contient-il quelque raisonnement expérimental sur les faits et l'existence ?" Non. Alors jetez-le au feu, car ce ne peut être qu'un tissu de sophismes et d'illusions [4]. »

Vous pouvez imaginer comment ces paroles devaient faire tinter les vieilles oreilles orthodoxes. Voici donc que la tradition épistémologique – l'enquête sur la nature, les sources et la validité de la connaissance – avait cessé de soutenir la religion ; l'épée avec laquelle l'évêque Berkeley avait abattu le dragon du matérialisme s'était retournée contre l'esprit immatériel et l'âme immortelle ; et dans la bagarre, la science elle-même avait reçu des coups sérieux. Il n'est donc pas étonnant qu'Emmanuel Kant, lisant en 1775 une traduction allemande des ouvrages de Hume, ait été saisi par ces résultats et réveillé, comme il le dit, du « sommeil dogmatique », au cours duquel il avait accepté, sans les mettre en doute, les principes

essentiels de la religion et les bases de la science. Fallait-il abandonner au scepticisme la science et la foi tout ensemble ? Que pouvait-on faire pour les sauver ?

3. De Rousseau à Kant

À l'argumentation des « Lumières françaises », suivant laquelle la raison conduit au matérialisme, Berkeley avait tenté de répondre que la matière n'existe pas. Mais cette, réponse avait provoqué la réplique de Hume que, par la même preuve, l'esprit n'existe pas non plus. Une autre réponse était possible – c'est que la raison n'est pas une preuve décisive. Il y a certaines conclusions théoriques contre lesquelles notre être tout entier proteste ; nous n'avons pas le droit de présumer que ces exigences de notre nature doivent être réprimées et soumises aux ordres d'une logique qui n'est après tout que la construction récente d'une partie de nous-mêmes fragile et pleine d'illusions. Comme il nous arrive souvent de voir nos instincts et nos sentiments écarter les petits syllogismes qui voudraient nous faire comporter comme des figures géométriques et nous complaire dans la précision mathématique ! Parfois, sans doute, – au milieu des complexités romanesques et artificielles de la vie urbaine – la raison est le meilleur guide ; mais dans les grandes crises de la vie, dans les grands problèmes de la conduite et de la foi, nous nous fions à nos sentiments plutôt qu'à nos diagrammes. Si la raison est contre la religion, alors tant pis pour la raison ! Tel était, en effet, le raisonnement de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) qui, presque seul en France, combattit le matérialisme et l'athéisme des Lumières. Quel sort pour une nature délicate et névrosée de se voir lancée en pleine mêlée contre le vigoureux rationalisme et l'hédonisme [5] presque brutal des Encyclopédistes. Rousseau avait été un adolescent maladif, que sa faiblesse physique et le peu de sympathie rencontrée chez ses parents et ses maîtres avaient poussé à la vie contemplative et concentrée. Il s'était réfugié à l'abri des piqûres de la réalité dans une sorte de serre chaude pleine de rêves, qui lui faisaient remporter, rien qu'à se les figurer, les victoires que la vie et l'amour lui refusaient. Ses *Confessions* révèlent une âme inapaisée dans laquelle la plus exquise sentimentalité se mêle à un sens très large des

convenances et de l'honneur, une âme toute pénétrée d'une conviction profonde de sa supériorité morale [6].

En 1749, l'Académie de Dijon mit au concours le sujet suivant : « Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs ? » L'essai de Rousseau remporta le prix. La culture est beaucoup plus un mal qu'un bien, prétendait-il, avec toute l'ardeur et la sincérité d'un homme qui, trouvant la culture hors de sa portée, s'efforçait de la montrer sans valeur. Considérez les terribles désordres que l'imprimerie a produits en Europe. Partout où la philosophie est en progrès, la santé morale de la nation est en baisse. À Rome, ce fut un dicton parmi les philosophes eux-mêmes que, depuis l'apparition des savants, les gens de bien s'étaient éclipsés. On peut dire qu'un état de réflexion est contraire à la nature et qu'un homme qui pense (un « intellectuel » dirions-nous aujourd'hui) est un animal dépravé. Il vaudrait mieux pour nous renoncer à un développement par trop rapide de l'intelligence, et viser plutôt à faire l'éducation du cœur et des sentiments. L'éducation ne fait pas les hommes bons, elle ne les rend qu'habiles – et généralement habiles à faire le mal. L'instinct et les sentiments sont plus sûrs que la raison.

Dans son fameux roman, *La Nouvelle Héloïse* (1761), Rousseau démontre avec force détails la priorité du sentiment sur l'intelligence ; la sentimentalité devint à la mode parmi les dames de l'aristocratie et même chez quelques hommes. La France fut pendant un siècle arrosée de larmes littéraires, et puis de larmes véritables, et le grand mouvement intellectuel européen du XVIIIe siècle fit place à la littérature romantique émotionnelle de 1789-1848. Un fort réveil du sentiment religieux accompagna ce courant ; les extases de Chateaubriand dans le *Génie du Christianisme* (1802) n'étaient qu'un écho de la « Profession de Foi du Vicaire savoyard » que Rousseau inséra dans son essai sur l'éducation – *Émile* (1762). L'argument de la « Profession » était, en résumé, le suivant : bien que la raison puisse être opposée à la foi en Dieu et en l'immortalité, le sentiment est irrésistiblement en leur faveur ; pourquoi dans ce cas ne pas nous fier à l'instinct plutôt que de céder au désespoir d'un scepticisme aride ?

Lorsque Kant lut l'*Émile*, il renonça à sa promenade quotidienne sous les tilleuls, afin d'achever la lecture du livre d'un seul trait. C'était un événement pour lui que de rencontrer un autre homme qui cherchait à sortir des obscurités de l'athéisme, et qui affirmait

hardiment la primauté du sentiment sur la raison théorique dans ces questions supra-sensibles. C'était là, enfin, la seconde partie de la réponse à l'irréligion ; les moqueurs et les douteurs seraient maintenant définitivement désemparés. Rassembler les fils du raisonnement, faire concorder les idées de Berkeley et de Hume avec les sentiments de Rousseau, sauver la religion des attaques de la raison, tout en sauvant en même temps la science du scepticisme, – telle fut la tâche d'Emmanuel Kant.

Mais qui était Emmanuel Kant ?

II. La personne de Kant

Il était né à Koenigsberg, ville de Prusse, en 1724. Sauf pour une courte période d'enseignement dans un village des environs, ce tranquille petit professeur, qui aimait tant faire des cours sur la géographie et l'ethnologie des pays lointains, ne quitta jamais sa ville natale. Il descendait d'une famille pauvre qui avait quitté l'Écosse une centaine d'années avant sa naissance. Sa mère était piétiste – c'est-à-dire membre d'une secte religieuse qui, à l'exemple des méthodistes anglais, préconisait strictement et dans toute leur rigueur la pratique et la croyance religieuses. Notre philosophe fut tellement saturé de religion du matin au soir que, d'une part, il se fit chez lui une réaction qui le tint éloigné des lieux de culte pendant tout son âge mûr, et, d'autre part, il conserva jusqu'à la fin la sombre empreinte du puritain allemand et sentit, en vieillissant, un ardent besoin de conserver, pour lui-même et pour le monde, tout au moins les principes essentiels de la foi que sa mère lui avait si profondément inculquée.

Mais un jeune homme en formation au siècle de Frédéric et de Voltaire ne pouvait échapper au scepticisme courant de l'époque. Kant subit l'influence des mêmes hommes qu'il chercha précisément à réfuter dans la suite, et surtout peut-être celle de son adversaire préféré, Hume ; nous verrons plus loin ce phénomène remarquable d'un philosophe transcendant le conservatisme de son âge mûr et revenant dans un de ses derniers ouvrages et aux environs de ses soixante-dix ans, à un solide libéralisme qui lui eût valu le martyre, si son âge et sa renommée ne l'avaient protégé. Même au milieu de son entreprise de restauration religieuse, nous percevons, avec une

surprise sans cesse renaissante, les accents d'un autre Kant que nous pourrions presque confondre avec Voltaire. Schopenhauer pensait que « ce n'était pas l'un des moindres mérites de Frédéric le Grand que sous son règne Kant ait pu s'épanouir librement et oser publier sa *Critique de la Raison pure*. Presque sous aucun autre gouvernement, un professeur « salarié », (c'est-à-dire, en Allemagne, un fonctionnaire officiel) n'aurait risqué l'aventure. Kant fut obligé de promettre au successeur immédiat du grand roi qu'il ne publierait plus rien [1]. » C'est pour manifester combien il appréciait cette liberté, que Kant dédia la *Critique* à Zedlitz, le progressiste et clairvoyant ministre de l'Instruction Publique sous Frédéric.

En 1755, Kant débuta comme simple répétiteur à l'Université de Koenigsberg. On le laissa pendant quinze ans se morfondre dans cette modeste fonction ; par deux fois sa demande de professorat fut repoussée. Enfin, en 1770, il fut nommé professeur de logique et de métaphysique. Après de nombreuses années de pratique dans l'enseignement, il écrivit un manuel de pédagogie, dont il avait l'habitude de dire qu'il contenait beaucoup d'excellents préceptes qu'il n'avait jamais suivis lui-même. Cependant, il enseignait mieux encore peut-être qu'il n'écrivait ; et deux générations d'étudiants apprirent à l'apprécier. L'un de ses principes pratiques, c'était de s'occuper surtout des élèves de force moyenne ; les ânes, disait-il, sont par trop indécrottables ; quant aux intelligents ils se débrouilleront bien tout seuls.

Personne ne s'attendait à le voir étonner le monde par un nouveau système de métaphysique ; provoquer un étonnement quelconque, c'était bien la dernière chose que ce timide et modeste professeur pourrait faire. Lui-même n'y songea pas un seul instant ; à l'âge de quarante-deux ans il écrivait : « J'ai le bonheur d'aimer la métaphysique, mais c'est une maîtresse qui ne m'a guère témoigné de faveurs jusqu'à présent. » Il parlait alors de « l'abîme sans fond de la métaphysique » et représentait la métaphysique comme un sombre océan sans rivages ni phares, où s'est produit maint naufrage philosophique [2]. Il ne craignait même pas de s'attaquer aux métaphysiciens eux-mêmes, qu'il montrait établis à demeure sur les hautes tours de la spéculation, « où il y a d'habitude beaucoup de vent » [3]. Il ne prévoyait pas que la plus grande des tempêtes métaphysiques devait provenir de lui-même.

Au cours de ces années tranquilles, il s'intéressa plutôt à la physique qu'à la métaphysique. Il écrivit des notices sur les planètes, les tremblements de terre, sur le feu, le vent, l'éther, les volcans, la géographie, l'ethnologie, et sur cent autres sujets de cette sorte que l'on ne confond pas d'ordinaire avec la métaphysique. Sa *Théorie du ciel* (1755) avait bien des points de ressemblance avec l'hypothèse de la nébuleuse de Laplace, et tentait d'expliquer mécaniquement les mouvements et la formation des astres. Toutes les planètes, pensait Kant, ont été ou seront habitées ; et celles qui sont le plus éloignées du Soleil, ayant passé par une plus longue période de croissance, possèdent probablement une plus belle espèce d'organismes intelligents qu'aucun de ceux déjà parus sur notre globe. Son *Anthropologie* (composée en 1798 d'après les cours faits au long de sa carrière) suggérait la possibilité de l'origine animale de l'homme. Kant prétendait que si le petit enfant humain, dans les premiers âges, alors que l'homme était encore à la merci des animaux sauvages, avait crié aussi fort en venant au monde qu'aujourd'hui, il aurait été découvert et dévoré par les bêtes de proie ; que, selon toute probabilité, par conséquent, l'homme devait être au début bien différent de ce qu'il est devenu sous l'influence de la civilisation. Et puis Kant continue subtilement : « Nous ne savons pas comment la nature a produit un tel développement, ni par quelles causes elle y fut aidée. Cette remarque nous entraîne très loin. Elle nous amène à nous demander si la période actuelle de l'histoire, à la suite de quelque grande révolution physique, ne pourra pas être suivie d'une troisième période, dans laquelle l'orang-outang ou un chimpanzé quelconque pourrait, en se développant, amener les organes qui servent à la marche, au toucher, à la parole, jusqu'à la structure articulée de l'être humain, avec un organe central destiné à l'entendement, et progresser graduellement sous l'influence éducative des institutions sociales. » Cet emploi du futur était-il pour Kant une manière indirecte et prudente d'exposer son propre point de vue au sujet de l'origine animale de l'homme [4] ?

C'est ainsi que nous voyons grandir lentement ce petit homme tout simple, haut de cinq pieds à peine, modeste, effacé, et qui portait dans sa tête les germes d'une révolution qui devait être de la plus haute portée dans le domaine de la philosophie moderne. La vie de Kant, écrit son biographe, se déroulait avec la même régularité qu'un verbe régulier. « Se lever, boire son café, écrire, enseigner, dîner, se

promener, chacun de ces actes, dit Heine, avait son temps marqué. Et lorsque Emmanuel Kant, dans sa jaquette grise, paraissait, la canne à la main, sur le pas de sa porte, et s'en allait lentement vers la petite avenue de tilleuls qu'on appelle encore aujourd'hui "La Promenade du Philosophe", les voisins savaient qu'il était exactement trois heures et demie à la pendule. Il se promenait ainsi en faisant les cent pas, en toute saison ; et quand le temps était sombre ou que les nuages gris annonçaient la pluie, on pouvait voir son vieux serviteur Lampe le suivre péniblement et tout soucieux, avec un grand parapluie sous le bras, symbole de prudence. »

Il était d'une santé si frêle, qu'il dut s'astreindre à suivre un régime des plus sévères ; il crut plus sûr de l'établir lui-même sans le secours du médecin ; aussi vécut-il jusqu'à l'âge de quatre-vingts ans. Il avait soixante-dix ans lorsqu'il écrivit un essai « Sur le pouvoir qu'a l'esprit de vaincre la sensation de la maladie par la force de la volonté ». L'un de ses principes favoris était de ne respirer que par le nez, surtout dans la rue ; par suite, en automne, en hiver et au printemps, il ne se prêtait à aucune conversation au cours de sa promenade ; mieux valait se taire que s'enrhumer. Il mettait de la philosophie jusqu'à retenir ses bas au moyen de petits cordons passés dans ses poches où ils s'accrochaient à un système de ressorts. Il examinait soigneusement toute chose avant que de rien entreprendre ; et c'est pour cela qu'il resta célibataire toute sa vie. Par deux fois il songea à prendre femme, mais il réfléchit là-dessus si longtemps, que, dans le premier cas, celle qu'il avait en vue épousa un homme moins timide, et que dans le second, la dame quitta la ville avant que le philosophe ait pu se décider. Peut-être sentait-il, comme Nietzsche, que le mariage l'entraverait dans la recherche loyale de la vérité ; Talleyrand avait coutume de dire : « Un homme marié fera n'importe quoi pour de l'argent. » Et Kant avait écrit à l'âge de vingt-deux ans, avec le bel enthousiasme de la jeunesse qui ne doute de rien : « J'ai déjà fixé la ligne de conduite que j'ai résolu de suivre. J'entrerai dans la carrière, et rien ne m'empêchera de la poursuivre jusqu'au bout [5]. »

Il la poursuivit donc, dans la pauvreté et dans l'obscurité, passant près de quinze ans à ébaucher, écrire, et récrire son *magnum opus ;* et il ne le termina qu'en 1781 à l'âge de cinquante-sept ans. Jamais homme ne mûrit si lentement sa pensée ; mais jamais livre non plus n'a autant fait sursauter et tressaillir le monde philosophique.

III. La Critique de la Raison pure

Que signifie ce titre ? La *Critique* n'est pas à proprement parler une critique, mais une analyse critique. Kant n'attaque pas « la raison pure », sauf à la fin, pour en montrer les limites ; il espère plutôt en montrer la possibilité, et l'élever au-dessus de la connaissance impure qui nous arrive par les canaux des sens. Car par « raison pure » il entend la connaissance qui ne vient pas par nos sens, et qui est indépendante de toute expérience des sens ; c'est la connaissance que nous avons de par la nature inhérente et la structure de l'esprit [1].

Donc, dès le début, Kant lance un défi à Locke et à l'école anglaise ; la connaissance ne vient pas tout entière des sens. Hume pensait avoir démontré qu'il n'y a ni âme, ni science ; que notre esprit n'est qu'une succession et une association d'idées ; et que nos certitudes ne sont que des probabilités en continuel danger d'être démenties. Ces conclusions, fausses, dit Kant, sont le résultat de prémisses fausses : vous supposez que toute connaissance vient de sensations « séparées et distinctes » ; naturellement, celles-ci ne peuvent nous donner des séquences nécessaires et invariables dont on puisse être définitivement certain ; et naturellement, vous ne pouvez vous attendre à « voir » votre âme, même avec les yeux du sens interne. Admettons que la certitude absolue de la connaissance est impossible, si toute connaissance vient de la sensation, d'un monde externe et indépendant qui n'a pas à nous promettre une conduite régulière. Mais que serait-ce si nous avions une connaissance indépendante de l'expérience des sens, une connaissance dont la vérité est évidente pour nous, même avant toute expérience – *a priori ?* Alors la vérité absolue et la science absolue deviendraient possibles, n'est-il pas vrai ? Existe-t-il une telle connaissance absolue ? C'est le problème de la première *Critique*. « Toute la question ici soulevée est de savoir jusqu'où nous pouvons espérer d'arriver avec la raison, alors que toute la matière et le secours de l'expérience nous sont enlevés [2]. » La *Critique* devient alors une biologie détaillée de la pensée, un examen de l'origine et de l'évolution des concepts, une analyse de la structure héréditaire de l'esprit. C'est là, d'après Kant, tout le problème de la métaphysique. « Dans cette entreprise, j'ai eu pour objectif de tout embrasser, et j'ose dire qu'il n'y a point un seul problème métaphysique qui ne soit

ici résolu, ou du moins dont le principe ne se trouve ici [3]. » *Exegi monumentum aere perennius !* Un égotisme pareil est le stimulant naturel de la création.

La *Critique* vient au fait tout aussitôt.

> L'expérience est loin d'être le seul champ auquel soit confiné notre entendement. Elle nous dit bien ce qui est, mais non pas que cela soit nécessairement ce qu'il est et ne puisse être autrement. Aussi ne nous donne-t-elle pas des vérités vraiment universelles, et la raison, si avide de connaissances de cette espèce, est-elle plutôt excitée par elle que satisfaite. Des vérités universelles, ayant en même temps le caractère d'une nécessité intrinsèque, doivent être claires et certaines par elles-mêmes et indépendantes de l'expérience [4].

C'est-à-dire qu'elles doivent être vraies, quelle que soit notre expérience ultérieure ; vraies même avant toute expérience ; vraies *a priori*. « L'éclatant exemple des mathématiques nous montre jusqu'où nous pouvons aller dans la connaissance *a priori* sans le secours de l'expérience [5]. »

La science mathématique est nécessaire et certaine ; nous ne pouvons concevoir que l'expérience ultérieure la contredise. Nous pouvons croire que le soleil se lèvera à l'ouest demain matin, ou encore, qu'un jour, dans un monde que nous pouvons nous imaginer en amiante, le feu ne brûlera pas le bois ; mais nous ne saurions, même pour sauver notre vie, croire que deux fois deux feront jamais autre chose que quatre. De telles vérités sont vraies avant toute expérience ; elles ne dépendent pas de l'expérience passée, présente ou à venir. Ce sont donc des vérités absolues et nécessaires ; il est inconcevable qu'elles puissent jamais n'être plus vraies. Mais d'où tirons-nous ce caractère d'absolu et de nécessité ? Ce n'est pas de l'expérience ; car l'expérience ne nous fournit jamais que des sensations séparées et des faits qui peuvent changer leur ordre dans l'avenir [6]. Ces vérités tirent leur caractère de nécessité de la structure inhérente à notre esprit, de la manière naturelle et inévitable dont notre esprit doit fonctionner. Car l'esprit humain (voici enfin la grande thèse de Kant) n'est pas une cire molle sur laquelle l'expérience et la sensation inscrivent leur volonté absolue et cependant fantaisiste ; ce n'est pas non plus un simple nom abstrait donné aux séries ou groupes d'états mentaux ; c'est un organe actif qui coordonne les sensations, qui transforme la multiplicité chaotique de l'expérience en l'unité ordonnée de la pensée.

Mais comment ?

1. L'Esthétique transcendantale

L'effort nécessaire pour répondre à cette question, pour étudier la structure inhérente à l'esprit, ou les lois innées de la pensée, c'est ce que Kant appelle « la philosophie transcendantale », parce qu'il y a là un problème qui dépasse l'expérience des sens. « J'appelle transcendantale toute connaissance qui ne porte point tant sur des objets que sur nos concepts *a priori* des objets [7]. » Il y a deux degrés, deux paliers dans cette transformation de la matière première des sensations en pensée réalisée. Le premier degré, c'est la coordination des sensations par l'application des formes de la perception – l'espace et le temps ; le second degré c'est la coordination des perceptions ainsi produites par l'application des formes de la conception – les « catégories » de la pensée. Kant, employant le mot *esthétique* dans son sens étymologique et originel, c'est-à-dire en tant qu'il signifie sensation ou sentiment, appelle l'étude du premier de ces degrés « l'Esthétique transcendantale » ; et en se servant du mot *logique* pour désigner la science des formes de la pensée, il appelle l'étude du second degré la « Logique transcendantale ». Ce sont là des expressions terribles dont le sens véritable se développera au fur et à mesure de l'argumentation ; une fois cette difficulté surmontée, la route qui mène à Kant sera relativement aisée.

Qu'est-ce que l'on entend au juste par sensations et perceptions ? – et comment l'esprit transforme-t-il les sensations en perceptions ? Par elle-même une sensation n'est que la simple conscience d'un stimulant ; nous avons un goût sur la langue, une odeur dans les narines, un son dans l'oreille, une température sur la peau, un éclair de lumière sur la rétine, une pression sur les doigts ; c'est le commencement confus de l'expérience ; c'est ce que le petit enfant possède dans les premiers jours de sa vie mentale ; ce n'est pas encore de la connaissance. Mais que ces sensations diverses se concentrent sur un objet dans l'espace et le temps – cette pomme par exemple ; que l'odeur dans les narines, le goût sur la langue, la lumière sur la rétine, la pression révélatrice de la forme sur les doigts et la main, se réunissent et se concentrent sur cette « chose », et nous avons alors bien moins la conscience d'un stimulant que celle d'un objet spécifique. La sensation s'est convertie en connaissance.

Mais encore, cette conversion, ce groupement se sont-ils faits automatiquement ? Est-ce d'elles-mêmes, spontanément et naturellement que les sensations se sont groupées et ordonnées, pour devenir perceptions ? Oui, disaient Locke et Hume ; pas du tout, dit Kant.

Car ces sensations si diverses nous arrivent par divers canaux des sens, par un millier de « nerfs afférents » qui passent de la peau, de l'œil, de l'oreille, de la langue dans le cerveau. Quelle cohue confuse de messagers se pressent en foule dans les cases de l'esprit pour attirer l'attention ! Rien d'étonnant à ce que Platon ait parlé du « tumulte des sens » – Et, laissées à elles-mêmes, ces sensations restent en effet à l'état de cohue, de « multiplicité chaotique » misérablement impuissante, attendant de leur coordination un sens, un but, une valeur. Les messages apportés au général des innombrables secteurs d'un champ de bataille, pourraient tout aussi aisément se rassembler d'eux-mêmes pour se muer en ordres intelligents. Non ; il y a un ordonnateur de cette foule de messages ; un pouvoir de direction et de coordination qui ne reçoit pas seulement, mais qui saisit ces atomes de sensation et les convertit en perception.

Remarquez, d'abord, que ces messages ne sont pas tous acceptés ; d'innombrables forces agissent sur votre corps à ce moment ; une véritable tempête de stimuli assaille les extrémités nerveuses qu'à la manière des amibes vous tendez à l'expérience du monde externe ; mais toutes ces sensations ne sont pas retenues ; seules le sont celles qui peuvent être transformées en perceptions appropriées à votre besoin immédiat, ou encore, celles qui donnent ces impérieux avertissements de danger qui s'imposent toujours. La pendule fait entendre son tic-tac, et vous ne l'entendez pas ; mais, sans qu'il se fasse entendre plus fort qu'auparavant, vous l'entendrez de suite, si cela répond à votre intention. La mère, endormie près du berceau de son enfant, reste sourde au tumulte et au bruit de la vie qui l'entoure, mais que l'enfant fasse un mouvement, et la mère aussitôt sort de son engourdissement pour revenir à l'état de veille, comme un plongeur qui remonte en hâte à la surface des flots. S'agit-il d'une addition ? Le stimulus « deux et trois » amène la réponse « cinq » ; s'agit-il d'une multiplication ? Le même stimulus, les mêmes sensations auditives « deux et trois » amènent la réponse « six ». L'association des sensations ou des idées ne se fait pas seulement par

contiguïté dans l'espace ou le temps, ni par similarité, ni par convenance, fréquence ou intensité de l'expérience ; elle est surtout déterminée par l'intention de l'esprit. Les sensations sont des servantes, elles attendent d'être appelées, elles ne viennent pas à moins que nous n'en ayions besoin. Il y a un agent de sélection et de direction qui les emploie et leur commande. Outre les sensations et les idées, il y a l'*esprit*.

Cet agent de sélection et de coordination emploie, d'après Kant, deux méthodes très simples pour la classification des matières qui lui sont offertes : le sens de l'espace et le sens du temps. De la même manière que le général dispose les messages qui lui parviennent, d'après le lieu et l'heure de leur rédaction, et réussit à en faire un système ordonné, de même l'esprit localise ses sensations dans le temps et l'espace, les attribuant ici à tel objet, là à tel autre, au présent ou à tel instant passé. L'espace et le temps ne sont pas des choses perçues, mais des modes de perception, des moyens de donner un sens aux sensations ; l'espace et le temps sont des organes de perception.

Ils existent *a priori*, parce que toute expérience ordonnée les implique et les présuppose. Sans eux, les sensations ne pourraient jamais devenir des perceptions. Ils existent *a priori*, parce qu'il n'est pas concevable que nous puissions jamais faire une expérience ultérieure qui ne les implique aussi bien. Et parce qu'ils sont *a priori*, leurs lois, qui sont celles des mathématiques, sont *a priori*, absolues et nécessaires, éternelles. Il n'est pas seulement probable, il est certain, que nous ne trouverons jamais une ligne droite qui ne soit le plus court chemin entre deux points. Les mathématiques, à tout le moins, sont à l'abri du scepticisme dissolvant de David Hume.

Toutes les sciences peuvent-elles être sauvées de la même manière ? Oui, si leur principe fondamental, la loi de causalité – qui veut qu'une cause donnée doive *toujours* être suivie d'un effet donné – peut se révéler, comme l'espace et le temps, tellement inhérent à tous les procédés de l'entendement, qu'on ne saurait concevoir aucune expérience ultérieure capable d'y échapper ou d'y contredire. La causalité est-elle aussi *a priori*, est-elle une condition indispensable et préalablement nécessaire de toute pensée ?

2. L'Analytique transcendantale

C'est ainsi que nous passons du vaste champ de la sensation et de la perception dans la sombre et étroite chambre de la pensée ; de l'« Esthétique transcendantale » à la « Logique transcendantale ». Et tout d'abord il s'agit de dénommer et d'analyser ces éléments de notre pensée qui ne sont pas tant fournis à l'esprit par la perception, que donnés à la perception par l'esprit ; ces leviers qui haussent la connaissance « perspective » des objets jusqu'à la connaissance « conceptuelle » des rapports, des séquences et des lois ; ces instruments de l'esprit qui transforment en science l'expérience épurée. Tout comme les perceptions groupaient les sensations autour d'objets dans l'espace et le temps, ainsi la conception groupe les perceptions (objets et événements) autour des idées de cause, d'unité, de relation, de nécessité, de contingence, etc. ; ces « catégories » et d'autres encore forment la structure des perceptions, elles les classent et les façonnent en concepts ordonnés de la pensée. Elles sont l'essence même et la marque distinctive de l'esprit ; l'esprit *est* la coordination de l'expérience.

Ici encore, remarquez l'activité de cet esprit, qui, pour Locke et Hume, n'était qu'une cire molle sous les coups de l'expérience sensible. Considérez un système de pensée comme celui d'Aristote ; peut-on concevoir que cette ordonnance presque cosmique de données ait pu naître de la spontanéité automatique et anarchique de ces données elles-mêmes ? Voyez ce magnifique catalogue de Bibliothèque établi sur des fiches intelligemment disposées dans un ordre voulu. Figurez-vous tous les casiers qui les contiennent renversés sur le plancher et toutes ces fiches elles-mêmes éparpillées pêle-mêle dans le plus terrible désordre. Pouvez-vous concevoir ces fiches éparses sortant d'elles-mêmes de ce chaos pour reprendre tranquillement leur ordre alphabétique et leur place exacte, chacune dans son casier spécial, et chacun de ces casiers reprenant son rang sur les rayons, si bien que tout revienne à l'ordre et au dessein primitif ? Quel conte miraculeux, quand on y songe, nous ont conté ces sceptiques !

La sensation, c'est le stimulus inorganisé ; la perception, c'est la sensation organisée ; la conception, c'est la perception organisée ; la science, c'est la connaissance organisée ; la sagesse, c'est la vie organisée ; chacune d'elle occupe un degré supérieur d'ordre, de séquence, et d'unité. D'où viennent cet ordre, cet enchaînement, cette unité ? Ils ne procèdent pas des choses elles-mêmes, car ils ne

se révèlent à nous que par les sensations qui nous parviennent en masse confuse par d'innombrables canaux ; c'est nous qui mettons l'ordre, l'enchaînement, l'unité dans ce fâcheux dérèglement ; c'est nous-mêmes, notre personnalité, notre esprit qui apportons la lumière sur ces flots troublés. Locke se trompait quand il disait « Il n'y a rien dans l'intellect que ce qui était d'abord dans les sens » ; et Leibnitz avait raison quand il ajoutait : « rien, si ce n'est l'intellect lui-même ». « Des perceptions sans conceptions, dit Kant, sont aveugles. » Si les perceptions se transformaient automatiquement en pensée ordonnée, si l'esprit n'était pas un effort actif pour faire sortir l'ordre du chaos, comment la même expérience pourrait-elle laisser tel homme dans la médiocrité, et s'épanouir, dans une âme plus active, en lumière de sagesse et en splendide logique de vérité ?

Donc, le monde est ordonné, non de soi-même, mais parce que la pensée qui connaît le monde est elle-même une mise en ordre, le premier degré de cette classification de l'expérience qui devient en dernier ressort science et philosophie. Les lois de la pensée sont également celles des choses, car les choses ne nous sont connues que par cette pensée qui doit obéir à ces lois, parce qu'elle ne fait qu'un avec elles ; en fait, comme devait le dire Hegel, les lois de la logique et celles de la nature ne font qu'un, et la logique se confond avec la métaphysique. La généralisation des principes scientifiques est nécessaire, parce qu'ils représentent, en fin de compte, des lois de la pensée comprises et présupposées dans toute expérience passée, présente et future. La science est absolue, et la vérité est éternelle.

3. La Dialectique transcendantale

Néanmoins, cette certitude, ce caractère absolu des plus hautes généralisations de la logique et de la science sont paradoxalement limités et relatifs – limités strictement au champ de l'expérience présente, et relatifs strictement à notre mode humain d'expérience. Car, si notre analyse a été exacte, le monde tel que nous le connaissons est une construction, un produit achevé, on pourrait presque dire un article manufacturé, auquel l'esprit contribue autant par son façonnement que la chose y contribue par ses stimuli. (C'est ainsi que la surface de cette table que nous percevons ronde, se présente à la sensation comme elliptique). L'objet tel qu'il nous

apparaît est un phénomène, une apparence très différente peut-être de l'objet externe avant qu'il ne fût à portée de nos sens ; ce qu'était l'objet original nous ne pouvons jamais le savoir ; la « chose en soi » peut être un objet de la pensée, ou d'inférence (un « noumène »), mais elle ne peut être objet d'expérience – car, si elle l'était, elle serait transformée en passant par la sensation et par la pensée.

Quant à la nature des objets considérés en eux-mêmes et indépendamment de toute réceptivité de notre sensibilité, elle nous demeure entièrement inconnue. Nous n'en connaissons rien que la manière dont nous les percevons ; et cette manière, qui nous est propre, peut fort bien n'être pas nécessaire pour tous les êtres, bien qu'elle le soit pour tous les hommes [8].

La lune telle que nous la connaissons n'est qu'un paquet de sensations (ainsi le comprenait Hume) unifiées (et ceci Hume ne le comprenait pas) par notre structure mentale naturelle, par l'élaboration des sensations en perceptions, et de celles-ci en conceptions ou idées ; en résumé, la lune est *pour nous* simplement l'idée que nous en avons [9].

Ce n'est pas que Kant mette en doute un seul instant « la matière » et le monde extérieur ; il ajoute seulement que nous n'avons aucune certitude à leur sujet, si ce n'est qu'ils existent. La connaissance détaillée que nous en avons concerne leur aspect, leurs phénomènes, les sensations que nous en éprouvons. Idéalisme ne signifie pas, comme le croit le vulgaire, que rien n'existe en dehors du sujet qui perçoit ; mais qu'une bonne part de chaque objet est créée par les formes de la perception et de l'entendement ; nous connaissons l'objet transformé en idée ; nous ne pouvons savoir ce qu'il était avant cette transformation. La science, après tout, est naïve ; elle suppose qu'elle a affaire aux choses en elles-mêmes dans leur vive et intègre réalité externe : la philosophie est un peu plus sophistiquée, elle se rend compte que tout le matériel de la science consiste en sensations, perceptions et conceptions, bien plus qu'en choses. « Le plus grand mérite de Kant, dit Schopenhauer, c'est d'avoir distingué le phénomène de la chose en soi [10].

Il s'ensuit que toute tentative, scientifique ou religieuse, de dire ce qu'est la réalité en dernier ressort, ne peut que retomber dans l'hypothèse ; « l'entendement ne peut jamais aller au-delà des limites de la sensibilité [11]. » Une telle science transcendantale se perd en « antinomies », et une telle théologie transcendantale se perd en

« paralogismes ». C'est le pénible devoir de la « dialectique transcendantale » que d'examiner la valeur de ces tentatives que fait la raison pour sortir du champ clos de la sensation et de l'apparence, et pour pénétrer dans le monde inconnaissable des « choses en soi ».

Les antinomies sont les dilemmes insolubles enfantés par une science qui veut dépasser l'expérience. Ainsi, par exemple, quand la science essaie de décider si le monde est fini ou infini quant à l'espace, la pensée repousse l'une et l'autre supposition ; au-delà d'une limite quelconque, nous sommes poussés à concevoir quelque chose de plus, et cela sans fin ; et cependant l'infini est lui-même inconcevable. Autre chose encore : le monde a-t-il eu un commencement dans le temps ? Nous ne pouvons concevoir l'éternité ; mais nous ne pouvons concevoir non plus aucun moment dans le passé, sans nous dire aussitôt qu'avant lui il y avait quelque chose. Or cette chaîne de causes que la science étudie a-t-elle un commencement, une cause première ? Oui, parce qu'une chaîne sans fin est inconcevable ; non, car une première cause, non causée, est tout aussi inconcevable. Y a-t-il quelque issue à ces impasses de la pensée ? Oui, répond Kant, si nous nous souvenons que l'espace, le temps et la cause sont des modes de perception et de conception qui doivent faire partie de toute expérience, puisqu'ils sont la structure et la trame de toute expérience ; ces dilemmes naissent de la supposition que l'espace, le temps et la cause sont des choses externes indépendantes de la perception. Nous ne ferons jamais aucune expérience sans l'interpréter en termes d'espace, de temps et de cause ; mais nous ne ferons jamais de philosophie, si nous oublions que ce ne sont pas là des choses, mais des modes d'interprétation et d'entendement.

Il en est de même des paralogismes de la théologie « rationnelle » – qui s'efforce de prouver par la raison théorique que l'âme est une substance incorruptible, que la volonté est libre et s'élève au-dessus de la loi de cause et d'effet, et qu'il existe un « être nécessaire », Dieu, en tant que présupposé par toute réalité. La dialectique transcendantale doit rappeler à la théologie que substance, cause et nécessité sont des catégories finies, des modes d'arrangement et de classification que l'esprit applique à l'expérience des sens, et qui ne valent que pour les phénomènes qui apparaissent à cette expérience. Nous ne pouvons appliquer ces conceptions au

monde nouménal (c'est-à-dire simplement inféré et conjectural). La religion ne peut être prouvée par la raison théorique.

Telle est la conclusion de la première *Critique*. On peut aisément se figurer de quel sourire sardonique David Hume, cet Écossais plus dangereux encore que Kant lui-même, en accueillit les résultats. Voici donc ce formidable livre de quelque huit cents pages, surchargé presque au-delà de toute expression par le poids d'une terminologie lourde de pensées, et qui se proposait de résoudre tous les problèmes de la métaphysique, et, incidemment, de sauver l'intégrité de la science et la vérité essentielle de la religion. Qu'est-ce que ce livre avait réellement donné ? Il avait détruit le monde naïf de la science, en en limitant la portée, sinon la condition, à un monde qui, de son propre aveu, n'était qu'apparence, au-delà duquel elle ne pouvait aboutir qu'à des antinomies burlesques ; ainsi la science était « sauvée » !

Les pages les plus éloquentes et les plus pénétrantes de ce livre avaient prétendu que les objets de la foi – une âme libre et immortelle, un créateur bienveillant – ne pouvaient être prouvés par la raison ; et ainsi, la religion était « sauvée » ! Ne soyons pas étonnés de voir le clergé allemand protester furieusement contre un tel salut, et se venger en donnant à leurs chiens le nom d'Emmanuel Kant [12].

Ne nous étonnons pas davantage de voir Heine comparer le petit professeur de Koenigsberg au terrible Robespierre ; ce dernier n'avait tué qu'un roi et quelques milliers de Français – ce qu'un Allemand pouvait volontiers pardonner – mais « Kant, disait Heine [13], avait tué Dieu et miné les plus précieux arguments de la théologie ». « Quel vif contraste existait entre la vie extérieure de cet homme et ses pensées destructrices qui bouleversaient le monde. Si les habitants de Koenigsberg avaient pu se douter de tout ce que signifiaient ces pensées, ils auraient éprouvé en présence de cet homme une terreur plus grande qu'en face du bourreau, qui ne sacrifie que des êtres humains. Mais les bonnes gens ne virent en lui qu'un professeur de philosophie ; et quand, à l'heure habituelle, il passait en flânant, ils le saluaient amicalement et mettaient leur montre à l'heure. »

Caricature ou révélation ?

IV. La Critique de la Raison pratique

Si l'on ne peut fonder la religion sur la science et la théologie, sur quoi donc l'établir ? Sur la morale. Le fondement théologique n'est pas assez solide ; mieux vaut y renoncer, voire même le détruire ; la foi doit être mise hors de la portée, hors du règne de la raison.

Mais alors il faut que la base morale de la religion soit absolue, et ne provienne ni de l'expérience des sens, toujours discutable, ni d'une inférence précaire ; elle ne doit pas être adultérée par le mélange de la raison faillible ; elle doit procéder du moi interne par perception et intuition directes. Il s'agit de trouver une éthique universelle et nécessaire, des principes *a priori* de morale, aussi absolus et certains que les principes mathématiques. Nous devons montrer que la « raison pure peut être pratique, c'est-à-dire, peut par elle-même déterminer la volonté en dehors de tout empirisme [1] », que le sentiment moral est inné et ne procède pas de l'expérience. La morale impérative, qu'il nous faut à la base de la religion, doit être un impératif absolu, catégorique.

Or, la plus surprenante réalité de toute notre expérience, c'est précisément notre sentiment moral, le sentiment inévitable, en face de la tentation, que ceci ou cela est mal. Nous pouvons succomber mais le sentiment n'en est pas moins là. *Le matin, je fais des projets, et le soir je fais des sottises* ; mais nous savons que ce sont des *sottises*, et nous prenons de nouvelles résolutions. Qu'est-ce donc qui fait éprouver du remords et inspire de nouvelles résolutions ? C'est l'impératif catégorique, c'est l'ordre inconditionnel de notre conscience, qui nous commande d'« agir comme si la maxime de notre action devait devenir, de par notre volonté, la loi universelle de la nature [2] ». Nous savons, sans avoir besoin de raisonner, par un sentiment très réel et immédiat, que nous devons éviter une conduite qui rendrait la vie sociale impossible si tous l'adoptaient. Ai-je le désir de manquer à un engagement par un mensonge ? Mais « tout en ayant la volonté de mentir, je ne puis avoir celle de voir le mensonge érigé en loi universelle – car avec une loi pareille aucun engagement ne serait possible [3]. » De là, en moi, le sentiment que je ne dois pas mentir, même si c'est dans mon intérêt. La prudence est hypothétique ; sa devise, c'est qu'il faut être honnête quand l'honnêteté est la meilleure politique ; mais la loi morale dans nos cœurs est absolue et sans conditions.

Une action est bonne, non parce qu'elle produit de bons résultats, ni parce qu'elle est sage, mais parce qu'elle est faite par obéissance à ce sentiment interne du devoir, à cette loi morale qui ne procède point de notre expérience personnelle, mais qui commande impérieusement et *a priori* toute notre conduite, passée, présente et future. La seule chose incontestablement bonne en ce monde, c'est la bonne volonté – la volonté d'obéir à la loi morale sans tenir compte des avantages ou des pertes personnels. Peu importe votre bonheur ; faites votre devoir. « La morale n'est pas, à vrai dire, la doctrine qui nous apprend à trouver le bonheur, mais plutôt celle qui nous apprend à nous en rendre dignes [4]. » Cherchons le bonheur pour les autres ; mais pour nous-mêmes cherchons la perfection – que cela doive nous apporter bonheur ou souffrance [5]. Pour produire la perfection en vous-mêmes et le bonheur chez les autres, « agissez de manière à considérer l'humanité, soit en votre propre personne, ou dans celle des autres, comme une fin et jamais comme un moyen [6] » – cela également, nous le sentons de suite, fait partie de l'impératif catégorique.

Vivons à la hauteur de ce principe et nous aurons bientôt créé une communauté idéale d'êtres raisonnables ; pour cela nous n'avons qu'à agir comme si nous en faisions déjà partie ; il nous faut appliquer la loi parfaite dans l'état imparfait. C'est une dure morale, direz-vous, que celle qui consiste à placer le devoir au-dessus de la beauté, la moralité au-dessus du bonheur ; mais c'est seulement en la pratiquant que nous cessons d'être des animaux, et que nous commençons à devenir des dieux.

Remarquez, en attendant, que ce commandement absolu du devoir prouve en définitive la liberté de notre volonté ; comment aurions-nous pu jamais concevoir cette notion du devoir, si nous ne nous étions pas sentis libres ? Nous ne pouvons pas prouver cette liberté par la raison théorique ; nous la prouvons par le sentiment immédiat que nous en avons dans la crise de choix moral. Nous sentons cette liberté comme l'essence même de notre être interne, de notre « moi pur » ; nous sentons en nous-mêmes l'activité spontanée de l'esprit qui façonne ses expériences et détermine ses buts. Nos actes, une fois ébauchés, semblent obéir à des lois fixes et invariables, mais c'est seulement parce que nous percevons leurs résultats par le sens, qui revêt tout ce qu'il transmet du voile de cette loi de causalité créée par notre esprit lui-même. Néanmoins, nous sommes au-dessus des lois

que nous faisons pour comprendre le champ de nos expériences ; chacun de nous est un centre de force d'initiative et de puissance créatrice. D'une manière que nous sentons bien, sans la pouvoir démontrer, chacun de nous est libre.

De plus, bien que nous ne puissions le prouver, nous sentons que nous sommes immortels. Nous comprenons que la vie n'est pas comme ces drames tant applaudis du vulgaire – dans lesquels le méchant est toujours puni et tout acte de vertu dûment récompensé ; nous réapprenons tous les jours que l'astuce du serpent réussit mieux ici-bas que la douceur de la colombe, et que tout voleur peut triompher s'il dérobe suffisamment. Si la vertu trouvait sa justification dans l'intérêt et les avantages de ce monde, il ne serait pas sage d'être trop bon. Et cependant, malgré que nous sachions tout cela, et que la réalité brutale nous le jette continuellement à la face, nous nous sentons obligés à la justice, *nous savons que nous devons faire le bien*, même sans avantage. Comment ce sentiment de la justice persisterait-il, si, dans le fond de nos cœurs, nous ne sentions que cette vie n'est qu'une partie de la vie, que ce rêve terrestre n'est qu'un prélude ; si nous ne savions pas vaguement que dans cette vie future plus longue, l'équilibre sera rétabli et qu'il n'est pas un verre d'eau généreusement offert qui ne soit récompensé au centuple ?

Enfin, et par le même témoignage, il y a un Dieu. Si le sentiment du devoir comprend et justifie la foi dans une rémunération future, « le postulat de l'immortalité… doit amener à supposer l'existence d'une cause adéquate à cet effet ; en d'autres termes, il doit postuler l'existence de Dieu [7]. » Ici encore, il n'y a pas de preuve par la « raison » ; le sentiment moral qui s'occupe du domaine de nos actes doit avoir la priorité sur la logique théorique qui n'a à s'occuper que des phénomènes sensibles. Notre raison nous laisse libres de croire que, derrière la chose-en-soi, il y a un Dieu juste ; notre sentiment moral nous oblige à le croire. Rousseau avait raison : au-dessus de la logique de la tête, il y a le sentiment du cœur. Pascal avait raison : le cœur a ses raisons que la raison ne peut comprendre.

V. La Religion et la Raison

Tout cela ne devait-il pas apparaître quelque peu banal, timide et… conservateur ? Non ; bien au contraire, cette négation hardie de la théologie « rationnelle », cette franche réduction de la religion à la foi morale et à l'espérance soulevèrent les protestations de toute l'orthodoxie germanique. Pour affronter cette « massive puissance épiscopale » (comme eût dit Byron), il fallait plus de courage qu'on n'a l'habitude d'en attribuer à Kant.

Toutefois, son courage se manifesta bien clairement lorsqu'il publia à l'âge de soixante-six ans sa *Critique du Jugement*, et à soixante-neuf ans son ouvrage sur *La Religion dans les limites de la pure raison*. Dans le premier de ces livres, Kant revient sur la discussion de l'argument tiré de l'ordre du monde, que, dans sa première *Critique*, il avait rejeté comme une preuve insuffisante de l'existence de Dieu. Il commence par établir une corrélation entre l'ordre et la beauté ; le beau, pense-t-il, c'est tout ce qui révèle symétrie et unité de structure, comme dessein d'une volonté intelligente. Il fait remarquer en passant (et Schopenhauer s'est largement inspiré de cette théorie de l'art) que la contemplation d'un plan symétrique nous procure toujours un plaisir désintéressé ; et que « l'intérêt que l'on prend à la beauté de la nature, pour elle-même, est toujours un signe de bonté [1] ». Bien des choses dans la nature révèlent tant de beauté, de symétrie et, d'unité, que l'idée d'un plan surnaturel vient presque s'imposer à nous. Mais d'autre part, dit Kant, il y a aussi dans la nature beaucoup d'exemples de ruines, de chaos, de répétitions et de multiplications inutiles ; la nature conserve la vie, mais au prix de combien de souffrances et de morts ! L'apparence d'un plan n'est donc pas une preuve concluante de la Providence. Les théologiens qui font tant de cas de cette idée devraient y renoncer, et les savants qui l'ont abandonnée devraient y revenir ; elle constitue un guide merveilleux qui conduit à maintes découvertes. Car il y a un plan, indubitablement ; mais c'est un plan interne, le plan des parties dans leur rapport au tout ; et si la science consent à interpréter les parties d'un organisme d'après ce qu'elles signifient par rapport au tout, elle sera parfaitement en état d'utiliser cet autre principe de recherche – la conception mécanique de la vie – qui promet également maintes découvertes, mais qui par lui-même est incapable de jamais expliquer comment pousse un brin d'herbe.

L'essai sur la religion est un travail remarquable pour un homme de soixante-neuf ans ; c'est peut-être le plus hardi des ouvrages de

Kant. Puisque la religion doit trouver son fondement, non dans la logique de la raison théorique, mais dans la raison pratique du sentiment moral, il s'ensuit que toute Bible ou révélation doit être jugée d'après la valeur de sa moralité, et ne peut être elle-même juge d'un code moral. Les Églises et les dogmes n'ont de valeur que dans la mesure où ils contribuent au développement moral de la race. Quand de simples credos ou des cérémonies prennent le pas sur la valeur morale comme signe de la religion, celle-ci a disparu. La véritable Église est une société d'adhérents, qui, malgré leur dispersion et leurs divergences, sont unis dans l'obéissance à la loi morale commune. C'est pour établir une communauté semblable que le Christ a vécu et qu'il est mort ; c'est là la véritable église qu'il dressait en opposition à l'ecclésiasticisme des Pharisiens. Mais un autre ecclésiasticisme a presque submergé cette noble conception. « Le Christ a rapproché de la terre le royaume de Dieu, mais il a été mal compris, et au lieu que ce soit le royaume de Dieu, c'est le règne des prêtres qui a été établi parmi nous [2]. » Les croyances et les rites ont de nouveau remplacé la recherche du bien ; et au lieu que les hommes soient unis ensemble par la religion, ils sont divisés en un millier de sectes ; toutes sortes de pieuses stupidités sont enseignées comme « une espèce de service de cour céleste par lequel on espère gagner par la flatterie la faveur du maître des cieux » [3]. De plus, les miracles ne sauraient prouver la validité d'une religion, car nous ne pouvons jamais nous fier entièrement aux témoignages qui les affirment ; et la prière est inutile, si elle vise à suspendre les lois naturelles qui s'offrent à toute expérience. Enfin, le plus bas degré de perversion est atteint, lorsque l'Église devient un instrument entre les mains d'un gouvernement réactionnaire ; quand les membres du clergé, dont la fonction est de consoler et de guider une humanité déprimée par le moyen de la foi, de l'espérance et de l'amour religieux, deviennent les instruments de l'obscurantisme théologique et de l'oppression politique.

Ces conclusions audacieuses prenaient leur force dans les événements qui venaient précisément de se dérouler en Prusse. Frédéric le Grand était mort en 1786, et avait eu pour successeur Frédéric-Guillaume II, auquel la politique libérale de son prédécesseur semblait avoir un parfum antipatriotique de culture française. Zedlitz, qui avait été ministre de l'Instruction publique sous Frédéric, fut congédié et l'on donna sa charge à un piétiste,

Wöllner. Frédéric avait dépeint Wöllner « comme un prêtre intrigant et perfide », qui partageait son temps entre l'alchimie et les mystères des Rose-Croix ; il s'éleva au pouvoir en s'offrant comme « un instrument indigne » de la politique du nouveau roi pour rétablir la foi orthodoxe par la contrainte [4]. En 1788, Wöllner fit paraître un décret par lequel était interdit dans les écoles et les universités tout enseignement qui s'éloignait de la forme orthodoxe du protestantisme luthérien ; il établit une censure sévère sur les publications de tout genre et donna l'ordre de renvoyer tout maître suspect d'hérésie. On laissa Kant tranquille, du moins au début, parce que c'était un vieillard, et – comme le disait un des conseillers du roi – peu de gens lisaient ses livres, et encore ne les comprenaient-ils pas. Mais l'essai sur la religion était intelligible ; et bien que tout pénétré de sincérité et de ferveur religieuse, l'accent en était par trop voltairien pour échapper à la censure. Le *Berliner Monatsschrift*, qui s'était proposé de publier l'essai, reçut l'ordre d'y renoncer.

Dans l'occurrence, Kant se conduisit avec une vigueur et un courage à peine croyables chez un vieillard de soixante-dix ans. Il envoya l'essai à quelques amis d'Iéna, et, par leur entremise, réussit à le faire publier par l'imprimerie de l'Université dans cette ville. Iéna était en dehors de la Prusse, sous le gouvernement libéral de ce même duc de Weimar qui s'intéressait alors à Goethe. Le résultat fut qu'en 1794 Kant reçut un ordre significatif émanant du cabinet du roi de Prusse ; voici quelle en était la teneur : « Notre Altesse a remarqué avec un grand déplaisir le mauvais usage que vous faites de votre philosophie pour miner et détruire de nombreuses doctrines parmi les plus importantes et les plus fondamentales des Saintes Écritures et du christianisme. Nous attendons de vous des explications précises et immédiates, et comptons qu'à l'avenir vous ne donnerez plus de sujets de mécontentement, mais que bien plutôt, comme c'est votre devoir, vous emploierez vos talents et votre autorité de façon à favoriser la réalisation de nos desseins paternels. Si vous continuez à enfreindre cet ordre, vous pouvez vous attendre à des conséquences désagréables [5]. » Kant répondit que tout savant devait avoir le droit de juger en toute liberté les questions religieuses, et de faire connaître ses opinions mais que pendant le règne du roi il garderait le silence. Certains biographes, qui peuvent être braves par procuration, ont fait un grief à Kant de cette concession ; mais

rappelons-nous que Kant avait soixante-dix ans, qu'il était de santé délicate et incapable d'entrer en lutte – et puis, le monde entier avait déjà entendu son message.

VI. Politique et Paix perpétuelle

Le gouvernement prussien aurait pu pardonner à Kant sa théologie, s'il ne s'était rendu également coupable d'hérésies politiques. Trois ans après l'avènement de Frédéric-Guillaume II, la Révolution française avait fait trembler sur leur base tous les trônes de l'Europe. Dans un temps où la plupart des professeurs des universités en Prusse s'étaient précipités au secours de la monarchie légitime, Kant, dans la verdeur de ses soixante-cinq ans, salua la Révolution avec enthousiasme ; les larmes aux yeux il disait à ses amis : « Maintenant, je puis dire comme Siméon : "Seigneur, laisse maintenant ton serviteur aller en paix, car mes yeux ont vu ton salut." [1] »

Il avait publié, en 1784, un court exposé de ses théories politiques sous ce titre : « Le Principe naturel de l'Ordre politique considéré dans ses rapports avec l'Idée d'une Histoire universelle cosmopolite. » Kant commence par reconnaître dans la lutte des individus contre la masse, dont Hobbes s'était tellement alarmé, une méthode de la nature pour développer les capacités cachées de la vie ; la lutte est l'adjuvant indispensable au progrès ; si les hommes étaient tous sociables, l'humanité piétinerait sur place ; un certain alliage d'individualité et de rivalité est nécessaire pour que l'espèce humaine vive et croisse. « Sans des qualités de genre insociable… les hommes auraient pu mener la calme existence des bergers d'Arcadie, dans une entente parfaite, dans la satisfaction et l'amour mutuels ; mais dans ce cas tous leurs talents seraient restés latents, en germe. » (Kant n'est donc pas un disciple servile de Rousseau.) « Grâces soient rendues à la nature pour ce manque de sociabilité, pour cette jalousie pleine d'envie et de vanité, pour cet insatiable désir de possession et d'autorité… L'homme cherche la concorde ; mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce ; et elle veut la discorde, afin que l'homme soit poussé à déployer ses talents et à développer davantage ses capacités naturelles. »

La lutte pour la vie n'est donc pas tout à fait un mal. Toutefois on s'aperçoit bien vite qu'elle doit se cantonner dans certaines limites, et qu'il faut la soumettre à des règles, des habitudes et des lois ; d'où l'origine et la constitution de la société civile. Mais alors, « la même insociabilité qui a contraint les hommes à l'association oblige encore chaque république à manifester une liberté sans contrôle dans ses relations extérieures, c'est-à-dire dans ses rapports avec les autres États ; – et par conséquent tout État doit s'attendre à rencontrer de la part des autres les mêmes maux qui opprimaient d'abord les individus et les ont obligés à contracter une union civile sous l'égide de la loi [2]. » Il est grand temps que les nations, à l'instar des individus, sortent de leur état naturellement sauvage, et s'engagent à maintenir la paix. Tout le dessein et tout le mouvement de l'histoire consistent à restreindre toujours davantage la combativité et la violence, à élargir le champ de la paix. « L'histoire de la race humaine, envisagée dans son ensemble, peut être considérée comme la réalisation d'un plan caché de la nature qui vise à produire une constitution politique parfaite, au-dedans comme au-dehors, cet État étant le seul dans lequel les capacités dont elle a doté l'humanité peuvent être pleinement mises en valeur [3]. » Si ce progrès ne s'accomplit pas, les efforts des générations successives ressemblent à ceux de Sisyphe qui recommençait incessamment à rouler un immense rocher « jusqu'en haut de la montagne, pour le voir infailliblement retomber en bas alors qu'il touchait au but ». L'histoire ne serait plus alors qu'une folie tournant dans un cercle sans fin ; « et nous pourrions admettre, comme les Hindous, que la terre est un lieu d'expiation de vieux péchés oubliés [4]. »

L'essai sur la « Paix perpétuelle » (publié en 1795 alors que Kant avait soixante-et-onze ans) est un très beau développement de ce thème. Kant sait combien il est facile de se moquer d'une certaine phraséologie ; et en dessous du titre, il écrit : « Cette inscription satirique fut gravée par un aubergiste hollandais sur une enseigne où il avait représenté un cimetière. » Kant s'était déjà plaint, comme cela arrive sans doute à chaque génération, de ce que « nos gouvernants n'ont point d'argent à dépenser pour l'instruction publique, leurs ressources étant déjà engagées en vue de la prochaine guerre. » Les nations ne seront vraiment civilisées que lorsque les armées permanentes seront abolies. (La hardiesse de ce langage est manifeste lorsqu'on se rappelle que c'est la Prusse elle-même qui,

sous le père du grand Frédéric, avait la première établi la conscription.)

Étant toujours prêtes à agir, les armées permanentes menacent sans cesse d'autres États et les excitent à augmenter indéfiniment le nombre des hommes sous les armes. Cette rivalité, source inépuisable de dépenses, qui rendent la paix plus onéreuse qu'une courte guerre, fait même entreprendre quelquefois des hostilités, dans la seule vue de se délivrer par là d'une si pénible charge [5].

Car en temps de guerre l'armée vivrait sur le pays, par réquisition, cantonnement et pillage ; de préférence sur le territoire ennemi, mais si nécessaire sur le sien propre ; cela vaudrait même mieux que de l'entretenir aux frais du gouvernement.

Dans la pensée de Kant, ce militarisme provenait en grande partie de l'expansion de l'Europe en Amérique, en Afrique et en Asie, et des disputes consécutives entre voleurs sur le partage du butin. Si nous comparons les exemples d'inhospitalité des peuples barbares avec la conduite inhumaine des nations civilisées, et spécialement des États commerçants,

l'injustice pratiquée par ceux-ci dès leur premier contact avec des pays et des peuples étrangers nous remplit d'horreur ; la simple découverte de ces peuples étant pour eux l'équivalent d'une conquête. L'Amérique, les pays habités par les nègres, les îles des épices, le Cap, etc. furent pour eux des pays sans propriétaires, parce que les habitants en étaient comptés pour rien… Tout cela fut l'œuvre surtout des puissances qui se targuent le plus de dévotion, et qui, tout en s'abreuvant d'iniquités, prétendent égaler les élus en fait d'orthodoxie [6].

Le vieux renard de Koenigsberg n'était pas encore réduit au silence !

Kant attribuait cette avidité impérialiste à la constitution oligarchique des États européens ; le butin était réparti entre un petit nombre d'élus, et conservait une assez grande valeur même après partage. Si la démocratie était établie et que tous fussent admis à participer au pouvoir, le butin provenant du vol international devrait être tant divisé que la séduction de la guerre serait moins forte. De là « dans les conditions de la Paix Perpétuelle le caractère définitif de l'article premier » : « La constitution civile de chaque État doit être républicaine, et seul un plébiscite de tous les citoyens peut décider la guerre. » Quand ceux qui doivent se battre auront le droit de décider la paix ou la guerre, l'histoire ne s'écrira plus dans le sang…

Au lieu que dans une constitution où les sujets ne sont pas citoyens, c'est-à-dire qui n'est pas républicaine, une déclaration de guerre est la chose du monde la plus aisée à décider, puisqu'elle ne coûte pas au chef, propriétaire, et non pas membre de l'État, le moindre sacrifice de ses plaisirs de table, de chasse, de campagne, de cour, etc. Il peut donc résoudre une guerre, comme une partie de plaisir, par les raisons les plus frivoles, et en abandonner avec indifférence la justification qu'exige la bienséance au corps diplomatique, qui sera toujours prêt à la faire [7].

Combien cela est vrai de nos jours !

L'apparente victoire de la Révolution sur les armées réactionnaires, en 1795, amena Kant à espérer que des républiques allaient surgir de partout en Europe et qu'un accord international interviendrait sur la base d'une démocratie sans exploiteurs ni exploités et fermement attachée à la paix. Après tout, le rôle des gouvernements est d'aider et de développer les individus, non de s'en servir et d'en abuser. « Tout homme doit être respecté comme étant une fin absolue en soi ; et c'est une atteinte à la dignité qui lui appartient comme créature humaine que de s'en servir comme d'un simple instrument pour une fin étrangère [8]. » Ce principe participe également de cet impératif catégorique sans lequel la religion n'est qu'une comédie hypocrite. Kant fait donc appel à l'égalité ; non l'égalité des talents, mais celle des occasions propices au développement et à l'utilisation des talents ; il rejette toutes les prérogatives provenant de la naissance ou de la classe et fait remonter tout privilège héréditaire à quelque coup de la force dans le passé. Au milieu de l'obscurantisme et de la réaction, alors que tous les pouvoirs monarchiques en Europe s'unissaient pour étouffer la Révolution, il prend parti, malgré ses soixante-dix ans, pour le nouvel ordre de choses, pour l'organisation de la démocratie et de la liberté en tous pays. Jamais la vieillesse n'avait parlé avec autant de courage ni d'une voix aussi jeune.

Kant était maintenant à bout de forces ; il avait fourni sa course et gagné la bataille. Il retomba peu à peu dans une enfance qui finit par devenir une douce folie ; ses facultés s'éteignirent l'une après l'autre, et en 1804, à l'âge de soixante-dix-neuf ans, il mourut paisiblement de sa belle mort, telle une feuille qui tombe d'un arbre.

VII. Critique et Appréciation

Que dirons-nous maintenant, et que reste-t-il aujourd'hui de ce système compliqué de logique, de métaphysique, de psychologie, d'éthique et de politique, après les assauts et les tourmentes philosophiques de tout un siècle ? Nous sommes heureux de répondre qu'une bonne partie de ce grand œuvre subsiste encore, et que la « philosophie critique » représente un événement d'une importance permanente dans l'histoire de la pensée. Mais bien des détails, des à-côtés de l'édifice ont été ébranlés.

D'abord l'espace n'est-il donc qu'une simple « forme sensible » sans réalité objective indépendante de la perception de l'esprit ? Oui et non. Oui : parce que l'espace est un concept vide s'il n'est rempli d'objets perçus ; « l'espace » signifie simplement que certains objets sont pour l'esprit qui les perçoit dans telle ou telle position, à telle ou telle distance par rapport à d'autres objets perçus ; et aucune perception externe n'est possible sauf d'objets dans l'espace, – l'espace est donc certainement « une forme nécessaire du sens externe ». Non : car sans aucun doute, tels faits dans l'espace, comme le circuit elliptique annuel de la terre autour du soleil, bien qu'ils ne puissent être constatés uniquement que par l'esprit, sont indépendants de toute espèce de perception : l'océan a roulé ses ondes bleues et profondes avant que Byron ne l'y ait invité, comme depuis sa mort. L'espace n'est pas davantage une « construction » de l'esprit obtenue par la coordination de sensations non spatiales ; nous voyons l'espace directement par notre perception simultanée d'objets différents et de point divers – comme lorsque nous voyons un insecte traversant un fond immobile. – Pareillement : le temps comme sens du passé ou du futur, ou comme mesure du mouvement, est naturellement subjectif et largement relatif ; mais un arbre croîtra, se flétrira, et périra, que la durée du temps soit mesurée, perçue ou non. La vérité est que Kant était trop pressé de prouver la subjectivité de l'espace pour s'y réfugier à l'abri du matérialisme ; il redoutait, si l'espace était objectif et universel, d'entendre objecter qu'alors Dieu doit exister dans l'espace, et qu'il doit être par conséquent étendu et matériel. Il aurait pu se contenter de cet idéalisme critique qui nous démontre que toute réalité nous est connue premièrement comme sensations et idées. Le vieux renard eut les yeux plus grands que le ventre !

Il aurait bien pu se contenter également de la relativité de la vérité scientifique sans essayer d'atteindre à ce mirage, l'absolu. Des études

récentes comme celles de Pearson en Angleterre, de Mach en Allemagne, de Henri Poincaré en France, s'accordent plutôt avec Hume qu'avec Kant ; toute science, même la plus rigoureuse mathématique, est d'une vérité relative. La science, pour ce qui la concerne, ne s'embarrasse d'aucune inquiétude à ce sujet ; elle se contente d'un haut degré de probabilités [1]. Peut-être bien, après tout, la connaissance « nécessaire » n'est-elle pas nécessaire ?

Le grand mérite de Kant est d'avoir montré une fois pour toutes que le monde ne nous est connu que comme sensation, et que l'esprit n'est nullement une simple et impuissante *tabula rasa*, l'inerte victime de la sensation, mais un agent positif qui sélectionne et reconstitue l'expérience au fur et à mesure qu'elle se produit. Nous pouvons faire quelques coupures dans son œuvre sans nuire à son importance essentielle. Nous pouvons sourire avec Schopenhauer de l'exacte douzaine de catégories que Kant a si gentiment disposées en triplets, allongées, rétrécies, interprétées de mille façons, déformées sans vergogne pour s'adapter à tout et tout encercler [2]. Et nous pouvons même douter que ces catégories, ces formes interprétatives de la pensée, soient innées, et existent avant la sensation et l'expérience ; peut-être en est-il ainsi chez l'individu, comme le concédait Spencer, bien qu'elles soient acquises par la race, et puis à nouveau acquises probablement par l'individu lui-même ; les catégories peuvent être des avenues pour la pensée, des habitudes de la perception et de la conception qui se forment peu à peu par disposition automatique des sensations et des perceptions – d'abord de façon désordonnée, puis, par une sorte de sélection naturelle de formes d'arrangement, de façon appropriée, ordonnée et féconde. C'est la mémoire qui classe et transforme les sensations en perceptions et les perceptions en idées ; mais la mémoire est une acquisition. Cette unité de l'esprit que Kant s'imagine naturelle (« l'unité transcendantale de la perception ») est une chose acquise – et non par tous – on peut la perdre comme on peut l'acquérir – dans l'amnésie, l'altération de la personnalité, ou la folie. Les concepts sont un résultat, non un don.

Le dix-neuvième siècle a plutôt malmené l'éthique de Kant, avec sa théorie du sentiment moral absolu, inné, *a priori*. La philosophie de l'évolution suggéra de façon irrésistible que le sentiment du devoir est un apport social dans l'individu, que le contenu de la conscience s'acquiert, bien que la vague disposition à la conduite sociale soit

innée. La personne morale, l'homme social, n'est pas une « création spéciale » mystérieusement sortie de la main de Dieu, mais le produit tardif d'une évolution qui prend son temps. Les principes de la morale ne sont pas absolus ; ils constituent des règles de conduite combinées plus ou moins au hasard pour la conservation du groupe, et qui varient suivant sa nature et ses conditions : un peuple entouré d'ennemis, par exemple, considérera comme immoral cet individualisme remuant et plein de saveur, qu'une nation jeune, préservée par ses ressources et son isolement, excusera comme un élément nécessaire à l'exploitation de ses richesses naturelles et à la formation du caractère national. Aucune action n'est bonne en elle-même comme Kant le supposait [3].

Sa jeunesse piétiste, sa vie austère, toute au devoir, presque sans plaisirs, l'inclinèrent au moralisme ; il en vint à prôner le devoir pour le devoir et tomba de la sorte à son insu dans les bras de l'absolutisme prussien [4]. Il y a l'empreinte d'un austère calvinisme écossais dans cette opposition du devoir et du bonheur. Kant continue Luther et le stoïcisme de la Réforme, comme Voltaire continue Montaigne et la Renaissance épicurienne. Il représentait une sévère réaction contre l'égoïsme et l'hédonisme dans lesquels Helvétius et d'Holbach avaient formulé la vie insouciante de leur époque ; un peu comme Luther avait réagi contre la luxure et le relâchement de l'Italie méditerranéenne. Mais après un siècle de réaction contre l'absolutisme de la morale kantienne, nous nous retrouvons plongés dans une vague de sensualisme et d'immoralité, d'individualisme féroce que ne tempèrent ni la conscience démocratique ni le sentiment aristocratique de l'honneur : peut-être bientôt verrons-nous venir le jour où une civilisation qui se désagrège accueillera de nouveau l'appel au devoir lancé par Kant.

Ce qu'il y a de merveilleux dans la philosophie de Kant, c'est, dans la seconde *Critique*, l'énergique rappel de ces idées religieuses sur Dieu, la Liberté, l'Immortalité, que la première *Critique* avait en apparence détruites. « Dans les ouvrages de Kant », dit Paul Ree, le clairvoyant ami de Nietzsche, « vous vous sentez comme dans une foire de village. Vous pouvez lui acheter tout ce dont vous avez besoin, – la liberté de la volonté et l'esclavage de la volonté, l'idéalisme et la réfutation de l'idéalisme, l'athéisme et le bon Dieu. Comme un jongleur tire d'un chapeau vide les objets les plus hétéroclites, Kant fait sortir du concept du devoir un Dieu,

l'immortalité, la liberté – au grand étonnement de ses lecteurs [5]. » Schopenhauer s'amuse de voir Kant rattacher l'immortalité au besoin de récompense : la vertu, qui d'abord se portait si courageusement au-devant du bonheur, perd son indépendance un peu plus tard et tend la main pour une aumône [6]. Le grand pessimiste pense que Kant était en réalité un vrai sceptique qui hésitait, bien qu'il eût lui-même perdu la foi, à la détruire chez les autres, par crainte des conséquences que cela pourrait entraîner pour la moralité publique.

> Kant découvre tout le néant de la théologie spéculative, et il ne touche pas à la théologie populaire ; au contraire il la remet debout, sous une forme plus noble, comme croyance fondée sur le sens moral. Après lui de prétendus philosophes ont transformé ce sens moral en connaissance rationnelle, en conscience de la divinité, etc. Au lieu que Kant, lorsqu'il brisa d'anciennes et respectables idoles, reconnaissant tout le danger de cette entreprise, ne cherchait en créant la théologie morale qu'à dresser provisoirement quelques faibles étais, afin que l'édifice ne l'ensevelît point lui-même sous sa chute et qu'il pût trouver le temps de se retirer [7].

De même, Heine, en une page où il faut voir une caricature intentionnelle, représente Kant, après qu'il eut détruit la religion, se promenant avec son vieux serviteur Lampe dont il aperçoit soudain les yeux remplis de larmes. « Alors, Emmanuel Kant fut ému de compassion, et montra qu'il n'était pas seulement un grand philosophe mais aussi un brave homme ; moitié aimable, moitié ironique, il parle : "Il faut un Dieu pour mon vieux Lampe, autrement il ne saurait être heureux, dit la Raison Pratique ; je ne vois pas, pour ma part, ce qui empêcherait la Raison Pratique de certifier l'existence de Dieu [8]." » Si ces interprétations étaient vraies, il nous faudrait alors appeler la seconde *Critique* une Anesthésique Transcendantale.

Mais ces aventureuses reconstructions de la pensée intime de Kant ne doivent pas être prises trop au sérieux. La ferveur qui inspire l'essai sur « La Religion dans les limites de la Raison Pure » indique une sincérité trop profonde pour qu'on la mette en doute, et la tentative de donner pour base à la religion la morale au lieu de la théologie, la conduite au lieu des dogmes, ne pouvait émaner que d'un esprit profondément religieux. « Il est bien vrai », écrivait-il à Moïse Mendelssohn en 1766, « que j'ai la conviction très nette de bien des choses… que je n'ai jamais le courage de dire ; mais je ne dirai jamais rien que je ne pense [9]. » Naturellement un long et obscur traité comme la grande *Critique* se prête à maintes

interprétations rivales ; l'un des premiers comptes rendus de cet ouvrage donné par Reinhold quelques années après sa publication, disait tout ce que nous en pouvons dire de nos jours : « La *Critique de la Raison pure* a été représentée par les dogmatistes comme la tentative d'un sceptique pour anéantir la certitude de toute connaissance ; – par les sceptiques, comme un monument arrogant et prétentieux qui se promet d'ériger une nouvelle forme du dogmatisme sur les ruines des systèmes antérieurs ; – par les supra-naturalistes, comme un artifice astucieusement combiné pour déplacer le fondement historique de la religion et pour établir le naturalisme sans discussion possible ; – par les naturalistes, comme un nouveau soutien pour la philosophie moribonde de la foi ; – par les matérialistes, comme une négation idéaliste de la réalité de la matière ; – par les spiritualistes comme une limitation injustifiée de toute réalité au monde corporel déguisé sous le nom de domaine de l'expérience [10]. » En réalité, ce qui fait la gloire de cet ouvrage, c'est qu'il envisage tous ces points de vue divers ; et pour une intelligence aussi vive que celle de Kant, il pouvait bien sembler qu'il les avaient tous conciliés et fondus dans une synthèse de vérité telle que la philosophie ne l'avait jamais connue dans toute son histoire antérieure.

Quant à l'influence que Kant a exercée, on peut dire que toute la pensée philosophique du XIXe siècle évolua autour de ses théories. Après Kant, tout le monde en Allemagne se mit à parler métaphysique ; Schiller et Goethe l'étudièrent ; Beethoven citait avec admiration son mot fameux sur les deux merveilles de la vie – « les cieux étoilés sur nos têtes, la loi morale dans notre âme » ; et Fichte, Schelling, Hegel et Schopenhauer produisirent successivement de grands systèmes de pensée fondés sur l'idéalisme du vieux sage de Koenigsberg. C'est dans ces jours tout parfumés de métaphysique allemande que Jean-Paul Richter écrivait : « Dieu a donné la terre aux Français, la mer aux Anglais, l'empire des airs aux Allemands. » La critique kantienne de la raison et son exaltation du sentiment ont préparé le volontarisme de Schopenhauer et de Nietzsche, l'intuitionnisme de Bergson, et le pragmatisme de William James ; son identification des lois de la pensée avec celles de la réalité fournit à Hegel tout un système philosophique : et son inconnaissable « chose en soi » a exercé sur Spencer plus d'influence que celui-ci ne pensait. Bien des obscurités chez Carlyle sont imputables à son essai

de traduire en allégories la pensée déjà obscure de Goethe et de Kant – à savoir que les différentes religions et philosophies ne sont que les vêtements de rechange d'une vérité éternelle. De nombreux écrivains philosophes en France et en Angleterre doivent leur inspiration à la première *Critique* ; et même Nietzsche, dans sa fougue d'innovation, emprunte son épistémologie au « grand Chinois de Koenigsberg » dont il condamne si vigoureusement la morale statique. Après un siècle de lutte entre l'idéalisme de Kant, plus ou moins réformé, et le matérialisme des Lumières françaises, plus ou moins corrigé, la victoire semble revenir à Kant. Le grand matérialiste Helvétius avait même pu écrire ce paradoxe : « Les hommes, si j'ose ainsi parler, sont les créateurs de la matière [11]. » La philosophie ne sera plus jamais aussi naïve qu'elle le fut dans l'ingénuité de ses premiers commencements ; elle devra toujours dans l'avenir être différente et plus profonde, parce qu'il y a eu Kant.

VIII. Note sur Hegel

Il n'y a pas encore bien longtemps, les historiens de la philosophie avaient l'habitude de donner aux successeurs directs de Kant – à Fichte, Schelling et Hegel – autant d'honneur et d'importance qu'à tous ses prédécesseurs dans la pensée moderne, depuis Bacon et Descartes jusqu'à Voltaire et Hume. Nous voyons les choses un peu différemment aujourd'hui, et nous goûtons peut-être un peu trop vivement les invectives dont Schopenhauer accablait ses heureux rivaux dans la recherche de situations professionnelles. Par la lecture de Kant, disait Schopenhauer, « le public fut obligé de reconnaître que ce qui est obscur n'est pas toujours sans valeur ». Fichte et Schelling en tirèrent avantage et imaginèrent de magnifiques toiles d'araignées métaphysiques. « Mais le comble de l'audace dans la présentation de pures balivernes, d'enfilades de mots extravagants, dénués de sens et qu'on n'avait connus jusqu'ici que chez les fous, fut atteint par Hegel et devint l'instrument de la mystification générale la plus éhontée qui ait jamais existé ; le résultat en paraîtra fabuleux à la postérité et subsistera comme un monument de la stupidité germanique [1]. » Est-ce bien juste ?

Georges Wilhelm Frédéric Hegel naquit à Stuttgart en 1770. Son père était un fonctionnaire subalterne au ministère des Finances de

l'État de Würtemberg ; Hegel lui-même grandit avec les habitudes méthodiques et patientes de ces serviteurs civils dont le modeste labeur a donné à l'Allemagne les villes les mieux administrées du monde. Ce jeune homme était un étudiant inlassable : il faisait l'analyse détaillée de tous les livres importants qu'il lisait et en copiait de longs extraits. La vraie culture, disait-il, doit commencer par un effacement déterminé de soi-même ; comme dans le système éducatif de Pythagore où, pendant les cinq premières années, l'élève devait garder le silence.

Les études qu'il fit de la littérature grecque le remplirent d'enthousiasme pour la culture attique, enthousiasme qu'il conserva lorsque presque tout autre eût disparu. « Quand on parle de la Grèce, disait-il, l'Allemand cultivé se sent chez lui. Les peuples de l'Europe ont été puiser leur religion à une source plus lointaine, celle de l'Orient… mais ce qui est ici, ce qui est actuel, – la science et l'art, tout ce qui fait la joie de la vie, tout ce qui l'ennoblit et la pare, dérive directement ou indirectement de la Grèce. » Il fut un temps où il mettait la religion grecque au-dessus du christianisme ; et il anticipa sur Strauss et Renan en écrivant une vie de Jésus, où celui-ci était considéré comme le fils de Marie et de Joseph, et où l'élément merveilleux était ignoré. Par la suite il détruisit ce livre.

En politique aussi, Hegel manifesta un esprit révolutionnaire que sa consécration ultérieure du *statu quo* laisse à peine soupçonner. Au cours de ses études théologiques à Tubingue, il se montra, avec Schelling, partisan chaleureux de la Révolution française, et sortit de bonne heure un beau matin pour aller planter un arbre de la Liberté sur la place du marché ! « La nation française, écrivait-il, a été débarrassée dans le bain révolutionnaire de bien des institutions que l'esprit humain a laissées derrière lui, comme des souliers d'enfant, et qui pesaient sur elle, comme elles pèsent encore sur d'autres, tel un plumage sans vie. » On était dans ces jours heureux et pleins d'espoir « où être jeune était le ciel même » ; c'est alors qu'il flirta, comme Fichte, avec une sorte de socialisme aristocratique, et s'abandonna avec une vigueur peu commune au courant du romantisme qui entraînait l'Europe entière.

Il conquit ses grades universitaires à Tubingue en 1793 ; on lui délivra un diplôme constatant qu'il était bien doué, de bonne réputation, bien instruit en théologie et en philologie, mais sans aptitudes philosophiques. Il était alors sans ressources et dut gagner

sa vie comme précepteur à Berne et à Francfort. Ce furent ses années de chrysalide : tandis que l'Europe se déchirait en morceaux nationalistes, Hegel se concentra en lui-même et se développa. Puis (1799) son père vint à mourir et Hegel, héritier de quelque 3 000 florins, se trouva riche et abandonna l'enseignement. Il écrivit à son ami Schelling pour lui demander conseil sur l'endroit où il pourrait se fixer, n'ayant besoin que d'une nourriture simple, de beaucoup de livres, et « de bonne bière ». Schelling lui recommanda Iéna, ville universitaire sous le gouvernement du duc de Weimar, où Schiller enseignait l'histoire ; Tieck, Novalis et les Schlegel y prêchaient le romantisme ; Fichte et Schelling y exposaient leurs systèmes philosophiques. Hegel y arriva en 1801, et en 1803 devint professeur à l'Université.

Il y était encore en 1806, quand la victoire de Napoléon sur les Prussiens jeta le désarroi et la terreur dans la petite ville Universitaire. Des soldats français envahirent la maison de Hegel, et celui-ci s'enfuit comme un philosophe, emportant avec lui le manuscrit de son premier ouvrage important, *La Phénoménologie de l'Esprit*. Il se trouva pendant quelque temps tellement à bout de ressources, que Goethe pria Knebel de lui prêter un peu d'argent pour lui permettre d'attendre des jours meilleurs. Hegel écrivit à Knebel sur un ton plutôt amer : « J'ai pris pour boussole cette parole biblique dont j'ai éprouvé la vérité à mes dépens : cherchez d'abord la nourriture et le vêtement et le royaume des cieux vous sera donné par surcroît. » Il édita pendant quelque temps un journal à Bamberg ; puis en 1812 il devint directeur du gymnasium à Nuremberg. C'est là probablement que les sévères obligations du travail administratif apaisèrent ses ardeurs romantiques, et firent de lui, comme de Napoléon et de Goethe, un vestige classique dans un siècle romantique. Et c'est là qu'il écrivit sa *Logique* (1812-1816) qui captiva toute l'Allemagne par son inintelligibilité, et lui valut la chaire de philosophie à Heidelberg. Dans cette ville il écrivit sa grande *Encyclopédie des Sciences philosophiques* (1817) grâce à laquelle il fut promu en 1818 à l'université de Berlin. Depuis lors, jusqu'à la fin de sa vie, il fut le chef incontesté du monde philosophique, comme Goethe fut celui du monde littéraire, et Beethoven celui de la musique. Son anniversaire de naissance tombait le lendemain de celui de Goethe ; et l'Allemagne avec fierté fit chaque année une double fête de ces anniversaires.

Un Français demanda un jour à Hegel de résumer sa philosophie en une seule phrase ; il n'y réussit pas aussi bien que ce moine auquel on demandait de définir le christianisme, tout en se tenant sur un pied, et qui répondit simplement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Hegel préféra répondre en dix volumes, et quand ils furent écrits et publiés, et que tout le monde en parlait, il se plaignit en disant : « Il n'y a qu'un seul homme qui me comprenne, et encore il ne me comprend pas [2]. » La plupart de ses ouvrages, comme ceux d'Aristote, sont une compilation des notes préparées pour ses cours, ou prises par les étudiants qui les suivaient. Seules la *Logique* et la *Phénoménologie* sont de sa main, et ce sont des chefs-d'œuvre d'obscurité, d'une obscurité renforcée par la concision et l'abstraction du style, par une terminologie d'une originalité bizarre, et par la précaution que prend l'auteur de modifier toute affirmation par une abondance gothique de clauses limitatives. Hegel présentait son œuvre comme un essai pour apprendre à la philosophie à s'exprimer en allemand [3]. Il réussit pleinement.

La *Logique* est une analyse, non des méthodes du raisonnement, mais des concepts employés dans le raisonnement. Ces concepts, Hegel les identifie avec les catégories désignées par Kant – Être, Qualité, Quantité, Relation, etc. – Le premier travail de la philosophie est de disséquer ces notions fondamentales qui se font assaut dans notre pensée.

La plus pénétrante de toutes est celle de la relation ; toute idée forme un groupe de relations ; nous ne pouvons avoir l'idée de quoi que ce soit sauf par relation ou rapport à autre chose, par la perception de ses ressemblances et de ses différences. Une idée sans relations d'aucune sorte est vide ; c'est tout ce que l'on veut dire par cette expression : « L'être pur et le néant sont identiques » : l'être absolument sans relations ni qualités n'existe pas et ne signifie absolument rien. Cette proposition inspira toute une série de bons mots qui ne fait que se multiplier ; et elle apparut tout de suite comme un obstacle à l'étude de la pensée hégélienne.

De toutes les relations, la plus universelle est celle du contraste ou de l'opposition. Toute condition de la pensée ou des choses – toute idée et toute situation dans le monde – conduit infailliblement à son contraire, et s'unit à lui pour former un tout plus complexe. Ce « mouvement dialectique » se retrouve dans tout ce que Hegel a écrit. C'est une vieille idée, en somme, que l'on trouve déjà chez

Empédocle et qui a pris corps dans « le juste milieu » d'Aristote d'après lequel « la science des contraires est une ». La vérité (tel un électron) est une unité organique de parties opposées. La vérité du conservatisme et du radicalisme, c'est le libéralisme – esprit ouvert et main prudente, main ouverte et esprit prudent ; la formation de nos opinions sur les grands problèmes est une oscillation décroissante entre les extrêmes ; et dans toutes les questions ouvertes à la discussion, *veritas in medio stat*. Le mouvement de l'évolution est un développement continu d'oppositions qui se fondent l'une dans l'autre et se concilient. Schelling avait raison : il existe « une identité sous-jacente des opposés » ; et Fichte avait raison : thèse, antithèse et synthèse constituent la formule et le secret de tout développement et de toute réalité.

En effet, ce ne sont pas seulement les pensées qui se développent et évoluent suivant ce « mouvement dialectique », mais les choses également : toute condition d'affaires contient une contradiction que l'évolution doit résoudre par une unité réconciliatrice. C'est ainsi, sans doute, que notre système social actuel secrète une contradiction qui se détruit elle-même ; l'individualisme stimulateur, indispensable dans une période d'adolescence économique et de ressources inexploitées, suscite, à un âge plus avancé, l'aspiration à une république coopérative ; et l'avenir ne verra ni la réalité présente ni l'idéal envisagé, mais une synthèse dans laquelle tous deux contribueront pour leur part à créer une vie plus haute. Ce stade plus élevé aboutira à son tour à une contradiction productive d'où résultera un degré supérieur d'organisation, de complexité et d'unité. Le mouvement de la pensée est donc bien le même que celui des choses ; il y a en chacun progrès dialectique de l'unité, à travers la diversité, à la diversité – dans l'unité. La pensée et l'être suivent la même loi ; et la logique ne fait qu'un avec la métaphysique.

L'esprit est l'indispensable organe de la perception de ce procédé dialectique et de cette unité dans la diversité. La fonction de l'esprit et la tâche de la philosophie consistent à découvrir l'unité qui se trouve à l'état potentiel dans la diversité ; la tâche de la politique est d'unifier les individus en un État, comme la tâche de l'éthique est d'unifier le caractère et la conduite. La tâche de la religion est d'atteindre et de sentir cet Absolu dans lequel toutes les oppositions se fondent dans l'unité, cette grande somme de l'être dans laquelle la matière et l'esprit, le sujet et l'objet, le bien et le mal ne font qu'un.

Dieu est le système de relations, dans lequel toutes choses se meuvent, ont leur existence et leur signification. Dans l'homme, l'absolu s'élève à la conscience de soi et devient l'Idée Absolue, c'est-à-dire la pensée se réalisant elle-même comme partie de l'absolu, s'élevant au-dessus des limitations et des buts individuels, et saisissant, sous le désaccord universel, l'harmonie secrète de toutes choses. « La raison est la substance de l'univers ; le plan du monde est absolument rationnel [4]. »

Ce n'est pas que la lutte et le mal ne soient que des imaginations purement négatives ; ils ne sont que trop réels ; mais ils constituent, au regard de la sagesse, des étapes vers la perfection et vers le bien. L'effort est la loi de croissance ; le caractère se forme au milieu des orages et des violences du monde ; et l'homme n'atteint sa parfaite stature qu'au travers des contraintes, des responsabilités et de la souffrance. La douleur elle-même a sa raison d'être ; elle est une preuve de vitalité et un *stimulus* de reconstruction. La passion aussi a sa place dans la raison des choses : « rien de grand dans le monde n'a été réalisé sans passion [5] » et même les visées égoïstes d'un Napoléon contribuent à leur insu au développement des nations. La vie n'est pas faite pour le bonheur, mais pour la perfection. « L'histoire du monde n'est pas le théâtre du bonheur ; les périodes heureuses n'y sont que des pages blanches, car ce sont des périodes d'harmonie [6] » ; et ce stupide contentement est indigne de l'homme. L'histoire ne s'écrit que dans ces périodes où les contradictions de la réalité sont résolues par la croissance, comme les hésitations disparaissent dans l'aisance et l'ordre de la maturité. L'histoire est un mouvement dialectique, presque une série de révolutions, dans lesquelles un peuple après l'autre, un génie après l'autre, devient l'instrument de l'Absolu. Les grands hommes ne sont pas tant les procréateurs que les accoucheurs de l'avenir ; ce qu'ils apportent est adopté par le *Zeitgeist*, l'Esprit du Siècle. Le génie ne fait qu'ajouter une pierre à l'édifice, comme d'autres l'ont fait ; « la sienne semble avoir l'heureuse chance d'arriver la dernière, et quand il la dépose, la voûte tient toute seule. » « De telles personnalités n'avaient nullement conscience de l'Idée générale qu'elles révélaient… mais elles avaient une certaine prescience des besoins de l'époque – qui était mûre pour le progrès. Cette Idée était la Vérité même pour leur temps, pour leur monde, l'espèce la plus proche à venir et qui était déjà formée dans le sein du temps [7]. »

Une telle philosophie de l'histoire semble devoir entraîner des conséquences révolutionnaires. Le procédé dialectique fait du changement le principe cardinal de la vie ; aucune condition des choses n'est permanente ; il y a partout une contradiction que seul le « conflit des opposés » peut résoudre. La loi la plus haute de la politique est par conséquent la liberté, – porte ouverte au changement : l'histoire est le développement de la liberté, et l'État est, ou devrait être, la liberté organisée. D'autre part, la doctrine du « réel rationnel » a une couleur conservatrice ; toute condition, bien que destinée à disparaître, jouit du droit divin qui lui appartient en tant qu'étape nécessaire de l'évolution ; dans un certain sens, c'est une vérité brutale que « tout ce qui est est bien ». Et comme l'unité est l'idéal du développement, l'ordre est la première condition de la liberté.

Si Hegel, dans ses dernières armées, céda aux tendances conservatrices de sa philosophie plutôt qu'à ses tendances radicales, c'est en partie parce que l'esprit de l'époque (pour employer son expression historique) était las de changement. Après la Révolution de 1830, il écrivit : « En définitive, après quarante ans de guerre et d'inexprimable désordre, un vieux cœur peut se réjouir de voir la fin de tout cela, et le commencement d'une période de paisible satisfaction [8]. » Ce n'était pas tout à fait dans l'ordre que le philosophe champion de la dialectique de croissance devînt l'apologiste de la satisfaction, mais à soixante ans un homme a le droit de demander la paix. Toutefois, les contradictions de la pensée chez Hegel étaient trop profondes pour enfanter la paix, et au cours de la génération suivante ses disciples se divisèrent en « Hegéliens de droite » et en « Hegéliens de gauche ». Weisse et Fichte son cadet trouvèrent dans la théorie du « réel rationnel » une expression philosophique de la doctrine de la Providence, et la justification d'une politique d'autoritarisme. Feuerbach, Moleschott, Bauer et Marx revinrent au scepticisme et à la « haute critique » professés par Hegel dans sa jeunesse, et développèrent la philosophie de l'histoire en une théorie de la lutte des classes qui conduisait, par nécessité hégélienne, « à l'inévitable socialisme ». Au lieu de l'Absolu déterminant l'histoire par le *Zeitgeist*, Marx présenta le mouvement des masses et les forces économiques comme les causes constituantes de tout changement fondamental, que ce fût dans le

monde des choses, ou dans le domaine de la pensée. Hegel, le professeur impérial, avait couvé les œufs socialistes.

Le vieux philosophe qualifia les radicaux de rêveurs, et prudemment fit disparaître ses premiers essais. Il se fit l'allié du gouvernement prussien, dans lequel il prônait la plus haute expression de l'Absolu, et se baigna dans le soleil de ses faveurs académiques. Ses ennemis l'appelèrent le « philosophe officiel ». Il commença à croire que le système hégélien faisait partie des lois du monde ; il oubliait que sa propre dialectique condamnait sa pensée à l'instabilité et à la ruine. « Jamais la philosophie ne prit un ton plus arrogant et n'obtint plus d'honneurs royaux qu'a Berlin en 1830 [9]. »

Hegel vieillit très vite au cours de ces heureuses années. Il devint aussi distrait qu'un génie de conte de fées ; il entra certain jour dans la salle de cours avec un seul soulier, ayant laissé l'autre dans la boue sans s'en apercevoir. Lors de l'épidémie de choléra qui sévit à Berlin en 1831, son corps affaibli succomba l'un des premiers à la contagion. Après un jour de maladie il expira soudain dans son sommeil. De même que dans l'espace d'un an on avait vu naître Napoléon, Beethoven et Hegel, de même entre 1827 et 1832 l'Allemagne perdit Goethe, Hegel et Beethoven. C'était la fin d'une époque, le suprême et splendide effort du plus grand siècle de l'Allemagne.

Schopenhauer

I. Caractère de l'Époque

Pourquoi la première moitié du dix-neuvième siècle a-t-elle exalté, comme représentants de l'époque, un groupe de poètes pessimistes – Byron en Angleterre, Musset en France, Heine en Allemagne, Léopardi en Italie, Pouchkine et Lermontov en Russie ; un groupe de compositeurs pessimistes – Schubert, Schumann, Chopin, et même le Beethoven des derniers jours (un pessimiste qui voulait se persuader qu'il était optimiste) ; et par-dessus tout un philosophe profondément pessimiste – Arthur Schopenhauer ?

Cette grande anthologie du malheur, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, parut en 1818. C'était l'époque de la « Sainte » Alliance. La bataille de Waterloo avait été livrée, la Révolution était morte, et le Fils de la Révolution pourrissait sur un rocher perdu dans les mers lointaines. L'apothéose de la volonté par Schopenhauer était redevable en partie à cette sanglante et superbe incarnation de la volonté en la personne du petit Corse, et quelque chose de son désespoir était inspiré par l'éloignement pathétique de Sainte-Hélène. La Volonté avait enfin succombé et la sombre Mort restait le seul vainqueur de toutes les guerres. La restauration des Bourbons était chose faite, les barons féodaux s'en retournaient réclamer leurs terres, et l'idéalisme pacifique d'Alexandre avait, à son insu, enfanté une ligue pour la suppression du progrès en tous lieux. Le grand siècle était fini. « Je remercie Dieu, disait Goethe, de n'être plus jeune dans un monde si profondément épuisé. »

L'Europe entière gisait abattue. Des hommes vaillants avaient péri par millions ; des millions d'hectares de terre avaient été laissés incultes ou ravagés ; partout sur le continent, la vie devait reprendre par la base et recouvrer péniblement et lentement l'excédent économique nécessaire à la civilisation, que la guerre avait englouti. Schopenhauer, au cours de son voyage à travers la France et l'Autriche en 1804, fut frappé par le désordre et la malpropreté des villages, la pitoyable pénurie des fermiers, la misère et la dépression des villes. Le passage des armées de Napoléon et des armées

ennemies avait laissé les cicatrices de leurs ravages sur la face de tous les pays. Moscou était en cendres. En Angleterre, l'orgueilleuse triomphatrice de la lutte, les fermiers étaient ruinés par la chute des cours du blé ; et les ouvriers goûtaient les horreurs naissantes du « factory-system », qui fonctionnait sans contrôle. La démobilisation venait s'ajouter au chômage. « J'ai entendu dire par mon père, écrivait Carlyle, que pendant les années où la farine d'avoine atteignit le prix fabuleux de dix shillings le boisseau, il avait remarqué que les laboureurs se rendaient séparément au bord d'un ruisseau pour y boire, en guise de repas, n'ayant qu'un désir : celui de se cacher réciproquement leur misère [1]. » Jamais la vie n'avait paru aussi insignifiante, ni aussi mesquine.

Oui, la Révolution était bien morte ; et avec elle, il semblait que la vie eût abandonné l'âme de l'Europe. Ce nouveau paradis, appelé Utopie, dont le charme avait fait oublier le crépuscule des dieux, s'était retiré dans un obscur avenir où seuls les yeux des jeunes pouvaient l'apercevoir ; les yeux de leurs aînés avaient longtemps suivi ce leurre et s'en détournaient, maintenant qu'ils n'y voyaient plus qu'une cruelle raillerie des espérances humaines. Seuls les jeunes peuvent vivre dans l'avenir et seuls les vieux peuvent vivre dans le passé ; le plus grand nombre était forcé de vivre dans le présent, et le présent, c'était la désolation. Combien de milliers de héros et de croyants avaient combattu pour la Révolution ! Comme le cœur de la jeunesse s'était porté, partout en Europe, vers la jeune république, et s'était enchanté de l'espérance et de la lumière qu'elle semblait répandre – jusqu'au jour où Beethoven renia la dédicace qu'il avait faite de sa Symphonie Héroïque à l'homme qui avait cessé d'être le fils de la Révolution pour devenir le gendre de la réaction ! Combien, même alors, avaient combattu pour la grande espérance, et jusqu'au bout, dans une fiévreuse incertitude, étaient restés fidèles ! Et maintenant c'était bien la fin : Waterloo, et Sainte-Hélène, et Vienne ; et sur le trône de la France abattue, un Bourbon qui n'avait rien appris ni rien oublié ! Telle fut la fin glorieuse d'une génération dont les espoirs et les luttes dépassaient tout ce que l'histoire avait jamais vu. Quelle comédie que cette tragédie – pour ceux dont le rire se mêlait aux larmes !

En ces jours de désillusion et de souffrances, les classes pauvres avaient pour la plupart la consolation des espérances religieuses ; mais dans les classes supérieures, beaucoup avaient perdu la foi et

contemplaient un monde en ruines sans la vision consolatrice d'une vie plus haute dont la justice finale et la beauté feraient oublier ces maux et ces laideurs. Et en vérité, il était assez difficile de croire qu'une planète aussi triste que celle qui s'offrait aux hommes en 1818 fût soutenue par la main d'un Dieu intelligent et bon. Méphistophélès avait triomphé, et tous les Fausts étaient au désespoir. Voltaire avait semé la tempête, et Schopenhauer devait recueillir la moisson.

Le problème du mal s'était rarement imposé à la philosophie et à la religion avec tant d'insistance et d'éclat. Chaque tombe de guerrier, de Boulogne à Moscou et jusqu'aux Pyramides, lançait une muette interrogation au ciel indifférent. Pour combien de temps, Seigneur, et pourquoi ? Cette calamité presque universelle était-elle la vengeance d'un Dieu juste contre le siècle de la raison et de l'incrédulité ? Était-ce une invite pour l'intellect repentant à s'incliner devant les anciennes vertus de foi, d'espérance et de charité ? C'est ce que pensaient Schlegel et Novalis, Chateaubriand et Musset, Southey, et Wordsworth, et Gogol ; et ils retournèrent à la vieille croyance comme des enfants prodigues affamés, heureux de se retrouver chez eux. Mais d'autres firent entendre une réponse plus dure : à savoir que le chaos de l'Europe n'était qu'une image du chaos de l'Univers ; qu'il n'y avait après tout aucun plan divin, ni aucune espérance céleste ; que Dieu, si tant est qu'il existât, était aveugle et que le mal couvait à la surface de la Terre. Et c'est ce que pensaient Byron et Heine, Lermontov et Léopardi, et le philosophe dont il est ici question.

II. L'Homme

Schopenhauer naquit à Dantzig le 22 février 1788. Son père était un négociant connu pour son habileté en affaires, de caractère vif, indépendant et passionnément épris de liberté. Il quitta Dantzig pour Hambourg quand Schopenhauer avait cinq ans, parce que Dantzig avait cessé d'être une ville libre, par suite de son annexion à la Prusse en 1793. Le jeune Schopenhauer grandit donc dans le monde des affaires et de la finance ; et bien qu'il eût abandonné de bonne heure la carrière commerciale où son père l'avait engagé, il en garda la marque caractéristique, une sorte de brusquerie dans les

manières, une tournure d'esprit réaliste, et la connaissance des hommes et des choses ; cela fit de lui tout l'opposé de ce type de philosophe académique, ou de cabinet, qu'il méprisait tant. Son père mourut (se suicida, paraît-il) en 1805. La grand-mère paternelle était morte folle.

« Le caractère ou la volonté, dit Schopenhauer, est un héritage paternel ; l'intellect vient de la mère [1]. » La mère possédait l'intelligence – elle devint l'une des romancières les plus populaires de son temps – mais elle avait aussi du caractère et du tempérament. Elle avait été malheureuse avec son prosaïque mari ; et, quand il mourut, elle pratiqua l'amour libre, et se retira à Weimar qu'elle jugeait le milieu le plus propice à ce genre de vie. Arthur Schopenhauer, tel Hamlet, prit fort mal le second mariage de sa mère et ses querelles avec elle lui apprirent une bonne partie de ces demi-vérités concernant les femmes dont il devait assaisonner sa philosophie. Une des lettres qu'elle lui adressa montre bien l'état de leurs rapports : « Vous êtes insupportable et ennuyeux, et c'est très difficile de vivre avec vous ; toutes vos bonnes qualités sont gâtées par votre suffisance et perdent toute valeur dans l'esprit des gens, simplement parce que vous ne pouvez pas vous empêcher de chercher toujours la petite bête chez les autres [2]. » Ils s'arrangèrent donc pour vivre chacun de leur côté ; le fils devait venir chez sa mère et n'être qu'un hôte de passage ; ils pouvaient ainsi avoir des relations de simple politesse comme des étrangers, au lieu de se détester en famille. Goethe, qui aimait madame Schopenhauer parce qu'elle lui permettait d'amener avec lui sa Christiane, envenima les choses en lui disant que son fils deviendrait célèbre ; la mère n'avait jamais entendu dire qu'il pût y avoir deux génies dans la même famille. Enfin, au paroxysme d'une dispute, elle alla jusqu'à jeter dans l'escalier son fils et rival ; sur quoi notre cruel philosophe l'informa que la postérité ne la connaîtrait que par lui. Bientôt après Schopenhauer quitta Weimar ; et bien que sa mère ait vécu encore vingt-quatre ans après cette algarade, il ne la revit jamais. Il semble que Byron, tout enfant aussi en 1788, ait eu une mère du même genre. Ces circonstances devaient, semble-t-il, condamner ces hommes à devenir des pessimistes ; un homme qui n'a jamais connu l'amour de sa mère – qui, pire encore, n'a connu que la haine maternelle – n'a aucune raison de s'engouer du monde.

Cependant Schopenhauer avait passé par le « gymnase » et l'Université, et il y avait appris bien plus de choses que leur programme ne comportait. Il jeta sa gourme et fréquenta la société dans des conditions qui agirent sur son caractère et sa philosophie [3]. Il devint sombre, cynique et soupçonneux ; il était obsédé par des craintes et de sinistres imaginations ; il gardait ses pipes sous clef et ne confiait jamais son cou au rasoir du barbier ; il dormait avec des pistolets chargés à son chevet – sans doute pour faciliter la tâche du voleur. Il ne pouvait supporter le bruit :

> Pour moi, je nourris depuis longtemps l'idée que la quantité de bruit qu'un homme peut supporter sans en être incommodé est en raison inverse de son intelligence, et par conséquent peut en donner la mesure approchée… Le bruit est une torture insupportable pour les intellectuels… Les excès d'énergie qui se manifestent par des chocs, des coups de marteau, la chute d'objets que l'on jette à terre m'ont été un tourment quotidien pendant toute ma longue vie [4].

Il avait à l'état aigu, presque maladif, le sentiment que sa valeur était méconnue ; à défaut de succès et de célébrité, il se renferma en lui-même et se rongea l'âme.

Il n'avait ni mère, ni femme, ni enfants, ni famille, ni patrie. « Il était absolument seul, sans un ami ; et entre un et aucun il y a un infini [5] », a écrit Nietzsche à son propos. Plus encore que Goethe il était immunisé contre la fièvre nationaliste de son époque. En 1813, il subit à tel point l'emprise enthousiaste de Fichte pour une guerre de libération contre Napoléon, qu'il faillit s'engager et se procura même tout un équipement militaire. Mais la prudence le retint à temps ; il conclut qu'« après tout, Napoléon ne faisait que donner une expression forte et libre à cette passion de s'affirmer et à ce désir de vie plus intense que les mortels plus faibles éprouvent également, mais que par force ils sont obligés de dissimuler [6] ». Au lieu de partir pour la guerre, il s'en alla à la campagne et écrivit une thèse pour le doctorat en philosophie.

Après cette dissertation *Sur la quadruple racine du principe de raison suffisante* [7] (1813), Schopenhauer consacra tout son temps et tous ses efforts à l'ouvrage qui devait être son chef-d'œuvre : *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Il en fit parvenir le manuscrit à l'éditeur *magna cum laude* ; ce n'était pas, disait-il, une réédition de vieilles idées rebattues, mais un système de pensée original, « clairement intelligible, rigoureux et non sans beauté » ; un ouvrage « qui serait dans l'avenir la source et l'occasion de cent

autres livres [8] ». Tout cela était d'une suffisance outrée mais absolument vrai. Bien des années plus tard, Schopenhauer était tellement convaincu d'avoir résolu les principaux problèmes de la philosophie, qu'il pensa faire graver sur son sceau une image du Sphinx se précipitant dans l'abîme, comme il l'avait promis si l'on répondait à ses énigmes.

Néanmoins, l'ouvrage attira fort peu l'attention ; le monde était trop pauvre et trop épuisé pour lire un ouvrage sur sa misère et son épuisement. Seize ans après la publication, Schopenhauer fut informé que la majeure partie de l'édition avait été vendue comme vieux papier. Dans son essai sur la Renommée, dans « la Sagesse de la vie », il cite, avec une allusion évidente à son chef-d'œuvre, deux remarques de Lichtenberger : « Des ouvrages de ce genre sont comme un miroir : si un âne s'y regarde, on ne peut s'attendre à voir apparaître une figure d'ange » ; et encore : « Quand une tête et un livre entrent en collision, et que l'un des deux sonne creux, est-ce toujours le livre ? » Et Schopenhauer continue d'un ton de vanité outragée : « Plus l'homme appartient à la postérité, – en d'autres termes, à l'humanité en général – et plus il est un étranger pour ses contemporains ; car dès l'instant que son travail ne leur est pas destiné, en tant que contemporains, mais seulement parce qu'ils font partie de l'humanité, il n'y a rien dans ses productions de cette couleur locale familière qui pourrait les séduire. » Il devient ensuite aussi éloquent que le renard de la fable : « Un musicien se sentirait-il flatté par les bruyants applaudissements de ses auditeurs, s'il les savait presque tous sourds, ou s'il voyait que pour dissimuler cette infirmité, deux ou trois personnes applaudissent ? Et, que dirait-il, s'il apprenait que ces deux ou trois personnes avaient souvent été soudoyées pour applaudir de toutes leurs forces le plus mauvais des musiciens ? » – Chez certains hommes, le sentiment de leur propre valeur est une compensation au défaut de célébrité, chez d'autres, il contribue au renom.

Schopenhauer s'était si entièrement livré dans cet ouvrage que ses livres postérieurs n'en sont que des commentaires ; il fut le talmudiste de sa Loi, l'exégète de ses jérémiades. En 1836, il publia un essai sur la *Volonté dans la Nature*, qui fut en partie incorporé à l'édition augmentée du *Monde comme Volonté et comme Représentation* qui parut en 1844. En 1841, parurent : *Les deux problèmes fondamentaux de l'Éthique*, et en 1851, les deux

substantiels volumes des *Parerga et Paralipomena* – littéralement, « Hors-d'œuvre et Restes » – qui ont été traduits en anglais sous le nom d'*Essais*. De ce dernier ouvrage, d'une lecture si agréable, et si plein de sagesse et d'esprit, Schopenhauer reçut pour toute rémunération dix exemplaires gratuits. Il est difficile d'être optimiste à de telles conditions. Une seule aventure vint troubler la monotonie de la studieuse retraite où il s'était renfermé après son départ de Weimar. Il avait espéré trouver l'occasion de faire connaître sa philosophie dans l'une des grandes universités allemandes ; l'occasion se présenta en 1822, quand il fut appelé à Berlin comme *privat-docent*. De propos délibéré il choisit pour ses cours les mêmes heures auxquelles devait enseigner le tout-puissant Hegel ; Schopenhauer comptait que les étudiants le verraient lui et Hegel avec les yeux de la postérité. Mais les étudiants ne voyaient pas si loin, et Schopenhauer se trouva parler à des bancs vides. Il démissionna, et prit sa revanche dans ces diatribes amères contre Hegel qui déparent les dernières éditions de son chef-d'œuvre. En 1831, une épidémie de choléra éclata à Berlin ; Hegel et Schopenhauer s'enfuirent tous deux ; mais Hegel y retourna trop tôt, il tomba malade et mourut en quelques jours. Schopenhauer ne s'arrêta qu'à Francfort, où il resta jusqu'à la fin de ses soixante-douze ans.

Comme un pessimiste intelligent, il avait évité le piège où tombent les optimistes – celui de vouloir gagner sa vie par la plume. Il avait conservé quelques intérêts dans la firme paternelle, et vivait dans un modeste confort des revenus qu'il en retirait. Il plaçait son argent avec une prudence rare chez un philosophe ; une société dont il était actionnaire ayant fait faillite, alors que les autres créanciers acceptaient un règlement de 70 %, Schopenhauer exigea le remboursement intégral, et il l'obtint. Ses ressources lui permettaient de louer deux chambres dans une pension de famille ; c'est là qu'il passa les trente dernières années de sa vie sans autre compagnon qu'un chien. Schopenhauer appelait son petit caniche Atma (terme des Bramanes pour désigner l'âme du monde), mais les farceurs de la ville l'appelaient « Schopenhauer junior ». Il avait l'habitude de dîner à l'Hôtel des Anglais. Au début de chaque repas il mettait une pièce d'or sur la table devant lui ; et à la fin du repas il la remettait dans sa poche. Ce fut sans doute un garçon énervé qui lui demanda ce que signifiait cet invariable geste. Schopenhauer

répondit qu'il s'était promis de verser la pièce dans le tronc des pauvres le premier jour où les officiers anglais qui dînaient près de lui parleraient d'autre chose que de chevaux, de femmes ou de chiens [9].

Les universités l'ignoraient, lui et ses ouvrages, comme pour confirmer sa pensée que tous les progrès en philosophie se font en dehors des Académies. « Rien, dit Nietzsche, ne vexa davantage les savants allemands que la dissemblance qui existait entre eux et Schopenhauer. » Mais il avait appris à patienter ; il était sûr qu'un jour ou l'autre on reconnaîtrait sa valeur. Et c'est ce qui advint en effet. Des hommes de la classe moyenne – notaires, médecins, négociants – trouvèrent en lui un philosophe qui ne leur offrait plus un jargon prétentieux de chimères métaphysiques, mais une exposition intelligible des phénomènes de la vie présente. Une Europe revenue de ses illusions sur l'idéal et les efforts de 1848 se tourna presque avec enthousiasme vers cette philosophie qui avait exprimé le désespoir de 1815. Les attaques de la science contre la théologie, l'acte d'accusation dressé par le socialisme contre la misère et la guerre, l'accent mis par la biologie sur la lutte pour la vie – tous ces facteurs concoururent à porter Schopenhauer sur le pavois de la renommée.

Il n'était pas trop vieux pour jouir de cette popularité ; il lut avec avidité tous les articles qui parlaient de lui ; il demanda à ses amis de lui envoyer les moindres commentaires de presse – s'offrant à payer le port. En 1854, Wagner lui envoya un exemplaire de *Der Ring der Niebelungen* avec un mot flatteur pour sa philosophie de la musique. En sorte que ce grand pessimiste devint presque un optimiste sur ses vieux jours ; il jouait de la flûte régulièrement après souper, et bénissait le Temps de l'avoir délivré des ardeurs de la jeunesse. On vint le voir de partout ; et le jour anniversaire de ses soixante-dix ans, en 1858, il reçut de toutes parts des félicitations.

Ce n'était pas trop tôt ; il n'avait plus que deux ans à vivre. Le 21 septembre 1860 il s'assit seul pour déjeuner, apparemment en bonne santé. Une heure plus tard son hôtesse le trouva encore assis à table, mort.

III. Le Monde comme Représentation

Ce qui frappe le lecteur à première vue dans *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, c'est le style. Ici, on ne trouve ni la chinoiserie énigmatique de la terminologie kantienne, ni l'obscurité hégélienne, ni la géométrie spinoziste. Tout est ordre et clarté ; et tout est admirablement centré autour de l'idée dominante du Monde considéré comme Volonté, donc comme lutte, donc comme misère. Quelle sincérité brutale, quelle vigueur réconfortante, quelle rectitude sans compromis ! Contrairement à ses devanciers, abstraits jusqu'à devenir inintelligibles, avec leurs théories pauvres d'aperçus sur le monde actuel, Schopenhauer, qui est le fils d'un négociant, est riche en termes concrets, en exemples, en applications pratiques, voire en humour [1]. Après Kant, l'humour en philosophie était une surprenante innovation.

Mais pourquoi l'ouvrage fut-il mal accueilli ? En partie parce qu'il attaquait précisément ceux qui auraient pu lui donner de la publicité – les professeurs d'Université. Hegel était en 1818 le dictateur philosophique de l'Allemagne ; malgré cela, Schopenhauer l'attaque sans perdre de temps. Dans la préface de la seconde édition, il écrit :

> Aucun temps, j'ose le dire, n'est moins favorable à la philosophie que celui où elle est indignement exploitée ou comme moyen de gouvernement ou comme simple gagne-pain… Qui donc peut trouver à redire à la maxime : Primum vivere, deinde philosophari [2] ? Ces messieurs veulent vivre avant tout, et vivre de la philosophie, ils n'ont qu'elle pour nourrir femme et enfants… La maxime « je chante celui dont je mange le pain » est éternellement vraie ; les anciens voyaient dans le trafic de la sagesse la marque distinctive du sophiste… La médiocrité peut seule s'acheter à prix d'argent… Comment une génération qui a pendant vingt ans proclamé un Hegel, ce Caliban intellectuel, le plus grand des philosophes,… pourrait-elle rendre jaloux de ses applaudissements le spectateur d'une pareille comédie ? La vérité sera toujours le bien du petit nombre, et c'est pour cela qu'elle doit veiller avec sollicitude et modestie sur les quelques exceptions qui trouvent en elle leur plaisir… Notre vie est courte ; mais le travail de la vérité est profond et sa vie longue ; disons la vérité.

Il y a de la noblesse dans ces dernières paroles, mais, dans l'ensemble, on sent le regret des « raisins trop verts » : personne ne fut jamais plus désireux d'approbation que Schopenhauer. Il eût été encore plus noble de ne pas dire de mal de Hegel ; *de vivis nil nisi bonum* – des vivants ne disons rien que du bien. Que l'on juge de la modestie avec laquelle Schopenhauer attend de voir sa valeur reconnue : « Entre Kant et moi, dit-il, je conteste que l'on ait fait en philosophie le moindre progrès [3]. » « Je soutiens que cette pensée – que le monde est Volonté – est celle qui a été longtemps recherchée

sous le nom de philosophie, et que sa découverte est donc considérée par ceux qui connaissent l'histoire comme aussi impossible que celle de la pierre philosophale. » « Je ne désire faire comprendre qu'une seule pensée. Cependant, je n'ai pu réussir à l'exposer, malgré tous mes efforts, qu'en écrivant ce gros volume… Lisez-le deux fois, et la première fois avec beaucoup de patience [4]. » Voilà pour la modestie ! « Qu'est-ce que la modestie, sinon l'humilité feinte, par laquelle, dans un monde qui crève de jalousie, on cherche à se faire pardonner ses qualités et ses mérites par ceux qui n'en ont pas. » « Quand on fit de la modestie une vertu, ce fut certes très avantageux pour les imbéciles ; car on s'attend à ce que tout homme parle de soi comme d'un sot [5]. »

La première phrase du livre de Schopenhauer ne trahissait aucune humilité. « Le monde, dit-il, est mon idée. » Lorsque Fichte avait énoncé une semblable proposition, même les Allemands imbus de métaphysique avaient demandé – « Que pense de cela sa femme ? » Mais Schopenhauer n'avait pas de femme. Ce qu'il voulait était certainement assez simple ; il voulait se rallier, dès l'entrée en matière, à la thèse de Kant : à savoir que le monde externe ne nous est connu que par nos idées. Suit un exposé de l'idéalisme qui est clair et suffisamment probant, mais qui constitue la partie la moins originale du livre et qui aurait été plus à sa place à la fin qu'au commencement. Le monde mit une génération entière à comprendre Schopenhauer, parce qu'il fit un mauvais départ et dissimula sa pensée derrière deux cents pages d'un idéalisme de seconde main.

La partie la plus importante de la première section est une attaque contre le matérialisme. Comment pouvons-nous dire que l'esprit soit matériel, alors que nous ne connaissons la matière que par l'esprit ?

> Admettons que nous ayons pu suivre jusqu'au bout et sur la foi des représentations intuitives l'explication matérialiste ; une fois arrivés au sommet, ne serions-nous pas pris soudain de ce rire inextinguible des Dieux de l'Olympe, lorsque, nous éveillant comme d'un songe, nous ferions tout à coup cette découverte inattendue : que le dernier résultat si péniblement acquis, la connaissance, était déjà implicitement contenu dans la donnée première du système, la simple matière ; ainsi, lorsque nous nous imaginions avec le matérialisme penser la matière, ce que nous pensions en réalité, c'était le sujet qui se la représente, l'œil qui l'aperçoit, la main qui la touche, l'esprit qui la connaît. Alors se révèle cette étonnante pétition de principe de la doctrine où le dernier anneau apparaît inopinément comme le point d'attache du premier ; c'est une chaîne sans fin, et le matérialisme ressemble au baron de Münchhausen qui, se débattant dans l'eau, monté sur son cheval, l'enleva avec ses jambes et s'enleva lui-même par la queue de sa perruque ramenée en avant… Aujourd'hui encore, en plein XIX^e^ siècle [6], un matérialisme grossier,

qui se croit d'autant plus original qu'il est plus ignorant… voudrait expliquer les manifestations de la vie par les forces physiques et chimiques, et faire naître celles-ci de l'activité mécanique de la matière… Mais je ne croirai jamais que l'on puisse donner même à la plus simple combinaison chimique une explication mécanique ; et encore moins aux propriétés de la lumière, de la chaleur et de l'électricité. C'est une explication dynamique que ces phénomènes exigeront toujours.

Non, il est impossible de résoudre le problème métaphysique, de découvrir la secrète essence de la réalité en examinant la matière d'abord, pour continuer ensuite par l'examen de la pensée ; il nous faut commencer par ce que nous connaissons directement et intimement – par nous-mêmes.

Ce n'est pas du dehors qu'il nous faut partir pour arriver à l'essence des choses ; on aura beau chercher, ou n'arrivera qu'à des fantômes ou à des formules ; on sera semblable à quelqu'un qui ferait le tour d'un château, pour en trouver l'entrée, et qui, ne la trouvant pas, dessinerait la façade.

Pénétrons donc à l'intérieur. Si nous pouvons découvrir l'ultime nature de notre esprit, peut-être aurons-nous la clef du monde extérieur.

IV. Le Monde comme Volonté

1. La Volonté de Vivre

Tous les philosophes, presque sans exception, ont fait de la pensée et de la conscience l'essence même de l'esprit ; l'homme était l'animal raisonnable, *animal rationale*. « Cette vieille et universelle erreur de principe, cet énorme *proton pseudos* [1]… doit être écarté avant tout [2]. » « La conscience de soi n'est que la simple surface de notre esprit ; de celui-ci, comme de la terre, nous ne connaissons pas le dedans, mais seulement la croûte. » Sous l'intellect conscient, il y a la *volonté* consciente ou inconsciente, un effort, une force vitale persistante, une activité spontanée, une volonté de désir impérieux. L'intellect peut sembler parfois diriger la volonté, mais ce n'est que comme un guide conduit son maître ; la volonté, c'est « l'homme aveugle et fort qui porte sur son dos le paralytique clairvoyant ». Nous ne désirons pas quelque chose parce que nous avons trouvé des raisons pour cela ; mais nous trouvons des raisons parce que nous le

voulons ; nous élaborons même des philosophies et des théologies pour masquer nos désirs [3]. Par suite Schopenhauer appelle l'homme « l'animal métaphysique » ; les autres animaux désirent sans métaphysique. « Il n'y a rien de plus agaçant, quand nous argumentons contre quelqu'un avec des raisons, et prenons toutes les peines du monde pour le convaincre, que de découvrir en fin de compte qu'il ne *veut* pas comprendre, et que c'est à sa *volonté* que nous avons affaire. » La logique est donc inutile ; personne n'a jamais convaincu quelqu'un par la logique ; les logiciens eux-mêmes ne se servent de la logique que comme d'une source de revenus. Pour convaincre quelqu'un il faut s'adresser à son intérêt personnel, à ses désirs, à sa volonté. Remarquez comme nous nous souvenons longtemps de nos victoires, et comme nous oublions vite nos défaites ; la mémoire est le valet de la volonté. « Quand nous faisons des comptes, nous nous trompons bien plus souvent à notre bénéfice qu'à notre désavantage ; et cela sans la moindre intention malhonnête. » « D'autre part, l'homme le plus stupide devient intelligent quand il est question de choses qui touchent de près à ses désirs. » En général l'intelligence se développe dans le danger, comme chez le renard, ou dans le besoin, comme chez le criminel. Mais elle paraît toujours subordonnée au désir et comme son instrument. Personne n'est plus sujet à se tromper que celui qui n'agit qu'après réflexion.

Voyez combien est vive la lutte que mènent les hommes pour leur subsistance, pour leurs femmes et leurs enfants ; peut-elle être le résultat de la réflexion ? Certes non. Elle prend son origine dans la volonté semi-consciente de vivre et de vivre dans les meilleures conditions possibles. « Il semble que les hommes soient comme tirés par devant, alors qu'en réalité ils sont poussés par derrière ; ils se figurent être entraînés par ce qu'ils voient, alors qu'en réalité ils sont poussés par ce qu'ils sentent ; par des instincts dont l'influence leur échappe la moitié du temps. L'intelligence n'est que le ministre des Affaires étrangères ; « la nature ne l'a produite que pour le service de la volonté individuelle. Par conséquent elle n'est destinée qu'à connaître les choses en tant qu'elles offrent des motifs à l'exercice de la volonté, et non pas à les sonder, ni à saisir leur véritable essence [4]. » « La volonté est le seul élément permanent et invariable de l'esprit ; … c'est la volonté qui, » par continuité d'intention, fait l'unité de la conscience « et en tient rassemblées les idées et les

pensées, en les accompagnant comme une harmonie persistante ». C'est le point d'orgue de la pensée.

Le caractère réside dans la volonté et non dans l'intellect ; le caractère est continuité d'intention et d'attitude ; c'est-à-dire de volonté. Le langage populaire ne se trompe pas quand il fait passer « le cœur » avant la « tête », il sait bien (sans avoir raisonné) que la « bonne volonté » a de plus de valeur et est plus digne de confiance qu'un esprit lucide ; et lorsqu'il appelle quelqu'un « avisé », « fin », « malin », cela implique de sa part soupçon et aversion. « De brillantes qualités d'esprit provoquent de l'admiration, mais jamais de l'affection », et « toutes les religions promettent une récompense… pour les qualités de la volonté et du cœur, mais n'en promettent aucune pour les qualités de l'intelligence ou de l'esprit. »

Le corps lui-même est le produit de la volonté. Le sang, sous l'impulsion de cette volonté que nous appelons vaguement la vie, construit ses propres vaisseaux en frayant des sillons dans le corps de l'embryon ; ces sillons se creusent et se ferment, et deviennent artères et veines. La volonté de connaître construit le cerveau, exactement comme la volonté de saisir forme la main, ou comme la volonté de manger développe l'appareil digestif [5]. En réalité, ces paires – ces formes de volonté et ces formes de chair – ne sont que les deux faces d'un unique procédé et d'une seule réalité. On constate ce rapport d'une façon plus sensible dans l'émotion, où le sentiment et les changements intimes du corps forment une unité complexe [6].

> L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents reliés par la causalité ; ils ne sont pas entre eux dans le rapport de cause à effet ; ils ne sont qu'un seul et même fait ; seulement, ce fait nous est donné de deux façons différentes : d'un côté, immédiatement, de l'autre, comme représentation sensible… L'action du corps n'est que l'acte de la volonté objectivée… Cela est vrai de tous les mouvements de la volonté… Les parties du corps doivent correspondre parfaitement aux principaux appétits par lesquels se manifeste la volonté ; elles doivent en être l'expression visible ; les dents, l'œsophage et le canal intestinal sont la faim objectivée ; de même les parties génitales sont l'instinct sexuel objectivé… Tout le système nerveux constitue les antennes de la volonté, tendues au dehors et à l'intérieur du corps… Comme le corps humain pris en général correspond à la volonté humaine prise en général, de même la structure physique de l'individu correspond à la volonté de l'individu dont les modifications ont fait le caractère de l'individu.

L'intellect se fatigue, la volonté ne se fatigue jamais ; l'intellect a besoin de sommeil ; mais la volonté travaille même dans le sommeil. La fatigue, comme la douleur, a son siège dans le cerveau ; les muscles qui ne sont pas en communication avec la matière cérébrale

(comme le cœur) ne se fatiguent jamais [7]. Pendant le sommeil le cerveau se nourrit ; mais la volonté n'a pas besoin d'aliments. C'est pourquoi le besoin de sommeil est plus grand chez ceux qui travaillent de la tête (ce fait ne doit toutefois pas nous entraîner à prolonger le sommeil plus que de raison ; car alors il perd en intensité… et ne constitue qu'une perte de temps). Pendant le sommeil, la vie humaine retombe à l'état végétatif, et alors, « la volonté travaille selon sa nature originelle et essentielle, sans subir les influences extérieures, sans aucune diminution de puissance provenant de l'activité du cerveau et de l'effort de l'entendement, qui constituent la fonction organique la plus lourde à supporter ; … par conséquent, pendant le sommeil, toute la puissance de la volonté s'exerce pour le bon état et le profit de l'organisme. De là vient que toute guérison, toute crise favorable se produisent pendant le sommeil. » Burdach avait raison de dire que le sommeil est l'état originel. L'embryon dort presque tout le temps, et le jeune enfant la plupart du temps. La vie est une lutte contre le sommeil : au début nous gagnons sur lui, mais il finit par prendre sa revanche. Le sommeil est un morceau de mort emprunté pour maintenir et restaurer la somme de vie qui a été épuisée pendant le jour [8]. C'est notre éternel ennemi ; même quand nous sommes éveillés, il nous domine en partie. Après tout, que peut-on attendre de têtes, même des plus sages, qui sont chaque nuit le théâtre des rêves les plus étranges et les plus insensés, et qui doivent reprendre leurs esprits au réveil ?

La volonté est donc l'essence de l'homme. Et ne serait-elle pas aussi l'essence de la vie sous toutes ses formes, et même de la matière inanimée ? Ne serait-elle pas cette « chose en soi tant cherchée et qu'on désespérait de trouver, l'ultime réalité interne et la secrète essence de toutes choses ?

Essayons donc de traduire le monde externe en termes de volonté. Allons tout de suite au fond des choses ; et alors que d'autres ont dit que la volonté est une forme de la force, disons que la force est une forme de la volonté. À la question de Hume – Qu'est-ce que la causalité ? – nous répondrons : la Volonté. De même que la volonté est la cause universelle en nous, elle l'est aussi dans les choses ; et si nous ne comprenons pas que cause est synonyme de volonté, la causalité restera une formule magique et mystérieuse, dépourvue de sens. Sans ce secret nous sommes obligés d'admettre de simples

qualités occultes, telles que la « force », la « pesanteur » ou « l'affinité » ; nous ne savons pas ce que sont ces forces, mais nous savons, – du moins un peu plus clairement – ce qu'est la volonté. Disons donc que la répulsion et l'attraction, la combinaison et la décomposition, le magnétisme et l'électricité, la pesanteur et la cristallisation sont Volonté. Goethe a exprimé cette idée dans le titre d'un de ses romans, quand il appela l'attrait irrésistible des amants *die Wahlverwandschaften* – « affinités électives ». La force qui entraîne l'amant et la force qui entraîne la planète ne font qu'une.

Il en est de même dans la vie des plantes. Plus nous descendons dans les manifestations inférieures de la vie, et plus nous voyons diminuer le rôle de l'intellect : mais il n'en va pas de même de la volonté.

> Ce qui, en nous, poursuit ses fins, à la lumière de la connaissance, mais ici… lutte obscurément, toujours dans le même sens et de la même façon, mérite, ici comme là, le nom de volonté… L'inconscience est l'état primitif et naturel de toute chose, conséquemment aussi le fond d'où émerge, chez certaines espèces, la conscience, qui est leur efflorescence suprême ; voilà pourquoi l'inconscience continue toujours à prédominer. La plupart des êtres sont donc privés de conscience ; ils agissent pourtant d'après les lois de leur nature, c'est-à-dire de leur volonté. Les plantes ont tout au plus un sentiment très faible, analogue à la conscience ; chez les animaux tout à fait inférieurs celle-ci ne luit que comme une aube. Mais même après avoir traversé toute la série animale et s'être élevée dans l'homme jusqu'à la raison, l'inconscience végétative, qui a subi cette transformation, n'en demeure pas moins la base… et se fait sentir par la nécessité du sommeil.

Aristote avait raison : il y a une puissance interne qui façonne chaque forme, dans les plantes et dans les planètes, chez les animaux et chez l'homme. « L'instinct des animaux en général nous fournit le meilleur exemple de ce qui reste de téléologie dans la nature. Car de même que l'instinct est une action semblable à celle qui est inspirée par la conception d'une fin, bien qu'elle en soit totalement dépourvue, de même toute construction de la nature ressemble à celle qui est inspirée par la conception d'une fin, bien qu'elle en soit totalement dépourvue. » La merveilleuse habileté constructive chez les animaux montre combien la volonté est antérieure à l'intellect. Un éléphant, qui avait parcouru toute l'Europe et avait passé sur d'innombrables ponts, refusa de traverser un pont peu solide, bien qu'il l'ait vu traverser par un nombre considérable d'hommes et de chevaux. Un jeune chien a peur de sauter à terre du haut d'une table ; il prévoit l'effet de la chute, non par raisonnement (car il n'a jamais fait l'expérience d'une telle chute), mais par instinct. Les orangs-

outangs se chauffent à un feu qu'ils rencontrent, mais ils ne l'entretiennent pas ; il est donc clair que leurs actes sont instinctifs, et non le résultat d'un raisonnement ; ils expriment non l'intelligence mais la volonté.

La volonté, somme toute, est une volonté de vivre et de vivre pleinement. Combien la vie est précieuse pour tout être vivant ! – et avec quelle patience silencieuse elle attend son heure ! « Pendant des milliers d'années le galvanisme sommeilla dans le cuivre et le zinc et tous deux gisaient à côté de l'argent, qui devait être consumé dès que tous trois se rencontreraient en des conditions données. Même dans le règne organique nous voyons une graine desséchée conserver sa force de vie latente pendant trois mille ans, et se développer comme plante, quand les circonstances favorables à son développement se produisent. » Des crapauds vivants trouvés dans le calcaire nous font conclure que même la vie animale est susceptible d'être suspendue pendant des milliers d'années. La Volonté est une volonté de vivre ; et son éternel ennemi est la mort. Mais peut-être est-elle capable de défier la mort elle-même ?

2. La Volonté de Reproduire

Elle en est capable par la stratégie et le martyre de la reproduction.

Tout organisme normal, parvenu à maturité, s'empresse de se sacrifier à la tâche de la reproduction : depuis l'araignée dévorée par la femelle qu'il vient de féconder, ou la guêpe qui se dévoue à ramasser la nourriture destinée au rejeton qu'elle ne verra jamais, jusqu'à l'homme qui se consume et se ruine pour vêtir, nourrir et élever ses enfants. La reproduction est le but ultime de tout organisme, et le plus fort de ses instincts ; car ce n'est que de cette façon que la volonté est victorieuse de la mort. Pour assurer cette victoire, la volonté de la reproduction est placée presque en dehors du contrôle de l'entendement et de la réflexion ; il peut arriver par hasard même à un philosophe d'avoir des enfants.

La volonté se montre ici indépendante de la connaissance, et travaille aveuglément, comme dans la nature brute… Pour tous ces motifs, les organes virils sont le vrai « foyer » de la volonté, le pôle opposé au cerveau, qui représente l'intelligence.

… Ces organes sont le principe conservateur de la vie, et lui assurent l'infinité du temps ; c'est pour cette propriété qu'ils étaient adorés, chez les Grecs dans le *phallus*, chez les

Hindous dans le *lingam*. Hésiode et Parménide ont dit dans un sens profond : Eros (l'Amour) est la réalité primitive, créatrice, le principe de toutes choses.

Les rapports sexuels dans le monde humain sont, à vrai dire, le centre invisible de tous les actes et de tous les faits, qui ressort de toutes parts sous les voiles dont on essaie de le couvrir. L'instinct sexuel est cause de la guerre et but de la paix ; il est le fondement de toute action sérieuse, l'objet de toute plaisanterie, la source inépuisable des mots d'esprit, la clef de toutes les allusions, l'explication de toutes les insinuations mystérieuses [9]... On voit à tout moment cet instinct se placer de lui-même, en maître véritable et héréditaire du monde, par la seule plénitude de son pouvoir, sur son trône séculaire et jeter de là des regards méprisants, mêlés de rires, sur les dispositions prises pour l'enchaîner, pour l'emprisonner, pour le borner tout au moins, et, quand c'est possible, pour l'étouffer tout à fait, ou le maîtriser en tout cas de façon à ne le laisser paraître au jour que comme une affaire secondaire et toute subalterne [10].

La « Métaphysique de l'Amour » tourne autour de cette subordination du père à la mère, des parents aux enfants, de l'individu à l'espèce. Et d'abord la loi de l'attraction sexuelle veut que le choix du compagnon soit dans une grande mesure déterminé, si inconsciemment que ce soit, par l'aptitude mutuelle à procréer.

Chacun recherche les qualités propres à neutraliser ses défauts, de peur qu'ils ne se trouvent reproduits... Si la force musculaire manque à un homme, il recherchera la vigueur dans les femmes... Chacun recherchera surtout dans un autre individu les perfections dont il est lui-même privé ; il ira jusqu'à trouver de la beauté dans les imperfections qui sont tout le contraire des siennes [11]... L'organisation corporelle de deux individus peut se trouver telle que, pour assurer la restitution aussi exacte que possible du type spécifique, l'un soit justement le parfait complément de l'autre : de là l'attraction exclusive qui s'exerce entre eux,... le profond sérieux avec lequel l'homme examine chaque partie du corps de la femme, le soin scrupuleux avec lequel nous inspectons une femme qui commence à nous plaire... ; l'individu agit ainsi, sans le savoir, pour le compte de l'espèce, qui lui est supérieure... Chaque individu perd de son charme pour l'autre sexe à mesure qu'il s'éloigne de l'âge le plus propre à la reproduction ou à la conception... La jeunesse sans la beauté conserve toujours des attraits, la beauté sans la jeunesse n'en a aucun... La passion amoureuse n'a jamais en vue que la procréation d'un individu de nature déterminée : et ce qui le prouve avant tout, c'est que l'essentiel n'est pas la réciprocité de l'amour, mais bien la possession [12].

Néanmoins il n'y a pas de mariage plus malheureux que ces mariages d'amour – et précisément parce que le but est la perpétuation de l'espèce, et non le plaisir de l'individu : « Celui qui se marie par amour aura une triste existence », dit un proverbe espagnol. La plupart des livres sur le mariage sont stupides, parce qu'ils considèrent le mariage comme un compagnonnage au lieu d'y voir un moyen pour la conservation de la race. La nature ne semble pas s'inquiéter beaucoup de savoir si les parents sont « heureux pour toujours », ou s'ils ne le sont qu'un jour, pourvu que la reproduction

soit assurée. Les mariages de convenance arrangés par les parents des époux sont souvent plus heureux que les mariages d'amour. Cependant la femme qui se marie par amour doit être en un sens admirée ; car « elle a préféré ce qui est le plus important, et s'est conformée à l'esprit de la nature (ou plus exactement de l'espèce), alors que les parents n'étaient guidés que par l'égoïsme individuel. » L'amour est ce qui assure le mieux la reproduction.

Puisque l'amour est une tromperie de la nature, le mariage est l'usure de l'amour, et doit être une désillusion. Seul un philosophe peut être heureux en mariage, et les philosophes ne se marient pas.

La passion reposait sur une illusion qui faisait miroiter aux yeux de l'individu comme précieux pour lui ce qui n'a de valeur que pour l'espèce : le but de l'espèce une fois atteint, la chimère doit donc disparaître… L'individu s'aperçoit qu'il a été la dupe de la volonté de l'espèce… Si la passion de Pétrarque avait été assouvie, son chant se serait éteint.

La subordination de l'individu à l'espèce en tant qu'organe de sa survivance se retrouve encore dans l'apparente dépendance de la vitalité individuelle par rapport à la condition des cellules reproductives.

L'instinct sexuel peut être regardé comme la vie intérieure de l'arbre (l'espèce) sur lequel germe la vie de l'individu, telle une feuille qui est nourrie par l'arbre et contribue à le nourrir : de là vient la force de cet instinct et les racines profondes qu'il a dans notre nature. Châtrer un individu, c'est comme le retrancher de l'arbre de l'espèce, sur lequel il bourgeonne, et le laisser se dessécher une fois séparé ; c'est condamner son esprit à la décrépitude et ses forces physiques au dépérissement. D'autres faits confirment ces vues. À la suite du travail accompli en vue de l'espèce, c'est-à-dire de la fécondation, il se produit chez tout animal un épuisement, un relâchement momentané de toutes les forces, et même, chez la plupart des insectes, une mort presque immédiate, ce qui faisait dire à Celse : « Seminis emissio est partis animae jactura ». Chez l'homme, l'extinction de la force génératrice annonce que l'individu marche désormais vers la mort ; l'usage immodéré de cette force abrège la vie à tout âge : la continence, au contraire, accroît toutes les forces, et surtout la force musculaire, ce qui en faisait une partie intégrante de la préparation des athlètes grecs ; cette continence prolonge même la vie de l'insecte jusqu'au printemps suivant : voilà autant de preuves du fait que la vie de l'individu n'est au fond qu'un emprunt fait à l'espèce… La procréation en est le plus haut point ; cet acte accompli, la vie du premier individu s'éteint plus ou moins vite, pendant qu'un autre assure à la nature la conservation de l'espèce, et recommence le même phénomène.

… Ainsi la mort et la reproduction forment en alternant comme les pulsations du cœur de l'espèce… La mort est à l'espèce ce que le sommeil est à l'individu ; … c'est là la grande doctrine de l'immortalité dans la nature… Car le monde tout entier, avec tous ses phénomènes, est l'objectivité de la volonté une et indivisible ; il est l'idée qui se comporte en regard des autres idées comme l'harmonie par rapport aux voix isolées. Dans les « Entretiens » d'Eckermann « avec Goethe », Goethe dit : « Notre âme est de nature indestructible : c'est une force qui se soutient d'une éternité à une éternité. Ainsi le soleil : il

semble s'éteindre : pure apparence, bonne pour nos yeux terrestres ; en réalité jamais il ne s'éteint, sans cesse il répand sa lumière. » C'est Goethe qui me doit cette comparaison, ce n'est pas moi qui la lui ai empruntée.

Ce n'est que dans l'espace et dans le temps que nous semblons être des créatures séparées ; l'espace et le temps constituent le « principe d'individuation » qui partage la vie en organismes distincts apparaissant en des endroits ou des époques différentes ; l'espace et le temps sont le voile de Maya – c'est l'Illusion qui nous dérobe l'unité des choses. En réalité il n'y a que l'espèce, il n'y a que la vie, la volonté. « Comprendre de façon claire que l'individu n'est que le phénomène, non la chose en soi », voir « dans les changements constants de la matière la permanence fixe de la forme », – c'est l'essence même de la philosophie. « La devise de l'histoire devrait être : "*Eadem, sed aliter*". » Plus les choses changent, et plus elles restent les mêmes.

Celui qui n'a jamais vu en l'homme et dans les choses des illusions et de purs fantômes n'est pas en état de faire un philosophe… La vraie philosophie de l'histoire revient à voir que sous tous ces changements infinis, et au milieu de tout ce chaos, on n'a jamais devant soi que le même être, identique, immuable, occupé aujourd'hui des mêmes intrigues qu'hier et que de tout temps : elle doit donc reconnaître le fond identique de tous les événements,… elle doit découvrir partout la même humanité, en dépit de la diversité des circonstances, des coutumes et des mœurs… Celui qui a lu Hérodote a étudié assez l'histoire pour en faire la philosophie… Toujours et partout le vrai symbole de la nature est le cercle, parce qu'il est la figure ou le type de la récurrence [13].

Nous croyons volontiers que toute l'histoire est une préparation imparfaite et boiteuse de l'ère magnifique dont nous sommes le sel et le sommet ; mais cette conception du progrès n'est que suffisance et folie. « En général les sages de tous les temps ont toujours dit les mêmes choses, et les sots, c'est-à-dire l'incommensurable majorité de tous les temps, ont toujours fait la même chose, savoir le contraire ; et il en sera toujours ainsi. Car, selon le mot de Voltaire, nous laisserons ce monde-ci aussi sot et aussi méchant que nous l'avons trouvé en y arrivant [14]. »

À la lumière de toutes ces considérations, il nous vient un nouveau et plus lugubre sentiment de la réalité inévitable du déterminisme. « Spinoza dit (Lettre 62) que si une pierre lancée à travers l'espace était consciente, elle s'imaginerait qu'elle se meut de par sa libre volonté. J'ajouterai seulement que la pierre aurait raison de le croire. L'impulsion donnée est pour la pierre ce que le motif est pour moi ;

et ce qui dans la pierre apparaît comme cohésion, gravitation, rigidité, est, en sa nature interne, la même chose que je reconnais en moi-même comme volonté – et c'est ce que la pierre aussi, si elle pouvait être rendue consciente, reconnaîtrait comme volonté. » Mais la volonté n'est pas plus « libre » dans la pierre que chez le philosophe. La volonté dans son ensemble est libre, car il n'y a pas d'autre volonté à côté qui la puisse limiter ; mais chaque partie de la Volonté universelle – chaque espèce, chaque organisme, chaque organe – est irrévocablement déterminée par l'ensemble.

Chacun se croit « a priori » absolument libre, et cela dans chacun de ses actes, c'est-à-dire croit qu'il peut à tout instant changer le cours de sa vie, en d'autres termes devenir un autre. C'est seulement « a posteriori », après expérience, qu'il constate, à son grand étonnement, qu'il n'est pas libre, mais soumis à la nécessité ; qu'en dépit de ses projets et de ses réflexions, il ne modifie en rien l'ensemble de ses actes, et que, d'un bout à l'autre de sa vie, il doit développer un caractère auquel il n'a pas consenti et continuer un rôle commencé.

V. Le Monde comme Mal

Mais si le Monde est volonté, ce doit être un monde de souffrance.

Et tout d'abord, parce que la volonté elle-même est un indice de besoin, et cherche toujours à embrasser plus qu'elle ne peut étreindre. Pour un désir que nous parvenons à satisfaire, il en reste dix d'inassouvis. Le désir est infini, sa satisfaction est limitée – « il est comme l'aumône jetée à un mendiant, qui le fait vivre aujourd'hui de manière à prolonger sa misère jusqu'à demain… Aussi longtemps que notre conscience sera absorbée par notre volonté, aussi longtemps que nous serons en proie à la foule des désirs, qui s'accompagnent d'espérances et de craintes constantes, aussi longtemps que nous serons assujettis au vouloir, nous ne pourrons jamais posséder un bonheur durable ni jouir de la paix. » La réalisation du désir n'est jamais satisfaisante ; il n'y a rien de plus nuisible à un idéal que sa réalisation. « La satisfaction de la passion produit bien plus souvent le malheur que le bonheur. Car souvent ses exigences se trouvent tellement en contradiction avec le bonheur personnel de celui qui est en cause qu'elles le sapent par la base. » Chaque individu porte en soi une contradiction disruptive : le désir réalisé en fait naître un nouveau, et cela sans fin. « Au fond, cela provient de ce que la volonté doit vivre d'elle-même, car il n'y a rien en dehors d'elle, et c'est une volonté insatiable. »

Chaque individu a une part déterminée de souffrance dont sa nature, une fois pour toutes, lui fixe la mesure ; cette mesure ne saurait ni rester vide, ni déborder… Quand un grand et cuisant souci vient de prendre fin, quand nous avons un poids de moins sur le cœur, aussitôt quelque autre souci vient occuper la place ; toute la matière dont il naît était déjà là auparavant ; mais il ne pouvait devenir conscient, parce qu'il n'y avait plus place pour lui… Maintenant qu'il a libre carrière, il s'avance et occupe le trône.

De plus, la vie est un mal parce que la souffrance est son stimulant et sa réalité fondamentale, et que le plaisir n'est que la cessation de la souffrance. Aristote avait raison : le sage ne cherche pas le plaisir, mais l'affranchissement du souci et de la douleur.

La satisfaction, le bonheur, comme l'appellent les hommes, n'est au propre et dans son essence rien que de négatif… Nous n'avons pas une vraie conscience des biens, des avantages qui sont actuellement en notre possession, nous ne les apprécions pas ; il nous semble qu'il n'en pouvait être autrement ; et en effet, tout le bonheur qu'ils nous donnent, c'est d'écarter de nous certaines souffrances. Il faut les perdre, pour en sentir le prix : le manque, la privation, la douleur, voilà la chose positive, et qui sans intermédiaire s'offre à nous… Quelle raison poussait les Cyniques à rejeter le plaisir sous toutes ses formes, si ce n'est que la douleur est toujours plus ou moins mêlée au plaisir ?… La même vérité est exprimée dans ce beau proverbe français : *le mieux est l'ennemi du bien*. – Contentez-vous de ce qui est bien [1].

La vie est un mal parce que, « dès que le besoin et la souffrance laissent à l'homme quelque répit, l'*ennui* s'empare bientôt de lui, et il exige nécessairement diversion » – c'est-à-dire plus de souffrance. Même si l'Utopie socialiste trouvait à se réaliser, il y aurait encore des maux sans nombre, parce que certains – comme la lutte – sont essentiels à la vie ; et si tous les maux venaient à disparaître, et que la lutte elle-même arrivât à son terme, l'*ennui* deviendrait aussi insupportable que la douleur. Ainsi la vie oscille, comme un pendule, entre l'*ennui* et la douleur… Quand l'homme eut traduit toutes ses souffrances et ses tourments par la conception de l'enfer, il ne resta plus rien pour le Paradis, si ce n'est l'*ennui*. » Plus nous réussissons à satisfaire nos désirs, et plus nous nous ennuyons. « De même que le besoin est l'incessant fléau du peuple, de même l'*ennui* est la plaie du monde élégant. Dans les classes moyennes, l'*ennui* est figuré par les dimanches, et le besoin, par les jours de semaine. »

La vie est un mal, parce que plus l'organisme est développé, plus il est sensible à la souffrance. Le progrès de la connaissance n'est pas une solution.

Car, à mesure que la volonté revêt une forme phénoménale plus accomplie, à mesure aussi la souffrance devient plus évidente. Dans les plantes, pas encore de sensibilité : par

suite, pas de douleur ; chez les animaux les plus infimes, les infusoires et les radiés, à peine un faible commencement de souffrance ; même chez les insectes, la faculté de recevoir des impressions et d'en souffrir est encore fort limitée : il faut arriver aux vertébrés, avec leur système nerveux complet, pour la voir grandir, et du même pas que l'intelligence. Ainsi, à mesure que la connaissance s'éclaire, que la conscience s'élève, la misère aussi va croissant ; c'est dans l'homme qu'elle atteint son plus haut degré, et là encore elle s'élève d'autant plus que l'individu a la vue plus claire, qu'il est plus intelligent : c'est celui en qui réside le génie qui souffre le plus.

Celui qui augmente ses connaissances augmente donc ses peines. Même la mémoire et l'anticipation ajoutent à la misère humaine ; car la plupart de nos souffrances sont rétrospectives ou anticipées ; la douleur en elle-même passe vite. Combien plus pénible est la pensée de la mort que la mort elle-même !

Enfin, et surtout, la vie est un mal, parce que la vie, c'est la guerre. Partout dans la nature nous voyons la lutte, la rivalité, les conflits, et une alternance destructrice de victoire et de défaite. Chaque espèce « lutte pour s'emparer des biens, de la place, de la durée des autres espèces. »

Le jeune polype à bras qui sort du vieux comme un rameau, et qui s'en sépare ultérieurement, lui dispute, lorsqu'il est encore attaché à lui, la proie qui peut se présenter, si bien que l'un l'arrache à la bouche de l'autre. Dans ce genre, la fourmi-bouledogue d'Australie présente un exemple frappant : lorsqu'on la coupe en deux, une lutte s'engage entre la tête et la queue : celle-là commence à mordre celle-ci, qui se défend bravement avec l'aiguillon contre les morsures de l'autre ; le combat peut durer une demi-heure, jusqu'à la mort complète, à moins que d'autres fourmis n'entraînent les deux tronçons. Le fait se renouvelle chaque fois…

Yunghahn raconte avoir aperçu à Java une plaine couverte d'ossements à perte de vue, et qu'il prenait pour un champ de bataille : ce n'étaient pourtant, et rien de plus, que les squelettes de grandes tortues, qui, au sortir de la mer, prennent ce chemin pour aller déposer leurs œufs ; elles sont alors assaillies par des chiens sauvages qui, réunis en troupes, les renversent sur le dos, leur arrachent là carapace inférieure, les petites écailles du ventre, et les dévorent ainsi toutes vivantes. Mais souvent alors un tigre fond sur les chiens et les dévore à leur tour… C'est pour cela que ces tortues sont nées… Ainsi la volonté de vivre se refait constamment de sa propre substance, et, sous les diverses formes qu'elle revêt, constitue sa propre nourriture. Enfin, la race humaine, qui est arrivée à se soumettre toutes les autres, considère la nature comme une immense fabrique répondant à la satisfaction de ses besoins. Cependant en elle encore se révèle, et de la façon la plus évidente, ce conflit de la volonté avec elle-même : *homo homini lupus* [2].

Le spectacle que la vie nous offre dans l'ensemble est presque trop pénible à contempler ; la vie n'a pas besoin d'être trop bien connue.

Si l'on nous mettait sous les yeux à chacun les douleurs, les souffrances horribles auxquelles nous expose la vie, l'épouvante nous saisirait : prenez le plus endurci des optimistes, promenez-le à travers les hôpitaux, les lazarets, les cabinets où les chirurgiens

font des martyrs, à travers les prisons, les chambres de torture, les hangars à esclaves, sur les champs de bataille, et sur les lieux d'exécution ; ouvrez-lui toutes les noires retraites où se cache la misère, fuyant les regards de curieux indifférents ; pour finir, qu'il jette un coup d'œil dans la prison d'Ugolin, dans la Tour de la Faim, il verra bien alors ce que c'est que son « meilleur des mondes possibles ». Et d'ailleurs, d'où le Dante a-t-il tiré les éléments de son « Enfer », sinon de ce monde réel lui-même ? Pourtant il en a fait un « Enfer » fort présentable. Mais quand il s'est agi de faire un « Ciel », d'en dépeindre les joies, alors la difficulté a été insurmontable : notre monde ne lui fournissait pas de matériaux… Un poème épique ou dramatique ne peut avoir qu'un sujet : une dispute, un effort, un combat, dont le bonheur est le prix ; mais quant au bonheur lui-même, au bonheur accompli, jamais il ne nous en fait le tableau. À travers mille difficultés, mille périls, il conduit ses héros au but : à peine l'ont-ils atteint, vite le rideau ! Et que lui resterait-il, sinon à montrer que le but même, si lumineux, et où le héros croyait trouver le bonheur, était pure duperie ; qu'après l'avoir atteint, il ne s'en est pas trouvé mieux qu'auparavant ?

Nous sommes malheureux si nous sommes mariés, et malheureux si nous ne le sommes pas. Nous sommes malheureux quand nous sommes seuls, et malheureux en société ; nous sommes comme des hérissons qui se serrent les uns contre les autres pour se réchauffer, mal à l'aise si nous sommes trop serrés, et cependant malheureux dans l'isolement. Tout cela est très drôle ; « la vie de chaque individu, si nous la considérons dans son ensemble, en n'en retenant que les traits les plus saillants, n'est qu'une tragédie continue ; mais si nous la suivons dans le détail, elle offre tous les caractères d'une comédie. » Songez donc :

Entrer à l'âge de cinq ans dans une filature ou toute autre fabrique et, depuis ce moment, rester là assis chaque jour, dix heures d'abord, puis douze, enfin treize, à exécuter le même travail mécanique, voilà ce qui s'appelle acheter cher le plaisir de respirer. Eh bien, ce sort est celui de millions d'individus, et des millions d'autres en ont un analogue… En outre, la solide écorce planétaire abrite et recouvre des forces naturelles puissantes toutes prêtes, au moindre hasard qui leur laissera le champ libre, à anéantir et l'écorce et tous les vivants qu'elle porte ; sur notre planète le fait s'est déjà produit trois fois au moins et se répétera plus souvent encore. Les tremblements de terre de Lisbonne et de Haïti, la destruction de Pompéi, ne sont que de légères et malignes allusions aux catastrophes possibles.

Quand on songe à tout cela, « l'optimisme est une amère raillerie de l'humaine misère » ;

Je ne puis reconnaître à la Théodicée de Leibnitz, en tant que large et méthodique exposé de l'optimisme, d'autre mérite que celui d'avoir plus tard fourni au grand Voltaire l'occasion de son immortel *Candide* ; vérification bien inattendue pour Leibnitz de cette excuse boiteuse si souvent invoquée par lui en faveur des maux de ce monde, à savoir que le mal engendre parfois le bien.

La nature de la vie semble bien créée et calculée en vue d'éveiller la conviction que rien n'est digne de nos aspirations, de nos menées, de nos efforts ; que tous les biens sont chose

vaine, que le monde est de toute part insolvable, que la vie enfin est une affaire qui ne couvre pas ses frais.

Pour être heureux il faut être ignorant comme la jeunesse. Les jeunes pensent que vouloir et lutter sont des joies ; ils n'ont pas encore éprouvé la lassitude que produit l'inassouvissement du désir, ni la stérilité de la réalisation ; ils ne voient pas encore que la défaite est inévitable.

« La gaieté et la vivacité de la jeunesse viennent en partie du fait que pendant la montée de la côte, la mort est invisible : elle se cache en bas de l'autre versant… Vers la fin de l'existence chacun de nos jours nous donne une sensation du genre de celle que peut éprouver le criminel à chaque pas du chemin qui mène au gibet… Pour comprendre combien la vie est courte, il faut avoir vécu longtemps… Jusqu'à l'âge de trente-six ans on peut comparer la façon dont nous dépensons notre énergie vitale à celle des gens qui vivent des intérêts de leur fortune ; ce qu'ils dépensent aujourd'hui, ils l'auront encore demain. Mais au-delà de trente-six ans, nous sommes dans la situation du rentier qui commence à entamer son capital… c'est la crainte d'en venir là qui augmente avec l'âge la soif de la possession. »

On a coutume d'appeler la jeunesse le temps heureux de la vie. Platon (au début de la *République*) a bien autrement raison d'estimer la vieillesse heureuse d'être délivrée de l'instinct sexuel qui jusque-là nous troublait sans relâche… Cependant on ne doit pas oublier que, le penchant sexuel une fois éteint, le noyau même de la vie est consumé, et qu'il ne reste plus que l'écorce, ou que la vie ressemble à une comédie dont la représentation, commencée par des hommes vivants, s'achèverait par des automates revêtus des mêmes costumes [3].

Enfin, nous rencontrons la mort. C'est précisément au moment où l'expérience se coordonne en sagesse que le cerveau et le corps commencent à décliner. « Tout ne dure qu'un moment et se précipite vers la mort. » Et si la mort attend son heure, elle ne fait que jouer avec nous comme le chat avec la souris impuissante. « Il est bien évident que, comme notre marche n'est autre chose qu'une chute incessamment évitée, la vie de notre corps n'est autre chose qu'une mort constamment prévenue, une mort toujours différée. » Il se trouve toujours au milieu des fastueux ornements et de l'apparat des despotes orientaux une fiole de poison de grand prix. La philosophie orientale comprend que la mort est toujours présente, et donne à

ceux qui l'étudient cet aspect calme, cette lenteur pleine de dignité dans la démarche, qui provient de cette conscience qu'ils ont de la brièveté de la vie individuelle. La crainte de la mort est le commencement de la philosophie et la cause finale de la religion. L'homme moyen ne peut se réconcilier avec l'idée de la mort ; c'est pour cela qu'il construit d'innombrables systèmes de philosophie et de théologie ; la prédominance d'une croyance en l'immortalité est une preuve de cette terrible crainte de la mort.

Comme la théologie est un refuge pour échapper à la mort, de même la folie est un refuge pour échapper à la douleur. « La folie survient comme un moyen d'éviter le souvenir de la douleur » ; c'est une rupture salutaire dans la trame de la conscience ; nous ne pouvons survivre à certaines expériences ou à certaines craintes qu'en les oubliant.

> Avec quelle répugnance nous pensons aux choses qui blessent fortement nos intérêts, notre orgueil ou nos désirs ; avec quelle peine nous nous décidons à les soumettre à l'examen précis et sérieux de notre intelligence !... C'est dans cette répugnance de la volonté à laisser arriver ce qui lui apparaît contraire à la lumière de l'intellect qu'est la brèche par laquelle la folie peut faire irruption dans l'esprit... Si la répugnance et la résistance de la volonté à l'admission d'une vérité atteignent un degré où cette opération ne s'accomplit plus dans toute sa pureté ; si certains événements, certaines circonstances, sont ainsi entièrement soustraits à l'intelligence, parce que la volonté n'en peut plus supporter l'aspect ; et si alors, par besoin d'enchaînements nécessaires, on comble arbitrairement la lacune ainsi produite ; alors la folie apparaît. Car l'intellect a renoncé à sa nature, par complaisance pour la volonté : l'homme s'imagine maintenant ce qui n'est pas. Et cependant la folie ainsi née devient le Léthé d'intolérables souffrances : elle a été le dernier recours de la nature harcelée, c'est-à-dire de la volonté [4].

Le suprême refuge est le suicide. Ici enfin, chose étrange, la pensée et l'imagination ont raison de l'instinct. On dit que Diogène s'est suicidé en s'empêchant de respirer – quelle victoire sur la volonté de vivre ! Mais ce triomphe est purement individuel ; la volonté persiste dans l'espèce. La vie se moque du suicide et sourit à la mort. Pour une mort volontaire, il y a des milliers de naissances involontaires. « Le suicide, la destruction volontaire d'une seule existence phénoménale, est un acte inutile et stupide, car la chose en soi – l'espèce, et la vie, et la volonté en général – n'en est pas affectée ; tout comme l'arc-en-ciel persiste, quelque rapide que soit la chute des gouttes d'eau qui l'entretiennent. » La misère et la lutte continuent après la mort de l'individu et doivent persister aussi longtemps que la volonté prédomine chez l'homme. Il ne saurait y avoir de victoire

sur les maux de la vie, avant que la volonté ait été subordonnée complètement à la connaissance et à l'intelligence.

VI. La Sagesse dans la Vie

1. La Philosophie

Considérez d'abord combien est absurde la recherche des biens matériels. Les sots s'imaginent que s'ils peuvent seulement acquérir la fortune tous leurs désirs pourront être entièrement satisfaits. Un homme qui a des moyens est censé avoir celui de satisfaire tous ses désirs.

> On reproche fréquemment aux hommes de tourner leurs vœux principalement vers l'argent et de l'aimer plus que tout au monde. Pourtant il est bien naturel, presque inévitable, d'aimer ce qui, pareil à un Protée infatigable, est près à tout instant de prendre la forme de l'objet actuel de nos souhaits si mobiles ou de nos besoins si divers. Tout autre bien, en effet, ne peut satisfaire qu'un seul désir… L'argent seul est absolument bon,… car il pourvoit au besoin en général, « in abstracto [1] ».

Néanmoins, une vie tout entière consacrée à l'acquisition des richesses est inutile, si nous ne savons les transformer en satisfactions ; et cela est un art qui demande de la culture et de la sagesse. La poursuite de buts sensuels successifs ne satisfait jamais bien longtemps ; il faut comprendre les fins de la vie aussi bien que l'art d'acquérir des moyens. « Les hommes sont mille fois plus acharnés à acquérir des richesses que la culture, bien qu'il soit parfaitement certain que le bonheur d'un individu dépend bien plus de ce qu'il *est* que de ce qu'il a. » « Un homme qui n'a pas de besoins intellectuels est un philistin », il ne sait que faire de ses loisirs – *difficilis in olio quies* ; il cherche avidement de-ci de-là des sensations nouvelles et finit par succomber à cette Némésis du riche oisif ou du voluptueux effréné – l'*ennui*.

Ce n'est pas la richesse mais la sagesse qui est la vraie Voie. « L'homme est à la fois effort impétueux de volonté (dont le foyer est l'organisme reproducteur) et sujet éternel, libre et serein de la connaissance pure (dont le foyer est le cerveau). » Il est surprenant de constater que la connaissance, bien que née de la volonté, puisse cependant la dominer. La possibilité de l'indépendance de la

connaissance apparaît d'abord dans les façons différentes dont, à l'occasion, l'intellect répond aux exigences du désir. « Parfois l'intellect se refuse à obéir à la volonté, par exemple quand nous essayons en vain de fixer notre attention sur quelque sujet ; ou bien, lorsque nous faisons vainement appel à la mémoire pour retrouver ce qu'elle a enregistré. L'irritation de la volonté contre l'intelligence en de semblables occasions manifeste clairement les rapports de l'une avec l'autre, et les différences entre elles. Il arrive même que, sous l'influence de cette irritation, l'intellect produit ce qu'on lui a demandé, officieusement, au bout de plusieurs heures ou parfois même le lendemain matin, de manière tout à fait inattendue et inopportune. De cette imparfaite subordination, l'intellect peut passer à la domination. En vertu d'une décision réfléchie ou d'une nécessité évidente, un homme subit ou accomplit de sang-froid des actions qui peuvent avoir pour lui la plus sérieuse importance, telles que le suicide, la vengeance, le duel, des éventualités de toute nature qui mettent sa vie en danger ; et en général, des actes contre lesquels toute sa nature animale proteste. Dans de telles circonstances nous voyons jusqu'à quel point la raison a maîtrisé la nature animale. »

Ce pouvoir de l'intellect sur la volonté permet un développement réfléchi ; le désir peut être tempéré ou apaisé par la connaissance, et surtout par une philosophie déterministe qui admet que tout est un résultat inévitable des antécédents. « Sur dix choses qui nous ennuient, il y en a neuf dont l'action serait nulle si nous les comprenions parfaitement dans leurs causes, et connaissions ainsi leur caractère de nécessité et leur vraie nature… Car ce que le mors et la bride sont pour un cheval indomptable, l'intellect l'est pareillement pour la volonté humaine. » Qu'il s'agisse de nécessités internes ou externes, rien ne nous les fait accepter mieux que de les bien comprendre. « Plus nous connaissons nos passions, et moins elles ont d'empire sur nous ; rien ne nous défend mieux contre les influences du milieu que la maîtrise de nous-mêmes. » *Si vis tibi omnia subjicere, subjice te rationi* [2]. La plus grande merveille du monde, ce n'est pas le conquérant du monde, mais le vainqueur de soi-même.

Ainsi la philosophie épure la volonté. Mais par philosophie il faut entendre expérience et réflexion, et non simple lecture ou étude passive.

Le torrent perpétuel des pensées d'autrui doit arrêter le cours de nos pensées à nous ; il finit par le suspendre. Il y a plus : l'intelligence, à la longue, en est paralysée… Cette manie de lecture, chez la plupart des savants, est une façon de fuir leur propre vide (fuga vacui) ; c'est l'absence d'idées dans leurs propres têtes, qui y attire si puissamment celles des autres… Il est dangereux de lire un ouvrage sur un objet, avant d'y avoir soi-même réfléchi… Quand nous lisons, un autre pense pour nous ; nous répétons simplement un processus mental… Il advient de là que celui qui lit beaucoup et presque toute la journée… perd peu à peu la faculté de penser par lui-même.

Le premier conseil est donc : l'expérience d'abord, les livres ensuite ; et le deuxième : le texte d'abord, les commentaires ensuite. Lisez les auteurs plutôt que les commentateurs et les critiques. « Nous ne pouvons recevoir des idées philosophiques que des auteurs eux-mêmes ; c'est pourquoi quiconque se sent du goût pour la philosophie doit l'apprendre à l'école des maîtres immortels qui l'ont enseignée et se réfugier dans le paisible sanctuaire de leurs œuvres. » Une œuvre de génie vaut mille commentaires.

Ainsi comprise, la recherche de la culture, même par le livre, a une grande valeur, parce que notre bonheur dépend plus de ce que nous avons dans la tête que de ce que nous avons en poche. Même la renommée est une folie : « La tête d'autrui est un bien triste endroit pour que l'homme en fasse le siège de son bonheur. »

Ce qu'un homme peut offrir à un autre n'est pas grand-chose. À la fin chacun reste seul, et le point important est de savoir qui est celui qui reste seul… Le bonheur que nous tirons de nous-mêmes est supérieur à celui que nous procure notre entourage… Le monde dans lequel chacun vit dépend avant tout de la façon de le concevoir… Comme tout ce qui existe ou arrive pour un homme n'existe que dans sa conscience, c'est évidemment la qualité de la conscience qui sera pour un homme la chose la plus essentielle… C'est donc avec raison qu'Aristote a dit : Être heureux, c'est se suffire à soi-même.

Pour échapper aux tourments des désirs sans cesse renaissants il faut pratiquer la contemplation intelligente de la vie et le commerce avec les œuvres des grands hommes de tous les temps et de tous les pays ; ce n'est que pour les esprits animés de cette passion que ces grands hommes ont vécu. « L'intellect désintéressé s'élève comme un parfum au-dessus des fautes et des folies du monde de la Volonté. » La plupart des hommes ne parviennent jamais à voir autre chose que les objets de leurs désirs ; – de là leur misère ; mais c'est s'élever jusqu'à la liberté que de voir les choses uniquement comme objets de connaissance.

Vienne une occasion extérieure ou bien une impulsion interne qui nous emporte bien loin de l'infini torrent du vouloir, qui arrache la connaissance à la servitude de la volonté, désormais notre attention ne se portera plus sur les motifs du vouloir ; elle concevra les choses indépendamment de leur rapport avec la volonté, c'est-à-dire qu'elle les considérera d'une manière désintéressée, non subjective, mais purement objective ; elle se donnera entièrement aux choses, en tant qu'elles sont de simples représentations, non en tant qu'elles sont des motifs : nous aurons alors trouvé naturellement et d'un seul coup ce repos que, durant notre premier asservissement à la volonté, nous cherchions sans cesse et qui nous fuyait toujours ; nous serons parfaitement heureux. Tel est l'état d'« apathie » qu'Épicure vantait si fort comme identique au souverain bien et à la condition divine : car tant qu'il dure, nous échappons à l'oppression humiliante de la volonté : nous ressemblons à des prisonniers qui fêtent un jour de repos, et notre roue d'Ixion ne tourne plus [3].

2. Le Génie

Le génie est la plus haute expression de cette connaissance libérée de la volonté. Les formes inférieures de la vie sont entièrement constituées de volonté sans connaissance ; en général, l'homme est surtout volonté, faible est sa connaissance ; le génie est surtout force de connaissance et faiblesse de volonté. « Le Génie réside en ce que la faculté de connaître a été développée au-delà des exigences de la volonté », ce qui demande la transmission d'une certaine force de l'activité reproductrice à l'activité intellectuelle. « La condition fondamentale du génie est une prédominance anormale de la sensibilité et de l'irritabilité sur la puissance reproductrice. » De là vient l'hostilité entre le génie et la femme, qui représente la reproduction et la sujétion de l'intellect à la volonté de vivre et de faire vivre. « Les femmes peuvent avoir beaucoup de talent, mais point de génie, car elles restent toujours subjectives. » Chez elles tout est personnel et envisagé comme moyen d'atteindre leurs buts personnels.

D'autre part :

Le génie n'est pas autre chose que l'objectivité la plus parfaite, c'est-à-dire la direction objective de l'esprit,... ce qui revient à perdre complètement de vue nos intérêts, notre volonté, nos fins ; nous devons pour un temps sortir absolument de notre personnalité, n'être plus que pur sujet connaissant, œil limpide de l'univers entier... Dès lors, l'expression géniale d'une physionomie consiste en ce qu'on y peut voir une prépondérance marquée de la connaissance sur la volonté, en ce que l'on y trouve la marque d'une connaissance exempte de tout rapport avec une volonté, c'est-à-dire l'expression d'une connaissance pure. Au contraire, dans les physionomies communes, l'expression de la volonté est prépondérante, et l'on voit que la connaissance ne s'exerce chez elles que par une impulsion de la volonté, c'est-à-dire qu'elles ne se dirigent que d'après des motifs d'intérêt personnel.

Libéré de la volonté, l'intellect peut saisir l'objet tel qu'il est ; le génie nous met en face du miroir magique dans lequel tout ce qui est essentiel et significatif nous apparaît réuni et mis en lumière de la façon la plus claire, tandis que ce qui est accidentel et étranger est laissé de côté ! La pensée perce à travers la passion comme le soleil perce à travers les nuages, et révèle le fond des choses ; derrière ce qui est individuel et particulier elle saisit l'« Idée platonicienne », ou l'universelle essence dont elle est une forme – tout comme le peintre aperçoit dans la personne dont il reproduit les traits, non seulement l'image et le caractère particulier, mais une certaine qualité universelle et une réalité permanente révélées par l'individu qui n'en est que l'image et le symbole. Le secret du génie consiste donc à percevoir clairement et impartialement ce qui est objectif, essentiel et universel.

C'est ce rejet de l'équation personnelle qui laisse le génie si mal adapté dans le domaine de l'activité volontaire, pratique et personnelle. En voyant si loin, il n'aperçoit pas ce qui est proche ; il est imprudent et « bizarre » ; et alors que sa vue est fixée sur une étoile, il tombe dans un puits. De là, en partie, le caractère insociable du génie ; il pense à ce qui est fondamental, essentiel, éternel ; les autres pensent à ce qui est temporaire, spécifique, immédiat ; son esprit et le leur n'ont pas de points communs et ne se rencontrent jamais. « En général, un homme est sociable dans la mesure où il est pauvre intellectuellement et vulgaire [4]. » L'homme de génie a ses compensations et n'a pas autant besoin de société que ceux qui vivent dans une perpétuelle dépendance de ce qui est en dehors d'eux. « Le plaisir qu'il retire de tout ce qui est beau, la consolation de l'art, l'enthousiasme de l'artiste… lui permettent d'oublier les soucis de l'existence, » le « dédommagent des souffrances qui augmentent pour lui en proportion de la lucidité de sa conscience, et le consolent de vivre en solitaire au milieu d'une race d'hommes toute différente. »

Il arrive toutefois que le génie réduit à l'isolement sombre parfois dans la folie ; l'extrême sensibilité qui le fait souffrir par l'imagination et l'intuition contribue avec la solitude et l'inadaptation à briser les liens qui rattachent son esprit à la réalité. Aristote avait encore raison : « Les génies de la philosophie, de la politique, de l'art ou de la poésie semblent tous doués d'un tempérament mélancolique. » Le rapport direct entre le génie et la folie se voit

dans la biographie des grands hommes, tels que Rousseau, Byron, Alfiéri, etc. « Au cours d'une enquête minutieuse dans les asiles d'aliénés, j'ai découvert des cas individuels de malades qui étaient incontestablement doués de grands talents et dont le génie se manifestait clairement à travers leur folie [5]. »

Cependant c'est chez ces demi-fous, ces génies, que se rencontre la véritable aristocratie de l'humanité. « Dans le domaine intellectuel la nature est hautement aristocratique. Les distinctions établies par l'intellect sont bien plus grandes que celles qui existent en n'importe quel pays du fait de la naissance, du rang, de la fortune ou de la caste. » La nature n'accorde le génie qu'au petit nombre, car ce don généralisé serait incompatible avec les visées normales de la vie, qui réclament l'application à des tâches déterminées et immédiates : « C'est le vœu de la nature que même les savants soient des cultivateurs du sol : en fait, c'est d'après cette norme que les professeurs de philosophie devraient être estimés ; leurs œuvres se trouveront alors répondre à tout ce que l'on peut raisonnablement attendre [6]. »

3. L'Art

Cette libération par la connaissance de l'esclavage de la volonté, cet oubli du moi individuel et de ses intérêts matériels, cette élévation de l'esprit à la contemplation passive de la vérité, voilà quel est le rôle de l'art. L'objet de la science, c'est l'universel qui contient une foule de particuliers, l'objet de l'art, c'est le particulier qui contient un universel. « Le portrait même, comme le dit Winckelmann, devrait être l'idéal de l'individu. » Dans le portrait d'un animal ce qui est le plus caractéristique est considéré comme ce qu'il y a de plus beau, parce que cela révèle le mieux l'espèce. Une œuvre d'art est donc bonne dans la mesure où elle évoque l'Idée platonicienne, ou universelle, du groupe auquel appartient l'objet reproduit. Le portrait d'une personne doit donc viser, non à une fidélité photographique, mais à révéler, autant que possible, dans une seule image, quelque qualité essentielle ou universelle de l'humanité [7]. L'art est supérieur à la science, parce que celle-ci procède par accumulation laborieuse et par raisonnement circonspect, tandis que le premier atteint son but d'emblée par

intuition et présentation ; la science peut se contenter du talent, mais l'art exige le génie.

La jouissance que nous retirons du spectacle de la nature, comme de la poésie ou de la peinture, vient de la contemplation de l'objet sans l'intrusion de notre volonté. Pour l'artiste, le Rhin offre une série de vues splendides suggestives de beauté pour les sens et l'imagination ; mais pour le voyageur absorbé par ses affaires, « le Rhin et ses rives ne formeront qu'une ligne, et les ponts qui le traversent d'autres lignes qui coupent la première ». L'artiste est tellement affranchi de préoccupations personnelles que « pour la perception artistique il est indifférent de regarder le coucher du soleil de la fenêtre d'une prison, ou de celle d'un palais ». « C'est cette perception passive qui met un charme enchanteur sur les choses passées et lointaines et nous les fait voir en si belle lumière. » Même les choses hostiles, quand nous les contemplons sans excitation de la volonté, et sans danger immédiat, nous apparaissent sublimes. Pareillement, la tragédie peut prendre une valeur esthétique en nous libérant de la lutte de la volonté individuelle et en nous permettant d'envisager nos épreuves sous un aspect plus large. L'art adoucit les maux de la vie, en nous montrant ce qui est éternel et universel derrière ce qui est transitoire et individuel. Spinoza avait raison : « Dans la mesure où l'esprit voit les choses sous leur aspect éternel, il participe à l'éternité [8]. »

Plus que tous les autres arts, celui de la musique a le pouvoir de nous élever au-dessus des conflits de la volonté [9]. « La musique n'est nullement comme les autres arts, la copie des Idées, » ou de l'essence des choses, mais elle est « la copie de la volonté elle-même » ; elle nous montre la volonté éternellement en mouvement dans ses efforts et ses égarements, se repliant toujours sur elle-même pour recommencer de nouveaux efforts. « C'est pourquoi l'action de la musique est plus grande et plus pénétrante que celle des autres arts, car ils ne nous parlent que d'images, tandis que la musique évoque les choses elles-mêmes. » La musique diffère également des autres arts en ce qu'elle affecte nos sentiments directement et non par l'intermédiaire des idées ; elle s'adresse à quelque chose de plus subtil que l'intelligence. Ce que la symétrie est aux arts plastiques, le rythme l'est à la musique ; en sorte que la musique et l'architecture sont aux antipodes l'une de l'autre ; l'architecture, comme le disait

Goethe, est de la musique figée ; et la symétrie, c'est le rythme immobile.

4. La Religion

Il apparut à Schopenhauer que sa théorie de l'art – considéré comme abstention de la volonté et contemplation de ce qui est éternel et universel – était aussi une théorie de la religion. Dans sa jeunesse il n'avait reçu qu'une éducation religieuse très sommaire, et son tempérament ne le portait pas à respecter les organisations ecclésiastiques de son temps. Il méprisait les théologiens : « Comme *ultima ratio* », ou dernier argument, « des théologiens nous trouvons dans beaucoup de nations le bûcher » ; et il appelait la religion une « métaphysique pour les masses [10]. » Mais plus tard il découvrit une signification profonde dans certaines pratiques et dans certains dogmes de la religion. « La controverse qui se poursuit encore si vivement de nos jours entre supra-naturalistes et rationalistes provient de ce que l'on manque de reconnaître la nature allégorique de toute religion. » Le christianisme, par exemple, est une philosophie profondément pessimiste ; « la doctrine du péché originel (affirmation de la volonté) et du salut (négation de la volonté) est la grande vérité qui constitue l'essence du christianisme. » Le jeûne est un expédient remarquable pour atténuer ces désirs qui ne mènent jamais au bonheur mais qui produisent soit la désillusion soit des désirs nouveaux. « La force qui a permis au christianisme de vaincre le judaïsme d'abord, et ensuite le paganisme de la Grèce et de Rome, réside uniquement dans son pessimisme, dans son aveu que notre état est à la fois profondément misérable et pécheur, tandis que le judaïsme et le paganisme étaient tous deux optimistes » : ils considéraient la religion comme un gage donné aux puissances célestes en échange de leur appui pour le succès terrestre ; le christianisme, lui, envisage la religion comme un dérivatif à l'inutile recherche du bonheur terrestre. En face de la volupté et du monde de la puissance il a présenté l'idéal de la sainteté, de la folie, dans le Christ, qui refuse la lutte et soumet complètement la volonté individuelle.

Le bouddhisme va plus loin que le christianisme, parce qu'il fait de l'anéantissement de la volonté le tout de la religion, et prêche le

Nirvana comme le but de tout développement personnel. Les Hindous étaient des penseurs plus profonds que ceux de l'Europe, parce que leur explication du monde était interne et intuitive, non externe et intellectuelle ; l'intellect divise, l'intuition unit ; les Hindous comprirent que le « Moi » est une illusion ; que l'individu est un simple phénomène et que la seule réalité est l'Un infini – « Voilà ce que tu es. » « Quiconque est capable de se dire cela à soi-même, au regard de tout être avec lequel il entre en contact », – quiconque possède assez de lucidité d'esprit pour comprendre que nous sommes tous membres d'un seul organisme, que nous formons tous de petits courants dans un océan de volonté – est « assuré de toute vertu et de toute félicité et se trouve sur la voie qui mène directement au salut. » Schopenhauer ne pense pas que le christianisme puisse jamais détrôner le bouddhisme en Orient : le tenter serait aussi vain que de « tirer des boulets de canon contre une falaise ». C'est plutôt la philosophie de l'Inde qui pénètre en Europe, et qui doit modifier profondément notre science et notre pensée. « L'influence de la littérature sanscrite n'aura pas des conséquences moins profondes que la renaissance de la littérature grecque au quinzième siècle. »

La suprême sagesse, par conséquent, c'est le Nirvana, qui consiste à se réduire soi-même à un minimum de désir et de volonté. La volonté du monde est plus forte que la nôtre ; cédons tout de suite. « Moins la volonté est excitée, moins nous souffrons. »

Les grands chefs-d'œuvre de la peinture ont toujours représenté des visages sur lesquels « nous voyons l'expression de la plus parfaite connaissance, c'est-à-dire de celle qui n'est pas dirigée vers les choses particulières, mais qui… a réussi à pacifier toute volonté ». « Cette paix qui surpasse toute intelligence, ce calme parfait de l'esprit, ce repos profond, cette inviolable confiance et cette sérénité,… tels que Raphaël et Le Corrège les ont représentés, constituent un évangile sûr et complet ; seule la connaissance demeure, la volonté s'est évanouie. »

VII. La Sagesse dans la Mort

Cependant, il faut quelque chose de plus. Par le Nirvana l'individu parvient à la paix que donne l'absence de volonté, et trouve le salut ;

mais après l'individu ? La vie se moque de la mort de l'individu ; elle lui survivra dans sa descendance, ou dans celle d'autrui ; si son petit filet de vie se dessèche, il y a des milliers d'autres courants qui s'élargissent et s'approfondissent à chaque génération nouvelle. Comment l'*humanité* sera-t-elle sauvée ? Y a-t-il un Nirvana pour la race aussi bien que pour l'individu ?

Il est évident que la conquête radicale et dernière de la volonté doit consister à tarir la source de la vie – la volonté de reproduction. « La satisfaction de l'instinct de reproduction est tout à fait répréhensible en soi, parce qu'elle est la plus forte affirmation du désir de vivre [1]. » Quel crime ces enfants ont-ils commis pour qu'on les ait mis au monde ?

Si maintenant nous abaissons nos regards sur la mêlée de la vie, que voyons-nous ? Tous les hommes, pressés par la misère et les souffrances, emploient toutes leurs forces à satisfaire leurs besoins infinis, à se défendre contre les formes multiples de la douleur, sans pouvoir cependant espérer rien d'autre que la conservation de cette vie individuelle si tourmentée, pendant un court espace de temps. Cependant, au milieu de ce tumulte, nous apercevons les regards de deux amants qui se rencontrent ardents de désirs : mais pourquoi tant de mystère, de dissimulation et de crainte ? Parce que ces amants sont des traîtres, dont les aspirations secrètes tendent à perpétuer toute cette misère et tous ces tracas, sans eux bientôt finis, et dont ils rendront le terme impossible… Telle est la signification profonde de la honte qui accompagne l'acte de la génération.

La faute en est ici à la femme ; car lorsque la connaissance est parvenue à l'abdication de la volonté, les charmes imaginaires de la femme séduisent l'homme et l'incitent à reproduire encore. La jeunesse n'a pas assez d'intelligence pour voir combien peu durables doivent être ces charmes, et lorsqu'elle le comprend c'est trop tard.

Chez les jeunes filles, la nature semble avoir voulu faire ce qu'en style dramatique on appelle un coup de théâtre ; elle les pare pour quelques années d'une beauté, d'une grâce, d'une perfection extraordinaires, aux dépens de tout le reste de leur vie, afin que, pendant ces rapides années d'éclat, elles puissent s'emparer fortement de l'imagination d'un homme et l'entraîner à se charger loyalement d'elles… pour toute leur vie. Une telle fidélité ne saurait, semble-t-il, avoir de garantie suffisante, si la raison seule dirigeait l'homme… Ici comme ailleurs la Nature procède selon son économie habituelle : de même que la fourmi femelle, après son union avec le mâle, perd ses ailes, qui lui deviendraient inutiles et même dangereuses pour la période d'incubation, de même aussi la plupart du temps, après deux ou trois couches, la femme perd sa beauté, sans doute pour la même raison [2].

Les jeunes gens devraient réfléchir et se dire « que si l'objet qui aujourd'hui leur inspire des madrigaux et des sonnets était venu au monde dix-huit ans plus tôt, c'est à peine s'ils lui accorderaient un

regard. » Après tout, les hommes sont bien plus beaux physiquement que les femmes.

> Il a fallu que l'intelligence de l'homme fût obscurcie par l'amour pour qu'il ait appelé beau ce sexe de petite taille, aux épaules étroites, aux larges hanches et aux jambes courtes ; toute sa beauté en effet réside dans l'instinct de l'amour. Au lieu de l'appeler « le beau sexe », il eût été plus juste de l'appeler le sexe inesthétique. Les femmes n'ont ni le sentiment ni l'intelligence de la musique, pas plus que de la poésie ou des arts plastiques ; ce n'est chez elles que pure singerie, pure prétention, pure affectation exploitée par leur désir de plaire… Elles sont incapables d'attacher à rien un intérêt purement objectif… Ce sexe n'a jamais pu produire un seul esprit véritablement grand ni une œuvre complète et originale dans les beaux arts, ni pu créer en quelque ordre que ce soit un seul ouvrage d'une valeur durable [3].

La vénération de la femme est un produit du christianisme et de la sentimentalité allemande ; et c'est aussi l'une des causes de ce mouvement romantique qui place le sentiment, l'instinct et la volonté au-dessus de l'intelligence. Les Asiatiques sont moins naïfs et reconnaissent franchement l'infériorité de la femme. « Quand les lois donnèrent aux femmes des droits égaux à ceux des hommes, elles auraient dû également les douer de cerveaux masculins [4]. » L'Asie montre aussi plus de franchise que nous dans ses règlements matrimoniaux ; elle admet comme normale et légale la pratique de la polygamie ; bien que celle-ci soit largement pratiquée chez nous, on l'excuse par une réflexion de ce genre : « Où donc la monogamie est-elle strictement pratiquée [5] ? » – Et quelle absurdité d'accorder aux femmes le droit de posséder ! « Presque toutes les femmes, à de très rares exceptions, sont portées à l'extravagance », parce qu'elles ne vivent que dans le présent, et leur passe-temps favori au-dehors, c'est de courir les magasins. « Les femmes pensent que c'est l'affaire des hommes de gagner de l'argent, et leur affaire à elles de le dépenser [6]. » Telle est leur conception de la division du travail. « Je suis donc d'avis qu'on ne devrait jamais permettre aux femmes de gérer leurs intérêts, et qu'elles devraient toujours rester sous la surveillance des hommes, père, mari, fils, ou de l'État – comme c'est le cas dans l'Hindoustan ; et que par conséquent on ne doit jamais les autoriser à disposer de biens qu'elles n'ont pas elles-mêmes acquis [7]. » C'est probablement le luxe et l'extravagance des femmes de la Cour de Louis XIII qui entraînèrent cette corruption générale de l'État qui eut son apogée sous la Révolution française [8].

Donc, moins nous avons affaire aux femmes, et mieux cela vaut. Elles ne sont même pas un « mal nécessaire » ; la vie est plus sûre et

plus tranquille sans elles ; que les hommes aperçoivent seulement le piège qui se cache sous la beauté des femmes, et l'absurde comédie de la reproduction finira bientôt. Le développement de l'intelligence affaiblira ou frustrera la volonté de reproduire et entraînera ainsi l'extinction de la race. Rien ne pourrait donner un plus beau dénouement à la folle tragédie de l'inquiète volonté ; pourquoi le rideau qui vient de tomber sur la défaite et la mort se relèverait-il sur une vie nouvelle, une lutte nouvelle et une nouvelle défaite ? Pendant combien de temps encore nous laisserons-nous attirer dans cette comédie de l'existence, dans cette douleur sans trêve qui n'aboutit qu'à une fin douloureuse ? Quand donc aurons-nous le courage de jeter un défi catégorique à la volonté – de lui crier que la beauté de l'existence n'est qu'un leurre, et que le plus grand de tous les bienfaits, c'est la mort ?

VIII. Critique

Un diagnostic médical de l'époque et de l'homme peut seul rendre compte d'une pareille philosophie.

Comprenons bien que nous sommes ici en présence d'un phénomène semblable à celui qui, après Alexandre et après César, attira sur la Grèce d'abord et sur Rome ensuite une avalanche de croyances et de pratiques orientales. Ce qui caractérise l'Orient, c'est le fait de reconnaître que la volonté extériorisée dans la nature est infiniment supérieure à la volonté humaine, et d'en venir facilement à une doctrine de résignation et de désespoir. De même que la décadence de la Grèce mit aux joues de l'Hellade la pâleur du scepticisme et la fièvre hectique de l'Épicurisme, de même le chaos des guerres napoléoniennes provoqua dans l'âme européenne cette langueur plaintive qui s'exhala dans la philosophie de Schopenhauer. L'Europe avait une terrible migraine en 1815 [1].

Quant au diagnostic personnel, il peut s'inspirer de l'aveu même de Schopenhauer : notre philosophe admet que le bonheur d'un homme dépend de ce qu'il est, plutôt que des circonstances extérieures. Le pessimisme révèle un pessimiste. Supposez une constitution maladive, un esprit névrosé, une vie de loisirs vides et de mortel *ennui*, et voilà la physiologie propice à la philosophie de Schopenhauer. Il faut avoir des loisirs pour être pessimiste ; une vie

active produit presque toujours la santé du corps et de l'esprit. Schopenhauer admire la sérénité que procurent des visées modestes et une existence régulière, mais il ne pouvait guère en parler d'après son expérience personnelle. *Difficilis in otio quies* ; il était assez riche pour ne rien faire, et il s'aperçut que de continuels loisirs étaient plus insupportables qu'un travail assidu. La disposition des philosophes à la mélancolie tient peut-être à ce que les occupations sédentaires sont contre nature ; une diatribe contre la vie n'est trop souvent qu'un indice de mauvaise sécrétion.

Le Nirvana est l'idéal d'un homme apathique, d'un Childe Harold, d'un René, qui a commencé par trop désirer, par tout risquer pour une passion, et qui, ayant perdu, passe le reste de sa vie à se morfondre dans l'ennui rageur et l'inaction. Si l'intellect se pose en serviteur de la volonté, il est tout à fait vraisemblable que le produit particulier de l'intellect qui s'appelle la philosophie de Schopenhauer ait été l'excuse et l'apologie d'une volonté indolente et maladive. Sans doute ses premières expériences avec les hommes et les femmes développèrent chez lui une tendance anormale à la suspicion et une sensibilité morbide, comme chez Stendhal, Flaubert et Nietzsche. Il devint cynique et solitaire. Il écrit : « Un ami dans le besoin n'est pas un véritable ami, ce n'est qu'un emprunteur [2] » ; et encore : « Ne confiez pas à un ami ce que vous ne voudriez pas dire à un ennemi [3]. » Il conseille une vie paisible, monotone, une vie d'ermite ; il craint la société et n'a pas le sentiment de la valeur et des joies de l'association humaine [4]. Mais le bonheur disparaît quand il n'est point partagé.

Il y a, somme toute, dans le pessimisme une grande part d'égoïsme : le monde n'est pas assez bon pour nous, et philosophiquement, nous lui tournons le dos. Mais c'est oublier ce qu'enseigne Spinoza : que nos formules morales laudatives ou critiques ne sont que des jugements humains, inexacts quand on les applique à l'ensemble du cosmos. Peut-être notre superbe dégoût de la vie n'est-il qu'un voile pour masquer notre secret dégoût de nous-mêmes ; nous avons gâché et galvaudé notre vie et nous jetons le blâme sur « l'entourage » ou le « monde » qui n'ont pas de langues pour se défendre. L'homme réfléchi accepte les restrictions naturelles de la vie ; il ne s'attend pas à voir la Providence prévenue en sa faveur ; il ne demande pas de dés pipés pour jouer le jeu de la vie. Il sait, comme le dit Carlyle, qu'il n'y a aucune raison de s'en

prendre au soleil parce qu'il n'allume pas nos cigares. Peut-être que si nous étions assez habiles pour l'y aider, le soleil satisferait même ce caprice ; et ce vaste monde qui n'est ni bon ni mauvais finirait sans doute par devenir un séjour agréable, si nous savions y mettre un peu de notre propre lumière. En réalité, le monde n'est ni pour ni contre nous ; c'est une matière brute entre nos mains, dont nous pouvons faire un enfer ou un paradis selon ce que nous sommes nous-mêmes.

Le pessimisme de Schopenhauer et de ses contemporains s'explique en partie par leurs attitudes et par leurs espoirs romanesques. La jeunesse attend trop du monde ; le pessimisme est la rançon de l'optimisme, tout comme 1815 fut la rançon de 1789. L'exaltation romantique, le déchaînement du sentiment, de l'instinct et de la volonté, et le mépris romantique pour l'intelligence, l'autorité et l'ordre attirèrent leurs représailles naturelles ; car « le monde », comme l'a dit Horace Walpole, « est une comédie pour ceux qui pensent, et une tragédie pour ceux qui sentent ». « Aucun mouvement n'a peut-être engendré plus de mélancolie que le romantisme émotif… Quand le romantique s'aperçoit que son idéal de bonheur n'aboutit qu'à un réel malheur, il n'accuse pas son idéal. Il suppose simplement que le monde n'est pas digne d'un être aussi merveilleusement organisé que lui [5]. » Comment un univers capricieux pourrait-il jamais satisfaire une âme capricieuse ?

L'élévation de Napoléon à l'Empire, le procès de Rousseau contre l'intelligence, la critique de Kant, son tempérament ardent et les expériences qu'il avait faites des hommes et des choses, tout conspirait pour suggérer à Schopenhauer la primauté et la souveraineté décisives de la volonté. Peut-être aussi Waterloo et Sainte-Hélène contribuèrent-ils à développer un pessimisme né, sans doute, du contact personnel avec les âpres et offensantes réalités de la vie. Tel était le destin de la volonté individuelle la plus puissante que l'histoire ait jamais connue : elle avait fait trembler le monde, et cependant sa condamnation était aussi certaine, aussi humiliante que celle de l'insecte auquel le jour de sa naissance apporte une mort sans gloire. Schopenhauer n'eut jamais l'idée qu'il valait mieux avoir livré bataille et avoir perdu que de n'avoir jamais combattu ; il ne sentait pas, comme le mâle et vigoureux Hegel, la gloire et l'avantage de la lutte ; il aspirait à la paix, et il vivait au milieu de la guerre. Partout il ne voyait que lutte ; il ne pouvait pas voir, au-delà des

conflits douloureux, l'aide fraternelle, la joie épanouie des enfants et des jeunes gens, les danses ailées des jeunes filles, les sacrifices volontaires des parents et des amants, l'inlassable générosité du sol et le retour du printemps.

Et qu'importe si la satisfaction d'un désir ne fait qu'en susciter un autre ? Il vaut peut-être mieux que nous ne soyons jamais satisfaits. Le bonheur, dit un vieil adage, est plutôt dans l'effort que dans la possession ou la satiété. L'homme normal ne réclame pas tant le bonheur que l'occasion d'exercer ses capacités ; et s'il doit payer au prix de la douleur cette liberté et ce pouvoir, il accepte joyeusement ; ce n'est pas les payer trop cher. Il nous faut de la résistance pour nous élever, comme à l'aéroplane ou à l'oiseau ; il nous faut des obstacles pour aviver nos forces et stimuler notre progrès. La vie sans tragédie serait indigne de l'homme [6].

Est-il vrai que « celui qui accroît son savoir accroît ses peines », et que ce sont les êtres les mieux organisés qui souffrent le plus ? Oui ; mais il est vrai aussi que le progrès de la connaissance augmente la joie aussi bien que la peine, et que les délices les plus subtiles, comme les souffrances les plus vives, sont réservées à l'âme la plus évoluée. Voltaire préférait avec raison la sagesse « malheureuse » du Bramin à l'heureuse ignorance de la paysanne ; nous voulons faire de la vie une expérience pénétrante et profonde, même au prix de la douleur ; nous voulons pénétrer dans ses plus intimes secrets, même au prix de la désillusion [7]. Virgile, qui avait goûté à tous les plaisirs, et qui connaissait le luxe de la faveur impériale, finit par « se fatiguer de tout, sauf des joies de l'esprit ». Quand les sens n'apportent plus de satisfaction, c'est quelque chose d'avoir obtenu, si laborieusement que ce soit, le droit d'entrer dans la société de ces artistes, de ces poètes et de ces philosophes que seul un esprit cultivé peut comprendre. La sagesse est une amère douceur ; sa jouissance s'accroît des discordances mêmes qui entrent dans son harmonie.

Le plaisir est-il négatif ? Seule une âme douloureuse et meurtrie, se renfermant en elle-même pour échapper au contact du monde, a pu proférer un tel blasphème contre la vie. Qu'est-ce que le plaisir, sinon le jeu harmonique de nos instincts ? Et comment le plaisir peut-il être négatif, sauf lorsque l'instinct nous impose la retraite, et non l'approche ? Les joies que l'on goûte dans la fuite et le repos, dans la soumission et la sécurité, dans la solitude et la paix sont sans doute négatives, « parce que les instincts qui nous y poussent sont

essentiellement négatifs » – ce sont des formes de la réserve ou de la crainte ; mais en dirons-nous autant du plaisir que nous éprouvons quand des instincts positifs nous commandent, instincts d'acquisition et de possession, de combativité et de domination, instincts de l'action et du jeu, de l'association et de l'amour ? Dans le rire, dans les jeux bruyants de l'enfance, dans le chant nuptial de l'oiseau, dans le cocorico de Chantecler, ou dans l'extase créatrice de l'art faut-il ne voir que des formes négatives de la joie ? La vie est par elle-même une force positive, et l'exercice normal de chacune de ses fonctions comporte une jouissance.

Il reste vrai, sans doute, que la mort est une chose terrible. Elle perd beaucoup de son épouvante, si l'on a mené une vie normale ; il faut avoir bien vécu pour bien mourir. Seriez-vous heureux de vivre toujours ? Qui donc peut envier le sort d'Ahasvérus, qui fut condamné à l'immortalité, comme au plus grave châtiment que l'homme pût subir ? Et pourquoi la mort est-elle si terrible, sinon parce qu'il fait bon de vivre ? Nous ne sommes pas obligés de dire comme Napoléon que tous ceux qui redoutent la mort sont au fond des athées ; mais nous pouvons dire avec certitude qu'un homme qui vit soixante-dix ans a survécu à son pessimisme. Personne, dit Goethe, n'est pessimiste après trente ans. On ne l'est guère non plus avant vingt ans ; le pessimisme est un luxe de la jeunesse outrecuidante et présomptueuse ; de la jeunesse qui sort de la chaude intimité de la famille, où tout est en commun, pour entrer dans la froide atmosphère de la rivalité et de l'avidité individualistes, et qui soupire après les caresses maternelles ; de la jeunesse qui se lance contre les moulins à vent, se heurte aux embûches du monde, et perd chaque année, avec d'indicibles regrets, ses belles espérances. Mais avant vingt ans elle connaît les joies du développement physique, et après trente ans, celles du développement intellectuel ; avant vingt ans, c'est le plaisir de la sécurité et de la protection, et après trente ans les joies de la famille et du foyer.

Comment pouvait-il éviter le pessimisme, l'homme qui vécut presque toute sa vie dans une pension de famille ? Qui abandonna son unique enfant à l'illégitime anonymat [8] ? Au fond du malheur de Schopenhauer il y a le rejet de la vie normale, – l'éviction des femmes et des enfants, du mariage. Il voit dans la famille le plus grand des maux, alors que l'homme sain y trouve les plus grandes satisfactions de la vie. Il croit que l'amour se cache par pure honte de

la reproduction, – est-il affirmation plus absurde ? Il ne voit dans l'amour que le sacrifice consenti par l'individu à la race, et ignore les délices dont l'instinct récompense ce sacrifice – délices si profondes que toute notre poésie s'en est inspirée [9]. Il ne connaît que la femme acariâtre et pécheresse, et s'imagine qu'il n'est pas d'autres types. Il pense que l'homme qui prétend entretenir une femme est un sot [10]. Mais il ne semble pas qu'un tel homme soit beaucoup plus malheureux que notre apôtre passionné d'infortune solitaire ; et, (comme le dit Balzac), il en coûte autant pour entretenir un vice que pour entretenir une famille. Il dénigre la beauté de la femme – comme s'il y avait des formes de beauté indignes de nos regards et que nous ne devions pas estimer pour la couleur et le parfum qu'elles donnent à la vie. Quelle aversion pour la femme un seul chagrin avait fait naître en cette âme infortunée !

Il y a d'autres difficultés, plus techniques et moins vitales, dans ce système de philosophie remarquable et suggestif. Comment le suicide peut-il jamais se produire dans un monde où la seule force réelle est la volonté de vivre ? Comment l'intellect, enfanté et élevé pour servir d'instrument à la volonté, parviendra-t-il jamais à l'indépendance et à l'objectivité ? Le génie réside-t-il dans la connaissance séparée de la volonté, ou bien renferme-t-il, pour le stimuler, une immense puissance de volonté, et même un mélange appréciable d'ambition et d'orgueil [11] ? La folie est-elle le fait du génie en général, ou seulement du génie de « type romantique » (Byron, Shelley, Poe, Heine, Swinburne, Strindberg, Dostoïevski, etc.) ; et le type de génie « classique » et plus profond n'est-il pas remarquablement sain (Socrate, Platon, Spinoza, Bacon, Newton, Voltaire, Goethe, Darwin, Whitmann, etc.) ? La fonction propre de l'intelligence et de la philosophie consiste-t-elle dans la négation de la volonté ? Ne doivent-elles pas plutôt assurer la coordination des désirs dans l'unité et l'harmonie du vouloir ? D'ailleurs, en dehors de cette coordination effective des désirs, la « volonté » est-elle autre chose qu'une abstraction mythique, aussi obscure que la « force » ?

Néanmoins, cette philosophie s'impose par une franchise brutale, à côté de laquelle la plupart des doctrines optimistes apparaissent comme des hypocrisies soporifiques. C'est très bien de dire, avec Spinoza, que le mal et le bien sont des termes subjectifs, des préjugés humains ; nous sommes pourtant obligés de juger ce monde non d'un point de vue « impartial », mais en tenant compte des

souffrances et des besoins réels de l'humanité. Schopenhauer eut raison de forcer la philosophie à constater la brutale réalité du mal, et de montrer à la pensée l'humaine obligation d'y apporter remède. La philosophie, depuis Schopenhauer, eut plus de peine à se maintenir dans l'irréelle atmosphère des discussions métaphysiques ; les penseurs commencent à comprendre que la pensée sans l'action est une maladie.

En somme, Schopenhauer ouvrit les yeux des psychologues sur la profondeur subtile et la force omniprésente de l'instinct. L'intellectualisme – qui voit dans l'homme surtout un animal pensant qui adapte consciemment ses moyens à la réalisation de buts rationnellement choisis – tomba malade avec Rousseau, s'alita avec Kant et mourut avec Schopenhauer. Après deux siècles d'analyse introspective, la philosophie découvrit le désir derrière la pensée, et derrière l'intellect, l'instinct ; – tout comme après un siècle de matérialisme, la physique découvre, derrière la matière, l'énergie. Nous devons à Schopenhauer de nous avoir révélé nos sentiments secrets, de nous avoir montré que nos désirs sont les axiomes de nos philosophies, et de nous avoir préparé à comprendre la pensée, non comme un simple calcul abstrait d'événements impersonnels, mais comme un instrument docile de l'action et du désir.

Enfin, et malgré ses exagérations, Schopenhauer nous a réappris la nécessité du génie et la valeur de l'art. Il vit que la beauté est l'ultime bien, et que la joie suprême consiste à créer et à chérir le beau. Il fut d'accord avec Goethe et Carlyle pour protester contre Hegel, Marx et Buckle, qui prétendaient éliminer le génie en tant que facteur souverain dans l'histoire de l'humanité ; à une époque où tous les grands hommes semblaient disparus, il prêcha et renouvela le culte des héros.

Et malgré tous ses défauts il réussit à ajouter un nom de plus à la liste des héros.

Herbert Spencer

I. Comte et Darwin

La philosophie de Kant, qui s'annonçait comme « prolégomènes à toute métaphysique future », entendait porter un coup fatal aux modes traditionnels de la spéculation ; sans le vouloir, elle fut mortelle à toute métaphysique. Car la métaphysique, à travers l'histoire de la pensée, avait été une tentative de découvrir l'essence même de la réalité ; or, on apprenait maintenant, sur la foi de l'autorité la plus respectable, que la réalité ne pouvait pas être connue ; qu'elle était un « noumène », concevable mais non connaissable ; et que l'intelligence humaine la plus subtile ne pouvait jamais dépasser le phénomène, ni jamais soulever le voile de Maya. Les extravagances métaphysiques de Fichte, de Hegel et de Schelling, dans leurs diverses réponses à la vieille énigme, leur Moi, leur Idée, leur Volonté, s'annulaient l'une l'autre ; et vers 1830, on reconnaissait généralement que l'univers avait bien gardé son secret. Après une génération intoxiquée d'Absolu, l'esprit de l'Europe réagit en se prémunissant contre toute métaphysique.

Puisque les Français avaient fait leur spécialité du scepticisme, il était naturel qu'ils suscitassent le fondateur (si tant est qu'il y ait des fondateurs en philosophie, où chaque idée est consacrée par le temps) du mouvement « positiviste ». Auguste Comte, – ou comme ses parents l'appelèrent, Isidore Auguste Marie François-Xavier Comte – naquit à Montpellier en 1789. L'idole de ses jeunes années fut Benjamin Franklin, qu'il appelait le Socrate moderne : « Vous savez qu'à l'âge de vingt-cinq ans il se proposa pour but d'atteindre à la suprême sagesse et qu'il y parvint. J'ai osé, bien que je n'aie pas encore vingt ans, former le même dessein. » Ses débuts furent heureux : il devint secrétaire de Saint-Simon, ce grand utopiste, qui lui communiqua l'enthousiasme réformateur de Turgot et de Condorcet, avec l'idée que les phénomènes sociaux pouvaient être, comme ceux du monde physique, ramenés à des lois scientifiques et que tout l'effort de la philosophie devait se concentrer sur le progrès moral et politique de l'humanité. Mais, comme il arrive souvent

quand on veut réformer le monde, Comte s'aperçut que c'était déjà une tâche difficile de gouverner son propre foyer ; en 1827, après deux ans de mariage malheureux, il subit une profonde crise morale au cours de laquelle il tenta de se suicider en se jetant dans la Seine. C'est donc à son sauveur que nous sommes en partie redevables des cinq volumes de la *Philosophie Positive* qui parurent entre 1830 et 1842, et des quatre volumes de la *Politique positive* qui parurent entre 1851 et 1854.

C'était là une entreprise de longue haleine qui ne fut dépassée dans les temps modernes que par la « Philosophie Synthétique » de Spencer. Les sciences y étaient classées dans l'ordre de simplicité et de généralités décroissantes de leurs objets : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie et sociologie ; chacune s'appuyait sur les résultats des sciences qui la précédaient, et toutes les autres sciences n'avaient leur raison d'être qu'en tant qu'elles pouvaient servir à éclairer la science de la Société. La science, au sens de connaissance exacte, était passée d'une matière à l'autre, dans l'ordre donné ; et il était naturel que le phénomène complexe de la vie sociale fût le dernier à se prêter à la méthode scientifique. Dans chaque domaine de la pensée, l'historien des idées pouvait observer la loi des trois états ; au début, l'objet était conçu du point de vue *théologique*, et tous les problèmes étaient expliqués par la volonté de quelque divinité – par exemple, lorsque les étoiles étaient divisées, ou considérées comme les chariots des dieux ; plus tard, le même objet parvenait à l'état *Métaphysique*, et s'expliquait par les abstractions métaphysiques – ainsi l'on supposait que les étoiles se mouvaient circulairement, parce que le cercle est la plus parfaite figure géométrique ; enfin l'objet était soumis à la science *positive*, par l'observation précise, hypothèse et expérience, et ses phénomènes étaient expliqués par la régularité des causes et des effets naturels. La « Volonté de Dieu » cède la place à des entités vaporeuses comme les « Idées » de Platon, ou l'« Idée absolue » de Hegel, et celles-ci, à leur tour, s'inclinent devant les lois de la science. La métaphysique est un état d'arrêt dans le progrès : il était temps, disait Comte, d'abandonner ces puérilités. La philosophie n'était pas chose différente de la science ; c'était la coordination de toutes les sciences en vue de l'amélioration de la vie humaine.

Ce positivisme comportait un certain intellectualisme dogmatique qui trahissait peut-être les désillusions et la solitude du philosophe.

Lorsqu'en 1845 Mme Clotilde de Vaux (dont le mari passait sa vie en prison) se chargea de consoler Comte, l'amour qu'il éprouva pour elle anima et colora sa pensée, et, par réaction, il en vint à placer le sentiment au-dessus de l'intelligence, comme force régénératrice, et à conclure que le monde ne pouvait être racheté que par une religion nouvelle dont le rôle serait d'entretenir et de fortifier les faibles sentiments altruistes de la nature humaine, en exaltant l'Humanité et en en faisant l'objet d'un culte cérémoniel. Comte passa les dernières années de sa vie à imaginer pour cette Religion de l'Humanité un système compliqué de prêtrise, de sacrements, de prières, et de discipline ; et il proposa un nouveau calendrier dans lequel les noms des divinités païennes et des saints du Moyen Âge seraient remplacés par ceux des héros du progrès humain. Comme l'a dit un homme d'esprit, Comte présenta au monde tout le Catholicisme, moins l'élément chrétien.

Le mouvement positiviste s'accordait avec la tendance de la pensée anglaise, laquelle s'inspirait d'une vie consacrée à l'industrie et au commerce, et considérait les réalités pratiques avec un certain respect. La tradition baconienne avait porté la pensée sur les choses, l'esprit sur la matière ; le matérialisme de Hobbes, le sensationnisme de Locke, le scepticisme de Hume, l'utilitarisme de Bentham, étaient autant de variations sur le thème de la vie active et pratique. Dans cette symphonie domestique, l'Irlandais Berkeley jetait une note discordante. Hegel riait de la manie qu'avaient les Anglais d'honorer du nom « d'instruments philosophiques » l'outillage de la physique et de la chimie ; mais ce terme était tout naturel pour des hommes qui s'accordaient avec Comte et Spencer à définir la philosophie : la généralisation des résultats de toutes les sciences. Par suite, le mouvement positiviste se trouva recruter plus d'adhérents en Angleterre que dans son pays d'origine ; ces adhérents n'avaient peut-être pas la ferveur du généreux Littré, mais ils étaient doués de cette ténacité britannique qui fit de John Stuart Mill (1806-1873) et de Frédéric Harrisson (1831-1923), pendant toute leur vie, de fidèles adeptes de la philosophie de Comte, tandis que leur prudence britannique les tenait à l'écart de sa cérémonieuse religion.

Cependant, la révolution industrielle, née d'un peu de science, stimulait la science à son tour. Newton et Herschel avaient implanté l'astronomie en Angleterre, Boyle et Davy avaient révélé les trésors de la chimie, Faraday faisait les découvertes qui devaient donner au

monde l'électricité, Rumford et Joule démontraient la transformation et l'équivalence des forces et la conservation de l'énergie. Les sciences atteignaient un degré de complication qui devait disposer le monde égaré à accueillir une synthèse explicative. Mais au-dessus de toutes ces influences intellectuelles qui travaillaient l'Angleterre pendant la jeunesse d'Herbert Spencer, il y avait les progrès de la biologie, et la doctrine de l'évolution. La science de tous les pays avait contribué à développer cette théorie. Kant avait parlé de la possibilité pour les singes de devenir des hommes ; Goethe avait écrit sur la « métamorphose » des plantes ; Érasme, Darwin et Lamarck avaient propagé la théorie d'après laquelle l'espèce était sortie de formes plus simples par hérédité de résultats provenant de l'exercice ou du non-exercice des fonctions ; et en 1830 Saint-Hilaire étonna l'Europe et réjouit le cœur du vieux Goethe, en triomphant presque contre Cuvier dans ce fameux débat sur l'évolution qui semblait un autre *Hernani*, une autre révolte contre la conception classique d'un monde immuable soumis à des règles et à un ordre fixes.

Vers 1850 la théorie de l'évolution était dans l'air. Spencer en exprima l'idée longtemps avant Darwin, dans un essai sur « l'hypothèse du développement » (1852), et dans ses *Principes de Psychologie* (1853). En 1858, Darwin et Wallace communiquèrent à la Société Linné leurs fameuses recherches ; et en 1859, le vieux monde, au sentiment des bons évêques, fut bouleversé par la publication de l'*Origine des Espèces*. Cet ouvrage n'offrait plus cette vague idée d'évolution, par laquelle on se représentait des espèces supérieures procédant au hasard d'espèces inférieures, mais une théorie précise et très documentée du mode et du processus réels de l'évolution « par voie de sélection naturelle, ou de la persistance des races favorisées dans la lutte pour la vie ». Pendant dix ans le monde entier ne parla que d'évolution. Ce qui porta Spencer à la tête de ce mouvement d'idées, ce fut la lucidité d'esprit avec laquelle il suggéra l'application de l'idée d'évolution à tous les domaines scientifiques, et sa vaste érudition, qui rendit presque toutes les connaissances tributaires de sa théorie. De même que les mathématiques avaient dominé la philosophie du dix-septième siècle en donnant au monde Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibnitz et Pascal ; et de même que la psychologie avait inspiré la philosophie de Berkeley, de Hume, de Condillac et de Kant ; de même au dix-neuvième siècle, chez

Schelling et Schopenhauer, Spencer, Nietzsche et Bergson, la biologie fut à la base de la pensée philosophique. Dans chacun de ces cas, les idées de l'époque, prises isolément, émanaient d'individus séparés, plus ou moins obscurs ; mais les idées sont attribuées aux hommes qui les ont coordonnées et clarifiées, de même que le Nouveau Monde prit le nom d'Améric Vespuce parce qu'il en dressa une carte. Herbert Spencer fut le Vespuce de l'époque de Darwin, et même un peu son Christophe Colomb.

II. La Formation de Spencer

Il naquit à Derby en 1820. Ses ancêtres paternels et maternels étaient non-conformistes, ou dissidents. Sa grand-mère paternelle avait été disciple fidèle de John Wesley ; le frère de son père, Thomas, bien que pasteur anglican, était chef d'un mouvement wesleyen au sein de l'Église ; il n'allait jamais au concert ni au théâtre, et prenait une part active dans les questions de réforme politique. Cet esprit d'hérésie se manifesta plus fortement encore chez le père et parvint à son comble dans l'individualisme presque farouche de Herbert Spencer lui-même. Le père n'expliquait jamais rien par le surnaturel ; un de ses amis disait de lui (bien que Herbert considérât le propos comme une exagération) « qu'il était – autant qu'on pouvait juger – sans foi et sans religion [1]. » Il avait un penchant pour la science et rédigea une *Géométrie de l'Invention*. En politique, il était individualiste comme son fils et « ne saluait jamais personne, quel que fût son rang [2]. » « S'il ne comprenait pas une question posée par ma mère, il gardait le silence sans faire répéter la question et la laissait sans réponse. Il observa cette tactique pendant toute sa vie, nonobstant sa futilité, et ne s'en corrigea jamais [3]. » Cela rappelle (silence à part) l'opposition que fit Herbert Spencer dans ses dernières années à l'extension des fonctions de l'État.

Le père, de même qu'un oncle et le grand-père paternel, était professeur dans une école privée ; malgré cela, le fils, qui devait devenir le plus célèbre philosophe anglais de son siècle, resta jusqu'à quarante ans un ignorant. Herbert était paresseux, et son père était indulgent. À treize ans, Herbert fut envoyé à Hinton pour y étudier sous la direction de son oncle, qui avait la réputation d'être « fort sévère ». Mais Herbert eut tôt fait de s'évader, et refit à pied tout le

chemin qui le séparait de la maison paternelle, – 48 milles le premier jour, 47 le second et 20 le troisième, avec, pour toute nourriture, un peu de pain et de bière. Il retourna cependant à Hinton au bout de quelques semaines, et il y resta trois ans. Il ne reçut jamais d'autre instruction régulière. Plus tard, il ne pouvait dire au juste ce qu'il avait appris : pas d'histoire, pas de sciences naturelles, pas de littérature générale. Il écrit avec un orgueil bien caractéristique : « Ni dans mon enfance ni dans ma jeunesse je n'ai jamais reçu une seule leçon d'anglais, et je suis resté jusqu'à ce jour sans aucune connaissance exacte de la syntaxe ; c'est là un fait qu'il faut qu'on sache, puisque cela ne s'accorde pas avec des jugements universellement acceptés. » À l'âge de quarante ans il essaya de lire l'*Iliade*, mais « après en avoir lu à peu près six livres, je sentis combien ce serait laborieux d'aller plus avant, – je me sentais disposé plutôt à payer très cher pour ne pas aller jusqu'au bout ». Collier, l'un de ses secrétaires, nous dit que Spencer ne lut jamais jusqu'au bout aucun ouvrage scientifique [4]. Même dans les matières qui l'intéressaient le plus, il ne reçut jamais aucune instruction suivie. Il se brûla les doigts et produisit quelques explosions, et ce fut là toute son expérience en chimie ; il s'initia à l'entomologie avec les punaises qu'il rencontrait à l'école et chez lui ; il acquit quelques notions sur les couches et les fossiles au cours de ses travaux comme ingénieur civil ; pour le reste, il glana ses connaissances au hasard de la route. Jusqu'à l'âge de 30 ans il ne s'était jamais occupé de philosophie [5]. C'est alors qu'il lut Lewes et voulut entreprendre l'étude de Kant ; mais dès qu'il constata que ce philosophe voyait dans l'espace et le temps des formes de la perception sensible et non des réalités objectives, il déclara que Kant était un âne et envoya promener le livre [6]. Son secrétaire nous raconte que Spencer rédigea son premier ouvrage, *La Statistique Sociale*, « sans avoir lu jamais d'autre traité d'éthique qu'un vieux livre, maintenant dans l'oubli, de Jonathan Dymond ». Il écrivit sa *Psychologie* après avoir lu Hume, Mansel et Reid, en tout et pour tout ; sa *Biologie*, après avoir lu seulement la *Physiologie Comparée* de Carpenter (et non l'*Origine des Espèces*) ; sa *Sociologie*, sans avoir lu ni Comte ni Tylor ; son *Éthique*, sans avoir lu Kant ni Mill, ni aucun autre moraliste que Sedgwick [7]. Quel contraste avec l'éducation intensive et incessante de John Stuart Mill !

Où donc a-t-il trouvé ces milliers de faits dont il appuyait ses innombrables arguments ? Il les a « cueillis », pour la plupart, dans l'observation directe plutôt que dans ses lectures. « Sa curiosité était sans cesse en éveil et il attirait à chaque instant l'attention de son interlocuteur sur quelque phénomène digne de remarque… jusqu'alors demeuré inaperçu, sauf de lui. » Au Club de l'Athénée, il sondait Huxley et ses autres amis, et profitait de leur érudition ; il parcourait les périodiques qu'on recevait au Club, comme il avait parcouru toutes les revues adressées à son père pour la Société Philosophique de Derby, « avec un œil de lynx qui saisissait tous les faits favorables à ses idées [8] ». Quand il fut bien fixé sur ce qu'il voulait faire, et qu'il eut découvert cette idée d'évolution, qui devait être le centre de toute son œuvre, son cerveau, tel un aimant, attira à soi tout ce qui se rapportait à son idée, et son esprit méthodique au-delà de toute expression classa presque automatiquement les matériaux, à mesure qu'ils se présentaient. Il ne faut donc pas s'étonner si le prolétaire comme l'homme d'affaires l'écoutaient volontiers ; son esprit, comme le leur, était étranger à la science apprise dans les livres, ignorant de la culture, et cependant doué de ce savoir naturel et pratique de l'homme qui s'instruit tout en travaillant.

Car il dut travailler pour gagner sa vie ; et ses fonctions développèrent la tendance pratique de son esprit. Il était contrôleur, inspecteur et dessinateur dans les Chemins de fer et les Ponts et Chaussées, un ingénieur en somme. Constamment il imaginait des inventions ; aucune ne réussissait ; mais dans son *Autobiographie*, il les passe en revue avec la tendresse d'un père pour son fils égaré ; ses pages de souvenirs s'émaillent de salières brevetées, d'éteignoirs, de fauteuils pour malades, etc. Cédant à une manie de jeune, il inventa de nouveaux régimes ; pendant quelque temps il fut végétarien ; mais il délaissa ce système après avoir vu un adepte du végétarisme devenir anémique et perdre ses forces. « Je m'aperçus qu'il me fallait récrire ce que j'avais composé pendant le temps où j'étais végétarien, tant cela manquait de vigueur [9]. » Il était à cette époque prêt à toute expérience ; il songea même à émigrer en Nouvelle-Zélande, oubliant qu'un pays neuf n'a que faire de philosophes. Ce qui est caractéristique c'est qu'il établit des listes parallèles de raisons pour ou contre ce projet, donnant à chaque raison une valeur numérique.

Le total donnait 110 points pour la demeure en Angleterre, et 301 pour le départ ; il resta.

Son caractère avait les défauts de ses qualités. Son réalisme obstiné et son sens pratique eurent pour contrepartie une inintelligence totale de la poésie et de l'art. La seule note poétique qu'on rencontre dans ses vingt volumes fut due à un imprimeur, qui fit parler Spencer de « la versification journalière des prédictions scientifiques ». Il faisait preuve d'une belle persévérance, mais aussi d'une obstination opiniâtre ; il savait embrasser d'un coup d'œil le monde entier pour y trouver la justification de ses hypothèses, mais il ne pouvait entrer dans les idées d'autrui ; il avait le sentiment de sa valeur, comme tout non-conformiste, et il ne pouvait sans orgueil soutenir sa grandeur. Il avait tous les défauts d'un pionnier : une étroitesse dogmatique jointe à une sincérité courageuse et à une originalité profonde ; résistant à toute flatterie, refusant tous les honneurs officiels qu'on lui offrait, et pendant quarante ans poursuivant sa pénible tâche dans un état de mauvaise santé chronique et dans une modeste retraite ; il notait cependant le diagnostic d'un phrénologiste qui avait pu l'approcher : « Estime de soi très développée. » Fils et petit-fils de professeurs, il mania la férule et parla sur un ton doctoral. « Je ne suis jamais embarrassé », nous dit-il. Sa vie de célibataire le priva des chauds sentiments humains, bien qu'il eût l'humaine faiblesse de s'indigner. Il fut en relation avec la célèbre George Eliot, mais elle était trop intellectuelle pour lui plaire. Il manquait d'humour, et son style ne connaît ni subtilités ni nuances. Quand il perdait sa partie de billard, son jeu préféré, il reprochait à son partenaire tout le temps qu'il avait dû consacrer à ce jeu avant d'y devenir expert. Dans son *Autobiographie* il fait la critique de ses tout premiers ouvrages pour montrer comment elle devait être faite.

Il semble que la grandeur de son entreprise l'ait obligé à voir la vie avec plus de sérieux qu'elle ne le mérite. « J'étais à la fête de Saint-Cloud, dimanche », écrit-il de Paris ; « et j'ai été très amusé par la juvénilité des adultes. Les Français ne cessent jamais tout à fait d'être des enfants ; j'ai vu des gens à cheveux blancs montés sur des chevaux de bois comme nous en avons dans nos foires. » Il était tellement occupé à analyser et à décrire la vie qu'il n'avait pas le temps de la vivre pour son compte. Après avoir vu les chutes du Niagara, il nota sur son calepin : « C'est à peu près ce que je

croyais. » Il décrit les choses les plus banales avec la plus superbe pédanterie – par exemple quand il nous parle de la seule fois où il ait juré [10]. Il n'eut pas de crises, ni d'aventures, et ne connut pas de roman (si ces mémoires sont véridiques) ; il avait bien quelques amis intimes, mais il en parle presque en mathématicien ; il trace les courbes de ses tièdes amitiés sans la moindre passion. Un de ses amis lui avoua qu'il était incapable de bien écrire lorsqu'il dictait une lettre à une jeune sténographe ; Spencer déclara que cela ne le gênait en rien. « Ses impassibles lèvres minces, écrit son secrétaire, dénotaient l'absence totale de sensualité, et ses yeux clairs, l'absence de toute émotion profonde [11]. » De là, la régularité monotone de son style : il ne plane jamais et n'a pas besoin de points d'exclamation ; il se dresse dans un siècle romantique comme la statue de l'enseignement dans toute sa dignité et sa réserve.

Il avait un esprit exceptionnellement logique ; il manœuvrait ses *a priori* et ses *a posteriori* avec la précision d'un joueur d'échecs. Il est le plus clair démonstrateur de sujets complexes dont l'histoire moderne puisse se prévaloir ; il a écrit sur les plus difficiles problèmes en termes si limpides que, pendant toute une génération, le monde entier prit goût à la philosophie. « On a remarqué, dit-il, que j'ai une facilité exceptionnelle pour exposer un sujet ; mes données, mes raisonnements et mes conclusions sont amenés avec une clarté et une cohérence peu communes [12]. » Il affectait les vastes généralisations et rendait ses livres intéressants plus encore par ses hypothèses que par ses preuves. Huxley disait que l'idée que se faisait Spencer d'une tragédie, était celle d'une théorie tuée par un fait [13] ; or il y avait tant de théories dans l'esprit de Spencer qu'une tragédie s'imposait tous les deux ou trois jours. Frappé par l'allure indécise de Buckle, Huxley dit à Spencer « Ah ! je vois le genre d'homme ; il est trop lourd par le haut. » « Buckle, ajoute Spencer, avait assemblé plus de matériaux qu'il n'en pouvait organiser [14]. » Chez Spencer, c'était l'inverse, il organisait plus qu'il n'avait amassé. Il n'appréciait que la coordination et la synthèse ; il tenait Carlyle en piètre estime parce qu'il se confinait dans l'analyse. L'amour de l'ordre devint chez Spencer une véritable passion ; l'idée d'une brillante généralisation le domina. Mais le monde avait besoin d'un esprit comme le sien, capable de donner à la complexité des faits une signification intelligente ; le service que Spencer rendait à ses contemporains excusait les défauts de l'homme. Si nous l'avons

représenté d'après nature, c'est parce qu'un grand homme dont nous connaissons les défauts nous devient sympathique, tandis que celui qui nous apparaît trop parfait nous inspire une certaine méfiance.

« Jusqu'à maintenant », écrivait Spencer à l'âge de quarante ans, « ma vie aurait pu, à juste titre, être qualifiée d'hétéroclite [15]. » Rarement carrière de philosophe s'est révélée aussi aventureuse. « Vers cette époque » (à vingt-trois ans) « mon attention se porta sur la fabrication des montres [16]. » Mais peu à peu se dessina son champ d'études, et il le défricha en bon paysan. Dès 1842 il fit paraître dans le *Non-Conformiste* (remarquez l'intermédiaire qu'il choisit) quelques lettres sur la « Sphère propre du Gouvernement », qui contenaient en germe la philosophie du *laissez-faire* qu'il professa plus tard. Six ans après il abandonna son poste d'ingénieur pour éditer *L'Économiste*. À l'âge de trente ans, comme il parlait avec quelque mépris des *Essais sur les Principes de la Morale* de Jonathan Dymond, son père le mit au défi de faire aussi bien sur un pareil sujet ; il releva le défi et écrivit sa *Statistique Sociale*. L'ouvrage se vendit mal, mais lui ouvrit la porte des Revues. En 1852, son essai sur la « Théorie de la Population » (un des nombreux exemples de l'influence malthusienne sur la pensée du dix-neuvième siècle) exprimait, en formules lapidaires, l'idée que la lutte pour la vie conduit à la survivance des plus capables. La même année son essai sur l'*Hypothèse du Développement* faisait justice de la banale objection d'après laquelle l'origine de nouvelles espèces dues à la modification progressive des plus anciennes n'avait jamais été constatée ; en notant que le même argument valait beaucoup plus contre la théorie de « la création spéciale » par Dieu d'espèces nouvelles ; et Spencer montrait que le développement d'espèces nouvelles n'était ni plus merveilleux ni plus incroyable que le développement de l'homme à partir de l'ovule et du sperme, ou celui d'une plante à partir d'un germe. En 1855, son second ouvrage, *Les Principes de Psychologie*, entreprit de décrire l'évolution de l'esprit. Puis, en 1857, parut un essai sur « Le Progrès, sa Loi et sa Cause », qui reprenait l'idée de von Baer, celle du développement de toutes les formes vivantes de l'homogène à l'hétérogène, et l'élevait au rang de principe général de l'histoire et du progrès. En somme, Spencer avait suivi l'esprit de son temps, et il était prêt maintenant à devenir le philosophe de l'évolution universelle.

Lorsqu'en 1858 il révisait ses essais en vue d'une publication collective, il fut frappé par l'unité et la cohérence des idées qu'il avait exprimées ; et la pensée lui vint aussitôt, tel un rayon de soleil qui pénètre par une porte ouverte, que la théorie de l'évolution pouvait s'appliquer à toutes les sciences aussi bien qu'à la biologie ; qu'elle pouvait expliquer non seulement les espèces et les genres, mais les planètes et les couches terrestres, l'histoire sociale et politique, les conceptions morales et esthétiques. Il projeta toute une série d'ouvrages où il montrerait l'évolution de la matière et de l'esprit, depuis la nébuleuse jusqu'à l'homme, et de l'homme sauvage jusqu'à Shakespeare. Mais il désespéra presque, en songeant qu'il avait près de quarante ans. Comment un homme de cet âge et de santé débile pourrait-il, avant de mourir, parcourir à lui seul tout le champ des connaissances humaines ? Trois ans auparavant sa santé avait été complètement ébranlée. Pendant dix-huit mois il avait été annihilé, l'esprit brisé, sans courage, errant sans but et sans espoir, d'un lieu à l'autre. Le sentiment de ses puissances latentes lui rendait plus amer celui de sa faiblesse. Il savait qu'il ne recouvrerait jamais la santé et qu'il ne pouvait travailler plus d'une heure de suite. Jamais homme ne fut aussi peu favorisé dans la tâche qu'il avait choisie, et jamais homme ne choisit aussi tard une tâche aussi grande.

Il était pauvre. Il ne s'était jamais beaucoup préoccupé de gagner sa vie. « Je ne cherche pas la fortune, disait-il, je ne pense pas que cela en vaille la peine [17]. » Il avait abandonné la direction de *L'Économiste* à la suite d'un legs de 2 500 dollars provenant d'un oncle ; mais sa paresse eut vite épuisé l'héritage. Il lui vint à l'esprit l'idée qu'il pourrait chercher à l'avance des souscripteurs pour ses futurs ouvrages, et vivre ainsi au jour le jour, sans souci. Il prépara un projet qu'il soumit à Huxley, Lewes et d'autres amis ; ils lui assurèrent un nombre imposant de premiers souscripteurs dont les noms pourraient figurer en tête de son prospectus : Kingsley, Lyell, Hooker, Tyndall, Buckle, Fronde, Bain, Herschel et d'autres encore. Lancé en 1860, ce prospectus recueillit 440 souscriptions en Europe et 200 en Amérique ; cela promettait en tout la modeste somme de 1 500 dollars par an. Spencer déclara qu'il s'en contenterait et se mit courageusement à l'œuvre.

Mais après la publication des *Premiers Principes*, en 1862, beaucoup de souscripteurs se retirèrent à cause de la fameuse « Première Partie » qui s'efforçait de réconcilier la science et la

religion, et qui mécontenta à la fois les évêques et les savants. Le rôle de pacificateur est difficile. *Les Premiers Principes* et l'*Origine des Espèces* devinrent le champ clos d'une grande controverse littéraire dans laquelle Huxley joua le rôle de généralissime des partisans du darwinisme et de l'agnosticisme. Pendant quelque temps les évolutionnistes furent sévèrement frappés d'ostracisme par les gens respectables – on les considérait comme des monstres d'immoralité, et il était de bon ton de les insulter publiquement. À chaque échéance, le nombre des souscripteurs diminuait, et beaucoup refusèrent d'effectuer les paiements. Spencer continua aussi longtemps qu'il put, payant de sa poche le déficit de chaque nouvelle publication. À la fin son courage et ses fonds s'épuisèrent, et il informa ses derniers souscripteurs qu'il ne pouvait continuer son œuvre.

C'est alors que se produisit un incident tout à fait consolant. Le plus grand rival de Spencer, qui avait été à la tête du mouvement philosophique en Angleterre, avant la publication des *Premiers Principes*, et qui se voyait maintenant remplacé par le philosophe de l'évolution, lui adressa la lettre suivante en date du 4 février 1866 :

4 février 1866

Cher Monsieur,

À mon retour ici la semaine dernière, j'ai trouvé la livraison de décembre de votre *Biologie*, et j'ai à peine besoin de vous dire combien j'ai regretté l'annonce qui l'accompagne… Je vous propose d'écrire votre prochain traité et d'accepter que je me porte garant auprès de l'éditeur de tout déficit. Je vous prie de ne pas voir dans ma proposition une faveur personnelle, bien que, même à ce titre, je veuille espérer que vous me permettriez de la maintenir. Mais ce n'est pas le cas – c'est une simple proposition de coopération en faveur d'une œuvre importante, d'intérêt général, à laquelle vous consacrez vos efforts et avez sacrifié votre santé. Je suis, cher Monsieur,

Votre sincèrement dévoué,

J. S. Mill [18].

Spencer refusa poliment, mais Mill alla trouver ses amis et amena plusieurs d'entre eux à souscrire pour 250 livraisons chacun. Spencer refusa encore et fut inébranlable. Puis arriva tout à coup une lettre du professeur Youmans, informant Spencer que ses amis américains avaient acheté en son nom 7 000 dollars de valeurs d'État dont les intérêts ou dividendes lui étaient destinés. Cette fois Spencer céda. L'esprit qui avait inspiré cette générosité renouvela son courage ; il

reprit sa tâche, et pendant quarante ans il soutint l'effort, jusqu'à ce que toute la *Philosophie Synthétique* fût imprimée. Ce triomphe de l'esprit et de la volonté sur la maladie et sur des obstacles sans nombre est une des radieuses pages du livre de l'humanité.

III. Les premiers principes

1. L'Inconnaissable

« Nous oublions trop souvent », dit Spencer dès le début, « que non seulement il y a une âme de bonté dans les choses mauvaises, mais généralement aussi une âme de vérité dans toute erreur. » Il propose donc d'examiner les idées religieuses en vue de trouver ce fond de vérité qui, sous les formes changeantes de nombreuses croyances, a conféré à la religion son persistant empire sur l'âme humaine.

Ce qu'il découvre de suite, c'est que toutes les théories sur les origines de l'univers nous amènent à des hypothèses inconcevables. L'athée essaie de penser un monde existant en soi, sans cause première et sans commencement ; mais nous ne pouvons rien concevoir qui n'ait une cause et un commencement. Le théiste ne fait que reculer la difficulté ; et au théologien qui déclare : « C'est Dieu qui a créé le monde » s'adresse la question sans réplique de l'enfant : « Qui a créé Dieu ? » Toutes les idées dernières de la religion sont logiquement inconcevables.

Les idées dernières de la science dépassent également toute conception rationnelle. Qu'est-ce que la matière ? Nous la ramenons à des atomes, et nous nous trouvons alors obligés de diviser l'atome comme nous avons divisé la molécule ; nous sommes conduits à ce dilemme la matière est divisible à l'infini – ce qui est inconcevable ; ou il y a une limite à sa divisibilité, – ce qui est également inconcevable. Il en est de même de la divisibilité du temps et de l'espace qui, tous deux, sont en dernier ressort des idées irrationnelles. Le mouvement s'entoure d'une triple obscurité, puisqu'il implique que la matière change, dans le temps, sa position dans l'espace. Quand nous analysons la matière, nous ne trouvons au bout rien que la force, – une force qui s'impose aux organes des sens, ou une force qui résiste aux organes de l'action ; et qui nous dira ce

qu'est la force ? Si de la physique nous passons à la psychologie, nous nous trouvons en présence de l'esprit et de la conscience, et voilà de plus grandes énigmes qu'auparavant. Donc, « les idées scientifiques ultimes sont représentatives de réalités qui ne peuvent être comprises… Dans toutes les directions, les investigations de l'homme de science l'amènent en face d'une énigme insoluble ; et plus il y réfléchit, plus il la trouve insoluble. Il saisit de suite la grandeur et la faiblesse de l'esprit humain – sa capacité à s'emparer de tout ce qui tombe dans le champ de l'expérience, et son incapacité à saisir tout ce qui est en dehors de l'expérience. Plus que tout autre, il *sait*, lui, en toute certitude, que rien ne peut être connu dans sa nature ultime [1]. » La seule philosophie honnête, pour employer l'expression de Huxley, c'est l'agnosticisme.

La cause commune de toutes ces obscurités est la relativité de toute connaissance. « Penser consistant à établir des rapports, aucune pensée ne peut exprimer autre chose que des relations… L'intelligence n'étant construite que par et pour les rapports avec les phénomènes nous entraîne dans l'absurde, quand nous essayons de l'utiliser pour quelque chose qui dépasse le phénomène [2]. » Et, cependant, le relatif et le phénoménal impliquent de par leurs noms et leurs natures quelque chose au-delà d'eux, quelque chose d'ultime et d'absolu. « En examinant nos pensées, nous voyons combien il est impossible de nous débarrasser de la conscience d'une Réalité cachée derrière les Apparences, et comment, par suite de cette impossibilité même, s'établit notre foi indestructible dans cette Réalité [3]. » Mais ce qu'est cette Réalité nous ne pouvons pas le savoir.

De ce point de vue la réconciliation de la science et de la religion n'est plus très difficile. « La vérité se trouve généralement dans la coordination des opinions contraires [4]. » Que la science admette que ses « lois » ne s'appliquent qu'au phénomène et au relatif. Que la religion admette que sa théologie est un mythe inventé pour légitimer une croyance qui défie la conception. Que la religion cesse de représenter l'Absolu comme un homme magnifié ; pis encore, comme un monstre cruel et sanguinaire, plein de traîtrise, tourmenté par un « amour de l'adulation tel qu'il susciterait le mépris, s'il se rencontrait chez une créature humaine [5] ». Que la science cesse de nier la divinité, ou de considérer le matérialisme comme un fait acquis. L'esprit et la matière sont tous deux des phénomènes relatifs, le double effet d'une cause dernière dont la nature doit rester

inconnue. La reconnaissance de cette Puissance Insondable est la vérité centrale de toute religion et le point de départ de toute philosophie.

2. L'Évolution

Après avoir signalé l'inconnaissable, la philosophie s'en désintéresse et porte toute son attention sur ce qui peut être connu. La métaphysique est un mirage : comme le dit Michelet, c'est l'art de se griser méthodiquement. Le véritable objet et le rôle de la philosophie est de totaliser et d'unifier les résultats de la science. « La connaissance à son degré le plus bas est une connaissance non unifiée ; la science est une connaissance partiellement unifiée ; la philosophie est la connaissance entièrement unifiée [6]. » Une unification aussi complète demande un principe large et universel qui inclura toute l'expérience et décrira les traits essentiels de toute connaissance. Existe-t-il un principe de ce genre ?

Nous pouvons peut-être nous en approcher en essayant d'unifier les plus hautes généralisations de la physique, à savoir l'indestructibilité de la matière, la conservation de l'énergie, la continuité du mouvement, la persistance des relations entre les forces (c'est-à-dire l'inviolabilité des lois naturelles), la transformation et l'équivalence des forces (même des forces mentales et physiques) et le rythme du mouvement. Cette dernière généralisation, que l'on ne reconnaît pas d'habitude, n'a besoin que d'être indiquée. Tout est rythmique dans la nature, depuis les pulsations du cœur jusqu'aux vibrations des cordes de violon ; depuis les ondulations de la lumière, de la chaleur et du son jusqu'au flux et reflux de la mer ; depuis la périodicité du sexe jusqu'à la périodicité des planètes, des comètes et des étoiles ; depuis l'alternance de la nuit et du jour jusqu'à la succession des saisons, et peut-être jusqu'aux rythmes des changements climatériques ; depuis les oscillations des molécules jusqu'à l'élévation et à la décadence des nations, jusqu'à la naissance et à la mort des étoiles.

Toutes ces « lois du connaissable » peuvent se ramener (par une analyse que nous ne pouvons suivre ici dans le détail) à la loi finale de la persistance de la force. Mais ce principe a quelque chose d'inerte et de statique : il ne donne pas la moindre suggestion quant

au secret de la vie. Quel est le principe dynamique de la réalité ? Quelle est la formule du développement et de la décomposition de toutes choses ? Il faut que ce soit une formule d'évolution et de désagrégation, car « une histoire complète de n'importe quelle chose doit inclure son apparition hors de l'imperceptible et sa disparition dans l'imperceptible [7] ». Et c'est ainsi que Spencer nous présente sa fameuse formule de l'évolution qui tint en haleine l'attention de l'Europe, et dont l'explication nécessita dix volumes et quarante ans de travail. « L'évolution est une intégration de matière et une dissociation concomitante de mouvement ; pendant l'évolution la matière passe d'une homogénéité indéfinie et incohérente à une hétérogénéité définie et cohérente, le mouvement en réserve subit une transformation parallèle [8]. »

Qu'est-ce que cela signifie ?

La formation des planètes à partir des nébuleuses ; celle des océans et des montagnes sur la terre ; le métabolisme (transformation moléculaire) des éléments par les plantes, et du tissu animal par l'homme ; le développement du cœur dans l'embryon, et la fusion des os après la naissance ; l'unification des sensations et des souvenirs en connaissance et en pensée, de la connaissance en science et en philosophie ; le développement des familles en clans, en *gentes*, en cités, en états, en alliances, et en « fédération du monde » : voilà ce qu'est l'intégration de la matière – l'agrégat de parties séparées en masses, en groupes, et en ensembles – une telle intégration implique naturellement une diminution du mouvement dans les parties, comme l'accroissement du pouvoir de l'État diminue la liberté des individus ; mais en même temps elle confère aux parties une interdépendance, un tissu protecteur de relations, qui constituent la « cohérence » et favorisent la survivance du groupe.

Ce développement donne également aux formes et aux fonctions un caractère plus défini ; la nébuleuse est amorphe ; c'est d'elle cependant que procèdent la régularité elliptique des planètes et les arêtes vives des chaînes de montagnes, la forme et le caractère spécifiques des organismes et des organes, la division du travail et la spécialisation des fonctions dans les structures physiologiques et politiques, etc. Et les parties de ce tout intégrant ne deviennent pas seulement définies, mais diverses, hétérogènes en nature et en opération. La nébuleuse primitive est homogène – c'est-à-dire qu'elle est constituée de parties similaires ; mais bientôt elle se différencie

en gaz, en liquides et en solides ; la terre se montre tantôt verte où l'herbe la recouvre, tantôt blanche au sommet dénudé des montagnes, tantôt bleue sur la vaste mer ; la vie dans son évolution tire d'un protoplasme, relativement homogène, les organes variés de la nutrition, de la reproduction, de la locomotion et de la perception ; une seule langue remplit des continents entiers de ses multiples dialectes ; une seule science en fait naître cent autres, et les traditions populaires d'une nation produisent une floraison de mille formes d'art littéraire ; l'individualité se développe, le caractère s'affirme de façon unique, chaque race et chaque peuple développent leur génie particulier. L'intégration et l'hétérogénéité, l'agrégation de parties en tous toujours plus vastes, et la différenciation des parties en formes toujours plus variées : voilà les foyers de l'orbite de l'évolution. Tout ce qui passe de la diffusion à l'intégration et à l'unité, et d'une simplicité homogène à une complexité différenciée (par ex. l'Amérique, de 1600-1900), est emporté par le flux de l'évolution ; tout ce qui retourne de l'intégration à la diffusion, de la complexité à la simplicité (par ex. l'Europe, de 200-600 ap. J.-C.), est emporté par le reflux de la dissolution.

Non content de cette formule synthétique, Spencer s'efforce de montrer comment elle découle par une inévitable nécessité de l'action naturelle des forces mécaniques. Il y a tout d'abord une certaine « Instabilité de l'Homogène » : c'est-à-dire que des parties similaires ne peuvent rester telles bien longtemps parce qu'elles sont inégalement soumises à l'action des forces externes ; les parties superficielles, par exemple, sont plus vite attaquées, telles des villes situées le long du littoral en temps de guerre ; et la variété des occupations transforme des hommes semblables en incarnations variées de cent professions et métiers. Il y a aussi une « Multiplication des Effets » ; une seule cause peut produire une foule de résultats des plus divers et contribuer à différencier le monde ; un mot malheureux de Marie-Antoinette, une dépêche falsifiée à Ems, ou un vent contraire à Salamine peuvent jouer un rôle considérable dans l'Histoire. Et puis il y a la loi de « Séparation » : les parties d'un tout relativement homogène, étant dispersées dans des milieux différents, sont transformées par leurs divers entourages en produits dissemblables. On voit des Anglais devenir Américains, Canadiens ou Australiens, suivant le génie des

lieux. C'est de ces multiples façons que les forces de la nature produisent la diversité de ce monde en évolution.

Enfin et inévitablement, l'« Équilibre » se réalise. Tout mouvement, étant un mouvement soumis à une résistance, doit tôt ou tard s'arrêter ; toute oscillation rythmique (à moins qu'elle ne soit renforcée du dehors) perd de sa vitesse et de son amplitude. Les planètes parcourent ou parcourront une orbite plus petite qu'elles n'ont autrefois décrite ; le soleil au cours des siècles perdra de sa lumière et de sa chaleur ; l'action des marées retardera la rotation de la Terre. Ce globe, qui palpite et résonne de millions de mouvements, et qui déborde d'une exubérance de vitalité féconde, se manifestant sous des millions de fermes, verra quelque jour le mouvement se ralentir dans son orbite et dans ses parties ; le sang coulera moins chaud et plus lent dans nos veines desséchées ; nous ne serons plus pressés ; comme des races qui se meurent, nous penserons au Ciel comme à un lieu de repos et non de vie ; nous rêverons de Nirvana. Peu à peu et puis de plus en plus vite, l'équilibre se changera en dissolution, épilogue fatal de l'évolution. Les sociétés se désagrégeront, les masses émigreront, les cités s'évanouiront dans le sombre hinterland de la vie paysanne ; aucun gouvernement ne sera assez puissant pour maintenir ensemble les parties relâchées ; on ne se souviendra même plus de l'ordre social. Et chez l'individu pareillement l'intégration finira par se rompre, et cette coordination qui est la vie disparaîtra dans ce désordre et cette dispersion qui est la mort. La terre sera le théâtre chaotique de la décomposition, du sombre drame de l'énergie en dégradation irrévocable ; et elle retournera elle-même à la poussière et à la nébuleuse d'où elle est sortie. Le cycle de l'évolution et de la dissolution sera complet. Ce cycle recommencera encore et sans cesse, à l'infini, mais le dénouement sera toujours le même. La vie porte au front le *Memento mori* ; toute naissance est un prélude à la dissolution et à la mort.

Les *Premiers Principes* sont un drame magnifique qui raconte avec un calme presque classique l'histoire de l'élévation et de la chute, de l'évolution et de la dissolution des planètes, de la vie, et de l'humanité. Mais c'est un drame tragique dont le mot de Hamlet formerait l'épilogue le plus approprié : « Tout le reste est silence. » Peut-on s'étonner que des hommes et des femmes nourris de foi et d'espérance se soient révoltés contre ce résumé de l'existence ? Nous savons bien qu'il faut mourir, mais comme le lendemain pourvoira à

lui-même, nous préférons penser à la vie. Il y avait chez Spencer un sentiment presque semblable à celui de Schopenhauer de la futilité de l'effort humain. À la fin de sa carrière glorieuse il déclara que, pour lui, la vie ne valait pas la peine d'être vécue. Il avait la maladie du philosophe : il voyait les choses de si loin que les côtés plaisants et les couleurs chatoyantes de l'existence lui échappaient.

Spencer se rendait compte qu'on ne pouvait accueillir avec faveur un système philosophique dont le dernier mot n'était pas Dieu et le Ciel, mais équilibre et dissolution ; et en terminant cette Première Partie il défendit avec une éloquence et une ferveur peu ordinaires son droit de proclamer les dures vérités dont il avait conscience.

> Quiconque hésite à proclamer ce qu'il pense être la plus haute vérité, de peur qu'elle soit en avance sur son temps, peut se rassurer en considérant ses actes d'un point de vue impersonnel. Qu'il se souvienne que l'opinion est le moyen par lequel le caractère adapte à lui-même les arrangements extérieurs, et que son opinion à lui fait partie de ce moyen à juste titre – elle est une unité de force qui constitue avec d'autres unités du même genre la puissance générale qui produit les changements sociaux, et il comprendra qu'il peut formuler ses convictions les plus intimes, en leur laissant produire tel effet qu'il se pourra. Ce n'est pas pour rien qu'il trouve en lui-même cette sympathie pour certains principes et cette répugnance pour d'autres. Lui-même, avec toutes ses facultés, ses aspirations et ses croyances, n'est pas un accident mais un produit de l'époque. Héritier du passé, il est en même temps créateur de l'avenir, et ses pensées sont comme des enfants qui lui seraient nés et qu'il n'a pas le droit de laisser mourir faute de soins. Il peut avec raison, comme n'importe quel autre être humain, se considérer comme un des innombrables agents au service de la Cause Inconnue ; et lorsque la Cause Inconnue fait naître en lui une certaine croyance, il est par là-même autorisé à la professer et à y conformer ses actes… L'homme sage ne considérera donc pas la foi qui est en lui comme chose adventice. La haute vérité qu'il voit, il la proclamera sans peur ; sachant bien que, quoi qu'il arrive, il remplit dans la vie son véritable rôle – sachant que s'il peut effectuer le changement qu'il a en vue ce sera bien ; sinon, ce sera bien quand même ; quoique moins bien.

IV. La Biologie – L'Évolution de la Vie

Le second et le troisième volume de la Philosophie Synthétique parurent en 1872 sous le titre de *Principes de Biologie*. Il s'y rencontrait des lacunes bien naturelles chez un philosophe qui pénètre dans un domaine de spécialiste, mais ces erreurs de détail étaient compensées par de lumineuses généralisations qui donnaient une unité et une intelligibilité nouvelle au vaste champ des faits biologiques.

Spencer débute par une définition restée célèbre : « La vie est l'ajustement continu des rapports internes aux rapports

externes [1]. » La perfection de la vie dépend de la perfection de cette correspondance ; et la vie est parfaite quand la correspondance est parfaite. Cette correspondance n'est pas une simple adaptation passive ; ce qui distingue la vie, c'est l'ajustement des rapports internes par anticipation d'un changement dans les relations externes – par exemple lorsqu'un animal se blottit pour éviter un coup, ou que l'homme fait du feu pour chauffer ses aliments. La définition a le défaut, non seulement de paraître négliger l'action transformante de l'organisme sur le milieu, mais encore de laisser inexpliqué ce pouvoir subtil qu'a l'organisme de produire ces ajustements anticipés qui caractérisent sa vitalité. Dans un chapitre supplémentaire, ajouté aux dernières éditions, Spencer fut amené à discuter la question de « l'Élément Dynamique de la Vie » et à reconnaître que sa définition n'avait pas vraiment révélé la nature de la vie. « Nous sommes obligés de reconnaître que la vie dans son essence ne peut être conçue en termes physico-chimiques [2]. » Il ne voyait pas combien cet aveu compromettait l'harmonie et la perfection de son système.

De même que Spencer voit dans la vie de l'individu un ajustement des rapports internes aux rapports externes, de même il voit dans la vie de l'espèce un remarquable ajustement de la fécondité reproductive aux conditions de son habitat. La reproduction se présente à l'origine comme une réadaptation de la surface nutritive à la masse nourrie ; le développement d'une amibe, par exemple, exige un accroissement de la masse bien plus rapide que l'accroissement de la surface dans laquelle la masse doit trouver sa nourriture. La division, la germination, la formation de spores et la reproduction sexuelle ont ceci de commun que le rapport de la masse avec la surface est réduit et l'équilibre de la nutrition rétabli. Il s'ensuit que le développement de l'organisme individuel au-delà d'un certain point est dangereux ; et normalement le développement fait place au bout d'un certain temps à la reproduction.

En général, le développement varie en raison inverse du taux de la dépense d'énergie ; et le taux de la reproduction varie en raison inverse du degré de développement. « Les éleveurs savent très bien que si on laisse une pouliche avoir un poulain, cela l'empêche d'atteindre sa taille normale… Au contraire, des animaux châtrés, les chapons surtout et les chats, deviennent souvent plus gros que leurs compagnons non châtrés [3]. » Le taux de la reproduction tend à

diminuer à mesure que le développement et la capacité de l'individu augmentent. « Quand, par défaut d'organisation, la capacité de se défendre contre des dangers externes est faible, une plus grande fécondité doit compenser la mortalité qui en résulte ; sinon la race doit fatalement s'éteindre. Au contraire, lorsqu'une haute organisation assure un grand pouvoir de conservation, la fécondité doit être faible », de peur que le taux de la multiplication ne dépasse les ressources alimentaires [4]. Donc, en général, il y a opposition entre l'individuation et la génération, entre le développement individuel et la fécondité. Cette règle vaut pour les groupes et les espèces plus strictement que pour les individus ; plus le groupe ou l'espèce est développé et plus bas sera le taux de sa natalité. Mais elle vaut aussi pour les individus, en général. Par exemple, le développement intellectuel semble une entrave à la procréation. « Là où se rencontre une fécondité exceptionnelle, il y a paresse intellectuelle, et là où s'est produite, au cours de l'éducation, une dépense excessive d'énergie mentale, il s'ensuit fréquemment une complète ou partielle stérilité. Par conséquent le genre particulier d'évolution que doit, dans l'avenir, subir l'Humanité est de nature à faire prévoir, plus qu'un autre, un déclin de son pouvoir reproducteur [5]. » Il est notoire que les philosophes sont réfractaires à la paternité. Chez la femme, d'autre part, la maternité entraîne régulièrement une diminution de l'activité intellectuelle [6] ; et peut-être son adolescence plus courte est-elle due à ce qu'elle sacrifie plus tôt à la reproduction.

Malgré cette adaptation approximative du taux de la natalité aux nécessités de la conservation du groupe, l'adaptation n'est jamais parfaite, et Malthus avait raison d'ériger en principe que la population tend à dépasser les moyens de subsistance. « Dès les origines, la pression du surpeuplement a été la cause immédiate du progrès. Elle a provoqué la dispersion initiale de la race. Elle a obligé les hommes à délaisser leur brigandage habituel pour l'agriculture. Elle a conduit au défrichement de la surface du globe. Elle a contraint les hommes à l'état de société… et elle a développé les sentiments sociaux. Elle a inspiré une amélioration progressive dans la production, et stimulé l'habileté et l'intelligence [7]. » Elle est la cause principale de cette lutte pour la vie qui permet aux plus aptes de survivre, et qui élève le niveau de la race.

Le succès des plus aptes est-il dû surtout à des variations favorables et spontanées, ou bien à une hérédité partielle des caractères ou des facultés sans cesse acquis par les générations successives, c'est là une question dans laquelle Spencer ne prit pas parti ; il accepta volontiers la théorie de Darwin, mais il comprit qu'il y avait des faits qu'elle ne pouvait expliquer et qui forçaient à adopter, en les modifiant, les théories lamarckiennes. Il défendit Lamarck avec une belle vigueur dans sa controverse avec Weismann, et indiqua certains points faibles de la théorie darwinienne. À cette époque Spencer était presque seul du côté de Lamarck ; il n'est pas sans intérêt de remarquer que de nos jours les néolamarckiens comptent des descendants de Darwin, et que le plus grand biologiste anglais de notre temps laisse entendre qu'au regard de ceux qui étudient maintenant les lois de la génération, la théorie *particulière* de Darwin (non sans doute la théorie générale) doit être abandonnée [8].

V. La Psychologie : L'Évolution de l'Esprit

Les deux volumes sur les *Principes de Psychologie* (1873) sont les anneaux les plus faibles de la chaîne spencérienne. Spencer avait déjà publié un volume sur le sujet (1855), où il entreprenait avec une juvénile passion la défense du matérialisme et du déterminisme ; sous l'influence de l'âge et de la réflexion, il corrigea son premier ouvrage et le fit paraître augmenté de plusieurs centaines de pages d'analyse laborieuse mais sans grande valeur explicative. Ici, plus que partout ailleurs, Spencer est riche en théories mais pauvre en preuves. Il a une théorie de l'origine des nerfs, qu'il rattache au tissu conjonctif intercellulaire, une théorie de la genèse de l'instinct par composition de réflexes et transmission de caractères acquis ; une théorie de l'origine des catégories mentales, qu'il explique par l'expérience de la race ; une théorie du « réalisme transformé [1] » ; et cent autres théories qui ont toute l'obscurité de la métaphysique plutôt que la vertu lumineuse d'une psychologie positive. Dans ces volumes nous sommes loin du réalisme britannique, et nous « revenons à Kant ».

Ce que nous remarquons tout de suite, c'est que pour la première fois dans l'histoire de la psychologie, nous trouvons ici un point de

vue nettement évolutionniste, un essai d'explications génétiques, un effort pour suivre les troublantes complexités de la pensée jusqu'aux plus simples des réactions nerveuses, et enfin jusqu'aux mouvements de la matière. Il est vrai que cette tentative fut infructueuse ; mais qui donc a jamais pu réussir en une pareille recherche ? Spencer débute par un magnifique programme de découverte des processus qu'a suivis la conscience dans son évolution ; finalement, il se voit forcé d'admettre partout l'existence de la conscience [2], afin de tracer son évolution. Il veut qu'il y ait eu évolution continue de la nébuleuse à l'esprit, et il finit par avouer que la matière n'est connue que par l'esprit. Les paragraphes les plus significatifs de l'ouvrage sont peut-être ceux où il s'écarte de la philosophie matérialiste :

> L'oscillation d'une molécule peut-elle être représentée dans la conscience côte à côte avec un choc nerveux, et les deux phénomènes être reconnus comme ne faisant qu'un ? Aucun effort ne nous permet de les assimiler l'un à l'autre. Il devient de plus en plus évident quand nous les juxtaposons qu'une unité de sentiment et qu'une unité de mouvement n'ont rien de commun. Et ce jugement immédiat de la conscience pourrait être justifié par l'analyse, car on pourrait montrer que la conception d'une molécule oscillante est faite de plusieurs unités de sentiment. » (Spencer entend par là que notre connaissance de la matière est formée d'unités mentales – sensations, souvenirs et idées). « … Si nous étions obligés de choisir entre ces deux partis, celui de traduire les phénomènes mentaux en phénomènes physiques, ou celui de traduire les phénomènes physiques en phénomènes mentaux, ce dernier semblerait le plus acceptable des deux [3].

Néanmoins, il y a, cela va sans dire, une évolution de l'esprit ; un développement de modes de réponse qui va du simple au composé, au complexe, du réflexe au tropisme, à l'instinct, et par la mémoire et l'imagination à l'intellect et à la raison. Au lecteur qui pourra supporter sans défaillance ces 1400 pages d'analyse physiologique et psychologique s'imposera le sentiment de la continuité de la vie et de la continuité de l'esprit ; il verra comme sur un film au ralenti la formation des nerfs, le développement des réflexes et des instincts d'adaptation, la production de la conscience et de la pensée par le conflit des impulsions. « L'intelligence ne comporte pas de degrés d'instincts et n'est pas constituée par des facultés vraiment indépendantes les unes des autres, mais ses plus hautes manifestations sont les effets d'une complication issue, par d'insensibles progrès, des éléments les plus simples [4]. » Il n'y a pas de brèche entre l'instinct et la raison ; chacun d'eux est l'ajustement de rapports internes à des rapports externes, et la seule différence entre eux est une différence de degré, les rapports auxquels répond

l'instinct étant, en comparaison, stéréotypés et simples, tandis que ceux auxquels répond la raison sont relativement nouveaux et complexes. Une action raisonnée est simplement une réponse instinctive qui a survécu dans la lutte avec d'autres réponses instinctives suscitées par une situation donnée ; la « délibération » n'est pas autre chose que le conflit meurtrier d'impulsions rivales. Au fond, la raison et l'instinct, l'esprit et la vie, ne font qu'un.

Volonté est un terme abstrait que nous donnons à la somme de nos impulsions actives, et une volition est une idée qui, sans entrave, aboutit naturellement à l'action. Une idée est la première phase d'une action, une action, la dernière phase d'une idée. De même, une émotion est la première phase d'une action instinctive, et l'expression de l'émotion est un prélude utile à la réponse complète ; le fait de montrer les dents dans la colère laisse suffisamment entrevoir ce déchirement de l'ennemi qui devait être la conclusion naturelle d'un tel début. « Les formes de la pensée », comme la perception du temps et de l'espace, ou les notions de quantité et de cause, que Kant supposait innées, ne sont que des façons instinctives de penser ; et de même que les instincts sont des habitudes acquises par la race mais natives pour l'individu, de même ces catégories sont des habitudes mentales lentement acquises au cours de l'évolution et qui font maintenant partie de notre héritage intellectuel. Toutes ces énigmes séculaires de la psychologie peuvent s'expliquer par « l'acquisition héréditaire de modifications sans cesse accumulées. » – Telle est l'hypothèse qui revient constamment dans ces laborieux volumes de psychologie, et qui les rend, en si grande partie, discutables, et peut-être vains.

VI. La Sociologie : l'Évolution de la Société

Avec les ouvrages de sociologie, le verdict est bien différent. Ces gros volumes, dont la publication occupa vingt années, sont le chef-d'œuvre de Spencer. Le voici dans son domaine préféré, c'est en philosophie politique qu'il est le plus lui-même et qu'apparaissent ses généralisations les plus suggestives. Depuis son premier ouvrage, la *Statique Sociale*, jusqu'au dernier fascicule des *Principes de Sociologie*, pendant près d'un demi-siècle, son intérêt s'est attaché par-dessus tout aux problèmes économiques et politiques ; il

commence et il finit, comme Platon, par des considérations sur la justice morale et politique. Personne, pas même Comte (créateur de cette science et du mot lui-même), n'a tant fait pour la sociologie.

Dans un volume populaire d'introduction, *La Sociologie descriptive* (1873), Spencer plaidait avec éloquence la nécessité de reconnaître et de développer cette science nouvelle. Si le déterminisme est juste en psychologie, il doit y avoir des rapports réguliers de cause à effet dans les phénomènes sociaux, et le savant qui voudra étudier à fond l'homme et la société ne se contentera pas d'une simple chronologie historique comme celle de Tite-Live, ni d'une histoire biographique comme celle de Carlyle ; il cherchera à découvrir dans l'histoire de l'humanité ces lignes générales de développement, ces successions de causes, ces corrélations lumineuses qui transforment le désert des faits en carte scientifique. Ce que la biographie est à l'anthropologie, l'histoire l'est à la sociologie [1]. Il va de soi que l'étude de la société rencontre une foule d'obstacles qu'elle devra surmonter avant de mériter le nom de science [2]. Encore à ses débuts, elle se trouve assaillie par quantité de préjugés personnels, pédagogiques, théologiques, économiques, politiques, nationaux, religieux ; et par la prétendue omniscience des ignorants. « On raconte l'histoire d'un Français qui, au bout de trois semaines de séjour, se proposait d'écrire un livre sur l'Angleterre ; au bout de trois mois, il constata qu'il n'était pas encore tout à fait prêt, et au bout de trois ans, il conclut qu'il ignorait tout du sujet [3]. » Cet homme-là était mûr pour *commencer* l'étude de la sociologie. On travaille et on étudie pendant des années avant de devenir une autorité en matière de physique, de chimie ou de biologie. Mais quand il s'agit des affaires sociales et politiques, le premier commis épicier est un expert qui a réponse à tout et demande à être entendu.

La préparation personnelle de Spencer, à cet égard, fut un modèle de conscience intellectuelle. Il occupa trois secrétaires à rassembler des documents et à les classer en colonnes parallèles où figuraient les institutions domestiques, ecclésiastiques, professionnelles, politiques et industrielles de tous les peuples importants. Il publia à ses frais, en huit grands volumes, toute cette documentation, afin que d'autres savants pussent vérifier ou modifier ses conclusions ; et la publication n'étant pas encore achevée à sa mort, il laissa une partie de ses maigres économies pour achever l'entreprise. Après sept ans d'une telle préparation, le premier volume de la *Sociologie* parut en

1876 ; et le dernier ne fut prêt qu'en 1896. Quand tous les autres ouvrages de Spencer n'intéresseront plus que les antiquaires, les trois volumes de sociologie constitueront encore une mine précieuse pour tous ceux qui se livreront aux études sociales.

Néanmoins, la conception initiale de l'ouvrage est un exemple typique de l'habitude qu'avait Spencer de se lancer dans les généralisations. La société, pense-t-il, est un organisme qui possède des organes de nutrition, de circulation, de coordination, et de reproduction [4], tout comme l'individu. Il est vrai que chez l'individu la conscience est localisée, alors que dans la société chacune des parties conserve sa conscience propre et sa volonté propre ; mais la centralisation du pouvoir et de l'autorité tend à réduire la portée de cette distinction. « Un organisme social est comme un organisme individuel dans ces traits essentiels : il grandit ; pendant sa croissance il devient plus complexe ; en devenant plus complexe, ses parties acquièrent une dépendance mutuelle plus grande ; sa durée est immense comparée à celle des unités qui le composent… dans les deux cas il y a intégration croissante accompagnée d'hétérogénéité croissante [5]. » De sorte que le développement de la société suit la formule de l'évolution : le progrès croissant de l'unité politique, de la famille à l'État et à la ligue ; celui de l'unité économique, de la petite industrie familiale aux monopoles et aux cartels ; celui de l'unité démographique, des villages aux bourgs et aux cités – manifestent assurément un processus d'intégration ; tandis que la division du travail, la multiplication des professions et des métiers, et l'interdépendance économique croissante de la cité et du pays, et des nations entre elles, illustrent amplement le développement de la cohérence et de la différenciation.

Le même principe d'intégration de l'hétérogène s'applique à tous les phénomènes sociaux, depuis ceux de la religion et du gouvernement jusqu'à ceux de la science et de l'art. La religion est à l'origine l'adoration d'une foule de divinités et d'esprits qui se ressemblent plus ou moins chez tous les peuples ; et le développement de la religion est dû à la notion d'une divinité centrale et toute-puissante qui domine les autres et les coordonne en une hiérarchie de fonctions spéciales. Les premières divinités furent probablement suggérées par des rêves et des revenants [6]. Le terme *esprit* s'appliquait et s'applique encore à la fois aux revenants et aux dieux. On croyait primitivement qu'à la mort, pendant le sommeil,

ou dans l'état de léthargie, l'esprit quittait le corps ; même dans l'éternuement, la force d'expiration pouvait expulser l'esprit, en sorte qu'un « Dieu vous bénisse » protecteur, ou son équivalent, s'attacha à ce dangereux accident. Les échos et les mirages étaient les bruits ou les apparitions de l'esprit ou du double ; les Basoutos refusent de côtoyer une rivière de crainte qu'un crocodile ne saute sur leur ombre et ne la dévore. Dieu ne fut à l'origine qu'un « esprit éternel » [7]. On croyait que ceux qui avaient été puissants pendant leur vie terrestre conservaient cette puissance sous leur forme d'esprit. Chez les Tanniens le mot employé pour dire Dieu signifie littéralement un homme mort [8]. « Jéhovah » signifiait « le fort », « le guerrier » ; ce fut peut-être un potentat local, qui fut adoré après sa mort comme « Dieu des armées ». – Il fallait se rendre propices d'aussi redoutables esprits : les rites funèbres se transformèrent en culte, et tous les moyens de capter la faveur du chef terrestre furent appliqués au cérémonial de la prière et à l'apaisement des dieux. Les revenus ecclésiastiques ont leur origine dans les offrandes aux dieux, exactement comme les revenus de l'État ont leur origine dans les présents faits au chef. Les révérences aux rois devinrent prosternation et prière devant l'autel du dieu. Que le dieu ait d'abord été le roi mort, c'est ce qui apparaît clairement dans l'usage des Romains, qui divinisaient leurs empereurs avant leur mort. Toute la religion semble avoir son origine dans ce culte rendu aux ancêtres. La force de cette coutume peut être illustrée par l'histoire de ce chef qui refusa d'être baptisé parce qu'il ne fut pas satisfait de la réponse qu'on lui fit, quand il demanda s'il rencontrerait au ciel ses ancêtres non baptisés [9]. (Une croyance de ce genre motivait la bravoure des Japonais pendant la guerre de 1905 ; ils acceptaient la mort avec plus de résignation parce qu'ils croyaient que leurs ancêtres les regardaient du haut du ciel.)

La religion est probablement le trait central dans la vie des primitifs ; leur existence est si humble et si précaire que l'âme vit plutôt dans l'espérance des choses à venir que dans la réalité des choses visibles. Dans une certaine mesure la religion surnaturelle s'allie avec les sociétés militaristes ; lorsque la guerre fait place à l'industrie, la pensée se détourne de la mort, et la vie se libère des étroitesses et des formalités du despotisme pour s'élancer sur la route ouverte de l'initiative et de la liberté. En vérité, le changement le plus important qui se soit produit dans toute l'histoire du monde

occidental, c'est la substitution graduelle du régime industriel au régime militaire. Ceux qui étudient les constitutions classent généralement les sociétés d'après la forme de leurs gouvernements, monarchique, aristocratique ou démocratique ; mais ces distinctions sont superficielles ; la grande ligne de démarcation est celle qui sépare les sociétés guerrières des sociétés industrielles, les nations qui vivent de la guerre de celles qui vivent de travail.

L'État militaire a toujours un gouvernement centralisé et presque toujours monarchique ; la coopération qu'il inculque est régimentaire et obligatoire ; il encourage la religion d'autorité, le culte d'un dieu guerrier ; il crée de rigides distinctions de classes et des codes de classes ; il favorise l'absolutisme naturel du mâle dans la famille. Comme le taux de la mortalité dans les sociétés guerrières est élevé, elles inclinent à la polygamie et à l'abaissement de la femme. La plupart des États ont été militants parce que la guerre fortifie le pouvoir central et tend à subordonner tous les intérêts à ceux de l'État. Il s'ensuit que « l'histoire n'est guère autre chose que le *Newgate calendar* des nations » – un rapport de vols, de trahisons, de meurtres, et de suicides nationaux. Le cannibalisme est la honte des sociétés primitives ; mais il y a telles sociétés modernes qui sont sociophages, qui réduisent à l'esclavage et dévorent des peuples entiers. Tant que la guerre ne sera pas mise hors la loi, la civilisation ne sera qu'un intermède entre des catastrophes ; « la possibilité d'un état social supérieur dépend au fond de la cessation de la guerre [10]. »

L'espoir d'atteindre un tel résultat ne réside pas tant dans la conversion spirituelle du cœur humain (car les hommes sont ce que leur milieu les fait), que dans le développement de sociétés industrielles. L'industrie contribue à l'établissement de la démocratie et au maintien de la paix ; quand la vie cesse d'être dominée par la guerre, mille centres de développement économique surgissent, et le pouvoir est libéralement réparti sur une grande partie des membres du groupe. Puisque la production ne peut prospérer que par la liberté d'initiative, une société industrielle abolit ces traditions d'autorité, de hiérarchie, et de caste qui fleurissent dans les États militaires, et sous lesquelles fleurissent les États militaires. Le métier de soldat cesse d'être tenu en haute estime ; et le patriotisme devient l'amour de son pays plutôt que la haine de tout autre [11]. La paix du pays devient la première condition de sa prospérité, et le capital devenant

international par suite d'innombrables engagements dans les pays étrangers, la paix internationale devient également une nécessité. La guerre contre l'étranger devenant plus rare, la brutalité domestique diminue ; la monogamie remplace la polygamie, parce que la durée de la vie des hommes devient à peu près l'égale de celle des femmes ; la condition de la femme s'améliore et son « émancipation » devient chose toute naturelle [12]. Les superstitions religieuses sont remplacées par des croyances libérales dont le but essentiel est d'améliorer et d'ennoblir la vie humaine et d'élever ici-bas la moralité. Le mécanisme industriel familiarise les hommes avec le mécanisme de l'univers et leur donne la notion de l'ordre invariable des causes et des effets. Une recherche exacte des causes naturelles remplace le recours commode à l'explication surnaturelle [13]. L'histoire commence à étudier le monde au travail, plutôt que les rois à la guerre, elle cesse d'être l'histoire des personnalités, pour devenir celle des grandes découvertes et des idées nouvelles. Le pouvoir du gouvernement décroît, et celui des groupes producteurs à l'intérieur de l'État augmente ; il y a passage « de l'état au contrat », de l'égalité dans la subordination à la liberté dans l'initiative ; de la coopération obligatoire à la coopération dans la liberté. Le contraste entre les types guerriers et les types industriels de société se manifeste par « le fait que se substitue à la croyance que les individus existent pour l'État la croyance que l'État existe pour les individus [14] ».

Tout en protestant avec force contre le développement d'un militarisme impérialiste en Angleterre. Spencer choisissait son pays comme type d'approche de la société industrielle, et désignait la France et l'Allemagne comme des exemples de l'État militant.

> Les journaux nous rappellent de temps en temps la rivalité de l'Allemagne et de la France dans le développement de leurs forces militaires. Dans ces deux pays le corps politique emploie le meilleur de ses énergies à augmenter ses armements – et tout accroissement d'une part provoque immédiatement de l'autre un accroissement correspondant… Récemment le Ministre français des Affaires étrangères, faisant allusion à la Tunisie, au Tonkin, au Congo et à Madagascar, insista sur l'obligation où l'on s'était trouvé de rivaliser avec d'autres nations en déprédations politiques, et soutint qu'en s'emparant par la force de territoires possédés par des peuples inférieurs, la France avait reconquis une partie de la gloire que tant de nobles entreprises dans les siècles passés lui avaient assurée…
>
> Nous voyons donc pourquoi, en France comme en Allemagne, un plan de réorganisation sociale, où chaque citoyen soutenu par la communauté doit travailler pour elle, a obtenu une adhésion assez large pour créer un formidable corps politique – pourquoi, en France, des hommes comme Saint-Simon, Fourier, Proud'hon, Cabet, Louis Blanc, Pierre Leroux, se sont efforcés, tantôt par la parole, tantôt par les actes, de susciter quelque forme de travail et de vie communistes…

La vérification par contraste s'obtient par le fait qu'en Angleterre, où l'extension du droit de propriété a été moindre qu'en France et en Allemagne, tant du point de vue militaire que du point de vue civil, les sentiments et les idées ont fait moins de progrès dans le sens de cette communauté des biens qu'implique le socialisme [15].

Comme le montre cette citation, Spencer croit que le socialisme dérive du type d'État militaire et féodal, et n'a aucune attache naturelle avec l'industrie. Comme le militarisme, le socialisme signifie centralisation et extension du pouvoir gouvernemental, déclin de l'initiative et subordination de l'individu. « Le Prince de Bismarck peut bien pencher vers le socialisme d'État [16]. » C'est la loi de toute organisation de se faire plus rigide à mesure qu'elle devient plus complète [17]. Le socialisme serait pour l'industrie ce qu'est pour les animaux un rigide équipement instinctif ; il produirait une communauté de fourmis et d'abeilles humaines, et finirait par engendrer un état de servitude bien plus monotone et plus désespéré que l'état de choses actuel.

Avec l'arbitrage obligatoire que le socialisme comporterait… les dirigeants, recherchant leurs intérêts personnels… n'auraient pas à affronter la résistance concertée de la masse des travailleurs ; et leur puissance, que n'arrêterait pas comme aujourd'hui le refus de travailler sauf dans certaines conditions données, s'augmenterait, s'étendrait et se fortifierait irrésistiblement… Si de la réglementation du travail par la bureaucratie nous passons à la bureaucratie même pour demander qui la réglementera à son tour, nous ne rencontrerons pas de réponse satisfaisante… Dans ces conditions, une nouvelle aristocratie se constituera forcément, pour laquelle travailleront les masses, et qui, grâce à leur appui, finira par disposer d'un pouvoir bien plus grand que n'importe quelle aristocratie des temps passés [18].

Les rapports économiques sont si différents des rapports politiques et tellement plus complexes qu'aucun gouvernement ne pourrait les réglementer sans une bureaucratie aussi tyrannique. L'intervention de l'État néglige toujours quelque facteur dans l'ensemble complexe de la situation industrielle, et n'a jamais réussi quand on l'a tentée ; voyez les lois de fixation des salaires dans l'Angleterre médiévale, les lois de taxation des prix dans la France révolutionnaire. Il faut laisser les rapports économiques s'ajuster automatiquement (si imparfaitement que ce soit) par l'offre et la demande. La société est prête à payer très cher ce dont elle a besoin ; et si certains hommes, ou certaines fonctions, sont largement rétribués, c'est qu'ils ont subi ou comporté des fatigues et des risques exceptionnels. Tels qu'ils sont maintenant constitués, les hommes

n'accepteront pas une égalité forcée. Tant que le milieu automatiquement changé n'aura pas changé automatiquement le caractère humain, la législation qui décrétera des changements artificiels sera aussi futile que l'astrologie [19].

L'idée d'un monde gouverné par la classe salariée répugnait à Spencer. Il n'avait aucune sympathie pour les leaders des *trade-unions*, pour autant qu'il les pouvait connaître par l'organe réfractaire du *Times*. Il remarquait que les grèves sont inutiles et que la plupart échouent ; si tous les travailleurs se mettaient en grève à différents moments et obtenaient gain de cause, il est à présumer que les prix augmenteraient en proportion de l'augmentation des salaires, et que la situation redeviendrait ce qu'elle était auparavant. « Nous verrons bientôt les injustices commises par les employeurs trouver leur contrepartie dans les injustices commises par les employés [20]. »

Toutefois Spencer n'était pas aveuglément conservateur. Il se rendait compte du chaos et de la brutalité du système social de son temps et recherchait avec zèle les moyens de le remplacer. Il finit par se prononcer en faveur du mouvement coopératif ; il le considérait comme l'aboutissement de cette transition d'état à contrat dans laquelle Sir Henry Maine avait découvert l'essence de l'histoire économique. « La réglementation du travail devient moins coercitive à mesure que s'élève le type de la société. Nous atteignons ici une forme de société où la contrainte est réduite au plus infime degré compatible avec l'action combinée. Chaque membre est son propre maître par rapport au travail qu'il fait ; et il n'est soumis qu'aux lois établies par la majorité des membres, et nécessaires au maintien de l'ordre. La transition entre la coopération forcée du militarisme et la coopération volontaire de l'industrialisme est réalisée. » Il doute que les êtres humains aient déjà atteint l'honnêteté et la compétence nécessaires pour rendre effectif un système d'industrie aussi démocratique ; mais il ne songe qu'à tenter l'expérience. Il prévoit le temps où l'industrie ne sera plus dirigée par des plus maîtres absolus, et où les hommes ne sacrifieront plus leur vie pour des résultats insignifiants. « Comme le contraste entre les types militaire et industriel est marqué par le fait que se substitue à la croyance que les individus existent pour l'État la croyance que l'État existe pour les individus, de même le contraste entre le type industriel et celui qui résultera probablement de son évolution est marqué par le fait que se

substitue à la croyance que la vie est faite pour le travail celle que le travail est fait pour la vie.

VII. L'Éthique : l'Évolution de la morale

Ce problème de la réforme industrielle a une telle importance aux yeux de Spencer qu'il y consacre encore la plus grande partie des *Principes de l'Éthique* (1893) – « cette dernière partie de ma tâche… par rapport à laquelle je regarde tout ce qui précède comme subsidiaire [1] ». Tout pénétré de la sévère moralité d'un homme de l'époque mi-victorienne, Spencer était particulièrement préoccupé par le problème qui consistait à trouver une nouvelle morale naturelle pour remplacer le code moral jusque-là associé à la foi traditionnelle. « Les sanctions surnaturelles de la bonne conduite une fois rejetées ne laissent pas de vide. Il existe des sanctions naturelles non moins péremptives et qui embrassent un champ bien plus vaste [2]. »

La morale nouvelle doit avoir pour fondement la biologie. « L'acceptation de la doctrine de l'évolution organique détermine certaines conceptions éthiques [3]. » Huxley, dans ses cours à Oxford en 1893, prétendait que la biologie ne pouvait servir de guide à la morale ; que la « nature aux dents et aux griffes sanglantes » (comme disait Tennyson) exaltait la brutalité et l'astuce plutôt que la justice et l'amour ; mais Spencer sentait qu'un code moral qui ne soutiendrait pas l'épreuve de la sélection naturelle et de la lutte pour la vie était condamné d'avance à n'être qu'un verbiage inutile et sans valeur. La conduite, comme toute autre chose, doit être qualifiée bonne ou mauvaise, suivant qu'elle est bien ou mal adaptée aux buts de la vie ; « la conduite la plus parfaite est celle qui contribue à la plus grande extension, à la plus grande profondeur, à la plus grande plénitude de vie [4]. » Ou, pour reprendre les termes de la formule d'évolution, la conduite est morale, dans la mesure où elle produit une plus grande intégration et une plus grande cohérence de l'individu et du groupe, parmi une hétérogénéité de fins. La moralité comme l'art est la réalisation de l'unité dans la diversité ; le type humain le plus élevé est celui qui unit effectivement en lui-même la plus grande variété, complexité et plénitude de vie.

Cette définition est plutôt vague, comme de juste ; car rien ne varie davantage, d'un endroit à l'autre, d'une époque à l'autre, que les nécessités spécifiques de l'adaptation, et par conséquent le contenu spécifique de l'idée de bien. Il est vrai que certaines formes de conduite ont été qualifiées bonnes – parce qu'adaptées essentiellement à la vie la plus pleine – par le sentiment de satisfaction que la sélection naturelle a conféré à ces actes de préservation ou d'expansion. La complexité de la vie moderne a multiplié les exceptions, mais normalement le plaisir indique des activités biologiquement utiles, et la douleur, des activités biologiquement dangereuses [5]. Néanmoins, dans les larges limites de ce principe, nous rencontrons les conceptions du bien les plus diverses, et en apparence les plus opposées. Il n'y a presque aucun article de notre code moral en Occident qui ne soit, quelque part, considéré comme immoral ; non seulement la polygamie, mais le suicide, le meurtre d'un compatriote, même celui des parents, rencontrent chez un peuple ou chez l'autre une approbation morale.

Les veuves des chefs fidjiens considèrent que c'est leur devoir sacré de se laisser étrangler à la mort de leurs maris. Une femme qui avait été sauvée par Williams « s'échappa pendant la nuit, traversa la rivière à la nage et se présentant devant ses gens, insista pour que fût achevé le sacrifice que dans un mouvement de faiblesse elle avait refusé de subir » ; et Wilkes parle d'une autre femme qui accabla d'injures son libérateur et lui voua par la suite une haine mortelle [6]. Livingstone raconte que « les femmes Makololos, sur les rives du Zambèze, furent indignées d'apprendre qu'en Angleterre un homme ne prenait qu'une femme : ce n'était pas "respectable". De même encore dans l'Afrique équatoriale, suivant Reade, « si un homme se marie et si sa femme juge que ses moyens lui permettent de prendre une autre épouse, elle le harcèle et le presse de se remarier ; et s'il refuse, elle le traite d'avare [7]. »

De tels faits, naturellement, heurtent la croyance à l'existence d'un sentiment moral inné qui dicte à chacun ce qui est bien et ce qui est mal. Mais l'alliance du plaisir et de la douleur, en général, avec la bonne ou la mauvaise conduite, montre qu'il y a quelque chose de vrai dans cette idée ; et il se peut fort bien que certaines conceptions morales, acquises par la race, deviennent héréditaires chez l'individu [8]. Ici Spencer emploie sa formule favorite pour réconcilier l'intuitionniste et l'utilitariste, et revient une fois de plus à l'hypothèse de la transmission des caractères acquis.

Il est pourtant certain que le sens moral inné, s'il existe, est aujourd'hui mal en point ; car jamais les notions éthiques n'ont été plus confuses. Il est notoire que les principes que nous appliquons

dans la vie courante sont grandement contraires à ceux que nous professions dans nos églises et dans nos livres. L'éthique professée en Europe et en Amérique est un christianisme pacifiste ; l'éthique réelle est le code militariste des Teutons maraudeurs d'où sont sorties presque partout en Europe les couches dominantes. La pratique du duel dans la France catholique et dans l'Allemagne protestante est un reste tenace du code teuton primitif [9]. Nos moralistes ont autant de peine à justifier ces contradictions que les moralistes de la Grèce monogame, et ceux de l'Inde, à expliquer la conduite de dieux qui avaient été imaginés à une époque de semi-promiscuité [10].

L'éducation des citoyens se fera d'après les préceptes de la morale chrétienne, ou du code teuton, selon que la tendance prédominante de la nation sera la guerre ou l'industrie. Une société belliqueuse exalte certaines vertus et excuse ce que d'autres peuples pourraient appeler des crimes ; l'agression, le vol et la déloyauté ne sont pas condamnés catégoriquement chez les peuples à qui la guerre en a fait contracter l'habitude, comme ils le sont par les peuples qui ont appris la valeur de l'honnêteté et de la bienveillance dans l'industrie et dans la paix. La générosité et les sentiments d'humanité s'épanouissent d'autant plus que la guerre est plus rare et que de longues périodes de tranquillité féconde inculquent les avantages de l'entraide [11]. Dans une société belliqueuse, le patriote considérera comme les plus hautes vertus de l'homme la bravoure et la force ; l'obéissance, comme la plus haute vertu du citoyen ; la résignation silencieuse à de multiples maternités, comme la plus haute vertu de la femme [12]. Le Kaiser pensait que Dieu était le grand chef de l'armée allemande, et faisait suivre son approbation du duel de l'assistance au service divin [13]. Les Indiens de l'Amérique du Nord « considéraient comme la plus noble occupation de l'homme l'usage de l'arc et de la flèche, de la massue et de la lance… Le travail agricole et industriel étaient à leurs yeux chose dégradante… Ce n'est que dans ces derniers temps, – maintenant seulement que le bien-être national dépend de plus en plus de capacités supérieures de production » et celles-ci « de facultés mentales plus développées, qu'ils se sont pris d'estime pour les occupations autres que celles de la guerre [14] ».

Or la guerre n'est autre chose que du cannibalisme en gros ; et il n'y a aucune raison pour qu'elle ne soit mise sur le même rang que le

cannibalisme, et comme telle condamnée sans équivoque. « Le sentiment et l'idée de justice ne peuvent grandir que dans la proportion où les antagonismes externes des sociétés diminuent, et où l'harmonie interne de la collaboration augmente entre leurs membres [15]. » Comment cette harmonie peut-elle se réaliser ? Elle est, comme nous l'avons vu, le produit de la liberté plutôt que le résultat d'une réglementation. La formule de la justice devrait-elle être celle-ci : « Chacun est libre de faire tout ce qui lui plaît pourvu qu'il ne porte pas atteinte à la liberté d'autrui [16]. » C'est là une formule hostile à la guerre, laquelle exalte l'autorité, l'enrégimentation et l'obéissance ; c'est une formule favorable à l'industrie pacifique, car elle stimule au plus haut degré en assurant une égalité absolue de chance ; elle est compatible avec la morale chrétienne, car elle considère toute personne comme sacrée et défend l'homme contre toute agression [17] ; et elle a la sanction de ce juge suprême, la sélection naturelle, parce qu'elle ouvre à tous, à d'égales conditions, les ressources de la terre, et permet à chaque individu de prospérer selon ses capacités et son travail. Ce principe pourra au premier abord paraître inhumain, et bien des gens lui préféreront, comme capable de s'étendre à la nation, le principe familial qui consiste à donner à chacun, non pas selon ses capacités et le produit de son travail, mais selon ses besoins. Mais une société qui serait gouvernée d'après de semblables principes serait bientôt éliminée.

Pendant la minorité les bienfaits reçus doivent être inversement proportionnels aux capacités possédées. Dans le cercle de la famille il faut donner le plus à ceux qui le méritent le moins, – si l'on estime le mérite d'après la valeur. Au contraire, à la majorité, les bienfaits doivent être directement proportionnels à la valeur : la valeur étant mesurée par l'aptitude aux conditions de l'existence. Les incapables doivent souffrir les désavantages de leur incapacité, et ceux qui sont doués bénéficier de leur aptitude. Ce sont là les deux lois auxquelles l'espèce doit se conformer, si elle veut vivre… Si, chez les jeunes, le bienfait était proportionné à l'efficience, l'espèce disparaîtrait aussitôt ; et si, chez les adultes, le bienfait était proportionné à l'inefficience, l'espèce disparaîtrait, en déclinant, au bout de quelques générations… La seule justification de l'analogie entre parent et enfant, gouvernement et peuple, c'est la puérilité de ceux qui se plaisent à l'admettre [18].

La Liberté dispute à l'Évolution la priorité dans les sentiments de Spencer [19] ; et c'est la Liberté qui l'emporte. Il pense qu'avec la disparition de la guerre, l'empire de l'État sur l'individu perd à peu près toute son excuse ; et dans le cas de paix permanente, l'État serait réduit aux limites tracées par Jefferson, son action se bornant

à prévenir les violations de la liberté égale pour tous les citoyens. La justice devrait être administrée gratuitement ; les malfaiteurs sauraient que la pauvreté de leurs victimes ne doit pas les préserver du châtiment ; et toutes les dépenses de l'État devraient être couvertes par l'imposition directe, de peur que l'invisibilité de l'imposition ne détournât l'attention publique des extravagances de l'État [20]. « En dehors du maintien de la justice, l'État ne peut rien faire sans transgresser la justice [21] » : car il ne ferait que défendre les individus inférieurs contre cette répartition naturelle des récompenses et des peines, d'où dépendent la survie et l'amélioration du groupe.

Le principe de la justice exigerait la commune propriété du sol, si l'on pouvait séparer le sol de ses améliorations [22]. Dans son premier ouvrage, Spencer avait préconisé la nationalisation du sol pour égaliser les chances économiques ; mais il rétracta plus tard sa thèse (au grand déplaisir de Henry George qui l'appela « le philosophe perplexe »), pour cette raison : la terre n'est bien cultivée que par la famille qui en est propriétaire et qui peut espérer transmettre à ses descendants les résultats de son travail. Quant à la propriété privée, elle est une conséquence immédiate de la loi de justice, car tout individu doit être également libre de conserver les produits de son épargne. La justice des legs n'est pas aussi évidente ; mais « le droit de léguer est inclus dans le droit de propriété, sinon la propriété n'est pas complète [23] ». Le commerce doit être aussi libre entre nations qu'entre individus ; la loi de justice ne doit pas être simplement une règle de tribu, mais une maxime inviolable des relations internationales.

Tels sont, en résumé, les vrais « droits de l'homme » – droit à la vie, à la liberté, et à la recherche du bonheur en d'égales conditions pour tous. Sans ces droits économiques, les droits politiques sont des chimères sans importance. Les changements dans la forme du gouvernement ne signifient rien, lorsque la vie économique n'a pas son libre essor ; et une monarchie de *laissez-faire* vaut bien mieux qu'une démocratie socialiste.

Le vote n'étant autre chose qu'un moyen d'assurer la préservation des droits, la question est de savoir si le vote de tous les citoyens est le meilleur système de défense des droits. Nous avons vu qu'il n'assure pas en fait ce résultat… L'expérience montre (ce qui aurait dû apparaître évident sans expérience) qu'avec le droit de vote universel la classe la plus nombreuse sera favorisée aux dépens de la classe la moins nombreuse… Évidemment la

constitution de l'État appropriée à ce type industriel de société où la justice sera parfaitement réalisée doit être une constitution où soient représentés, non les individus, mais les intérêts… Il se peut que le type industriel, peut-être par le développement des organisations coopératives, qui en théorie, sinon encore dans la pratique, effacent la distinction entre employeur et employé, puisse produire des accords sociaux qui détruiront l'antagonisme des intérêts de classe, ou le tempéreront suffisamment pour ne pas compliquer sérieusement les choses… Mais avec l'humanité telle qu'elle existe maintenant, et telle qu'elle doit exister longtemps encore, la possession de ce qu'on appelle l'égalité des droits n'assurera pas le maintien de l'égalité des droits proprement dite [24].

Puisque les droits politiques sont une chimère et que seuls les droits économiques ont une valeur, les femmes se trompent quand elles passent leur temps à réclamer leur émancipation. Spencer craint que l'instinct maternel qui tend à aider les faibles n'entraîne les femmes à favoriser un État patriarcal [25]. Il y a sur ce point quelque confusion dans son esprit ; il prouve que les droits politiques sont sans importance, et ensuite, qu'il est très important que les femmes ne les possèdent point ; il condamne la guerre, et puis il soutient que les femmes ne doivent pas voter parce qu'elles ne risquent pas leur vie sur le champ de bataille [26] – argument qu'il est honteux d'énoncer pour tout homme né de la souffrance d'une femme. Il a peur des femmes parce qu'elles peuvent être trop altruistes ; et cependant la conception dominante de son livre est que l'industrie et la paix développeront l'altruisme au point de contrebalancer l'égoïsme et ainsi dégager l'ordre spontané d'une anarchie philosophique.

Le conflit entre l'égoïsme et l'altruisme (ce mot, et, dans une certaine mesure, la pensée qu'il évoque, Spencer l'emprunte plus ou moins consciemment à Auguste Comte) résulte du conflit de l'individu avec sa famille, son groupe et sa race. Il est à présumer que l'égoïsme l'emportera ; mais peut-être cela vaut-il mieux. Si tout le monde pensait davantage à l'intérêt des autres qu'au sien propre, nous nous perdrions en politesses et en concessions ; et il est probable que « la recherche du bonheur individuel dans les limites prescrites par les conditions sociales est la première condition pour réaliser le plus grand bonheur général [27] ». Ce que nous pouvons, cependant, espérer, c'est de voir s'étendre la sphère de la sympathie, et se développer largement les tendances à l'altruisme. Même actuellement, les sacrifices qu'impose la paternité sont acceptés avec joie ; « le désir d'avoir des enfants chez ceux qui n'en ont pas, l'adoption occasionnelle, montrent combien ces activités altruistes

sont nécessaires pour obtenir certaines satisfactions égoïstes [28]. » La force du patriotisme est un autre exemple de la préférence enthousiaste des intérêts généraux à ce qui touche directement l'individu. Chaque génération de la vie en société renforce les tendances à l'aide mutuelle [29]. « Une constante discipline sociale réformera si complètement la nature humaine qu'en définitive les plaisirs altruistes seront spontanément recherchés dans la mesure du plus grand avantage commun [30]. » Alors disparaîtra le sentiment du devoir, qui est l'écho de générations soumises par nécessité à la conduite sociale ; les actions altruistes, rendues instinctives par la sélection naturelle, en vue du bien social, s'accompliront, comme toute opération instinctive, sans contrainte et avec joie. L'évolution naturelle de la société humaine nous rapproche toujours davantage de la perfection.

VIII. Critique

Le lecteur aura remarqué, au cours de cette analyse succincte [1], certaines difficultés dans l'argument, et il suffira de quelques rappels succincts pour montrer où sont les imperfections. Une critique négative est toujours déplaisante, surtout en face d'une grande réalisation ; mais il entre dans notre tâche de voir quel sort le temps a fait à la synthèse de Spencer.

1. Les Premiers Principes

Le premier obstacle, c'est l'Inconnaissable. Nous pouvons très bien admettre les limites probables de la connaissance humaine ; nous ne pouvons sonder cet immense océan de la vie dont nous ne sommes qu'une vague éphémère. Mais il ne faut pas dogmatiser sur ce point, puisque, en stricte logique, l'affirmation que quelque chose est inconnaissable implique déjà quelque connaissance de la chose. En vérité, à mesure qu'il avance dans son œuvre, Spencer montre « une prodigieuse connaissance de l'Inconnaissable [2] ». Comme l'exprimait Hégel : limiter la raison en raisonnant, c'est vouloir essayer de nager sans entrer dans l'eau. Toute cette discussion sur l'« Inconcevabilité », comme elle nous paraît loin aujourd'hui,

comme elle nous rappelle cette époque de la sophistique, où la discussion faisait tout l'intérêt de la vie ! Et en fait, une machine sans guide n'est guère plus concevable qu'une Cause Première, surtout si, par cette expression, nous entendons la somme de toutes les causes et de toutes les forces dans l'Univers. Spencer, qui vivait en un siècle de machines, considéra le machinisme comme une chose acquise ; tout comme Darwin, vivant à une époque de farouche concurrence individuelle, ne vit que la lutte pour l'existence.

Que dire de cette fameuse définition de l'évolution ? Explique-t-elle quelque chose ? « Dire : "Il y avait d'abord le simple, d'où a évolué le complexe", et ainsi de suite, ce n'est pas expliquer la nature [3]. » Spencer, dit Bergson, rapièce, il n'explique pas [4] ; l'élément vital du monde lui échappe, il finit par s'en apercevoir. Les critiques, évidemment, ont été irrités par cette définition ; son anglais latinisé est particulièrement surprenant de la part d'un homme qui condamnait l'étude du latin et prétendait qu'un bon style est celui qui demande le moins d'effort d'intelligence. Il faut cependant faire à Spencer quelque concession ; sans doute préféra-t-il sacrifier la clarté immédiate au besoin de concentrer, dans une courte formule, le flux de toute existence. Mais en vérité, il est un peu trop épris de sa définition ; il la retourne dans sa bouche comme un morceau de choix, il la met de côté puis la remâche interminablement. Le point faible de la définition est « la prétendue instabilité de l'homogène ». Un tout composé de parties identiques est-il plus instable, plus sujet à changement, qu'un tout composé de parties dissemblables ? L'hétérogène, étant plus complexe, serait, il est à présumer, plus instable que le simple et l'homogène. En ethnologie et en politique on considère comme un fait acquis que l'hétérogénéité favorise l'instabilité et que la fusion de races immigrantes en un type national consoliderait une société. Tarde pense que la civilisation est le résultat d'un accroissement de ressemblance entre les membres du groupe à travers des générations d'imitation réciproque ; le mouvement de l'évolution est donc considéré dans ce cas comme un progrès vers l'homogénéité. L'architecture gothique est sans contredit plus compliquée que l'architecture grecque ; mais elle ne constitue pas pour cela un degré plus élevé d'évolution artistique. Spencer fut trop prompt à admettre que ce qui était antérieur dans le temps était plus simple en structure ; il sous-estimait la complexité du protoplasme et

l'intelligence de l'homme primitif [5]. Enfin, la définition omet de mentionner ce qui, dans la plupart des esprits modernes, s'unit inséparablement à l'idée d'évolution – savoir la sélection naturelle. Peut-être (bien que la conception serait encore imparfaite) qu'en représentant l'histoire comme une lutte pour l'existence avec survivance des plus aptes – des organismes les plus aptes, des sociétés les plus aptes, des moralités les plus aptes, des langues, des idées, des philosophies les plus aptes – donnerait-on une explication plus satisfaisante que par la formule de la cohérence et de l'incohérence, de l'homogénéité et de l'hétérogénéité, de la diffusion et de l'intégration.

« Je suis mauvais observateur de l'humanité concrète, dit Spencer, étant trop porté à vagabonder dans l'abstrait [6]. » Voilà une dangereuse probité. La méthode de Spencer était certainement trop déductive, trop *a priori*, et trop différente de l'idéal de Bacon et des procédés actuels de la pensée scientifique. Il avait, dit son secrétaire, « une inépuisable faculté de développer des arguments *a priori* et *a posteriori*, inductifs et déductifs, pour appuyer n'importe quelle proposition imaginable [7] ; et les arguments *a priori* avaient probablement la priorité. Spencer commença, en savant, par l'observation ; il continua, en savant, par l'hypothèse ; mais alors, contrairement à toute méthode scientifique, il ne recourut pas à l'expérience, ni à l'observation impartiale, mais à une accumulation sélective de données favorables. Il n'avait aucun flair pour les « cas négatifs ». Opposez à ce procédé celui de Darwin qui s'empressait de noter tous les faits défavorables à sa théorie, sachant bien qu'on était porté à les oublier plus facilement que les autres.

2. Biologie et Psychologie

Dans une note de son essai sur le « Progrès », Spencer avoue candidement que ses idées sur l'évolution s'appuyaient sur la théorie lamarckienne de la transmissibilité des caractères acquis, et n'étaient pas en réalité une anticipation de Darwin dont l'idée essentielle était la théorie de la sélection naturelle. Spencer est donc plutôt le philosophe du lamarckisme que le philosophe du darwinisme. Il avait près de quarante ans lorsque parut l'*Origine des Espèces* ; et à quarante ans les catégories d'un homme sont à jamais fixées.

Sans compter de moindres difficultés, telles que l'impuissance à concilier le principe d'après lequel la reproduction est en raison inverse du développement avec ce fait que le taux de la reproduction dans l'Europe civilisée est plus élevé que celui des peuples sauvages, la théorie biologique de Spencer a le tort d'être trop étroitement tributaire de Lamarck et de ne pas aboutir à une conception dynamique de la vie. Quand Spencer avoue que la vie « ne peut être conçue en termes physico-chimiques [8] », « cet aveu est fatal à sa formule de l'évolution, à sa définition de la vie, et à la cohérence de la philosophie synthétique [9]. » Il aurait mieux fait de chercher le secret de la vie dans la faculté qu'a l'esprit d'ajuster les relations externes aux relations internes, que dans un ajustement presque passif de l'organisme à son milieu. D'après les prémisses de Spencer, une adaptation complète équivaudrait à la mort.

Les volumes sur la psychologie donnent plutôt des formules nouvelles que des aperçus nouveaux. Ce que nous savions déjà est présenté en une terminologie compliquée, presque barbare, qui obscurcit au lieu d'éclairer. Le lecteur est si fatigué par les formules, les définitions et les problématiques réductions des faits psychologiques aux structures nerveuses, qu'il peut oublier d'observer que l'origine de l'esprit et de l'état de conscience reste tout à fait inexpliquée. Il est vrai que Spencer essaie de combler cette lacune en prétendant que l'esprit est l'accompagnement subjectif des processus nerveux qui se sont développés de façon en quelque sorte mécanique à partir de la nébuleuse primitive ; mais pourquoi cet accompagnement subjectif est-il nécessaire en plus du mécanisme nerveux, il ne le dit pas. Et c'est pourtant là le problème essentiel de la psychologie.

3. Sociologie et Éthique

Si riche que soit la *Sociologie*, ses 2 000 pages offrent bien des points faibles et contestables. À travers toute l'œuvre revient, comme un *leitmotiv*, l'hypothèse chère à Spencer : évolution et progrès sont synonymes. Hypothèse contestable car il se peut très bien que l'évolution donne aux insectes et aux bactéries la victoire finale dans leur guerre incessante contre les humains. Et il n'est pas absolument évident que l'état industriel soit plus pacifique ou plus moral que la

féodalité « militaire » qui l'a précédé. À Athènes, les guerres les plus meurtrières eurent lieu longtemps après que les maîtres féodaux de la cité eurent cédé le pouvoir à une bourgeoisie commerçante ; et les pays de l'Europe moderne semblent faire la guerre sans se soucier le moins du monde s'ils sont industriels ou non. Un impérialisme industriel peut être aussi militariste que des dynasties avides de terres. Le plus militariste des États modernes fut l'une des deux nations où l'industrie était la plus prospère. Bien plus, le rapide développement industriel de l'Allemagne semble avoir été secondé plutôt qu'entravé pas l'ingérence de l'État en certaines questions de transports et de commerce. Le socialisme est évidemment un résultat de l'industrialisme et non du militarisme. Spencer écrivait à une époque où l'isolement relatif de l'Angleterre la rendait pacifiste (en Europe), et où sa suprématie commerciale et industrielle en faisait une fervente adepte du libre-échange ; s'il avait vécu il eût été scandalisé de voir avec quelle facilité la théorie du libre-échange disparaîtrait en même temps que la suprématie commerciale et industrielle, et comment le pacifisme disparaîtrait, dès que l'attaque de la Belgique par l'Allemagne menacerait l'isolement britannique. Et Spencer exagérait, bien entendu, les vertus du régime industriel ; c'est à peine s'il remarqua l'exploitation brutale qui sévissait en Angleterre, avant que l'État n'intervînt pour la tempérer ; tout ce qu'il voulut voir « au milieu de notre siècle, surtout en Angleterre, c'est un degré de liberté individuelle que le passé n'avait jamais atteint [10] ». Ce n'est pas étonnant que Nietzsche, par dégoût, ait réagi contre l'industrialisme en exagérant à son tour les vertus de la vie militaire [11].

L'analogie de l'organisme social aurait poussé Spencer au socialisme d'État, si sa logique avait été plus forte que ses sentiments ; car le socialisme d'État représente, à un degré bien plus élevé qu'une société conservatrice, l'intégration de l'hétérogène. D'après la norme de sa propre formule, Spencer aurait été forcé d'acclamer l'Allemagne en lui reconnaissant, parmi les nations modernes, le plus haut degré d'évolution. Il essaya de résoudre la difficulté en observant que l'hétérogénéité suppose la liberté des parties, et que cette liberté n'a besoin que d'un minimum de gouvernement ; mais c'est là une note bien différente de celle qu'il nous fait entendre en parlant de l'« hétérogénéité cohérente ». Dans le corps humain l'intégration et l'évolution laissent peu de liberté aux

parties. Spencer répond que dans une société la conscience n'existe que dans les parties, tandis que dans le corps la conscience n'existe que dans le tout. Mais la conscience sociale – conscience des intérêts et des actes du groupe – est aussi centralisée dans la société que la conscience personnelle dans l'individu ; très peu d'entre nous ont le « sentiment de l'État ». Spencer contribua à nous sauver d'un socialisme d'État régimentaire, mais en sacrifiant la cohérence et la logique de son système.

Et ce ne fut que par exagération d'individualisme. Il faut nous souvenir que Spencer fut pris entre deux époques ; que sa pensée politique s'est formée aux jours du *laissez-faire*, et sous l'influence d'Adam Smith, tandis que ses dernières années s'écoulèrent en une période où l'Angleterre s'efforçait de corriger par le contrôle social les abus de son régime industriel. Il ne se lassa pas de ressasser ses arguments contre l'intervention de l'État ; il s'opposa à l'instruction gratuite, conférée et financée par l'État, à la protection officielle des citoyens contre les banquiers véreux [12] ; un moment, il prétendit même que la conduite de la guerre devait être une entreprise privée et non une affaire d'État [13] ; il voulut, comme dit Wells, « élever l'inertie publique à la dignité de police nationale ». Il portait lui-même ses manuscrits chez l'imprimeur, ayant trop peu de confiance dans une institution d'État pour les remettre à la poste [14]. C'était un homme de forte personnalité qui exigeait impérieusement qu'on le laissât seul. Toute loi nouvelle lui semblait une atteinte à sa propre liberté. Il ne pouvait comprendre le raisonnement de Benjamin Kidd : puisque, disait Kidd, la sélection naturelle agit de plus en plus sur les groupes, par concurrence de classe et concurrence internationale, et de moins en moins sur les individus, une application plus étendue du principe familial (d'après lequel les faibles sont soutenus par les forts) est indispensable pour maintenir l'unité et la puissance du groupe. Pourquoi un État doit-il protéger ses citoyens contre la force physique et refuser de les protéger contre la force économique également antisociale, voilà une question qu'ignore Spencer. Il méprisait comme enfantine l'analogie entre gouvernement et citoyens d'une part et parents et enfants de l'autre ; mais c'est bien plutôt à l'entraide fraternelle qu'il faut comparer la protection de l'État. Sa politique était plus darwinienne que sa biologie.

Mais assez de critiques. Jetons un dernier regard sur l'homme lui-même et considérons en une perspective plus favorable la grandeur de son œuvre.

IX. Conclusion

Les *Premiers Principes* firent de Spencer presque d'emblée le plus grand philosophe de son temps. Le livre fut bientôt traduit dans la plupart des langues européennes ; même en Russie, où il eut à subir et à vaincre la censure gouvernementale. Il fut considéré comme l'opposant philosophique de l'époque ; et son influence ne pénétra pas seulement la pensée de l'Europe, mais affecta fortement le mouvement réaliste en art et en littérature. En 1869, Spencer fut tout étonné de voir que les *Premiers Principes* avaient été adoptés comme manuel classique par l'université d'Oxford [1]. Chose plus étonnante encore, ses livres, après 1870, commencèrent à lui rapporter assez d'argent pour le libérer de tout souci. Certains de ses admirateurs lui adressèrent des dons importants que chaque fois il refusa. Quand le Tzar Alexandre II visita Londres et manifesta à Lord Derby son désir de voir les savants les plus distingués de l'Angleterre, Derby invita Spencer, Huxley, Tyndall, etc. Les autres se rendirent à l'invitation, mais Spencer la déclina. Il n'avait que très peu d'amis intimes. « Aucun homme, écrivait-il, n'est à la hauteur de ses œuvres. Le meilleur de son esprit va dans ses ouvrages, en se dégageant de la masse des idées inférieures avec lesquelles il se mélange dans la conversation quotidienne [2]. » Quand on insistait pour obtenir audience, il se bouchait les oreilles avec du coton et, impassible, laissait causer ses visiteurs.

Chose étrange, sa renommée s'évanouit presque aussi vite qu'elle était venue. Il survécut à l'apogée de sa propre gloire et connut, dans ses dernières années, la tristesse de voir combien ses tirades avaient été impuissantes à arrêter le flot d'une législation « paternaliste ». Il était devenu impopulaire dans presque toutes les classes de la société. Les spécialistes scientifiques dont il avait envahi les domaines privilégiés le désapprouvaient tout en le louant timidement ; ils ne voyaient pas tout ce qu'il avait apporté de nouveau et faisaient ressortir ses erreurs ; les évêques de toutes confessions étaient d'accord pour le vouer aux gémonies. Le parti

ouvrier qui l'aimait pour son antimilitarisme se détourna de lui avec colère le jour où il lui dit sa façon de penser sur la politique du socialisme et des associations ouvrières, tandis que les conservateurs qui approuvaient ses vues sur le socialisme l'évitaient en raison de son agnosticisme. « Je suis plus tory que n'importe quel tory, et plus radical que n'importe quel radical », disait-il sérieusement [3]. Il était d'une franchise incorrigible et blessait tous les partis en parlant de tout sans déguiser sa pensée : après avoir témoigné sa sympathie aux ouvriers exploités par les patrons, il ajoutait que les travailleurs seraient tout aussi exigeants si les rôles étaient intervertis ; et après avoir dit sa sympathie pour les femmes, ces pauvres victimes des hommes, il ne manquait pas d'ajouter que les hommes étaient les victimes des femmes pour autant que cela dépendait d'elles.

Il vieillit dans l'isolement.

En vieillissant, son esprit d'opposition s'atténua et ses opinions devinrent plus modérées : il s'était toujours moqué du roi décoratif de l'Angleterre, mais il en vint à penser qu'il n'était pas plus juste de priver le peuple de son roi, que d'enlever à un enfant sa poupée [4]. De même il comprit que c'était absurde et cruel de troubler la foi traditionnelle là où elle semblait exercer une influence bienfaisante et apporter la consolation [5]. Il finit par se convaincre que les croyances religieuses et les mouvements politiques naissent de besoins et d'impulsions qui sont hors de l'atteinte des attaques intellectuelles ; et il se résigna à voir le monde continuer à tourner sans trop se soucier des lourds volumes qu'il lui avait jetés à la tête. Faisant un retour sur sa difficile carrière, il se jugea bien sot d'avoir recherché la gloire littéraire plutôt que les satisfactions plus faciles de la vie [6]. Quand il mourut en 1903, il en était venu à croire que son œuvre avait été inutile [7].

Nous savons maintenant, à n'en pas douter, que cette œuvre ne fut pas vaine. Le déclin de sa renommée s'explique par la réaction anglo-hégélienne contre le positivisme ; le réveil du libéralisme fera réapparaître Spencer comme le plus grand philosophe anglais de son siècle. Spencer mit la philosophie en contact avec les choses et lui conféra un réalisme à côté duquel la philosophie allemande parut bien pâle et timidement abstraite. Il a résumé son époque comme aucun homme ne l'a fait depuis le Dante ; et il a réalisé de façon si magistrale la coordination d'un si vaste champ de connaissances que la critique est presque réduite au silence devant un tel exploit. Nous

sommes maintenant sur des sommets que ses luttes et ses labeurs nous ont assurés ; nous semblons être plus hauts que lui, parce qu'il nous a dressés sur ses épaules. Un jour viendra, quand nous aurons oublié les piqûres de son esprit agressif, ou nous lui rendrons davantage justice.

Frederic Nietzsche

I. La Filiation de Nietzsche

Nietzsche était l'enfant de Darwin et le frère de Bismarck.

Peu importe qu'il ait tourné en ridicule les évolutionnistes anglais et les nationalistes allemands : c'était son habitude de rabaisser ceux qui avaient exercé sur lui la plus grande influence ; c'était sa manière inconsciente de payer ses dettes.

La philosophie éthique de Spencer n'était pas le corollaire le plus naturel de la théorie de l'évolution. Si la vie est une lutte pour l'existence dans laquelle les plus aptes survivent, alors c'est la force qui est la vertu suprême, et la faiblesse est une faute. *Ce qui est bon*, c'est ce qui survit, ce qui *triomphe ; ce qui est mauvais*, c'est ce qui cède et fait faillite. Seules la lâcheté des darwiniens anglais de l'époque mi-victorienne et la respectabilité bourgeoise des positivistes français et des socialistes allemands pouvaient empêcher de voir cette conclusion inévitable. Ces hommes étaient assez courageux pour rejeter la théologie chrétienne, mais ils n'osaient pas se montrer logiques et rejeter les idées morales, le culte de l'humilité, de la douceur et de l'altruisme, qui en était le fruit. Ils cessèrent d'être anglicans, ou catholiques, ou luthériens ; mais ils n'osèrent pas cesser d'être chrétiens. – Ainsi raisonnait Frédéric Nietzsche.

> Le secret aiguillon des libres penseurs français depuis Voltaire jusqu'à Auguste Comte fut de ne point rester en arrière de l'idéal chrétien… mais de surenchérir encore sur lui… et Comte, avec sa célèbre formulé morale « Vivre pour autrui », en effet « surchristianise » le christianisme. Sur le terrain allemand, c'est Schopenhauer, sur le terrain anglais, c'est J. Stuart Mill, qui ont donné la plus grande célébrité à la théorie qui érige en principe d'action les affections sympathiques, la pitié et le dévouement aux autres… Tous les systèmes socialistes se sont placés… involontairement sur le terrain commun de ces doctrines [1].

Darwin compléta inconsciemment l'œuvre des Encyclopédistes : ceux-ci avaient sapé la base théologique de la morale moderne, mais ils avaient laissé cette morale intacte et inviolée, suspendue miraculeusement en l'air ; un léger souffle de biologie suffisait à dissiper ce reste d'imposture. Les hommes capables de penser

clairement comprirent ce qu'avaient aperçu les esprits les plus profonds de tous les temps : que, dans cette bataille que nous appelons la vie, ce qu'il nous faut ce n'est pas la bonté mais la force, ce n'est pas l'humilité mais l'orgueil, ce n'est pas l'altruisme mais une ténacité intelligente ; que l'égalité et la démocratie sont contraires à la sélection et à la survivance ; que l'évolution a pour fin non les masses, mais les génies ; que ce n'est pas la « justice » mais la force qui est l'arbitre de tous les différends et de toutes les destinées. C'est ce qui apparut à Frédéric Nietzsche.

Or si tout cela était vrai, rien ne pouvait être plus magnifique ni plus significatif que Bismarck. Voilà un homme qui comprenait les réalités de la vie, qui disait sans détour « qu'il n'y a pas d'altruisme entre nations », et que les solutions modernes doivent être données non par des votes et des formules de rhétorique mais par le fer et le sang. Quel coup de vent purificateur pour une Europe pourrie d'illusions, de démocratie, et « d'idéals » ! Dans le très court espace de quelques mois Bismarck avait imposé sa tutelle à l'Autriche en décadence ; il avait en quelques mois humilié une France enivrée de la légende napoléonienne ; et n'avait-il pas aussi dans le même temps obligé tous ces petits « États » allemands, tous ces insignifiants potentats, ces principautés et ces pouvoirs, à se fondre en un puissant empire qui était le symbole même de la nouvelle morale de la force ? La vigueur croissante, militaire et industrielle, de cette nouvelle Allemagne réclamait un héraut ; la loi de la guerre réclamait un philosophe qui la justifiât. Le christianisme ne pouvait la justifier, mais le darwinisme pouvait le faire. Avec un peu d'audace le tour serait joué.

Nietzsche eut cette audace, et il fut ce héraut.

II. Sa jeunesse

Cependant son père était ministre protestant ; chacun de ses parents avait derrière lui une longue lignée de pasteurs ; et lui-même prêcha jusqu'à la fin. Il attaqua le christianisme, parce qu'il possédait une si forte dose de l'esprit moral chrétien ; sa philosophie fut un effort pour équilibrer et corriger, par une contradiction violente, une irrésistible tendance à la douceur, à la bonté et à la paix ; n'était-ce pas la dernière des insultes que d'être appelé par ce bon peuple de

Gênes *Il Santo* – « le Saint » ? Sa mère était une femme pieuse et puritaine, comme celle qui avait élevé Emmanuel Kant ; et sauf un seul et désastreux écart, Nietzsche resta pieux et puritain, chaste comme une statue, jusqu'au bout : de là ses attaques contre le puritanisme et la piété. Combien il aurait souhaité d'être pécheur, ce saint incorrigible !

Il naquit à Röcken, en Prusse, le 15 octobre 1844 – date qui se trouva être le jour anniversaire de la naissance du roi régnant alors en Prusse, Frédéric Guillaume IV. Son père, qui avait été le précepteur de plusieurs membres de la famille royale, se réjouit de cette coïncidence patriotique, et donna à son fils les prénoms du roi. « Il y eut au moins un avantage dans cette coïncidence d'anniversaires ; pendant toute ma jeunesse, mon anniversaire fut un jour de réjouissances publiques [1]. »

La mort prématurée de son père le laissa aux mains des saintes femmes de la famille dont les tendres soins lui donnèrent une délicatesse et une sensibilité presque féminines. Il délaissait les mauvais garçons du voisinage qui dénichaient les nids, pillaient les vergers, jouaient à la petite guerre et disaient des mensonges. Ses camarades d'école l'appelaient « le petit pasteur » et l'un d'eux le représentait comme « un Jésus au temple ». Son grand plaisir était de s'enfermer et de lire la Bible, ou d'en faire la lecture à d'autres avec tant de sentiment qu'il faisait venir les larmes aux yeux de ses auditeurs. Mais il y avait en lui un orgueilleux et rigoureux stoïcisme : ses camarades ayant eu l'air de mettre en doute l'histoire de Mucius Scaevola, il alluma un paquet d'allumettes sur sa paume tendue jusqu'à ce que tout fût consumé [2]. C'était un exemple typique : pendant tout le cours de sa vie il devait rechercher les moyens physiques et intellectuels de s'endurcir et de réaliser un idéal de virilité. « Ce que je ne suis pas, voilà ce qui est pour moi Dieu et Vertu [3]. »

À dix-huit ans il perdit la foi dans le Dieu de ses pères et passa le reste de sa vie à chercher une divinité nouvelle ; il crut l'avoir trouvée dans le surhomme. Il a dit par la suite que ce changement lui avait paru facile ; mais il était sujet à s'illusionner facilement sur lui-même ; c'est un autobiographe auquel on ne peut se fier. Il devint cynique, comme quelqu'un qui aurait risqué tout ce qu'il a sur un seul coup de dés et qui aurait tout perdu ; la religion avait été la sève nourricière de sa vie, et voici que désormais elle lui apparaissait vide

et insignifiante. Il passa tout à coup par une période de dissipations sensuelles en compagnie de ses camarades de collège à Bonn et à Leipzig ; il surmonta même le dégoût qui lui avait rendu pénibles les habitudes masculines de fumer et de boire. Mais bientôt, le vin, les femmes et le tabac le dégoûtèrent ; il réagit en témoignant un grand mépris pour toute la *Biergemüthlichkeit* de son pays et de son temps ; des gens qui buvaient de la bière et fumaient la pipe étaient incapables d'avoir des idées nettes et une pensée alerte.

Ce fut à peu près à cette époque, en 1865, qu'il tomba sur le livre de Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, et y découvrit un miroir dans lequel « je vis le monde, la vie, et ma propre nature dépeints avec une effrayante grandeur [4] ». Il emporta le livre chez lui et le lut avidement jusqu'au bout. « Il me semblait que Schopenhauer s'adressât à moi personnellement. Je partageais son enthousiasme, et je croyais le voir là devant moi. Chaque ligne était un appel impérieux au renoncement, à l'abnégation, à la résignation [5]. » Les sombres couleurs de la philosophie de Schopenhauer firent sur l'esprit de Nietzsche une impression qui ne s'effaça jamais ; et non seulement quand il fut un fervent disciple de « Schopenhauer éducateur » (c'est le titre d'un de ses essais), mais même quand il en vint à dénoncer le pessimisme comme une forme de décadence, il fut encore, au fond, un homme malheureux, dont le système nerveux semblait avoir été fait tout exprès pour souffrir, et chez lequel l'exaltation de la tragédie comme la joie de la vie n'étaient qu'une illusion. Seuls Spinoza et Goethe auraient pu le sauver de Schopenhauer ; mais bien qu'il prêchât l'*oequanimitas* et l'*amor fati*, il ne les mit jamais en pratique ; il ne posséda jamais la sérénité du sage ni le calme d'un esprit équilibré.

À l'âge de vingt-trois ans il fut appelé au service militaire. Il aurait été heureux de s'en voir dispensé, étant myope et fils unique de veuve, mais il fut pris malgré tout ; même des philosophes étaient les bienvenus comme chair à canon dans les grands jours de Sadowa et de Sedan. Cependant une chute de cheval lui froissa les muscles de la poitrine, en sorte que le recrutement dut abandonner sa proie. Nietzsche ne se remit d'ailleurs jamais complètement de la secousse. L'expérience qu'il fit de la vie militaire fut si courte qu'il quitta l'armée avec à peu près autant d'idées fausses qu'il en avait à son arrivée ; la dure vie spartiate, faite de commandement, d'obéissance,

d'endurance et de discipline exerça son imagination maintenant qu'il était lui-même dispensé de réaliser cet idéal ; il en vint à glorifier le soldat parce que son état physique ne lui permettait pas d'en être un lui-même.

De la vie militaire il passa aux antipodes – à la vie académique du philologue. Au lieu de devenir un guerrier il devint un docteur en philologie. À l'âge de 25 ans, il fut nommé à la chaire de philologie classique à l'université de Bâle d'où il pouvait à distance et sans danger admirer le sanglant cynisme de Bismarck. Il avait d'étranges scrupules en entreprenant cette tâche sédentaire dépourvue de tout héroïsme ; d'une part, il regrettait de n'avoir pas choisi une profession active et pratique telle que la médecine ; et en même temps il se sentait un penchant pour la musique. Il était devenu quelque peu pianiste et avait écrit quelques sonates : « sans la musique, disait-il, la vie serait un mécompte [6] . »

Non loin de Bâle se trouvait Tribschen, où ce géant de la musique, Richard Wagner, vivait maritalement avec la femme d'un autre. Nietzsche fut invité par Wagner, en 1869, à venir passer chez lui les fêtes de Noël. Il était un chaud partisan de la musique de l'avenir, et Wagner ne méprisait pas les recrues capables de prêter à son art un peu du prestige qui s'attache au savoir et aux universités. Sous l'inspiration du grand compositeur, Nietzsche entreprit d'écrire son premier ouvrage qui devait commencer par la tragédie grecque et finir par l'*Anneau des Nibelungen*, en présentant Wagner à l'Univers comme l'Eschyle des temps modernes. Il s'en alla dans les Alpes pour écrire en paix, loin des bruits de la foule, et c'est là qu'il apprit en 1870 la nouvelle de la guerre entre l'Allemagne et la France.

Il hésita ; l'esprit de la Grèce, toutes les muses de la poésie et du drame, de la philosophie et de la musique l'avaient en quelque sorte consacré de leurs mains. Mais il ne put pas résister à l'appel du pays ; là aussi il y avait de la poésie. « Voilà, disait-il, ce qu'est l'État, d'origine honteuse ; pour la plupart des hommes il est une source intarissable de douleurs, une flamme qui les dévore dans ses crises fréquentes. Et cependant, à son appel, nos âmes s'oublient elles-mêmes ; à cet appel sanglant le courage de la foule s'excite et s'élève jusqu'à l'héroïsme [7]. » En passant à Francfort pour se rendre sur le front, il vit une troupe de cavalerie qui traversait la ville dans le fracas d'une parade magnifique ; c'est là, et c'est alors, dit-il, qu'il eut la perception, la vision d'où devait sortir toute sa philosophie. « Je

sentis pour la première fois que la plus forte et la plus haute volonté de vivre ne trouve pas son expression dans une misérable lutte pour l'existence, mais dans une volonté de guerre, une volonté de puissance, une volonté de domination [8] ! » Sa mauvaise vue le dispensa du service actif, et il dut se contenter d'être infirmier ; bien qu'il eût l'occasion de voir assez d'horreurs dans ces fonctions, il ne connut jamais la sauvage brutalité de ces champs de carnage que son âme timide devait plus tard idéaliser avec toute l'intensité d'imagination de l'ignorance. Mais il était de nature trop sensible même pour être infirmier ; il se trouvait mal à la vue du sang ; il tomba malade et on le renvoya dans ses foyers comme une loque. À partir de ce moment il eut les nerfs d'un Shelley et l'estomac d'un Carlyle ; une âme de jeune fille sous la cuirasse d'un guerrier.

III. Nietzsche et Wagner

Au début de 1872 il publia son premier ouvrage, le seul complet : *L'Origine de la Tragédie* [1].

Jamais un philologue ne s'était exprimé avec tant de lyrisme. Il racontait l'histoire des deux divinités que l'art grec avait glorifiées ; d'abord Dionysos (ou Bacchus), le dieu du vin et de la débauche, de la vie exaltée, de l'activité joyeuse, de l'émotion extatique et de l'inspiration, de l'instinct et de l'aventure, de la souffrance intrépide, le dieu de la chanson et de la musique, de la danse et du drame ; – et puis, plus tard, Apollon, le dieu de la paix, du loisir et du repos, de l'émotion esthétique et de la contemplation intellectuelle, de l'ordre logique et du calme philosophique, le dieu de la peinture, de la sculpture et de la poésie épique. La noblesse de l'art grec était dans la fusion de ces deux idéals – la mâle et turbulente puissance de Dionysos et la tranquille beauté féminine d'Apollon. Dans le drame, Dionysos inspirait le chœur et Apollon, le dialogue ; le chœur procédait directement du cortège des adorateurs fanatiques de Dionysos habillés en satyres ; le dialogue était un résultat de la réflexion survenant à une expérience émotionnelle.

Le trait le plus profond du drame grec était la victoire de l'art sur le pessimisme. Les Grecs n'étaient pas le peuple joyeux et optimiste que nous montrent les rhapsodies modernes ; ils avaient le sentiment intime des angoisses et de la tragique brièveté de la vie. Quand Midas

demanda à Silène quelle est pour l'homme la plus belle des destinées, Silène répondit :

> Race éphémère et misérable, enfant du hasard et de la peine, pourquoi me forces-tu à te révéler ce qu'il vaudrait mieux pour toi ne jamais connaître ? Ce que tu dois préférer à tout, c'est pour toi l'impossible : c'est de n'être pas né, de ne pas être, d'être "néant". Mais, après cela, ce que tu peux désirer de mieux, c'est de mourir bientôt [2]. »

Évidemment ces hommes avaient peu de choses à apprendre de Schopenhauer ou des Hindous. Mais les Grecs surmontèrent la mélancolie de leurs désillusions par l'éclat de leur art ; ils firent de leurs propres souffrances le spectacle du drame et découvrirent que « l'existence et le monde ne peuvent se justifier que comme phénomènes esthétiques… Le sublime n'est que la victoire de l'art sur l'horrible [3]. » Le pessimisme est un signe de décadence, l'optimisme un signe de superficialité ; « l'optimisme tragique » est la disposition de l'homme fort qui recherche des expériences intenses et vastes, même au prix du malheur, et qui se réjouit de voir que la loi de la vie, c'est la lutte. « La tragédie elle-même est la preuve que les Grecs n'étaient pas pessimistes. » L'époque où cette disposition d'esprit enfanta les drames d'Eschyle et la philosophie présocratique fut celle des « jours terribles de la Grèce [4] ».

Socrate – « le type de l'homme théorétique [5] » – fut un des signes du relâchement du caractère grec, « l'antique vigueur marathonienne du corps et de l'esprit fut de plus en plus sacrifiée à la recherche de lumières douteuses, entraînant une dégénérescence progressive des capacités physiques et mentales [6] ». La philosophie critique remplaça la poésie philosophique des présocratiques ; la science prit la place de l'art, l'intellect celle de l'instinct, la dialectique celle des sports. Sous l'influence de Socrate, Platon l'athlète devint un esthète, Platon le dramaturge devint un logicien, un ennemi de la passion, un bannisseur de poètes, un « chrétien avant la lettre », un épistémologiste. Sur le temple d'Apollon à Delphes, étaient gravés ces mots de la sagesse impassible – *gnothi seauton* et *meden agan* [7] – qui inspirèrent chez Socrate et Platon l'illusion que l'intelligence est toute la vertu, et chez Aristote l'énervante doctrine du juste milieu. Pendant sa jeunesse un peuple produit de la mythologie et de la poésie, dans sa décadence, de la philosophie et de la logique. Dans sa jeunesse la Grèce produisit Homère et Eschyle ; dans sa décadence elle nous donna Euripide – le logicien devenu

dramaturge, le rationaliste destructeur du mythe, du symbolisme, le sentimentaliste détruisant l'optimisme tragique de l'époque virile, l'ami de Socrate qui remplaça le chœur dionysiaque par une brillante réunion apollonienne de dialecticiens et d'orateurs.

Il n'est pas étonnant que l'oracle d'Apollon à Delphes ait déclaré Socrate le plus sage des Grecs, et Euripide le plus sage après lui ; il n'est pas étonnant que « l'infaillible instinct d'Aristophane… ait englobé Socrate et Euripide… dans le même sentiment de haine, parce qu'il voyait en eux les symptômes d'une culture dégénérée [8] ». Il est vrai qu'ils se rétractèrent ; que la dernière pièce d'Euripide – les *Bacchantes* – est un hommage à Dionysos et le prélude de son suicide ; et que Socrate dans sa prison s'exerça à la musique de Dionysos pour soulager sa conscience. « Peut-être » – dut-il se demander – « ce qui ne m'est pas intelligible n'est-il pas forcément déraisonnable ? Peut-être existe-t-il un royaume de la sagesse d'où le logicien est exclu ? Peut-être l'art est-il même un corrélatif nécessaire et un complément de la science [9] ? » Mais c'était trop tard, l'œuvre du logicien et du rationaliste ne pouvait se défaire ; le drame grec et le caractère grec étaient en baisse. « Il était arrivé cette chose étonnante : c'est que lorsque le poète et le philosophe se rétractèrent, leur tendance était déjà victorieuse [10] ». Avec eux finissaient l'époque des héros et l'art de Dionysos.

Mais ne peut-il y avoir pour Dionysos une renaissance ?

Kant ne détruisit-il pas une fois pour toutes la raison théorétique et l'homme théorétique ? – et Schopenhauer ne nous a-t-il pas réappris la profondeur de l'instinct et la tragédie de la pensée ? – et Richard Wagner n'est-il pas un nouvel Eschyle rétablissant mythes et symboles, et réunissant à nouveau la musique et le drame en une extase dionysiaque ? « De la souche dionysiaque de l'esprit allemand une puissance est sortie, qui n'a rien de commun avec les conditions primitives de la culture socratique… savoir, la musique allemande… dans son orbite vaste comme celui du soleil qui va de Bach à Beethoven, de Beethoven à Wagner [11]. » L'esprit allemand a été pendant trop longtemps le reflet passif de l'art apollinien de l'Italie et de la France ; il faut que le peuple allemand se rende compte que ses propres instincts sont plus sûrs que ces cultures en décadence ; qu'il fasse une Réforme en musique comme il l'a faite en religion, en imprégnant à nouveau l'art et la vie de la farouche vigueur de Luther. Qui sait si les élans guerriers de la nation allemande ne vont pas faire

surgir de nouveaux temps héroïques, et si la tragédie ne peut renaître de l'esprit de la musique ?

En 1872, Nietzsche retourna à Bâle, encore très faible de santé, mais l'esprit dévoré d'ambition et répugnant à se consumer dans la corvée de ses cours. « J'ai devant moi assez de travail pour m'occuper pendant cinquante ans, et je dois compter le temps sous le joug [12]. » Il était déjà quelque peu déçu par la guerre. « L'empire allemand est en train de détruire l'esprit allemand », écrivait-il [13]. La victoire de 1871 avait produit dans l'âme germanique une certaine suffisance orgueilleuse ; et rien ne pouvait être plus néfaste pour son développement spirituel. Par une sorte de disposition diabolique, Nietzsche ne pouvait laisser debout aucune idole ; il résolut de battre en brèche cette suffisance déprimante, en s'attaquant à l'homme qui en était l'interprète le plus auguste, David Strauss. « J'entre dans la société par un duel : c'est Stendhal qui en a donné le conseil [14]. »

Dans la seconde de ses *Considérations inopportunes*, « Schopenhauer Éducateur », il dirigea ses traits contre les universités chauvines. « L'expérience nous apprend que rien ne s'oppose davantage au développement des grands philosophes que l'habitude d'en tolérer de mauvais dans les universités officielles… Aucun État n'oserait protéger des hommes comme Platon et Schopenhauer… L'État les redoute toujours [15]. » Il renouvela cette diatribe dans « l'Avenir de nos établissements d'enseignement » ; et, dans l'« Usage et l'abus de l'Histoire », il tourna en ridicule l'asservissement de l'intelligence allemande aux minuties d'une érudition d'antiquaire. Déjà, dans ces essais, deux de ses idées particulières trouvaient leur expression ; à savoir, que la morale aussi bien que la théologie, devrait être reconstruite d'après la théorie de l'évolution ; et que le but de la vie est « non de travailler à l'amélioration de la majorité, qui est formée des types les moins estimables », mais à « la création du génie » au développement et à l'élévation des personnalités supérieures [16]. Le plus enthousiaste de ces essais était intitulé « Richard Wagner à Bayreuth ». Il y acclamait Wagner comme un Siegfried « qui n'a jamais connu la peur [17] », et comme le créateur du seul art véritable, parce qu'il est le premier à réunir tous les arts dans une grande synthèse esthétique ; et il invitait l'Allemagne entière à comprendre la majestueuse signification du prochain festival de Wagner. « Bayreuth a pour nous toute la valeur de la communion au matin d'un jour de bataille [18]. »

C'était là l'expression d'une juvénile adoration, l'expression d'un esprit raffiné presque féminisé qui voyait dans Wagner quelque chose de cette mâle décision et de ce courage qui entrèrent plus tard dans la conception du surhomme. Mais l'adorateur était aussi un philosophe qui reconnaissait en Wagner un certain égoïsme de dictateur blessant pour une âme aristocratique. Il ne pouvait admettre les attaques de Wagner contre les Français en 1871 (Paris n'avait pas été tendre pour *Tannhauser*) ; et il s'étonnait de la jalousie que manifestait Wagner à l'égard de Brahms [19]. Le thème central de cet essai élogieux ne présageait même rien de bon pour Wagner. « Le monde a été bien assez longtemps tourné vers l'Orient, et les hommes d'aujourd'hui aspirent à revenir aux Grecs [20]. » Mais Nietzsche savait déjà que Wagner était à demi sémite.

Puis, en 1876, ce fut Bayreuth et, chaque soir, l'opéra de Wagner – sans coupures, – et les *Wagnériennes*, et les empereurs, les princes et les principicules, et les riches désœuvrés qui submergeaient par leur nombre les adorateurs moins fortunés. Subitement Nietzsche fut frappé de voir combien il y avait de Geyer dans Wagner [21], et combien l'*Anneau des Nibelungen* devait son succès aux innombrables effets de théâtre, et à quel point le *melos* que d'aucuns ne retrouvaient pas dans la musique était passé dans le drame. « J'avais rêvé d'un drame tout baigné de symphonie, d'une forme naissant du *Lied*. Mais la mise en scène de l'opéra poussa Wagner irrésistiblement dans l'autre sens [22]. » Nietzsche ne pouvait aller dans ce sens-là, il détestait le drame et l'opéra. « Je deviendrais fou si je restais ici, écrivait-il, c'est avec terreur que je vois venir ces longues soirées musicales… Je n'en puis supporter davantage [23]. »

Et il s'enfuit sans un mot pour Wagner, au beau milieu de son succès triomphal, pendant que le monde entier se prosternait devant lui ; il s'enfuit « fatigué et dégoûté par tout ce qu'il y a de féminisme et de rhapsodie indisciplinée dans ce romantisme, par ce mensonge idéaliste, cet amollissement de la conscience humaine qui avait gagné là une âme des plus braves [24] ». Dans la lointaine Sorrente, c'est encore Wagner qu'il rencontre, Wagner se reposant sur ses lauriers et tout occupé par la composition d'un nouvel opéra, *Parsifal*. Ce drame musical devait être une glorification du christianisme, une exaltation de la pitié, de l'amour mystique, et d'un monde racheté par un pauvre fou, « le fou incarné dans le Christ ». Nietzsche tourna le dos à Wagner sans un mot, et de ce jour ne lui

parla plus jamais. « Il m'est impossible de trouver de la *grandeur* dans un individu, quand elle ne s'accompagne pas de franchise et de sincérité envers soi-même. Du moment où je découvre quelque chose de ce genre, tout ce qu'un tel homme peut produire je le tiens pour néant [25]. » Il préférait Siegfried le rebelle à Parsifal le saint, et ne pouvait pardonner à Wagner d'en être venu à trouver dans le christianisme une beauté et une valeur morale capable de faire oublier ses défauts théologiques. Dans *Le Cas Wagner* il l'attaque dans un accès de furieuse nervosité :

> Wagner flatte tous les instincts nihilistes (bouddhistes) et les travestit en musique, il flatte toute espèce de christianisme, toute expression religieuse de la décadence… Richard Wagner… un décadent, caduc et désespéré, s'effondra soudain, irrémédiablement anéanti devant la sainte croix… Aucun Allemand n'avait-il donc alors d'yeux pour voir, de pitié dans la conscience pour déplorer cet horrible spectacle ? Ai-je donc été le seul qu'il ait fait « souffrir ? »… Et cependant j'étais l'un des wagnériens les plus corrompus… Or ça ! je suis aussi bien que Wagner l'enfant de cette époque-ci, je veux dire un décadent : avec cette différence que je m'en suis rendu compte et que je me suis mis en état de défense [26].

Nietzsche était plus « apollonien » qu'il ne se le figurait ; c'était un adorateur fervent de tout ce qui est subtil, délicat, raffiné, et non celui de la force farouche de Dyonisos, pas plus qu'il ne l'était de la mollesse que produisent le vin, les chansons et l'amour. « Votre frère, avec son air de distinction délicate, est un garçon des plus mal commodes », disait Wagner à Frau Förster-Nietzsche ; « mes plaisanteries le mettent parfois bien mal à l'aise – et alors j'insiste plus follement que jamais [27]. » Il y avait en Nietzsche tant de platonisme ; il craignait que l'art n'amollît les caractères [28] ; étant lui-même d'un esprit tendre, il semblait croire que le monde entier était comme lui, et bien près, pour son malheur, à mettre le christianisme en pratique. Il n'y avait pas encore eu assez de guerres au gré de ce doux professeur. Et cependant, quand il réfléchissait calmement, il savait que Wagner avait raison tout autant que lui ; que la douceur de Parsifal était aussi nécessaire que la force de Siegfried, et que par quelque processus cosmique ces oppositions pénibles se fondaient en une unité créatrice et saine. Il aimait à se rappeler cette espèce « d'unité stellaire [29] » qui l'attachait encore, malgré la rupture, à l'homme qui avait été l'objet de l'expérience la plus précieuse et la plus féconde de sa vie. Et lorsque, dans une heure lucide de sa folie finale, il vit un portrait de Wagner depuis longtemps décédé, il dit doucement : « Je l'aimai tant ! »

IV. Ainsi parla Zarathoustra

Abandonnant l'art qui semblait l'avoir déçu, Nietzsche se retourna vers la science, dont le souffle froid et apollonien purifia son âme de l'effervescence dionysiaque et des fêtes de Tribschen et de Bayreuth, et se réfugia dans la philosophie qui « offre un asile impénétrable à toute tyrannie [1] ». Comme Spinoza, il essaya d'apaiser ses passions en les analysant ; il nous manque, disait-il, « une chimie des émotions ». Et c'est ainsi que dans son ouvrage suivant, *Humain trop humain* (1878-1880), il devint psychologue et disséqua avec la cruauté d'un chirurgien les sentiments les plus tendres, et les croyances les plus chères – dédiant bravement le tout, en pleine réaction, au scandaleux Voltaire. Il envoya cet ouvrage à Wagner qui lui fit parvenir en échange un exemplaire de Parsifal. Ce fut la fin de leurs rapports.

Et puis, voici qu'à la fleur de son âge, son corps et son esprit perdirent leur vigueur, et tombèrent dans un état de langueur voisin de la mort. Il se prépara à mourir avec un air de défi : « Promettez-moi, disait-il à sa sœur, qu'après ma mort il n'y aura autour de mon cercueil que des amis, et non une foule de curieux. Veillez à ce qu'aucun prêtre ni qui que ce soit ne profère des mensonges sur le bord de ma tombe, quand je ne pourrai plus me défendre ; et laissez-moi descendre au sépulcre en païen sincère [2]. » Mais les forces lui revinrent et cet héroïque enterrement dut être remis à plus tard. Cette crise lui rendit l'amour de la santé, du soleil, de la vie, du rire et de la danse, ainsi que de l'entraînante « musique de *Carmen* » ; elle engendra une volonté plus forte née de sa lutte avec la mort, une inclination positive à trouver la douceur de la vie même dans ce qu'elle peut avoir d'amer et de pénible ; et peut-être encore un complaisant effort pour s'élever, comme Spinoza, jusqu'à l'acceptation joyeuse des limitations naturelles et de la destinée humaine. « Ma formule de grandeur, c'est *Amor Fati*... non seulement savoir supporter le sort en toutes conjonctures, mais l'aimer. » Hélas ! c'est plus facile à dire qu'à faire !...

Les titres de ses autres livres : *Aurore* (1881) et le *Gay Savoir* (1882) témoignent d'une convalescence pénétrée de gratitude ; on y rencontre un accent plus bienveillant, un langage plus tendre que dans ses derniers ouvrages. Il passa une année tranquille de vie modeste entretenue par la pension que son université lui avait faite.

La fierté du philosophe s'anéantit même jusqu'à la jolie faiblesse d'un amoureux. Mais Lou Salomé ne répondit pas à cet amour ; il avait le regard trop vif et trop profond pour promettre le bonheur. Paul Ree était moins dangereux et joua le rôle du docteur Pagello vis-à-vis du Musset-Nietzsche. Celui-ci s'en fut désespéré, proférant des aphorismes contre les femmes tout le long du chemin. Au fond c'était un naïf, un enthousiaste romantique, tendre à l'excès ; ses diatribes contre la douceur étaient une tentative pour exorciser une vertu qui lui avait infligé une amère déception et fermer une blessure dont il ne guérit jamais.

Désormais aucun endroit ne lui parut assez isolé : « Il est difficile de vivre au milieu des hommes, parce qu'il est difficile d'obtenir le silence [3]. » De l'Italie il gagna les sommets des Alpes, à Sils-Maria, dans la Haute-Engadine – sans plus d'amour ni pour les hommes ni pour les femmes, et dans l'ardente attente du surhomme. Ce fut là, sur ces hauteurs solitaires, que le plus important de ses écrits lui fut inspiré.

> J'étais là assis dans l'attente, – dans l'attente vaine,
> Jouissant par-delà le Bien et le Mal, tantôt de
> la lumière, et tantôt de l'ombre ; il n'y avait
> Que le jour, le lac, l'heure de midi, le temps sans fin.
> Puis, mon cher, soudainement, un devint deux,
> Et Zarathoustra passa près de moi [4].

Dès lors « son âme s'éleva et déborda [5] ». Il avait trouvé un nouveau maître, Zoroastre ; un nouveau dieu, le surhomme ; et une nouvelle religion, les éternels recommencements ; il lui fallait chanter maintenant – la philosophie se tourna en poésie sous la chaleur de son inspiration. « Je pourrais chanter et je veux faire entendre mon chant bien que je sois seul dans ma maison vide, et que je ne doive le chanter que pour moi-même [6]. » (Quelle solitude cette phrase évoque !) « Grande étoile, – où serait ton bonheur s'il n'y avait pas ceux pour qui tu brilles ?... Voici ! Je suis las de ma sagesse comme l'abeille qui a butiné trop de miel ; j'ai besoin de mains qui se tendent pour la saisir [7]. » C'est alors qu'il écrivit *Zarathoustra* (1883) et le termina « à l'heure sacrée où Richard Wagner expirait à Venise [8] ». C'était sa superbe réponse à *Parsifal*, mais l'auteur de *Parsifal* était mort.

Cet ouvrage était son chef-d'œuvre, et il le savait. Plus tard il écrivit : « Cet ouvrage est unique. » « Ne mettons pas tous les poètes

sur le même pied ; il est possible que jamais rien n'ait été produit avec une telle surabondance de force… Si tout l'esprit, toute la vertu des grandes âmes étaient réunis ensemble, tout cela ne saurait créer un seul des discours de Zarathoustra [9]. » Légère exagération ! – mais assurément *Zarathoustra* est l'un des chefs-d'œuvre du dix-neuvième siècle. Nietzsche eut toutefois bien de la peine à le faire imprimer ; la première partie fut retardée parce que les presses de l'imprimeur furent occupées par une commande de 500 000 recueils d'hymnes, et puis par une masse de pamphlets antisémites [10] ; l'éditeur refusa d'autre part d'imprimer la dernière partie parce que, selon lui, elle ne ferait pas ses frais, en sorte que l'auteur dut en payer lui-même l'impression. On en vendit 40 exemplaires ; on fit hommage de sept ; un seul des bénéficiaires en accusa réception ; personne n'en fit l'éloge. Jamais homme n'avait été aussi abandonné.

Zarathoustra, à l'âge de trente ans, descend de la montagne où il a médité pour prêcher à la foule, comme son prototype perse Zoroastre ; mais la foule se détourne de lui pour regarder un équilibriste marchant sur la corde roide. L'équilibriste tombe et se tue. Zarathoustra prend l'homme sur son dos et l'emporte ; « puisque tu avais fait du danger une vocation, je veux t'enterrer de mes propres mains. » « Vivez dans le danger, prêche Zarathoustra. Bâtissez vos cités à côté du Vésuve. Envoyez vos navires sur les mers inexplorées. Vivez dans l'état de guerre. »

Et surtout soyez incrédules. Zarathoustra en descendant de la montagne rencontre un vieil ermite qui lui parle de Dieu. Mais quand Zarathoustra se trouva seul, il se dit en lui-même : « Cela peut-il vraiment être possible ? Ce vieux saint dans sa forêt n'a pas encore entendu dire que Dieu était mort [11] ! » Mais bien sûr que Dieu était mort et morts tous les autres dieux.

> Il y a longtemps que c'en est fini des dieux anciens : et, en vérité, ils ont eu une bonne et joyeuse fin divine ! Ils ne passèrent pas par le « crépuscule » pour aller vers la mort ; c'est un mensonge de le dire [12] ! Au contraire : ils se sont tués eux-mêmes à force de « rire » !
>
> C'est ce qui arriva, lorsqu'un dieu prononça lui-même la parole la plus impie, la parole : « Il n'y a qu'un Dieu ! Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face ! »
>
> Une vieille barbe de dieu, un dieu coléreux et jaloux s'est oublié ainsi. C'est alors que tous les dieux se mirent à rire et à s'écrier en branlant sur leurs sièges : « N'est-ce pas là précisément la divinité, qu'il y ait des Dieux, qu'il n'y ait pas un Dieu ? »
>
> Que celui qui a des oreilles pour entendre entende ! – Ainsi parlait Zarathoustra [13].

Quel athéisme hilare ! « N'est-ce pas précisément en cela que consiste la piété, c'est qu'il n'y a pas de dieux ?… S'il y avait des dieux, comment pourrais-je consentir à n'en être pas un ? Donc il n'y a pas de dieux [14]. » « Qui est plus incrédule que moi, que je me mette à son école [15] ? » « Je vous en conjure, mes frères, restez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espoirs supraterrestres ! Ce sont des empoisonneurs, qu'ils le sachent ou non [16]. » Plus d'un incrédule de la première heure finit par revenir à ce doux poison, comme à un anesthésique indispensable à la vie.

Les « hommes les plus instruits » se réunissent dans l'antre de Zarathoustra pour se préparer à prêcher sa doctrine ; il les quitte quelque temps et, à son retour, il les trouve occupés à encenser un âne qui a « créé le monde à son image » – c'est-à-dire un monde « aussi stupide qu'il est possible ». Ceci n'est guère édifiant ; notre texte dit alors :

> Celui qui doit être créateur dans le bien et dans le mal, en vérité, celui-là doit commencer par détruire et par briser les valeurs. Ainsi la plus grande malignité fait partie de la plus grande bénignité mais cette bénignité est la bénignité du Créateur. Parlons-en, ô sages parmi les sages, quoi qu'il nous en coûte ; car il est plus dur de se taire ; toutes les vérités que l'on a laissées sous silence deviennent venimeuses. Et que soit brisé tout ce qui peut être brisé par nos vérités ! Il y a encore bien des maisons à construire ! Ainsi parlait Zarathoustra [17].

Y a-t-il en cela manque de respect ? Mais Zarathoustra se plaint de ce que « personne ne sache plus comment adorer [18] » et il se dit lui-même « le plus pieux de tous ceux qui ne croient pas en Dieu [19] ». Il lui tarde d'être croyant et il a pitié de tous ceux qui « comme moi-même souffrent de cette grande attente », de tous ceux pour lesquels le vieux dieu est mort sans qu'aucun autre dieu ne soit encore au berceau enveloppé de langes [20]. Et il prononce alors le nom du Dieu nouveau.

> Tous les deux sont morts ; … maintenant le Surhumain me tient au cœur…
>
> Je vous enseigne le Surhumain. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. Qu'avez-vous fait pour le surmonter ?…
>
> Ce qu'il y a de grand dans l'homme, c'est qu'il est un pont et non un but : ce que l'on peut aimer en l'homme, c'est qu'il est un « passage » et un « déclin ».
>
> J'aime ceux qui ne savent vivre autrement que pour disparaître, car ils pensent au-delà.
>
> J'aime les grands contempteurs, parce qu'ils sont les grands adorateurs, les flèches du désir vers l'autre rive…
>
> J'aime ceux qui ne cherchent pas, derrière les étoiles, une raison pour périr et pour s'offrir en sacrifice ; mais ceux qui se sacrifient à la terre, pour qu'un jour la terre appartienne au Surhumain…

Il est temps que l'homme se fixe à lui-même son but. Il est temps que l'homme plante le germe de sa plus haute espérance.

Mais dites-moi donc, mes frères, si l'humanité manque de but, n'est-elle pas elle-même en défaut ?...

Plus haut que l'amour du prochain se trouve l'amour du lointain [21].

Nietzsche semble prévoir que tous ses lecteurs le prendront lui pour le surhomme ; il essaie de s'en défendre en reconnaissant que le surhomme n'est pas encore né ; nous ne pouvons être que ses précurseurs et son sol. « Ne cherchez pas à faire plus que vous ne pouvez... ne soyez pas vertueux au-delà du possible et n'exigez rien de vous-même qui soit contraire aux probabilités [22]. » Le bonheur que le surhomme connaîtra n'est pas pour nous ; notre meilleur sort c'est le travail. « Pendant longtemps je n'ai fait d'efforts qu'en vue de mon bonheur, maintenant je m'efforce de travailler [23]. »

Nietzsche ne se contente pas d'avoir créé Dieu à son image. Il faut qu'il parvienne à l'immortalité. Après le surhomme vient l'éternel Recommencement. Tout recommencera de façon identique et cela un nombre infini de fois ; même Nietzsche recommencera et cette Allemagne de sang et de fer et de sac et de cendres et tout le travail de l'esprit humain depuis l'état d'ignorance jusqu'à Zarathoustra. C'est une terrible doctrine, la dernière et la plus courageuse forme de soumission et d'acceptation de la vie, et cependant comment pourrait-il en être autrement ? Les combinaisons possibles du réel sont limitées et le temps n'a point de fin ; il est donc inévitable qu'un jour ou l'autre la vie et la matière retrouvent exactement la même forme qu'elles ont déjà revêtue autrefois et à partir de cette fatale répétition des choses l'histoire déroulera à nouveau son cours aventureux. Le déterminisme nous conduit à cette impasse. Ce n'est pas étonnant que Zarathoustra craignit de faire entendre ce dernier mot de son enseignement, s'il eut peur, trembla et hésita jusqu'au moment où une voix lui dit : « Qu'importe ton propre sort de Zarathoustra ? Dis ce que tu as à dire et disparais [24] ! »

V. La Morale des Héros

Zarathoustra devint pour Nietzsche un Évangile dont ses livres ultérieurs ne sont que des commentaires. Si l'Europe ne voulait pas comprendre sa poésie, peut-être comprendrait-elle sa prose. Après le

chant du prophète, vint la logique du philosophe, d'un philosophe qui ne croyait pas à la logique. Mais elle est un instrument de clarté, sinon le sceau de la preuve.

Nietzsche était alors plus seul que jamais, car *Zarathoustra* avait semblé un peu bizarre même à ses amis. Des maîtres comme Overbeck et Burckhardt, qui avaient été ses collègues à Bâle, et qui s'étaient extasiés sur l'*Origine de la Tragédie*, déploraient la perte d'un brillant philologue, et ne pouvaient célébrer la naissance d'un poète. Sa sœur (qui avait presque justifié son point de vue que pour un philosophe une sœur peut admirablement remplacer une mère) l'abandonna tout à coup pour se marier avec un de ces antisémites que Nietzsche méprisait, et s'en alla au Paraguay fonder une colonie communiste. Elle invita son frère hâve et fragile à l'y accompagner dans l'intérêt de sa santé ; mais Nietzsche estimait plus la santé de l'esprit que celle du corps ; il voulait demeurer sur le champ où se déroulait la bataille ; l'Europe lui était indispensable « comme musée de la culture [1] ». Il mena une vie errante et déréglée ; il essaya la Suisse, et puis Venise, Gênes et Turin. Il aimait écrire entouré des pigeons qui se groupent autour des lions de Saint-Marc. – « Cette place Saint-Marc est mon meilleur cabinet de travail. » Mais il fut obligé de suivre l'avis de Hamlet, en se tenant à l'abri du soleil qui blessait ses yeux malades ; il s'enferma dans des mansardes sombres et fraîches, et travailla derrière les stores baissés. Dès lors, à cause de sa vue qui s'affaiblissait très vite, il n'écrivit plus de livres mais uniquement des aphorismes.

Il réunit quelques-uns de ces fragments sous les titres suivants : *Par-delà le Bien et le Mal* (1886) et *La Généalogie de la Morale* (1887) ; il comptait par ces ouvrages parvenir à renverser la vieille morale et à préparer le chemin à la morale du surhomme. Il eut recours à la philologie, espérant renforcer sa nouvelle éthique au moyen d'étymologies qui ne sont pas à l'abri de toute critique. Il remarque que la langue allemande a deux mots pour dire *mauvais* : *schlecht* et *böse*. *Schlecht* était appliqué par les classes supérieures à la classe inférieure, et signifiait ordinaire, commun ; plus tard il finit par signifier vulgaire, méprisable, mauvais. *Böse* était appliqué aux classes supérieures par les classes inférieures et signifiait incapable, changeant, intraitable, dangereux, nuisible, cruel. Napoléon était *böse*. Beaucoup de gens simples redoutaient l'individu exceptionnel comme un agent de désagrégation ; il y a un proverbe chinois qui

prétend qu'un « grand homme est une calamité publique ». De même *gut* avait deux sens opposés à *schlecht* et à *böse* ; dans la bouche des aristocrates il voulait dire brave, fort, puissant, guerrier, divin (gut dérivant de Gott) ; dans la bouche des gens du commun cela voulait dire familier, paisible, inoffensif, bienveillant.

Il y avait donc là deux appréciations différentes de la conduite, deux points de vue et deux critères moraux : une *Herren-moral*, et une *Heerden-moral* – une moralité de maîtres et une moralité de troupeau. La première était la norme acceptée dans l'antiquité classique, surtout chez les Romains ; même pour le Romain ordinaire la vertu était *virtus* – virilité, courage, audace, bravoure. Mais l'autre norme venait de l'Asie, et en particulier des Juifs aux jours de leur sujétion politique ; la soumission produit l'humilité, l'impuissance produit l'altruisme – qui est appel au secours. Sous l'influence de cette moralité de la foule l'amour du danger et de la puissance faisait place à l'amour de la sécurité et de la paix ; la force était remplacée par la ruse, la vengeance déclarée par la vengeance dissimulée, la raideur par la pitié, l'initiative par l'imitation, l'orgueil de l'honneur par l'aiguillon de la conscience. L'honneur est d'essence païenne, romaine, féodale, aristocratique, la conscience est d'essence juive, chrétienne, bourgeoise, démocratique [2] ! Ce fut l'éloquence des prophètes depuis Amos jusqu'à Jésus qui fit envisager l'opinion d'une classe opprimée comme la norme d'une morale presque universelle ; le « monde » et la « chair » devinrent synonymes du mal, et la pauvreté fut une preuve de vertu [3].

Cette appréciation reçut avec Jésus sa plus haute expression ; d'après lui, tous les hommes étaient égaux et avaient les mêmes droits ; de sa doctrine procédèrent la démocratie, l'utilitarisme, le socialisme ; le progrès se définit désormais d'après ces philosophies plébéiennes, prônant une égalisation et une croissante vulgarisation, une vie décadente et dégradée [4]. Le dernier degré de cette décadence est l'exaltation de la pitié et du renoncement, la consolation sentimentale des criminels, « l'impuissance d'une société à excréter ». La sympathie est légitime si elle est agissante ; mais la pitié est un luxe intellectuel inutile, une dépense de sentimentalité pour ceux qui sont irrémédiablement compromis, pour les incompétents, les défectueux, les vicieux, les contaminés par leur faute, et les criminels irrévocables. Il y a dans la pitié une certaine indélicatesse indiscrète ; le fait de « visiter des malades » est un

orgasme de supériorité dans la contemplation de l'impuissance de notre prochain [5].

Derrière toute cette « moralité » il y a une secrète volonté de puissance. L'amour lui-même n'est qu'un désir de possession faire la cour, c'est lutter, épouser, c'est être le maître : Don José tue Carmen pour l'empêcher de devenir la *chose* d'un autre. « On s'imagine qu'on n'est pas égoïste en amour parce qu'on cherche l'intérêt d'un autre être souvent opposé au sien propre. Mais pour le faire on veut *posséder* cet autre être… *L'amour est de tous les sentiments le plus égoïste, et par conséquent lorsqu'il est blessé, le moins généreux* [6]. » Même dans l'amour de la vérité il y a le désir de la posséder, peut-être d'être le premier à la posséder, et de la découvrir dans sa virginité. L'humilité est la coloration protectrice de la volonté de puissance.

Contre cette passion de puissance, la raison et la morale ne peuvent rien ; elles ne sont que des armes entre ses mains et des dupes de son jeu. « Les systèmes philosophiques sont de brillants mirages » ; ce que nous voyons, ce n'est pas la vérité si longtemps cherchée, mais le « reflet de nos propres désirs ». « Tous les philosophes voudraient faire croire que leurs idées véritables sont le résultat d'une dialectique personnelle, froide, pure et divinement indifférente… alors, qu'en fait, ils défendent avec des arguments élaborés après coup, une proposition, une idée, ou une suggestion qui n'est généralement que le désir abstrait et épuré de leur propre cœur. »

Ce sont ces désirs subconscients, ces pulsations de la volonté de puissance qui déterminent nos pensées. « La plus grande partie de notre activité intellectuelle procède inconsciemment et sans que nous nous en rendions compte ;… la pensée consciente… est la plus faible. » Parce que l'instinct est l'action directe de la volonté de puissance, sans intervention de l'état de conscience, « l'instinct est la plus intelligente de toutes les sortes d'intelligence qui aient été découvertes jusqu'ici ». Il est certain que le rôle de la conscience a été absurdement exagéré ; « la conscience peut être considérée comme secondaire, presque comme indifférente, et superflue, probablement appelée à disparaître pour faire place à un automatisme complet [7]. »

Les hommes forts cherchent peu à cacher leurs désirs sous des prétextes raisonnables ; leur seul argument, c'est « Je veux ». Le

désir est à lui-même sa propre justification pour une âme maîtresse de soi et de saine vigueur ; la conscience, la pitié ou le remords n'y trouvent point d'accès. Mais le point de vue judéo-chrétien a tellement prévalu dans les temps modernes que même les forts sont honteux de leur force et de leur santé, et commencent à s'en excuser. Les vertus et les valeurs aristocratiques disparaissent. « L'Europe est menacée d'un nouveau Bouddhisme » ; même Schopenhauer et Wagner deviennent des bouddhistes pleins de compassion. « Toute la morale en Europe est fondée sur les valeurs qui sont utiles au troupeau. » Les forts n'ont plus le droit d'exercer leur force ; ils doivent, autant que possible, devenir comme les faibles. « La bonté ne doit pas être quelque chose que nous puissions réaliser. » Kant, « ce grand Chinois de Koenigsberg », n'a-t-il pas établi que les hommes ne doivent jamais servir de moyens ? Donc les instincts des forts – la chasse, la lutte, la conquête, le gouvernement – s'invertissent en mutilation de soi-même faute de débouchés ; ils enfantent l'ascétisme et la « mauvaise conscience » ; « tous les instincts qui ne trouvent pas à s'exercer librement se renferment en dedans – c'est là ce que j'entends par "l'intériorité" croissante de l'individu : c'est là la première forme de ce qu'on est venu à appeler l'âme [8]. »

La décadence commence quand les hommes au pouvoir se laissent gagner par la morale de la foule et sont ainsi ramenés à un niveau vulgaire. « Les systèmes de morale doivent tout d'abord renoncer à la distinction du rang ; leur présomption sur ce point doit être refoulée – jusqu'à ce qu'ils admettent enfin qu'il est *immoral* de dire "que ce qui est bien pour l'un est bien pour l'autre". » Des fonctions différentes requièrent des capacités différentes ; et les « mauvaises vertus » des forts sont aussi nécessaires à la Société que les vertus « bonnes » des faibles. La sévérité, la violence, le danger, la guerre ont autant de valeur que la bienveillance et la paix ; des personnalités marquantes n'apparaissent que dans le temps de danger, de violence, de nécessité inéluctable. Ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, c'est la force de volonté, la puissance et la persistance de la passion ; sans la passion, il n'est qu'un être sans consistance et incapable d'agir. L'avidité, l'envie, même la haine sont choses indispensables pour le développement de la lutte, de la sélection, et de la survivance. Le mal est au bien ce que la déviation est à l'hérédité, l'innovation et l'expérience à l'habitude ; il n'y a pas de développement sans une

violation presque criminelle des précédents et de « l'ordre ». Si le mal n'avait rien de bon, il aurait disparu. Nous devons nous garder d'être trop bons ; « l'homme doit devenir meilleur et plus mauvais [9]. »

Nietzsche se console de trouver dans le monde tant de mal et de cruauté ; il prend un plaisir sadique à considérer jusqu'à quel point, dans son idée, « la cruauté faisait la grande joie et les délices de l'homme dans l'antiquité » ; et il croit que le plaisir que nous prenons dans le drame ou la tragédie, dans tout ce qui est sublime, est fait de cruauté subtile. « L'homme est le plus cruel des animaux », dit Zarathoustra. « Quand il a assisté à des tragédies, à des combats de taureaux et à des crucifixions, il s'est senti plus heureux qu'à tout autre moment, sur cette terre. Et quand il eut inventé l'enfer… voici que l'enfer est devenu pour lui un paradis sur terre » : maintenant il pouvait accepter de souffrir, parce qu'il contemplait la punition éternelle de ses oppresseurs dans l'autre monde [10] !

L'éthique suprême est d'ordre biologique ; nous devons juger des choses d'après leur valeur pour la vie ; « nous avons besoin d'une conversion "physiologique" de toutes les valeurs. » Ce qui fait la véritable valeur d'un homme, d'un groupe, d'une espèce, c'est son énergie, sa capacité, sa puissance. Nous pouvons jusqu'à un certain point nous réconcilier avec le dix-neuvième siècle – si funeste par ailleurs à toutes les hautes vertus – à cause de l'accent qu'il a mis sur les vertus physiques. L'âme est une fonction de l'organisme. Une goutte de sang en plus ou en moins dans le cerveau peut occasionner des souffrances plus grandes que celles de Prométhée livré au vautour. Une alimentation différente produit des effets mentaux différents ; le riz favorise le bouddhisme et la métaphysique allemande est le produit de la bière. Une philosophie est donc vraie ou fausse suivant qu'elle est l'expression et l'exaltation du progrès ou de la décadence de la vie. La Philosophie du décadent parle ainsi : « La vie ne vaut rien » ; qu'elle dise plutôt : « C'est moi qui ne vaux rien. » Comment la vie vaudrait-elle la peine d'être vécue, quand on a laissé tomber toutes les vertus héroïques dont elle est capable, et que la démocratie – c'est-à-dire le manque de confiance en tous les hommes de valeur – provoque, tous les dix ans, la ruine d'un autre peuple ?

De nos jours, l'homme du troupeau européen se pose comme étant le seul type d'homme admissible ; il vante ses qualités, telles que l'esprit de société, la bonté, la déférence, le

travail, la tempérance, la modestie, l'indulgence, la sympathie – en vertu desquelles il se montre doux, conciliant et utile au troupeau, – comme étant des vertus tout particulièrement humaines. Dans certaines circonstances, toutefois, où l'on pense pouvoir se passer de conducteur et de chef de file, on a fait tentative sur tentative pour remplacer les dirigeants par la réunion d'hommes habiles sortis du troupeau ; tous les gouvernements représentatifs, par exemple, viennent de là. Malgré tout, quelle bénédiction, quelle délivrance d'un fardeau devenu trop lourd, il y a dans l'apparition d'un maître absolu pour ces grégaires européens – l'apparition de Napoléon en est la dernière preuve ; l'histoire de l'influence exercée par Napoléon, c'est presque l'histoire du plus grand bonheur que le siècle ait jamais connu dans ses heures et ses personnalités les plus marquantes [11].

VI. Le Surhomme

De même que la morale ne consiste pas dans la bonté, mais dans la force, de même le but de l'effort humain doit être non l'élévation de tous, mais le développement des individus les plus forts et les plus remarquables. « Ce n'est pas l'humanité qu'il faut avoir en vue, mais le surhomme. » C'est bien la dernière chose qu'un homme de bon sens entreprendrait que l'amélioration de l'humanité ; l'humanité ne s'améliore pas, elle n'existe même pas – c'est une abstraction. Tout ce qui existe, c'est une vaste fourmilière d'individus. L'aspect général est celui d'un immense laboratoire d'expériences, dont certaines réussissent à chaque siècle, et dont la plupart échouent ; et le but de toutes ces expériences, ce n'est pas le bonheur de la masse, mais l'amélioration du type individuel. Mieux vaudrait pour les sociétés disparaître que ne pas voir se dégager un type plus élevé. La société est un instrument pour augmenter la puissance et la personnalité de l'individu ; le groupe n'a pas sa fin en soi. « À quoi donc servent les machines, si les individus ne sont là que pour les entretenir ? Des machines » – ou des organisations sociales – qui sont à elles-mêmes leur propre but – est-ce là l'*humana comœdia* [1] *?*

Dans les premiers temps Nietzsche parlait comme s'il mettait tout son espoir dans la production d'une espèce nouvelle [2] ; plus tard, il en vint à considérer son surhomme comme un individu supérieur s'élevant lentement hors de la fange de la médiocrité générale et devant son existence plutôt à une éducation réfléchie et soignée qu'aux hasards d'une sélection naturelle. Car le développement biologique est contraire à l'individu d'exception ; la nature se montre particulièrement cruelle envers ses plus beaux produits ; elle affectionne et protège plutôt les moyens et les médiocres ; il y a dans

la nature un retour constant au type, au niveau de la masse – une domination périodique des meilleurs par le nombre [3]. Le surhomme ne peut survivre que par sélection humaine, grâce à une heureuse prévoyance, et à une éducation qui l'ennoblit.

Combien il est absurde, quand on y pense, de laisser les plus hautes individualités se marier par amour – des héros avec des servantes, et des génies avec des couturières. Schopenhauer avait tort ; l'amour n'est pas le bonheur ; on ne devrait pas permettre qu'un homme amoureux prît des décisions qui affectent sa vie entière ; il n'est pas donné à l'homme de posséder à la fois l'amour et la sagesse. Nous devrions déclarer que les engagements entre amoureux n'ont pas de valeur, et faire de l'amour un empêchement légal au mariage. Les meilleurs devraient épouser les meilleures ; il faut laisser l'amour à la plèbe. Le mariage ne doit pas avoir pour but unique la reproduction, il doit viser aussi au développement de l'individu.

> Tu es jeune et tu désires femme et enfant. Mais je te demande : es-tu un homme qui aies le droit de désirer un enfant ? Es-tu le victorieux, vainqueur de lui-même, souverain des sens, maître de ses vertus ? C'est ce que je te demande. – Ou bien ton vœu est-il le cri de la bête et de l'indigence ? Ou la peur de la solitude ? Ou la discorde avec toi-même ? Je veux que ta victoire et ta liberté aspirent à se perpétuer par l'enfant. Tu dois construire des monuments vivants à ta victoire et à ta délivrance. Tu dois construire plus haut que toi-même. Mais il faut d'abord que tu sois construit toi-même, carré de la tête à la base. Tu ne dois pas seulement propager ta race plus loin, mais aussi plus haut. Que le jardin du mariage te serve à cela. Tu dois créer un corps d'essence supérieure, un premier mouvement, une roue qui roule sur elle-même, – tu dois créer un créateur. – Mariage : c'est ainsi que j'appelle la volonté à deux de créer l'unique qui est plus que ceux qui l'ont créé. Respect mutuel, c'est là le mariage, respect de ceux qui veulent d'une telle volonté [4].

La noblesse est impossible sans une bonne naissance. L'intelligence seule n'ennoblit pas ; bien au contraire, il faut toujours quelque chose pour ennoblir l'intelligence. Que faut-il donc ? Du sang… (je ne fais pas ici allusion au préfixe « Seigneur », ni à l'Almanach de Gotha, – cette parenthèse est pour les ânes). Mais avec une bonne naissance et une nourriture rationnelle, un autre facteur dans la formule du surhomme est une école de sévère discipline ; où la perfection sera recherchée comme une chose qui va de soi, et qui ne doit pas même être louée ; où il y aura peu de satisfactions et beaucoup de responsabilités, où le corps apprendra à souffrir sans se plaindre, où la volonté apprendra à obéir et à commander. Pas de stupidité libertaire ! – pas d'affaiblissement de la

moelle physique et morale par l'indulgence et la « liberté ! » Ce sera toutefois une école où l'on apprendra à rire de bon cœur ; on devrait donner des grades aux philosophes d'après leurs aptitudes à rire ; « celui qui chevauche les plus hauts sommets se moque de toutes les tragédies. » Et il n'y aura point d'amertume démoralisante dans cette éducation du surhomme ; l'ascétisme de la volonté, certes oui, mais pas de condamnation de la chair. « N'interrompez pas vos danses, charmantes jouvencelles ! Ce n'est point un trouble-fête qui vient à vous avec un mauvais œil..., ce n'est point un ennemi des belles filles à la fine cheville [5]. » Car même un surhomme peut avoir du goût pour de belles chevilles.

Un homme né et élevé dans ces conditions serait par-delà le Bien et le Mal ; il n'hésiterait pas à être *böse* s'il le fallait, pour réaliser ses projets ; il serait intrépide plutôt que bon. « Qu'est-ce que le bien ?... Être brave, voilà le bien. » « Qu'est-ce que le bien ? C'est tout ce qui peut accroître dans un homme le sentiment de sa puissance, sa volonté de puissance, sa puissance même. Qu'est-ce que le mal (*schlecht*) ? C'est tout ce qui provient de la faiblesse. » La caractéristique suprême du surhomme sera peut-être bien l'amour du danger et de la lutte, pourvu que cela réponde à un but ; il ne recherchera pas avant tout la sécurité ; il laissera le bonheur au plus grand nombre. « Zarathoustra aimait tous ceux qui ne craignaient pas de s'aventurer dans de lointains voyages, et qui n'aimaient pas à vivre à l'abri de tout danger [6]. » Il ressort de tout cela que toute guerre est bonne, malgré l'insignifiance banale de ses causes dans les temps modernes ; « une bonne guerre sanctifie n'importe quelle cause. » La révolution même est chose bonne, non en soi, car rien ne peut être plus désastreux que la suprématie des foules, mais parce que des temps de lutte mettent en lumière la valeur cachée d'individualités qui n'avaient pas auparavant reçu assez de stimulant, ou des occasions favorables. C'est d'un chaos semblable que s'élève l'étoile filante ; de la folle tourmente de la Révolution française, Napoléon a surgi ; de la violence et des désordres de la Renaissance sont sorties de si nombreuses et de si puissantes individualités que l'Europe, depuis lors, n'en a presque pas connues de pareilles, et qu'elle n'en pouvait plus supporter.

L'énergie, l'intelligence, et l'orgueil – voilà ce qui fait le surhomme. Mais ces qualités demandent à être harmonisées ; les passions ne se transformeront en puissances qu'après avoir été sélectionnées et

unifiées par quelque grand dessein qui fera sortir du chaos une personnalité puissante. « Malheur au penseur qui n'est pas le jardinier, mais la terre de ses plantes ! » Qui donc est l'esclave de ses impulsions ? C'est l'homme faible : il manque de résistance ; il n'est pas assez fort pour dire non ; c'est un être discordant, un décadent. Se discipliner soi-même, – voilà le principal. « L'homme qui ne veut pas être simplement confondu dans la masse n'a besoin que de cesser d'être content de soi. » Poursuivre un but en vue duquel on peut être dur pour les autres, mais surtout pour soi-même ; poursuivre un but pour la réalisation duquel on est prêt à faire n'importe quoi, *sauf à trahir un ami* – voilà la marque suprême de la noblesse, la formule suprême du surhomme [7].

Nous ne saurions aimer la vie et vivre d'une vie supérieure sans considérer qu'un homme pareil est le but et la récompense vers lesquels tendent nos efforts. « Nous devons tous avoir un but à cause duquel nous soyons chers les uns aux autres [8]. » Soyons grands, ou bien soyons les serviteurs et les instruments des grands ; quel magnifique spectacle que celui de ces millions d'Européens qui s'offrirent à Bonaparte pour servir d'instruments volontaires à la réalisation de ses plans, et qui mouraient joyeusement pour lui en l'acclamant à leur dernière heure ! Ceux d'entre nous qui le comprennent peuvent peut-être devenir les prophètes de celui que nous ne pouvons voir, et aplanir son chemin ; tous ensemble, sans distinction de pays et de temps, nous pouvons travailler à ce but. Zarathoustra acceptera ses souffrances avec joie s'il peut seulement entendre la voix de ces auxiliaires inconnus, de ces amis du surhomme. « Solitaires d'aujourd'hui, vous qui vivez séparés, vous serez un jour un peuple. Vous qui vous êtes choisis vous-mêmes, vous formerez un jour un peuple choisi – et c'est de ce peuple que naîtra le surhumain [9]. »

VII. La Décadence

En conséquence, le surhomme ne peut se rencontrer que dans l'Aristocratie. La démocratie, « cette manie de compter par têtes », doit être anéantie avant qu'il ne soit trop tard. La première chose à faire dans cette voie, c'est de renverser le Christianisme, si du moins l'on tient compte des hommes supérieurs. Le triomphe du Christ est

l'origine de la démocratie, le chrétien primitif était d'instinct opposé profondément à tout ce qui ressemblait à un privilège ; il vivait et luttait sans trêve pour « l'égalité des droits » ; dans les temps modernes on l'aurait envoyé en Sibérie. « Que celui qui est le plus grand parmi vous soit votre serviteur. » Voilà qui est le renversement de toute sagesse politique, de toute raison ; en vérité quand on lit l'Évangile il semble que l'on respire le souffle d'un roman russe ; c'est en quelque sorte le plagiat de Dostoïevski. De pareilles idées ne pouvaient germer que parmi les humbles, et seulement à une époque où les chefs dégénérés avaient cessé de gouverner. « Quand Néron et Caracalla montèrent sur le trône, on vit ce paradoxe que l'homme tout en bas de l'échelle sociale valait plus que celui qui était en haut [1]. »

De même que la conquête de l'Europe par le christianisme marqua la fin de l'aristocratie antique, de même l'invasion de l'Europe par les guerriers teutons provoqua une renaissance des vieilles vertus masculines et jeta les fondements des aristocraties modernes. Ces hommes ne s'embarrassaient pas de la « morale » ; « ils n'étaient gênés par aucune entrave sociale ; dans l'innocence de leur conscience de bêtes sauvages, ils revenaient comme des monstres en liesse de leurs horribles randonnées de meurtres, d'incendies, de rapines, de tortures, pleins d'arrogance, comme s'il n'y avait là qu'une frasque d'étudiant. » Ce furent des hommes de cette trempe qui fournirent les classes dirigeantes en Allemagne, au Danemark, en France, en Angleterre, en Italie et en Russie.

> Une horde de blondes bêtes de proie, une race de conquérants et de maîtres qui, avec son organisation guerrière doublée de la force d'organiser laisse, sans scrupules, tomber ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre... Telle est bien l'origine de l'« État » sur la terre. Je pense qu'on a fait justice de cette rêverie qui faisait remonter cette origine à un « contrat ». Celui qui sait commander, celui dont la nature a fait un « maître », celui qui se montre puissant dans son œuvre et dans son geste, qu'importent à celui-là les traités [2] ?

Cette splendide souche de gouvernants fut corrompue d'abord par la glorification catholique des vertus féminines, ensuite par l'idéal puritain et plébéien de la Réforme, et troisièmement par alliance avec la race inférieure. Au moment même où le catholicisme s'amollissait dans la culture immorale et aristocratique de la Renaissance, la Réforme l'écrasa par un réveil de rigorisme judaïque et de sévérité. « Quelqu'un comprend-il enfin, quelqu'un *veut*-il

comprendre ce que fut la Renaissance ? Elle fut la *contre-valorisation des valeurs chrétiennes,* la tentative de faire triompher par tous les moyens tous les instincts et tous les génies les valeurs *contraires*, les valeurs *nobles*… J'ai devant les yeux la vision d'une possibilité dont le charme et la coloration glorieuse sont vraiment magiques… celle de *César Borgia comme Pape*… me comprenez-vous [3] ? »

Le protestantisme et la bière ont émoussé l'esprit allemand ; ajoutez à cette influence celle de l'opéra wagnérien. Le résultat, c'est « qu'aujourd'hui la Prusse est l'un des plus dangereux ennemis de la culture ». « La présence d'un Allemand retarde ma digestion. » « Si, comme le dit Gibbon, il ne faut que du temps – bien que ce temps soit assez long – pour qu'un monde périsse, de même il ne faut que du temps – bien plus long encore – pour qu'une idée fausse soit détruite en Allemagne. » La défaite de Napoléon par l'Allemagne fut aussi désastreuse pour la culture que la défaite de l'Église par Luther ; depuis lors l'Allemagne a mis de côté ses Goethe, ses Schopenhauer et ses Beethoven, et s'est mis à vénérer « le patriotisme » ; *Deutschland über alles*. Je crains bien que ce n'ait été la fin de la philosophie allemande [4].

Cependant il y a chez les Allemands un sérieux, une profondeur, qui permet d'espérer les voir même maintenant rénover l'Europe ; ils ont plus de mâle vertu que les Français ou les Anglais ; ils sont persévérants, patients et travailleurs – de là leur maîtrise, leur science et leur discipline militaires ; il est amusant de voir à quel point l'armée allemande est la bête noire de l'Europe. Si la puissance d'organisation germanique pouvait coopérer avec les réserves de la Russie, en matériaux et en hommes, alors sonnerait une heure de grande politique. « Nous devons fondre davantage la race allemande avec la race slave, et il nous faut aussi le concours des plus habiles financiers, les Juifs, pour devenir les maîtres du monde… Nous devons conclure avec la Russie une alliance sans conditions. » Sinon c'est l'encerclement et l'étouffement.

Ce qui est ennuyeux chez les Allemands, c'est une certaine lourdeur d'esprit qui est la contrepartie de cette force de caractère ; il manque à l'Allemagne ces longues traditions de culture qui ont fait du peuple français le plus raffiné et le plus subtil des peuples européens. « Je n'estime que la culture française, et je crois que tout ce qui s'appelle culture ailleurs en Europe est une faute de goût. »

« Quand on lit Montaigne, La Rochefoucauld… Vauvenargues et Chamfort, on est plus près de l'antique qu'avec aucun groupe d'auteurs dans n'importe quelle nation. » Voltaire « est un grand maître de la pensée » ; et « Taine est le plus illustre historien vivant ». Même les auteurs plus modernes, Flaubert, Bourget, Anatole France, etc., sont infiniment supérieurs aux autres auteurs européens par la clarté de leur pensée et de leur langage. Quelle clarté, quelle délicate précision chez un Français ! Les goûts, les sentiments, les manières élevées en Europe sont l'œuvre de la France, mais l'œuvre de la vieille France, de la France du seizième et du dix-septième siècles ; la Révolution, en anéantissant l'aristocratie, a détruit le véhicule et la pépinière de la culture, et aujourd'hui l'âme française est pauvre et décolorée à côté de ce qu'elle était autrefois. Néanmoins, elle possède encore de bien belles qualités ; « en France, presque toutes les questions psychologiques et artistiques sont envisagées plus à fond et bien plus subtilement qu'elles ne le sont en Allemagne… Au moment même où l'Allemagne se révélait une grande puissance dans le domaine politique, la France acquérait une importance nouvelle dans le domaine de la culture [5]. »

La Russie est la bête blonde de l'Europe. Le peuple russe possède un esprit de « fatalisme opiniâtre et résigné qui lui donne, même de nos jours, une supériorité sur nous autres occidentaux ». La Russie a un gouvernement fort qui ignore les « stupidités parlementaires », une force de volonté s'y est accumulée depuis longtemps, et elle menace aujourd'hui de se détendre ; il ne serait pas étonnant de voir la Russie prédominer en Europe. « Tout penseur qui s'intéresse à l'avenir de l'Europe ne manquera pas de mettre en ligne de compte les Juifs et les Russes comme les facteurs les plus sûrs et les plus probables dans le grand jeu et la bataille des puissances. » Mais, somme toute, c'est le peuple italien qui est le plus beau et le plus vigoureux de tous ; c'est en Italie que la plante humaine pousse le plus vigoureusement, comme s'en vantait orgueilleusement Alfieri. On rencontre chez l'Italien, même chez le plus humble, un port viril, un orgueil aristocratique manifeste ; « un pauvre gondolier de Venise fait toujours meilleure figure qu'un portier de Berlin, et vaut, en fin de compte, sûrement plus que lui [6]. »

Les Anglais sont les plus détestables de tous ; ce sont eux qui ont corrompu l'esprit français avec la fâcheuse illusion de la démocratie ; « boutiquiers, chrétiens, vaches, femmes, Anglais et autres

démocrates, il faut tout mettre dans le même panier. » L'utilitarisme et le philistinisme des Anglais marquent le nadir de la culture européenne. Ce n'est que dans un pays de concurrence à outrance qu'il a pu se rencontrer quelqu'un pour concevoir la vie comme une simple lutte pour l'existence. La démocratie ne pouvait sortir que d'un pays où les boutiquiers et les armateurs s'étaient multipliés au point de submerger, par leur nombre, l'aristocratie ; cette idée démocratique est le présent, le présent grec que l'Angleterre a fait au monde moderne. Qui sauvera l'Europe de l'Angleterre, et qui sauvera l'Angleterre de la démocratie ?

VIII. L'Aristocratie

Démocratie signifie dérive ; possibilité pour toutes les parties d'un organisme de faire ce qu'elles veulent ; manque de cohérence et d'interdépendance, couronnement de la liberté et du chaos. Démocratie signifie culte de la médiocrité et haine de ce qui est excellent ; donc impossibilité de produire des grands hommes – comment des hommes d'élite pourraient-ils se prêter à toutes les indignités et les indécences d'une élection ? Quelle chance auraient-ils d'être élus ? Ce que le peuple hait, autant que les chiens haïssent les loups, c'est l'esprit d'indépendance, ennemi de toutes les entraves, c'est l'homme qui ne « le flatte pas », l'homme qui n'est pas « membre sincère d'un parti ». Comment le Surhomme pourrait-il naître dans un tel milieu ? Et comment une nation pourrait-elle grandir, si ses hommes de valeur restent là inutilisés, découragés et peut-être ignorés ? Une société pareille perd toute respectabilité ; l'imitation se fait sur le plan horizontal et non sur le plan vertical – ce n'est pas l'homme supérieur, mais l'homme qui a la majorité qui sert de modèle et d'idéal ; tout le monde ressemble à tout le monde ; même les sexes se rapprochent – les hommes deviennent des femmes, et les femmes deviennent des hommes [1] !

Le féminisme est donc le corollaire naturel de la démocratie et du christianisme. « L'homme n'est plus grand-chose ; alors les femmes s'évertuent à la virilité [2]. Car celui-là seul qui est assez viril sauvera la femme dans la femme. » Ibsen, cette vieille fille originale, a créé la « femme émancipée. La femme a été créée avec une côte de l'homme ? » – « C'est étonnant comme mes côtes sont mesquines ! »

dit l'homme ; la femme a perdu son pouvoir et son prestige par son émancipation. Où donc les femmes jouissent-elles maintenant d'une situation égale à celle qu'elles avaient sous les Bourbons ? L'égalité entre l'homme et la femme est impossible parce qu'il y a entre eux une rivalité perpétuelle ; il n'y a pas de paix possible sans victoire – la paix ne s'établit que lorsque la domination de l'un ou de l'autre est reconnue. Il est dangereux de tenter l'égalité avec une femme ; elle ne s'en contentera pas ; elle préférera encore plutôt la subordination si l'homme est vraiment un homme. C'est surtout dans la maternité que la femme trouve son bonheur et sa perfection. Tout est énigmatique chez la femme, et il n'y a qu'une seule solution : l'enfantement. « L'homme n'est qu'un moyen pour la femme ; le but, c'est toujours l'enfant. Mais pour l'homme qu'est-ce que la femme ?... un jouet dangereux. » « L'homme sera éduqué en vue de la guerre, et la femme pour servir de récréation au guerrier, toute autre chose est folie. » Cependant, « la femme parfaite est un type d'humanité plus élevé que l'homme parfait, et elle est aussi beaucoup plus rare... On ne saurait être trop prévenant pour les femmes. »

Ce qui crée en partie la tension dans le mariage, c'est que la femme y est grandie par la réalisation de son but, et que l'homme en est diminué. Quand un homme fait la cour à une femme, il est prêt à abandonner le monde entier par amour pour elle, et quand elle l'épouse, il le fait en réalité ; il faut qu'il oublie le monde dès que l'enfant paraît ; l'altruisme de l'amour devient l'égoïsme de la famille. La droiture et l'innovation sont des privilèges du célibat. « Dans le domaine supérieur de la pensée philosophique, tous les hommes mariés sont suspects. » « Il me paraît absurde que celui qui s'est donné pour tâche l'étude de la vie dans son ensemble, s'encombre des soucis que donne une famille pour assurer la paix, la sécurité, et une position sociale à la femme et aux enfants. » « Plus d'un philosophe est mort quand son enfant est né. » « Le vent a sifflé par le trou de la serrure, disant : Viens ! Ma porte s'est sournoisement entrouverte toute seule, disant : Va donc ! Mais je reste enchaîné par mon amour pour mes enfants [3]. »

Avec le féminisme surgissent le socialisme et l'anarchie ; tout cela est la lie de la démocratie ; pourquoi, si l'égalité de pouvoir politique est juste, l'égalité de pouvoir économique ne le serait-elle pas aussi ? Pourquoi des chefs où que ce soit ? Il y a des socialistes qui se plaisent à admirer les paroles de Zarathoustra ; mais on n'a que faire

de leur admiration. « Il y en a qui se font les avocats de ma doctrine de la vie, mais qui prêchent en même temps l'égalité… Je ne veux pas que l'on me confonde avec ces prêcheurs d'égalité. Car la justice me dit : "Les hommes ne sont pas égaux". » « Nous ne voulons rien posséder en commun. » « Prêcheurs d'égalité, c'est la folie tyrannique de votre impuissance qui vous fait réclamer à grands cris. » La nature a horreur de l'égalité, elle veut la différenciation des individus, des classes et des espèces. Le socialisme est anti-biologique : la marche de l'évolution exige l'utilisation des classes, des espèces, des races, des individus, inférieurs par les supérieurs ; toute vie est une exploitation et s'entretient, en définitive, aux dépens d'une autre existence ; les gros poissons attrapent et dévorent les petits, et voilà toute l'histoire. Le socialisme est envie : « il veut s'emparer de ce que nous possédons [4]. » C'est un mouvement dont il est cependant facile de se rendre maître. Il suffit pour cela d'entrouvrir de temps à autre la trappe qui sépare les maîtres des esclaves, et de faire monter au paradis quelques-uns des meneurs. Ce ne sont pas les meneurs qui sont à craindre ; mais ceux qui sont plus bas et qui s'imaginent pouvoir, au moyen d'une révolution, s'affranchir de leur subordination ; résultat naturel de leur paresse et de leur incompétence. Et cependant l'esclave n'a quelque noblesse que lorsqu'il se révolte.

L'esclave est en tout cas plus noble que ses maîtres modernes : la bourgeoisie. C'est une marque d'infériorité dans la culture du dix-neuvième siècle que toute la vénération et l'envie dont l'homme d'argent est l'objet. Mais ces hommes d'affaires ne sont eux-mêmes que des esclaves, des marionnettes de la routine, des victimes de la nécessité des affaires ; ils n'ont pas de temps pour des idées neuves ; penser, c'est quelque chose de défendu pour eux, et les joies de l'intelligence sont en dehors de leur portée. De là vient leur poursuite perpétuelle et agitée du « bonheur », leurs vastes demeures qui ne sont pas des foyers, leur luxe vulgaire et sans goût, leurs galeries de tableaux de maîtres dont le prix est affiché, leurs amusements sensuels qui émoussent l'esprit, au lieu de le stimuler et de le rafraîchir. « Voyez ces amis du superflu ! Ils acquièrent des richesses et en deviennent plus pauvres » ; ils acceptent toutes les restrictions de l'aristocratie sans y trouver comme compensation un accès au règne de l'esprit. « Voyez comme ils grimpent ces singes habiles ! Ils grimpent les uns par-dessus les autres, et ne font que s'enliser dans

la boue et les bas-fonds… dans la puanteur des boutiques, le frétillement de l'ambition, les miasmes délétères. » Il ne sert à rien que des hommes de cet acabit possèdent des fortunes, car ils ne savent pas conférer quelque dignité à leur argent, par le patronage éclairé des lettres ou des arts. « Seuls les intellectuels devraient posséder » ; les autres considèrent la fortune comme une fin en soi, et la poursuivent toujours avec plus d'âpreté – considérez cette « folie actuelle des nations qui cherchent par-dessus tout à produire le plus possible, et à devenir aussi riches que possible ». En sorte qu'à la fin l'homme n'est plus qu'une bête de proie. « Ils se tendent des pièges les uns aux autres ; ils se soutirent certains avantages les uns aux autres à force d'être aux aguets ; c'est ce qu'ils appellent vivre en bons voisins… Ils cherchent à tirer le plus petit profit de toutes sortes de rebuts. » « De nos jours la moralité commerciale n'est qu'un raffinement de la moralité de la piraterie – cela consiste à acheter le meilleur marché possible et à vendre le plus cher possible. » Et ce sont ces hommes-là qui protestent contre toute intrusion dans leurs affaires, qui demandent leurs coudées franches, ces hommes, qui mériteraient le plus d'être surveillés et contrôlés. Quelque dangereux qu'il soit, le socialisme ici aurait peut-être un mot à dire. « Il faudrait soustraire tous les moyens de transport, et toutes les branches d'industrie qui favorisent l'accumulation des grandes fortunes – surtout les affaires de bourse et de banque, aux mains des particuliers ou d'entreprises particulières, et considérer ceux qui possèdent trop, de même que ceux qui ne possèdent rien, comme des types constituant un danger pour l'ensemble de la société [5]. »

Au-dessus de la bourgeoisie, et en dessous de l'aristocratie, voici maintenant le soldat. Un général qui consomme des soldats sur le champ de bataille, où ils meurent avec bonheur dans l'ivresse de la gloire, est plus utile que l'employeur qui consomme des vies humaines dans sa machine à bénéfices ; remarquez avec quel soulagement on abandonne l'usine pour le champ du carnage. Napoléon ne fut pas un boucher, mais un bienfaiteur ; il conduisit les hommes à la mort glorieuse du soldat, au lien de les y condamner par l'usure dans le travail économique ; les gens accouraient en masse sous sa bannière de mort parce qu'ils préféraient les risques des combats à la monotonie insupportable de fabriquer un autre million de boutons de faux-cols. « On rendra quelque jour gloire à Napoléon

d'avoir su, pendant un temps, créer un monde où le soldat était plus estimé que l'industriel ou le Philistin. » La guerre est un merveilleux remède pour les peuples anémiés, engourdis par le confort, et en passe de devenir méprisables ; elle excite des instincts qui végètent en temps de paix. La guerre et le service militaire obligatoire sont les antidotes nécessaires au caractère efféminé de la démocratie. « Quand les instincts d'une société finissent par l'amener à renoncer à la guerre et à la conquête, elle est en décadence ; elle est mûre pour la démocratie et pour le gouvernement des boutiquiers. » Toutefois les causes des guerres modernes n'ont rien de noble ; les guerres de religion ou les guerres entre dynasties étaient un peu plus relevées que celles qui règlent, à coups de canon, les désaccords commerciaux [6]. « D'ici cinquante ans ces gouvernements de Babel (les démocraties européennes) s'affronteront dans une guerre gigantesque pour se disputer les marchés du monde [7]. » Toutefois de cette folie sortira peut-être l'unification de l'Europe ; et ce résultat, ce ne serait pas le payer trop cher que de subir même une guerre industrielle – car c'est seulement d'une Europe unifiée que peut sortir cette aristocratie supérieure capable de la régénérer.

Le grand problème de la politique est d'empêcher le gouvernement des hommes d'affaires. Car ces hommes ont la vue courte et l'étroitesse de conception du politicien, et non les vues larges et les vastes horizons de l'aristocrate de naissance dûment éduqué en vue du gouvernement. « C'est l'homme le meilleur qui a le droit divin de gouverner – c'est-à-dire le droit que lui confère une capacité supérieure. L'homme ordinaire a aussi sa place, mais ce n'est pas sur le trône. L'homme ordinaire, à sa place, est heureux et ses vertus sont aussi nécessaires à la société que celles du chef ; ce serait absolument indigne d'un esprit profond que d'envisager la médiocrité en elle-même comme une objection », avec des vertus telles que le travail, l'économie, la vie régulière, modérée, et des convictions fortes, l'homme médiocre devient parfait, mais seulement comme instrument. « Une civilisation supérieure ressemble à une pyramide ; elle ne peut reposer que sur une large base ; ce qu'elle exige avant tout, c'est une médiocrité fortement et sainement constituée. » Il y aura toujours et partout des gouvernants et des gouvernés ; la majorité sera obligée et sera heureuse de travailler sous la direction intelligente d'hommes supérieurs [8].

Partout où j'ai trouvé ce qui est vivant, j'ai entendu les paroles d'obéissance. Tout ce qui est vivant est une chose obéissante. Et voici la seconde chose : on commande à celui qui ne sait pas s'obéir à lui-même. C'est là la coutume de ce qui est vivant. Voici ce que j'entendis en troisième lieu : commander est plus difficile qu'obéir, car celui qui commande porte aussi le poids de tous ceux qui obéissent, et parfois cette charge l'écrase. Dans tout commandement j'ai vu un danger et un risque. Et toujours, quand ce qui est vivant commande, ce qui est vivant risque sa vie [9].

Ainsi, la société idéale se diviserait en trois classes : les producteurs (cultivateurs, fermiers, prolétaires et commerçants), les employés officiels (soldats et fonctionnaires) et les gouvernants. Ces derniers gouverneraient mais ne rempliraient aucune charge officielle ; le travail des fonctions gouvernementales est de nos jours une tâche de valets. Ces gouvernants seront plutôt des hommes d'État philosophes que des chefs de bureaux. Leur pouvoir s'appliquera au contrôle du crédit et de l'armée ; ils vivront eux-mêmes plutôt en soldats qu'en financiers. Ils seront les gardiens dont parle Platon ; celui-ci avait raison, – les philosophes sont les plus qualifiés. Ces gouvernants seront donc des hommes cultivés en même temps que courageux et forts ; des savants et des généraux tout ensemble. Ils seront unis entre eux par la courtoisie et l'esprit de corps. « Ces hommes ne sortiront jamais des bornes de la morale [10], où ils seront retenus par le respect, les coutumes, la reconnaissance, et plus encore par surveillance réciproque, par jalousie *inter pares* ; d'autre part ils seront pleins d'égard les uns pour les autres, et conserveront une attitude pleine de prévenances, d'empire sur eux-mêmes, de délicatesse, de dignité et d'amitié [11] . »

Cette aristocratie formera-t-elle une caste, et son pouvoir sera-t-il héréditaire ? Oui, en grande partie tout au moins, avec quelque apport occasionnel de sang nouveau. Mais rien ne peut contaminer et affaiblir davantage une aristocratie que des alliances avec la classe des riches de bas étage, à la mode de l'aristocratie anglaise. Ce furent des unions de ce genre qui provoquèrent la ruine du plus grand corps de gouvernement que le monde ait jamais connu, l'aristocratie du sénat romain. Il n'y a pas de « hasard dans la naissance » ; toute naissance est un verdict de la nature sur un mariage ; et l'homme parfait ne surgit qu'après des générations de sélection et de préparation. « Les ancêtres d'un grand homme ont payé le prix de ce qu'il est. »

Cette conception sonne-t-elle mal à nos oreilles de vieux démocrates ? Voici : « Les races qui ne peuvent accepter cette philosophie sont condamnées ; et celles qui l'envisagent avec le plus de satisfaction sont destinées à dominer le monde. » Seule, une aristocratie de ce genre peut avoir la vision et le courage pour faire de l'Europe une nation, pour en finir avec ce nationalisme bovin, avec cette mesquine *Vaterlanderei*. Soyons de « bons Européens » comme l'étaient Napoléon, et Goethe, et Beethoven, Schopenhauer, Stendhal et Heine. Nous sommes restés trop longtemps à l'état fragmentaire, des morceaux brisés de ce qui aurait pu faire un tout. Comment une culture supérieure pourrait-elle se développer dans cette atmosphère de préventions politiques et de provincialisme étroit ? Le temps de la politique mesquine est passé ; la nécessité d'une politique large se fait sentir. Quand donc la nouvelle race se lèvera-t-elle, avec de nouveaux chefs ?

Quand donc l'Europe sera-t-elle née ?

N'avez-vous pas entendu parler de mes enfants ? Parlez-moi de mon jardin, de mes Îles Fortunées, de ma splendide et nouvelle race. C'est pour elle que je me suis enrichi, c'est pour elle que je me suis appauvri. Que n'ai-je pas supporté ? Que ne suis-je prêt à supporter encore pour posséder cette chose unique : ces enfants, cette vivante plantation, ces arbres de vie, objets de ma plus haute recherche et de mes plus grandes espérances [12] ?

IX. Critique

C'est un magnifique poème ; et c'est bien peut-être un poème plutôt qu'une philosophie. Nous savons qu'il contient des absurdités, et que l'homme a exagéré dans l'espoir de se convaincre et de se corriger ; mais nous le voyons souffrir à chaque pas, et nous ne pouvons nous empêcher de l'aimer même lorsque nous ne sommes pas d'accord avec lui. Il vient un moment où nous nous lassons de sentimentalité et d'illusions, et où nous apprécions l'aiguillon du doute et de la négation ; dans ces moments Nietzsche nous fait l'effet d'un tonique, à peu près comme celui que nous apportent de vastes espaces et un souffle rafraîchissant au sortir d'une église bien remplie. « Celui qui sait respirer l'air de mes écrits se rend compte que c'est l'air des hauteurs, qu'il est fortifiant. Il faut que l'homme soit fait pour le respirer ; sinon il y a des chances pour que cet air soit

trop vif pour lui [1] . » Que personne ne confonde cette parole acide avec du petit-lait.

Et puis quel style ! « Un jour viendra où l'on dira que Heine et moi avons été de beaucoup les plus grands artistes en langue allemande, et que nous avons laissé bien loin derrière nous tout ce qu'un Allemand a pu faire de mieux. » Et c'est presque vrai [2]. « Mon style danse, dit-il ; chacune de mes phrases est une lance, le langage est souple, vigoureux, nerveux – c'est la manière d'un escrimeur, trop rapide et trop éclatante pour la vue normale. » Mais en relisant, nous nous apercevons que cet éclat provient en partie de l'exagération, d'un égoïsme intéressant, mais en somme névrosé, d'une trop facile inversion des notions acceptées, du ridicule de toutes les vertus, et de la louange de tous les vices ; nous nous apercevons que Nietzsche prend un plaisir de sophiste à nous indigner ; nous concluons qu'il est facile de se rendre intéressant quand on n'a pas de préjugés en faveur de la morale. Ces assertions dogmatiques, ces généralisations absolues, ces prophéties répétées, ces contradictions – il ne contredit pas les autres plus qu'il ne se contredit lui-même – révèlent un esprit qui a perdu son équilibre et qui côtoie les bords de la folie. Tout cet éclat finit par nous fatiguer et nous énerver, comme le feraient des coups de lanières sur le corps, ou le bruit d'une conversation pleine d'emphase. Il y a une sorte de fanfaronnade teutonne dans cette violence de langage [3] ; on n'y trouve rien de cette retenue qui est le premier principe de l'art ; rien de cet équilibre, de cette harmonie, de cette urbanité dans la controverse que Nietzsche admirait tant chez les Français. Toutefois c'est un style puissant ; nous sommes entraînés par son insistante passion ; Nietzsche ne prouve pas, il annonce et révèle ; il nous séduit par son imagination plutôt que par sa logique ; il ne nous propose pas simplement une philosophie, ni même un poème, mais une nouvelle foi, une nouvelle espérance, une nouvelle religion.

Sa pensée comme son style font de lui un fils du mouvement romantique. « Qu'est-ce qu'un philosophe doit exiger de soi en tout et pour tout ? » demande-t-il [4]. « De dépasser en soi-même son temps, de vivre en dehors du temps. » Mais c'était là un précepte de perfection qu'il a plutôt honoré pour l'avoir négligé que pour l'avoir observé ; il fut baptisé de l'esprit de son époque et par immersion totale. Il n'a pas saisi comment le subjectivisme de Kant – « le monde est mon idée », comme Schopenhauer le disait franchement –

avait conduit au « moi absolu » de Fichte, et celui-ci à l'individualisme déséquilibré de Stirner, et celui-ci enfin à la conception immorale du surhomme [5]. Le surhomme n'est pas seulement le « génie » de Schopenhauer, et le « héros » de Carlyle, et le Siegfried de Wagner ; il ressemble étonnamment au Kart Moor de Schiller et au Götz de Goethe ; Nietzsche emprunta plus que le mot *Uebermensch* au Goethe des premiers jours, dont il méprisa si jalousement le calme olympien des derniers jours. Ses lettres sont pleines de sentimentalité et de tendresse romantiques ; son « je souffre » y revient presque aussi souvent que le « je me meurs » de Heine [6]. Il se dit « une âme mystique presque poétique » et en parlant de l'*Origine de la Tragédie*, il déclare que c'est « la confession d'un romantique [7] ». « J'ai bien peur, écrit-il à Brandes, que je ne sois trop musicien pour n'être pas romantique. » « Un auteur doit se taire quand son œuvre commence à parler [8]. » Mais Nietzsche ne se cache jamais et parle à toutes les pages à la première personne. Sa façon de mettre l'instinct au-dessus de la pensée, l'individu au-dessus de la société, Dionysos au-dessus d'Apollon (c'est-à-dire le type romantique au-dessus du type classique) trahit son époque avec autant de précision que les dates de sa naissance et de sa mort. Il fut, dans le domaine philosophique de son temps, ce que Wagner fut dans le domaine musical – le couronnement du mouvement romantique, la grande vague ou la haute mer du flot romantique ; il exalta et libéra la « volonté » et le « génie » de Schopenhauer de toute contrainte sociale, comme Wagner exalta et libéra la passion qui avait brisé ses classiques entraves dans la *Sonate pathétique* et dans la *Cinquième* et la *Neuvième Symphonies*. Il fut le dernier grand rejeton de la famille de Rousseau.

Refaisons maintenant la route que nous avons déjà parcourue avec Nietzsche pour lui faire, bien que cela ne serve à rien, quelques-unes de ces objections par lesquelles nous avons été si souvent tentés de l'interrompre. Il fut assez avisé pour apercevoir de lui-même dans ses dernières années à quel point l'*Origine de la Tragédie* devait son originalité à l'absurde [9]. Des savants tels que Wilamowitz-Moellendorff expulsèrent cet ouvrage du champ philologique en le couvrant de ridicule. La tentative de faire sortir Wagner d'Eschyle fut l'immolation de soi par un jeune adorateur à un Dieu tyrannique. Qui aurait jamais cru que la Réformation fût « dionysienne » – c'est-à-dire sauvage, immorale, vineuse, et bacchique ; et que la

Renaissance, tout au contraire, fût paisible, retenue, modérée, « apollonienne ? » Qui donc se serait jamais douté que la philosophie socratique fût le culte de l'opéra [10] ? Les attaques contre Socrate révélaient le mépris d'un disciple de Wagner pour la logique de la pensée ; l'enthousiasme pour Dionysos manifestait de la part d'un homme sédentaire son amour effréné de l'action (ce qui explique aussi l'apothéose de Napoléon) et la secrète jalousie d'un célibataire timide pour la sexualité et la débauche masculine.

Nietzsche avait peut-être raison de considérer l'époque présocratique comme la plus heureuse que la Grèce ait connue ; sans doute la guerre du Péloponnèse avait miné les bases économiques et politiques de la culture de Périclès, mais c'était quelque peu absurde de ne voir en Socrate qu'un criticisme dissolvant (comme si ce n'était pas précisément le rôle que Nietzsche a surtout joué) et non une œuvre salutaire pour une société bien moins ruinée par la philosophie que par la guerre, la corruption et l'immoralité des mœurs. Seul un professionnel du paradoxe pouvait mettre les fragments dogmatiques obscurs d'un Héraclite au-dessus de la parfaite sagesse et de l'art supérieur de Platon. Nietzsche en veut à Platon comme il en veut à tous ses créanciers – personne n'est un héros pour son débiteur ; mais la philosophie de Nietzsche est-elle autre chose que l'éthique de Thrasymaque et de Calliclès, et la politique du Socrate platonicien ? Malgré toutes ses connaissances philologiques, Nietzsche ne parvint jamais à comprendre pleinement l'esprit des Grecs ; il ne comprit pas l'enseignement fourni par les inscriptions de Delphes et par les plus grands philosophes, à savoir que la modération et la connaissance de soi-même doivent apaiser, sans les éteindre, les ardeurs de la passion et la fièvre du désir ; qu'Apollon doit imposer des bornes à Dionysos [11]. Certains auteurs ont traité Nietzsche de païen ; mais il n'était pas païen, pas plus un païen grec comme Périclès qu'un païen allemand comme Goethe ; il manquait de l'équilibre et de la retenue qui faisaient la force de ces hommes. Je rendrai aux hommes la sérénité qui est la condition de toute culture [12] », a-t-il écrit ; mais hélas ! comment peut-on donner ce qu'on n'a pas soi-même ?

De toutes les œuvres de Nietzsche, *Zarathoustra* est celle qui échappe le plus sûrement à la critique, en partie par suite de son obscurité, et en partie parce que sa valeur incontestable défie toute censure. L'idée de l'éternel recommencement, bien qu'elle soit

commune à l'« apollonien » Spencer aussi bien qu'au « dionysien » Nietzsche, nous donne l'impression d'une imagination malsaine, d'un magique effort de la dernière heure pour recouvrer la foi à l'immortalité. Tous les critiques ont relevé la contradiction qui existe entre l'audacieuse prédication de l'égoïsme (Zarathoustra « proclame le *Moi* intégral et saint, et acclame l'égoïsme ») – écho évident de Stirner – et l'appel à l'altruisme et au sacrifice de soi-même dans la préparation du surhomme et le dévouement qu'on lui doit. Mais qui donc, à la lecture de cette philosophie, voudra se mettre au rang de serviteur du surhomme, et non à celui de surhomme ?

Quant au système de morale apporté par *Par-delà le Bien et le Mal*, et la *Généalogie de la Morale*, il pousse à l'exagération. Nous reconnaissons volontiers la nécessité de demander aux hommes plus de courage, plus de rigueur envers eux-mêmes – presque toutes les philosophies morales l'ont réclamée ; mais il n'y a aucune nécessité urgente de leur demander d'être plus cruels, « plus durs, plus mauvais ». Sûrement c'est là un travail inutile. Et il n'y a pas grande raison de se plaindre de ce que la moralité soit une arme entre les mains des faibles pour contenir les puissants ; les puissants n'en sont pas trop impressionnés, et savent habilement s'en servir aussi à l'occasion ; la plupart des codes de morale sont imposés d'en haut plutôt que d'en bas ; et la foule approuve ou blâme sous le prestige de l'imitation. C'est une bonne chose aussi que l'humilité soit à l'occasion malmenée ; « nous en avons assez depuis longtemps des prières et des courbettes », comme disait le bon vieux poète ; mais l'on ne remarque pas une surabondance d'humilité dans le caractère moderne. Nietzsche a manqué sur ce point de ce sens historique dont il prônait tant la nécessité en philosophie ; autrement il aurait vu que la doctrine de l'humilité et de la douceur était l'antidote nécessaire aux vertus violentes et guerrières des barbares qui anéantirent presque, dans le premier millénaire de l'ère chrétienne, la culture même à laquelle Nietzsche a sans cesse recours pour s'en nourrir et s'y réfugier. Cette étrange et emphatique insistance sur la puissance et le mouvement est certainement l'écho d'une époque fiévreuse et pleine de chaos. Cette « volonté de puissance » supposée universelle n'explique que difficilement la quiétude de l'Hindou, le calme du Chinois, ou la routine satisfaite du paysan médiéval. La puissance est peut-être une idole pour quelques-uns, mais, pour la plupart, nous avons surtout soif de sécurité et de paix.

En général, comme tout lecteur l'aura remarqué, Nietzsche manque de reconnaître la place et la valeur des instincts sociaux ; il s'imagine que les tendances égoïstes et individualistes ont besoin d'être renforcées par la philosophie ! on peut se demander avec étonnement où Nietzsche avait les yeux quand toute l'Europe oubliait dans le bourbier de guerres d'intérêts ces habitudes et ces connaissances culturelles qu'il admirait tant et qui dépendent de choses aussi précaires que la coopération, l'aménité sociale et l'empire sur soi-même. Le rôle essentiel du christianisme a été de modérer, par l'inculcation d'un haut idéal de douceur, la barbarie naturelle des hommes ; et tout penseur qui pourrait craindre de voir les humains, arrachés à l'égoïsme, tomber dans un excès de vertus chrétiennes, n'a qu'à regarder autour de soi pour dissiper cette erreur et se rassurer.

Condamné à l'isolement par la maladie et la névrose, obligé de lutter contre l'apathie et la médiocrité des humains, Nietzsche fut amené à croire que toutes les grandes vertus étaient l'apanage exclusif de ceux qui sont seuls. Il réagit contre l'absorption de l'individu par l'espèce prêchée par Schopenhauer, en faveur de l'affranchissement illimité de l'individu dégagé de tout contrôle social. Malheureux en amour, il se retourna contre la femme avec une acrimonie indigne d'un philosophe et peu naturelle à l'homme ; sans parents, et sans amis, il ne sut jamais que les plus heureux moments de l'existence sont ceux que produisent l'accord mutuel et l'amitié, bien plus que la domination et la guerre. Il ne vécut ni assez longtemps ni assez pleinement pour mûrir à l'école de la sagesse ses demi-vérités. Peut-être, s'il eût vécu plus longtemps, aurait-il pu transformer en une harmonie philosophique ses chaotiques et discordantes vibrations. Ses propres paroles s'appliquaient à lui-même avec plus de véracité qu'à ce Jésus dont il avait dit : « Il mourut trop tôt ; il aurait lui-même renié sa doctrine s'il était parvenu à un âge plus mûr ; il était assez grand pour le faire [13]. » Mais la mort en décida autrement.

Ses idées politiques sont peut-être plus saines que ses idées morales. L'aristocratie est le gouvernement idéal ; qui oserait le nier ? « Bonté divine ! il y a dans chaque nation… un homme qui est le plus apte, le plus sage, le plus brave, le meilleur ; si nous pouvions le découvrir et le faire régner sur nous tout serait bien en vérité… Par quel art le découvrir ? Dans sa miséricorde le ciel ne nous

l'apprendra-t-il pas ? Car nous en avons le plus grand besoin [14] ! » Mais qui sont les meilleurs ? Ne se rencontrent-ils que dans certaines familles et faut-il que nous soyons tributaires d'une aristocratie héréditaire ? Mais nous l'avons eue ; elle n'a produit que de mesquines ambitions de partis, irresponsabilité de classe et stagnation. Il se peut que l'aristocratie ait parfois trouvé son salut, et peut-être aussi souvent sa perte, dans les alliances avec les classes moyennes ; l'aristocratie ne s'est-elle pas maintenue de cette manière en Angleterre ? Et peut-être est-ce pour la descendance une cause de dégénérescence ? Évidemment il y a de nombreux aspects à ce problème complexe auquel Nietzsche a répondu avec tant de force par ses oui et ses non [15]. Les aristocraties héréditaires ne tiennent pas à l'unification du monde ; elles ont tendance à pratiquer une politique étroitement nationaliste, quelque cosmopolite que puisse sembler leur conduite ; si elles renonçaient au nationalisme, elles perdraient une des principales sources de leur puissance – c'est-à-dire le ministère des Affaires étrangères. Peut-être aussi un État mondial ne serait-il pas aussi avantageux pour la culture que le pense Nietzsche ; les grandes masses n'avancent que lentement ; l'Allemagne fit sans doute plus pour la culture lorsqu'elle n'était encore qu'une « simple expression géographique », composée de ces cours autonomes qui rivalisaient entre elles pour protéger les arts, que dans les jours de l'unité, de l'empire et de l'expansion ; ce ne fut pas un empereur qui se passionna pour Goethe et sauva Wagner.

C'est une erreur commune de penser que les grandes étapes de la culture ont eu lieu sous le gouvernement d'aristocraties héréditaires ; bien au contraire les temps de Périclès, de Médicis, d'Elizabeth et des Romantiques durent la merveilleuse floraison de leur culture aux ressources d'une bourgeoisie naissante ; et les créations en littérature et en art ne furent pas l'œuvre des familles aristocratiques, mais bien celle des fils de la classe moyenne, d'hommes tels que Socrate, qui était le fils d'une sage-femme, de Voltaire, le fils d'un notaire, et de Shakespeare, le fils d'un boucher. Ce sont les époques mouvementées et instables qui stimulent la culture créatrice, les époques marquées par l'accession au pouvoir et à la notoriété d'une classe nouvelle pleine de vigueur. Il en est de même en politique : ce serait se suicider que d'exclure du gouvernement de l'État le génie qui ne pourrait se réclamer d'une généalogie aristocratique ; la meilleure des formules est de beaucoup celle qui consiste à « ouvrir la carrière

au talent » d'où qu'il vienne, et le génie a une façon de naître dans les endroits les plus disparates. Laissons-nous gouverner par *tous* les meilleurs. Une aristocratie ne vaut que si elle présente de façon continue un aréopage d'hommes dont les titres au pouvoir ne viennent pas de leur naissance mais de leur compétence ; une aristocratie continuellement sélectionnée et entretenue par une démocratie qui offre à tous des facilités et des chances égales.

Ces déductions faites, que reste-t-il ? Il reste assez pour embarrasser la critique. Nietzsche a été réfuté par tous les gens qui se respectent ; et cependant il se dresse sur le chemin de la pensée moderne comme une borne sur la route, comme une éminence dans la prose allemande. Sans aucun doute il se rendit coupable d'un peu d'exagération quand il prédit que le monde dans l'avenir diviserait le passé en deux périodes : « Avant Nietzsche », « Après Nietzsche » ; mais il est vrai qu'il réussit à faire une saine critique des institutions et des opinions qui, depuis des siècles, avaient été considérées comme acquises. Il reste qu'il découvrit de nouvelles perspectives dans la tragédie grecque et dans la philosophie ; qu'il montra dès le début dans la musique de Wagner les germes de la décadence romantique ; qu'il analysa notre nature humaine avec une subtilité aussi acérée que le bistouri du chirurgien et peut-être aussi salutaire ; qu'il révéla certaines sources cachées de la morale mieux qu'aucun autre penseur des temps modernes [16] ; qu'il « introduisit dans le domaine de l'éthique une valeur jusque-là inconnue pratiquement – savoir l'aristocratie [17] » ; qu'il obligea la philosophie à considérer franchement les principes de morale que le darwinisme implique ; qu'il écrivit le plus grand poème en prose de son siècle ; et (surtout) qu'il conçut l'homme comme quelque chose que l'homme doit surpasser. Il parla avec acrimonie, mais avec une sincérité inestimable ; et sa pensée traversa les nuages et les toiles d'araignées de l'esprit moderne comme un éclair purificateur et un souffle impétueux. L'air de la philosophie européenne est plus clair et plus frais maintenant, parce que Nietszche a écrit [18].

X. La Fin de Nietzsche

« J'aime celui qui poursuit la réalisation d'un but qui le dépasse, et qui périt ensuite », disait Zarathoustra [1].

Il est hors de doute que l'intensité de la pensée chez Nietzsche abrégea sa vie. Sa lutte contre son époque dérangea son esprit. « De tout temps c'est une terrible chose que de s'attaquer à la morale de son siècle ; elle prend toujours sa revanche,... du dedans et du dehors [2]. » Vers la fin de sa vie Nietzsche devint plus acariâtre que jamais ; il s'en prit aux personnes aussi bien qu'aux idées : à Wagner, au Christ, etc. « Le progrès en sagesse, écrivait-il, a pour mesure exacte la diminution de l'amertume [3] », mais ses écrits ne vérifient pas cette formule. Son rire même devint névrosé à mesure que son esprit déclinait ; rien ne saurait mieux montrer le poison qui le minait que cette réflexion : « Je sais peut-être mieux que personne pourquoi l'homme est le seul animal qui rit : il est le seul à souffrir si cruellement qu'il fut obligé d'inventer le rire [4]. » La maladie et une cécité croissante furent le côté physiologique de son déclin [5] ; il commença par manifester de folles illusions de grandeur et de persécution ; il adressa à Taine un de ses ouvrages accompagné d'une note dans laquelle il assurait le grand critique que c'était le livre le plus merveilleux qui ait jamais été écrit [6] ; et son dernier ouvrage, *Ecce Homo*, est plein du plus fol éloge de soi-même, comme nous avons pu le voir [7]. *Ecce Homo !*

Hélas ! nous ne voyons que trop bien l'homme qu'il était !

S'il avait reçu du dehors un peu plus de considération, peut-être eût-il été prémuni contre cet égoïsme compensateur et aurait-il eu des vues plus saines. Mais cette estime lui vint trop tardivement. Taine lui adressa généreusement quelques éloges alors que tous les autres auteurs l'ignoraient ou le reniaient ; Brandes lui fit savoir qu'il donnait une série de cours sur le « radicalisme aristocratique » de Nietzsche à l'université de Copenhague ; Strindberg écrivit qu'il adaptait les idées de Nietzsche à l'art dramatique ; et mieux que tout cela, sans doute, un admirateur anonyme lui envoya un chèque de 2 000 francs. Mais quand ces marques de sympathie lui parvinrent, Nietzsche était presque aveugle physiquement et moralement ; il avait abandonné tout espoir : « Mon heure n'est pas encore venue, écrivait-il; c'est seulement après-demain qui m'appartient [8]. »

Le coup fatal lui fut porté à Turin en janvier 1889, sous la forme d'une attaque d'apoplexie. Il regagna à tâtons son galetas sous les combles et expédia quelques folles missives : à Cosima Wagner, quatre mots – « Ariane, je vous aime » ; à Brandes une longue lettre signée « Le Crucifié » ; à Burckhardt et à Overbeck des messages

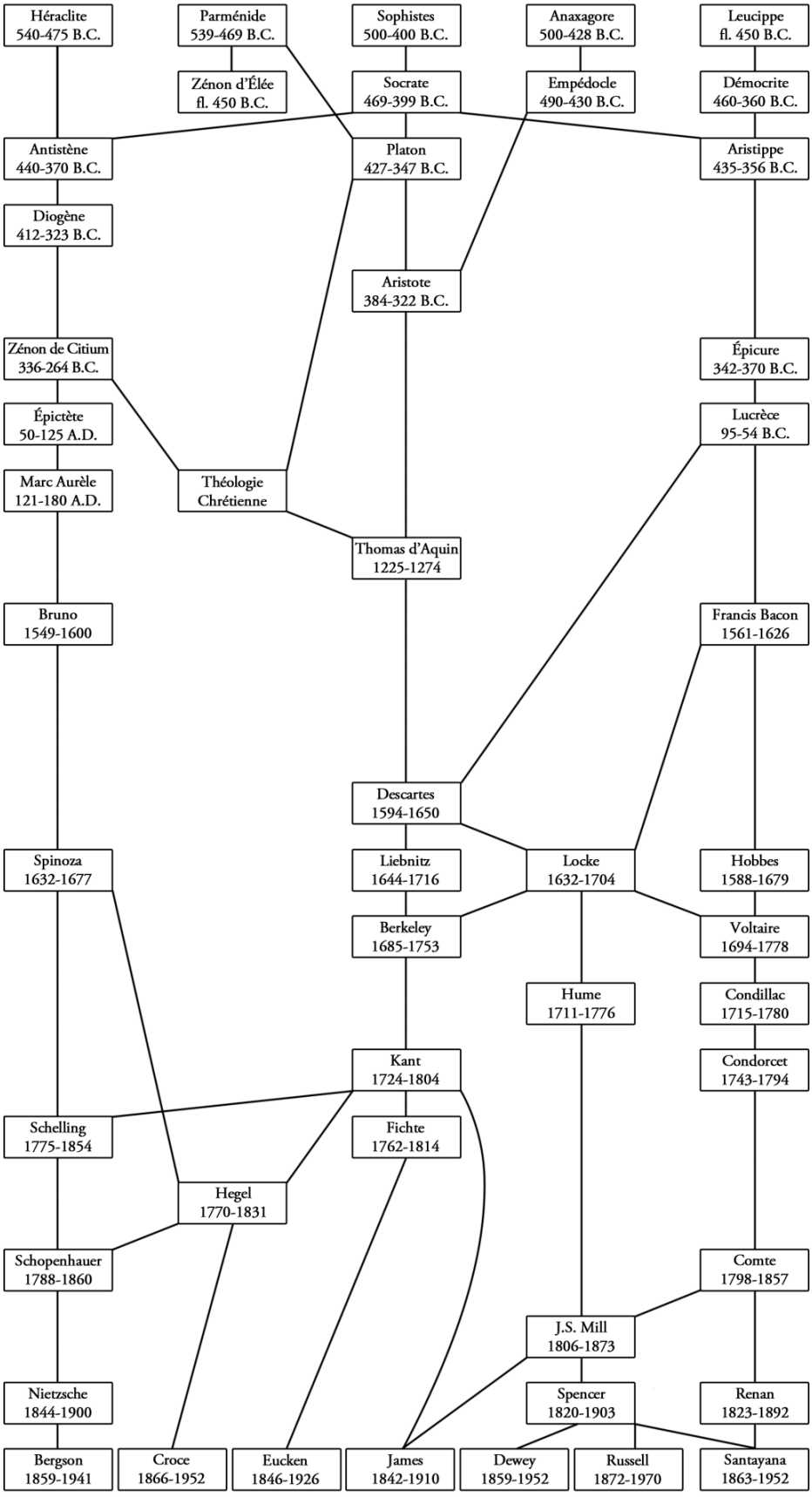
tellement fantasques que ce dernier se précipita à son secours. Il trouva Nietzsche écrasant le piano avec ses coudes, chantant et criant son extase dionysienne.

On l'emmena tout d'abord dans un asile [9], mais sa vieille mère vint bientôt le réclamer et l'entoura de ses plus tendres soins. Quel spectacle que celui de cette femme pieuse qui avait supporté avec douleur mais avec patience le reniement par son fils de tout ce qui lui avait tenu le plus à cœur, et qui ne l'en chérissait pas moins, le prenait maintenant dans ses bras, comme une autre *Pieta*. Elle mourut en 1897, et Nietzsche fut recueilli par sa sœur qui habitait Weimar. C'est là qu'il y a de Nietzsche une sculpture, œuvre de Kramer – figure lamentable qui montre cet esprit autrefois puissant, maintenant anéanti, sans force et résigné. Cependant il n'était pas absolument malheureux ; il jouissait de la paix et de la tranquillité qu'il n'avait jamais connues dans ses jours de prospérité, la nature avait eu pitié de lui en le rendant fou. Il surprit un jour sa sœur qui le regardait en pleurant, et il ne pouvait comprendre ces larmes : « Lisbeth, lui dit-il, pourquoi pleures-tu ? ne sommes-nous pas heureux ? » On parlait de livres un jour devant lui ; son pâle visage s'éclaira :

« Ah ! » dit-il, tout illuminé, « moi aussi j'ai écrit quelques bons livres » – et cet éclair de lucidité disparut.

Il mourut en 1900. Rarement homme paya si cher le génie.

TABLE DES AFFILIATIONS PHILOSOPHIQUES


Héraclite
540-475 B.C.
Parménide
539-469 B.C.
Sophistes
500-400 B.C.
Anaxagore
500-428 B.C.
Leucippe
fl. 450 B.C.
Zénon d'Élée
fl. 450 B.C.
Socrate
469-399 B.C.
Empédocle
490-430 B.C.
Démocrite
460-360 B.C.
Antistène
440-370 B.C.
Platon
427-347 B.C.
Aristippe
435-356 B.C.
Diogène
412-323 B.C.
Aristote
384-322 B.C.
Zénon de Citium
336-264 B.C.
Épicure
342-370 B.C.
Épictète
50-125 A.D.
Lucrèce
95-54 B.C.
Marc Aurèle
121-180 A.D.
Théologie
Chrétienne
Thomas d'Aquin
1225-1274
Bruno
1549-1600
Francis Bacon
1561-1626
Descartes
1594-1650
Spinoza
1632-1677
Liebnitz
1644-1716
Locke
1632-1704
Hobbes
1588-1679
Berkeley
1685-1753
Voltaire
1694-1778
Hume
1711-1776
Condillac
1715-1780
Kant
1724-1804
Condorcet
1743-1794
Schelling
1775-1854
Fichte
1762-1814
Hegel
1770-1831
Schopenhauer
1788-1860
Comte
1798-1857
J.S. Mill
1806-1873
Nietzsche
1844-1900
Spencer
1820-1903
Renan
1823-1892
Bergson
1859-1941
Croce
1866-1952
Eucken
1846-1926
James
1842-1910
Dewey
1859-1952
Russell
1872-1970
Santayana
1863-1952

Notes

Introduction

[1] NIETZCHE, *Le Gay Savoir*, préface.
[2] *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, VIII, 2.

Chapitre I – Platon

I. L'Ambiance

[1] *Politique*, VIII, 6. 1341 a, 30-32.

II. Socrate

[1] Cf. la réflexion que prête Voltaire à deux Athéniens au sujet de Socrate : « C'est cet athée qui dit qu'il n'y a qu'un seul Dieu. » *Dictionnaire de philosophie*, article « Socrate ».
[2] PLATON, *Protagoras*, 329 A.
[3] Dans *Les Nuées* (représentées en 423 av. J.-C.), Aristophane s'était beaucoup moqué de Socrate et de son « pensoir » où l'on apprenait l'art de prouver que l'on a raison tout en ayant tort. Phidippide bat son père sous prétexte que son père le battait et que toute dette doit être payée. – Le satiriste était, semble-t-il, de naturel assez traitable : nous le voyons souvent en compagnie de Socrate ; tous deux s'accordent à mépriser la démocratie. Platon recommanda les pièces d'Aristophane à Denys le Jeune. La comédie des *Nuées* ayant été représentée vingt-quatre ans avant le procès de Socrate n'a pu contribuer beaucoup au tragique dénouement de la vie du philosophe.
[4] *Phédon*, 116-118.

III. La préparation de Platon

[1] BARKER, *Greek Political Theory*, Londres, 1918, p. 5.
[2] *Protagoras*, 320 C.

[3] *Pour qu'on lise Platon*, Paris, 1905, p. 4.
[4] Les dialogues les plus importants sont : l'*Apologie de Socrate*, *Criton*, le *Phédon*, le *Banquet*, le *Phèdre*, le *Gorgias*, le *Parménide*, et le *Politique*. Les parties les plus intéressantes de la *République* sont les sections suivantes : 327-332, 336-377, 384-385, 392-426, 433-435, 441-476, 512-520, 572-594. Le texte et la traduction de ces dialogues ont paru ou vont bientôt paraître dans la collection Guillaume Budé.
[5] *Representative Men*, p. 41.

IV. Le problème éthique

[1] *Ainsi parla Zarathoustra*.
[2] *Gorgias*, 491 ; pour Machiavel, aussi, la *virtù* est intelligence et force.
[3] BARKER, *op. cit.*, p. 73.
[4] *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, L. V, ch. 89.

VII. La solution psychologique

[1] Cf. Daniel O'Connell : « Laissez-moi écrire les chants d'une nation, et peu m'importe qui écrit ses lois. »
[2] On peut trouver plus une version plus détaillée de cette interprétation de la doctrine des Idées dans D. G. RICHIE, *Plato*, Édimbourg, 1902, plus particulièrement p. 49 et 85.

VIII. La solution politique

[1] FAGUET, *op. cit.*, p. 10

Chapitre II – Aristote et la science grecque

I. L'arrière-plan historique

[1] GROTE, *Aristotle*, Londres, 1872, p. 4 ; ZELLER, *Aristotle and the Earlier Perpipatetics*, Londres, 1897, I, p. 6f
[2] BENN, *The Greek Philosophers*, Londres, 1882, I, p. 283.
[3] *Ibid.*, I, p. 11.

II. L'Œuvre d'Aristote

[1] Le promenoir s'appelait *Peripatos* ; d'où le nom d'*École Péripatéticienne*. Le terrain athlétique faisait partie du domaine du temple d'Apollon Lycien, le protecteur du troupeau contre le loup (*lukos*).

[2] *Histoires Naturelles*, VIII, 16 ; LEWES, *Aristotle, a Chapter from the History of Science*, 1864, p. 15.
[3] GRANT, *Aristotle*, Édimbourg, 1874 p. 18.
[4] Le résultat de l'expédition fut que les inondations étaient dues à la fonte des neiges sur les montagnes d'Abyssinie.
[5] ZELLER, I, 264, 443
[6] Tel est, autant que nous le sachions, l'ordre chronologique (Zeller, I, 156 f). Notre exposition suivra cet ordre, sauf en ce qui concerne la *Métaphysique*.
[7] Cf. ZELLER, II, 204 ; SHULE, *History of the Aristotelian Writings*.
[8] Le lecteur qui désire se reporter au philosophe lui-même trouvera dans la *Météorologie* un intéressant exemple de l'œuvre scientifique d'Aristote ; il puisera dans la *Rhétorique* un précieux enseignement pratique. L'impression la plus avantageuse est celle que donnent les Livres I, II, VIII, IX, X, de l'*Éthique* et les Livres I-IV de la *Politique*. La seule traduction un peu complète que nous ayons en français de l'œuvre d'Aristote est celle de Barthélemy Saint-Hilaire ; elle est en général très peu fidèle. La traduction française la moins médiocre de l'*Éthique à Nicomaque* et de la *Politique* est celle de Thurot (2 vol. ; Paris, 1823). Pour la *Rhétorique* on peut recourir à la traduction de Gros (Paris, 1822). Un bon exposé de la doctrine aristotélicienne est celui de Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris, 1920 ; si l'on veut avoir du système aristotélicien une idée plus exacte et plus complète, il faut lire l'*Aristote* de Ross dont vient de paraître la traduction française (Paris, Payot, 1930) (*Note adaptée par le traducteur*).

III. La création de la logique

[1] *Histoire du peuple d'Israël*, V, p. 338
[2] C'est en pensant à ce débat que Frédéric Schlegel disait qu'on naît ou platonicien ou aristotélicien (BENN, *op. cit.*, I, 291).
[3] BENN, *op. cit.*, I, 307.
[4] *Inferno*, III, 60.

IV. L'Organisation de la Science

[1] *Vie de Jésus*, Paris, 1883, ch. XXVIII, p. 446.
[2] Cf. OSBORN, *From the Greeks to Darwin* ; M. ARNOLD, *Empedocle on Etna*.
[3] *Advancement of Learning*, Livre III, chapitre 4.
[4] *Histoire des Animaux*, Livre VIII, chapitre 1.
[5] *De l'Âme*, Livre II, ch. 3.
[6] *Des parties des animaux*, Livre I, ch. 7 ; Livre II, ch. 10.
[7] *Ibid.*, Livre IV, ch. 5-6.
[8] *De l'Âme*, Livre II, ch. 4.
[9] *Des parties des animaux*, Livre IV, ch. 10.
[10] GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, Tome III, p. 148 (trad. fr.).
[11] *Histoire des animaux*, I, 6 ; II, 8.
[12] *Ibid.*, VIII, 1.
[13] *Politique*, I, 8.
[14] *Histoire des animaux*, I, 6 ; II, 8.
[15] *De la génération des animaux*, II, 12.
[16] *Politique*, I, 2.
[17] *Des parties des animaux*, III, 4.

[18] *De la génération des animaux*, IV, I.
[19] *Ibid.*, IV, I.

V. La Métaphysique et la Nature de Dieu

[1] Une partie de nos lecteurs se réjouira et l'autre s'amusera d'apprendre que l'homme et la femme sont les exemples favoris d'Aristote, lorsqu'il parle de matière et de forme ; le mâle est le principe actif, formateur ; la femelle est l'argile inerte qui attend de recevoir une forme. La progéniture femelle marque l'impuissance de la forme à dominer la matière (*De la génération des animaux*, I, 2).
[2] *Entelecheia* (avoir sa fin en soi, *echo telos entos*), un de ces termes d'Aristote qui condensent en eux toute une philosophie.
[3] *Éthique à Nicomaque*, I, 10 ; Zeller, *Philosophie der Griechen*, II, 2, p. 381 (4e éd.).
[4] *Métaphysique*, IX, 7.
[5] *Ibid.*, XII, 8.
[6] GRANT, *Aristotle*, p. 173.
[7] *Métaphysique*, XII, 8 ; *Éthique à Nicomaque*, X, 8.

VI. Psychologie et Esthétique

[1] *Éthique à Nicomaque*, III, 7.
[2] *De Anima*, II.
[3] *Ibid.*, II, 4 ; I, 4 ; III, 5.
[4] *Poétique*, ch. I, 1447 *a*, 13 et sv.
[5] Aristote n'accorde qu'une phrase à l'unité de temps et ne fait pas mention de l'unité de lieu ; en sorte que la loi des « trois unités » qu'on lui attribue généralement est une invention plus tardive (Norwood, *Greek Tragedy*, p. 42, note)
[6] *Poétique*, ch. VI, 1449 *b*, 28.

VII. L'Éthique et la Nature du Bonheur

[1] *Éthique à Nicomaque*, I, 7.
[2] Le mot *excellence* est probablement l'équivalent le plus exact du terme grec *arétè*, que l'on traduit ordinairement par *vertu*. Le lecteur évitera des erreurs d'interprétation dans Platon ou dans Aristote en substituant *excellence* ou *perfection* là où les traducteurs écrivent *vertu*. L'*arétè* des Grecs est la *virtus* des Romains ; toutes deux impliquent une excellence d'ordre masculin (*Arès*, dieu de la guerre ; *vir*, un mâle). L'antiquité classique concevait la vertu comme un attribut masculin, tandis que pour la chrétienté du Moyen Âge elle était un attribut féminin.
[3] *Éthique à Nicomaque*, II, 7.
[4] *Ibid.*, II, 4.
[5] *Ibid.*, I, 7.
[6] « La vanité d'Antisthène » le Cynique, disait Platon, « perce à travers les trous de son manteau. »
[7] *Éthique à Nicomaque*, II, 9.
[8] *Ibid.*, II, 8.
[9] *La Naissance de la Tragédie*.

[10] Cp. un énoncé sociologique de la même idée : « Les valeurs ne sont jamais absolues, elles ne sont que relatives… Une certaine qualité humaine est jugée plus rare qu'elle ne le devrait ; dès lors, nous lui attribuons une valeur… nous l'encourageons et la cultivons. En conséquence de cette évaluation, nous l'appelons vertu ; mais si la même qualité devenait trop commune, nous l'appellerions vice et essaierions de la réprimer. » – CARVER, *Essays in Social Justice*.
[11] *Éthique à Nicomaque*, VIII et IX.
[12] *Ibid.*, X, 7.
[13] *Ibid.*, IV, 3.
[14] *Ibid.*, I, 10.

VIII. La Politique

[1] *Politique*, II, 8.
[2] *Ibid.*, II, 8.
[3] *Ibid.*, II, 5.
[4] *Ibid.*, II, 3.
[5] *Ibid.*, II, 4.
[6] *Ibid.*, II, 3.
[7] *Ibid.*, II, 5.
[8] *Ibid.* Notez que les conservateurs sont des pessimistes, et les radicaux des optimistes, en ce qui concerne la nature humaine, qui n'est probablement ni aussi bonne ni aussi mauvaise qu'ils voudraient le croire ; ces qualités ne sont peut-être pas tant le fait de la nature que de l'éducation première et du milieu.
[9] *Ibid.*, I, 10.
[10] *Ibid.*, I, 5.
[11] *Ibid.*, I, 2. Peut-être le mot *esclave* rend-il un son trop dur pour traduire exactement le mot grec *doulos* ; ce terme n'était que la franche reconnaissance d'un fait brutal que l'on s'efforce aujourd'hui d'atténuer par de beaux discours sur la dignité du travail et sur la fraternité humaine. Nous savons mieux phraser que les anciens.
[12] *Ibid.*, I, 5.
[13] *Ibid.*, I, 4.
[14] *Ibid.*, III, 3 ; VII, 8.
[15] *Ibid.*, III, 5.
[16] *Ibid.*, I, 10. Cette théorie d'Aristote a été pour beaucoup dans l'interdiction du prêt à intérêt au Moyen Âge.
[17] *Ibid.*, I, 11. Aristote ajoute que les philosophes pourraient, s'ils y condescendaient, réussir en ce domaine ; il cite fièrement l'exemple de Thalès, qui, prévoyant une abondante récolte d'olives, loua tous les pressoirs de la région et les reloua an moment de la récolte au prix qu'il voulut. Aristote observe à ce sujet que le secret pour acquérir de grandes richesses est la création d'un monopole.
[18] *De Generatione Animalium*, II, 3 ; *Historia Animalium*, VIII, 1 ; *Politique*, I, 5. Cp. le mot de Meredith : La femme sera le dernier être civilisé par l'homme (*Ordeal of Richard Feverel*). Il semble au contraire que l'homme fut (ou sera) le dernier être civilisé par la femme ; car les facteurs les plus importants de la civilisation sont la famille et une vie économique bien établie, et toutes deux sont l'œuvre de la femme.
[19] *Politique*, I, 13.
[20] *Ibid.*, VII, 16. On voit qu'Aristote n'a en vue que la tempérance des femmes ; l'effet moral que peut avoir sur l'homme un mariage tardif ne semble pas le préoccuper.
[21] *Ibid.*

[22] *Ibid.*, VII, 4.
[23] *Ibid.*, V. 9 ; VIII, 1.
[24] *Ibid.*, VI, 4 ; II, 5.
[25] *Ibid.*, III, 4 ; II, 5.
[26] *Ibid.*, I, 2. « Ou bien », ajoute Nietzsche, qui emprunte à Aristote presque toute sa philosophie politique, « les deux, c'est-à-dire un philosophe. »
[27] *Ibid.*, IV, 5 ; II, 9 ; V, 7, 11.
[28] *Ibid.*, III, 13. En écrivant ces lignes, Aristote pensait probablement à Alexandre ou à Philippe, tout comme Nietzsche semble avoir été amené à de semblables conclusions par les séduisantes carrières d'un Bismarck ou d'un Napoléon.
[29] *Ibid.*, III, 11. Comparez l'argument moderne en faveur de la « représentation corporative ».
[30] *Ibid.*, II, 11.
[31] *Ibid.*, III, 15, 8, 11.
[32] *Ibid.*, III, 15. Tarde, Le Bon et d'autres psychologues sociaux affirment précisément le contraire, et bien qu'ils exagèrent les vices de la foule, ils pourraient, plus facilement qu'Aristote, confirmer leurs théories par la conduite de l'Assemblée athénienne de 430-330 av. J.-C.
[33] *Ibid.*, III, 9.
[34] *Ibid.*, IV, 11, 12.

IX. Critique

[1] « Si vous voulez que je pleure, pleurez d'abord. » – Horace (*Art poétique*), s'adressant aux acteurs et aux écrivains.

X. Dernières années et mort d'Aristote

[1] GROTE, 20
[2] GROTE, 22 ; ZELLER, 1, 37 note.

Chapitre III – Francis Bacon

I. D'Aristote à la Renaissance

[1] Épigraphe du *Jardin d'Épicure* d'Anatole France.
[2] *De la nature des choses*. Le professeur Shotwell (*Introduction to the History of History*) l'appelle « l'œuvre la plus merveilleuse de toute la littérature ancienne ».
[3] Paraphrase de Mallock : *Lucretius on Life and Death*, p. 15-16.
[4] *De Natura Rerum*, V, 830 et suiv.
[5] *Manuel d'Épictète*.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

[8] *De Natura Rerum*, II, 1170. C'est la plus ancienne et aussi la plus récente explication de la décadence de Rome ; cf. Simkhovitch, *Toward the Understanding of Jesus*, New York, 1921.
[9] ROBINSON et BEARD : *Outlines of European History*, Boston, 1914, I, 443.
[10] Le lecteur sait sans doute que *cité*, *civilité*, *culture* et *civilisation* ont tous une même racine latine ; de même qu'une même racine grecque nous donne *police*, *politesse* et *poli* (mais aussi, hélas ! *policier* et *politicien*).
[11] BACON, *De Dignitate et augmentis Scientiarum*, liv. II, ch. 10. Une devise du Moyen Âge montrait un navire reprenant à Gibraltar la direction de la Méditerranée, avec cette inscription : *non plus ultra* – n'allez pas plus loin.
[12] E. J. PAYNE dans *The Cambridge Modern History*, I, 65.

II. La carrière politique de Francis Bacon

[1] *Essays*, New York, 1860 ; III, 342.
[2] *De Interpretatione Naturae*. *Prooemium*.
[3] NICHOL, *Francis Bacon*, Édimbourg, 1907 ; I, 37.
[4] Des centaines de volumes ont été écrits sur cet épisode de la vie de Bacon. Les arguments contre Bacon, « le plus prudent et le plus mesquin des hommes » (selon le mot de Pope), se trouvent dans l'*Essai* de Macaulay, et, avec plus de détails, dans le *Francis Bacon* de Abbott ; ces auteurs voudraient lui appliquer ses propres paroles : « La sagesse du moi humain est la sagesse des rats, qui ne manqueront pas de quitter une maison un peu avant qu'elle ne tombe » (Essai « *Sur la sagesse du moi humain* »). Les arguments en faveur de Bacon sont donnés dans *Life and Times of Francis Bacon* de Spedding et dans ses *Evenings with a Reviewer* (qui sont une réponse détaillée à Macaulay). *In medio veritas*.

III. Les Essais

[1] L'auteur a pensé que, dans cette section, il valait mieux ne pas essayer de concentrer davantage la pensée déjà si concentrée de Bacon, et a préféré laisser le philosophe formuler lui-même sa pensée dans son incomparable langage, plutôt que de dire les mêmes choses en plus de mots et avec moins de clarté, de beauté et de force.
[2] *Valerius Terminus*, *ad fin*.
[3] « Des Études ».
[4] Dédicace de *La sagesse des Anciens*.
[5] *De augmentis*, VIII, 3.
[6] La préférence de l'auteur est pour les *Essais* 2, 7, 8, 11, 12, 16, 18, 20, 27, 29, 38, 39, 42, 46, 48, 50, 52, 54.
[7] *The Advancement of Learning*, VII, 2.
[8] « Du naturel chez l'homme ».
[9] « Du gouvernement de la santé ».
[10] *The Advancement of Learning*, XII, 2.
[11] « De la bonté ».
[12] *The Advancement of Learning*, VII, 1.
[13] « De l'athéisme ».
[14] Ibid.
[15] Lettre à Lord Burghley, 1606.

[16] « Du mariage et du célibat ». Comparez le mot plus plaisant de Shakespeare : « L'amour donne à toute puissance une double puissance. »
[17] « De l'amour ».
[18] « Des partisans et des amis » ; « De l'amitié ».
[19] « Des parents et des enfants ».
[20] « De l'habitude ».
[21] « De la célérité ».
[22] « De la vraie grandeur des Royaumes ».
[23] « Des séditions et des troubles ».
[24] Ibid.
[25] Dans Nichol, II, 149.
[26] *The Advancement of Learning*, VI, 8.
[27] Ibid.

IV. La grande reconstruction

[1] *Ibid.*, VI, 8.
[2] Préface de la *Magna Instauratio*.
[3] *Redargutio Philosophiarum*.
[4] Les ouvrages principaux de Bacon portent les titres suivants :
I : *De Interpretatione Naturae Prooemium* (Introduction à l'Interprétation de la Nature, 1603) ; *Redargutio Philosophiarum* (Critique des Philosophies, 1609).
II : *The Advancement of Learning* (1603-5) ; traduit en latin, sous le titre : *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, 1622.
III : *Cogitata et Visa* (Choses Pensées et Vues, 1706) ; *Filum Labyrinthi* (Le fil du Labyrinthe, 1606) ; *Novum Organum* (Le Nouvel Organon, 1608-20).
IV : *Historia Naturalis* (Histoire Naturelle, 1622) ; *Descriptio Globi Intellectualis* (Description du Globe Intellectuel, 1612).
V : *Sylva Sylvarum* (La Forêt des Forêts, 1624).
VI : *De Principiis* (Des Origines, 1621) :
VII : *The New Atlantis* (La Nouvelle Atlantide, 1624).
Note. – Tous les ouvrages ci-dessus, sauf *La Nouvelle Atlantide* et *Le Progrès du Savoir*, furent écrits en latin ; ce dernier ouvrage fut traduit en latin par Bacon et ses secrétaires pour lui obtenir l'audience de l'Europe.
[5] Préface de la *Magna Instauratio*.
[6] « Plan de l'ouvrage ».
[7] *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, IV, 2.
[8] *Ibid.*, VI, 3.
[9] *Ibid.*, II, 1.
[10] *Ibid.*, IV.
[11] *The Advancement of Learning*, IV, 2.
[12] *Ibid.*, IV, 2.
[13] *Novum Organum*, I, 60.
[14] *De Interpretatione Naturae*, dans Nichol, II, 118.
[15] On les trouve développées dans l'Éthique de Spinoza, Appendice au Livre I.
[16] *The Advancement of Learning*, VII, 3.
[17] *Ibid.*, IX.
[18] *Ibid.*, I.
[19] *Ibid.*, VIII, 2.
[20] Cf. le beau livre de Edward CARPENTER : *Iolaüs : une Anthologie de l'Amitié*.

[21] *The Advancement of Learning*, VIII, 2.
[22] « De la dissimulation » et « De la conversation ».
[23] *The Advancement of Learning*, VIII, 2.
[24] *Ibid.*, I, 81.
[25] *Ibid.*, I.
[26] *Ibid.*, VIII, 2.
[27] *Ibid.*, I.
[28] Dans Nichol, II, 4.
[29] *Novum Organum*, I, 113.
[30] Ibid.
[31] *The Advancement of Learning*, II, 1.
[32] *Ibid.*, I.
[33] *Ibid.*, II, 1.
[34] MACAULAY, *op. cit.*, p. 92.
[35] *The Advancement of Learning*, V, 1.
[36] *Valerius Terminus*.
[37] *Novum Organum*, I, 41.
[38] *Ibid.*, I, 45.
[39] *Ibid.*, I, 46
[40] *Ibid.*, I, 63.
[41] *Ibid.*, I, 49.
[42] *Ibid.*, I, 58.
[43] *Ibid.*, I, 104.
[44] *Ibid.*, I, 56.
[45] *Ibid.*, I, 44.
[46] *Ibid.*, I, 43.
[47] *The Advancement of Learning*, V, 2.
[48] *Novum Organum*, I, 84.
[49] *Ibid.*, I, 82.
[50] *Ibid.*, II, 20.
[51] *Ibid.*, II, 13, 17
[52] *Ibid.*, II, 12.
[53] *Esquisse de l'Histoire Universelle* (édition française Payot, Paris) ch. xxxv.
[54] Sect. 25.
[55] *The New Atlantis*, Cambridge University Press, 1900 ; p. 20.
[56] *Ibid.*, p. 22.
[57] *Ibid.*, p. XXIV.
[58] *Ibid.*, p. 34.
[59] Cf. le *New-York Times* du 2 Mai 1923, citant un rapport des chimistes du Département de la Guerre sur l'utilisation de gaz de combat pour guérir des maladies.
[60] *The New Atlantis*, p. 24.

V. Critique

[1] *Op. cit.*, p. 471.
[2] Cité par J. M. Robertson, *The philosophical Works of Francis Bacon*, Introduction, p. 7.
[3] *The Advancement of Learning*, IV, 2.
[4] Filium Labyrinthi sive Formula Inquisitionis, ad fin.
[5] Sonnet XV.
[6] MACAULAY, *Op. cit.*, p. 491.

[7] NICHOL, II, 235
[8] *Novum Organum*, I, 129.

VI. Épilogue

[1] Essai « Des hautes places ».
[2] *Francis Bacon*, ch. 1.
[3] *Ibid.*, p. 13, note.

Chapitre IV – Spinoza

I. Histoire et Biographie

[1] Gutzkow a tiré de cette histoire un drame qui fait encore partie du répertoire européen.
[2] RENAN, *Marc-Aurèle* ; Paris, Calmann-Lévy, p. 65.
[3] GRAETZ, *History of the Jews*, New York, 1919, V, p. 140.
[4] WILLIS, *Benedict de Spinoza*, Londres, 1870, p. 35.
[5] Traduction de WILLIS, p. 34.
[6] Suivant la suggestion d'Israel Abrahams, art. *Jews* de l'Encyclopédie Britannique.
[7] Il plaida l'affaire en justice, obtint gain de cause, puis, fit cadeau du legs à sa sœur.
[8] *Éthique,* I, Appendice.
[9] POLLOCK, *Life and Philosophy of Spinoza*, Londres, 1899, p. 393.
[10] Lettre 34, éd. Willis.
[11] Anatole FRANCE, *M. Bergeret à Paris*, Calmann-Lévy, 1923, p. 254.
[12] POLLOCK, p. 394.
[13] WILLIS, p. 72.
[14] Lettre 19.
[15] POLLOCK, p. 406.
[16] Lettre 73.
[17] Lettre 74.
[18] WILLIS, p. 67.
[19] Lettre 54.

II. Le Traité sur la Religion et l'État

[1] *Tractatus Theologico-Politicus*, ch. 5.
[2] *Ibid.*, ch. 6.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] Introduction.
[6] Ch. 5.
[7] Ch. 4.
[8] Ch. 6.

[9] Lettre 21.
[10] Ch. 4.

III. La réforme de l'entendement

[1] *De Emendatione*, Everyman ed., p. 231.
[2] Ibid.
[3] Ibid., p. 233.
[4] Cf. BACON, *Novum Organum*, II, 2. « Bien qu'il n'y ait rien dans la nature en dehors des corps particuliers, qui révèlent clairement leurs propres effets d'après des lois particulières, cependant dans chaque branche de la science, c'est sur ces lois elles-mêmes, sur leur recherche, leur découverte et leur développement, que reposent tout à la fois la théorie et la pratique. » Au fond, tous les philosophes sont d'accord.

IV. L'éthique

[1] *Éthique*, IIe Partie, Prop. II, note.
[2] SPENCER, *Les Premiers Principes*, 2e Partie, ch. I.
[3] Lettre 21.
[4] Ch. 3.
[5] *Éthique*, I, 17, note.
[6] HÖFFDING, *Histoire de la Philosophie Moderne*, I, p. 326 de la traduction française.
[7] MARTINEAU, *Study of Spinoza* ; Londres, 1822, p. 171.
[8] Prof. Woodridge.
[9] *Tractatus Theologico-Politicus*, ch. 3.
[10] *Éthique*, Ie Partie, Appendice.
[11] *Tractatus Theologico-Politicus*, ch. 2.
[12] *Éthique*, IV, préf.
[13] SANTAYANA, Introduction à l'*Éthique*, Everyman ed., p. XX.
[14] Lettre 15, éd. Pollock.
[15] *Éthique*, I, App.
[16] Lettre 58, éd. Willis.
[17] Lettre 60, éd. Willis.
[18] *Éthique*, I, 17, note.
[19] SANTAYANA, *loc. cit.*, p. X.
[20] *Éthique*, II, 13, note.
[21] *Ibid.*, III, 2.
[22] *Ibid.*, II, 17.
[23] *Ibid.*, note.
[24] *Ibid.*, V, 1.
[25] *Ibid.*, II, 12, 13.
[26] *Ibid.*, II, 18, note, où l'on verra que Spinoza anticipe la théorie associationniste.
[27] *Ibid.*, II, 48, note.
[28] *Ibid.*, II, 49, corollaire.
[29] *Ibid.*, IV, 18.
[30] Spinoza a remarqué la puissance de l'« inconscient », tel qu'il se manifeste dans le somnambulisme (II, 2, note) ; et il note les phénomènes de dédoublement de la personnalité (IV, 39, note).
[31] Éthique, III, 6, 7.

[32] *Éthique*, III, 57.
[33] *Ibid.*, III, 2, note.
[34] *Ibid.*, II, 48.
[35] *Ibid.*, I, Append.
[36] Lettre 58, éd. Pollock.
[37] *Tractatus Theologico-Politicus*, Introd.
[38] *Ibid.*, ch. I.
[39] *Short Studies*, I, 308.
[40] Cf. Nietzsche : « Qu'est-ce que le bonheur ? Le sentiment que la puissance croît et que la résistance est vaincue. » *L'Antéchrist*, sect. 2.
[41] *Éthique*, III, App.
[42] *Ibid.*, III, 3e déf.
[43] *Ibid.*, IV, 8e déf.
[44] *Ibid.*, III, 55, 2e corr.
[45] *Ibid.*, IV, 20.
[46] *Tractatus Theologico-Politicus*, ch. 16.
[47] *Éthique*, IV, 18, note.
[48] *Ibid.*
[49] *Ibid.*, III, 55.
[50] *Ibid.*, IV, 54.
[51] *Ibid.*, III, App., déf. 29.
[52] *Ibid.*, et III, 55, note.
[53] *Ibid.*, IV, App., déf. 21.
[54] *Ibid.*, IV, 45.
[55] *Ibid.*, App. 11.
[56] *Ibid.*, IV, 26.
[57] *Ibid.*, III, 59, note.
[58] Pour s'exprimer en termes modernes : l'action réflexe est une réponse locale à un stimulant local, l'action instinctive est une réponse partielle à une partie de la situation ; le raisonnement est la réponse totale à l'ensemble de la situation.
[59] *Éthique*, IV, 44, note.
[60] *Ibid.*, IV, 60.
[61] *Ibid.*, IV, 7, 14.
[62] *Ibid.*, V, 3.
[63] Notez la ressemblance entre ces deux dernières citations et la doctrine psychanalytique, d'après laquelle les désirs ne sont des « complexes » que dans la mesure où nous ne connaissons pas les causes précises de ces désirs ; le traitement consiste donc d'abord à essayer de rendre conscients le désir et ses causes, de s'en former des « idées adéquates ».
[64] *Éthique*, IV, 62.
[65] Cf. cette phrase du prof. Dewey : « Un médecin ou un ingénieur a sa liberté de pensée et d'action dans la mesure où il connaît ce dont il s'occupe. Peut-être avons-nous là le secret de toute liberté. » *Human Nature and Conduct* ; New York, 1922, p. 303.
[66] *Éthique*, IV, 18, note ; cf. ce mot de Whitman : « Par Dieu, je ne veux avoir rien dont tous ne puissent avoir l'équivalent aux mêmes conditions. »
[67] Lettre 43.
[68] *Éthique*, II, fin.
[69] *Ibid.*, II, 44, cor. 2.
[70] Whitman.
[71] *République*, 500 B.-C.
[72] *Ecce Homo*, p. 130. Ce fut peut-être l'idéal de Nietzsche plutôt que sa réalisation.

[73] *Hyperion*, II, 203.
[74] *Éthique*, IV, 67.
[75] *De Emendatione*, p. 230 (Everym. ed.).
[76] *Éthique*, V, 40, note.
[77] *Ap*. Pollock, 169, 145.
[78] *Éthique*, V, 23.
[79] *Ibid*., V, 34, note.
[80] *Ibid*., V, 21.
[81] *Ibid*., II, 49, note.

V. Le traité politique

[1] *Ibid*., IV, 37, note 2.
[2] *Tractatus Theologico-Politicus*, ch. 2.
[3] *Bismarck*.
[4] *Éthique*, IV, 37, note 1, et App. 27.
[5] *Tractatus Theologico-Politicus*, ch. 6.
[6] *Éthique*, IV, App., 28.
[7] *Tractatus Theologico-Politicus*, ch. 5.
[8] *Éthique*, III, 22, note.
[9] *Ibid*., 27, note 1.
[10] *Ibid*., III, App., 27.
[11] *Tractatus Theologico-Politicus*, ch. 20.
[12] *Ibid*.
[13] *Ibid*., ch. 20.
[14] *Ibid*., ch. 10 (« On résiste toujours à ce qui est défendu, et l'on désire ce qui est refusé. »)
[15] *Ibid*., préf.
[16] *Ibid*., ch. 8.
[17] *Ibid*., ch. 17.
[18] *Ibid*., ch. 6.
[19] *Ibid*., ch. 7.
[20] *Ibid*., ch. 20.
[21] *Ibid*., ch. 7.
[22] « Les champs et le sol, et (si cela était possible) les maisons, devraient être propriété publique,... louée à l'année aux citoyens ;... et à cette seule condition qu'ils soient exonérés de tout impôt en temps de paix. » *Ibid*., ch. 6.
[23] *Ibid*., ch. 17.
[24] *Éthique*, IV, 58, note.
[25] *Tractatus Theologico-Politicus*, ch. 8.
[26] POLLOCK, 79.
[27] Reproduite intégralement dans Willis.
[28] BRANDES, *Main Currents in Nineteenth Century Literature* ; New York, 1905, vol. VI, p. 10. Cf. Brandes, *Wolfgang Goethe* ; New York, 1921 ; vol I, p. 432-7.
[29] *Éthique,* Everyman ed., Introduction, XXII, note.

Chapitre V – Voltaire et les Lumières françaises

I. Paris : *Œdipe*

[1] TALLENTYRE, *Life of Voltaire*, 3e édition, p. 145.
[2] *Portraits littéraires*, vol I, p. 206.
[3] BRANDES, *Main Currents in Nineteenth Century Literature*, T. III, p. 107.
[4] TALLENTYRE, p. 32.
[5] J. M. ROBERTSON, *Voltaire*, Londres, 1922, p. 67.
[6] TAINE, *L'Ancien Régime*, T. II, p. 93.
[7] VOLTAIRE, *Romances* ; New York, 1898, p. 12.
[8] SAINTE-BEUVE, *Causeries du Lundi,* tome XIII.
[9] TALLENTYRE, 93.
[10] MORLEY, *Voltaire*, Londres, 1878, p. 14.
[11] Discours pour le centenaire de Voltaire.
[12] LAMARTINE, *Histoire des Girondins,* I.
[13] BRANDES, 57.
[14] TALLENTYRE, 526.
[15] BERTAUT, *Napoléon in his own words* ; Chicago, 1916, p. 63.
[16] TALLENTYRE, 101.
[17] Carlyle a pensé que c'était un anagramme de *A-r-o-u-e-t l-j-(le jeune)*, mais le nom se retrouve, paraît-il, dans la famille maternelle de Voltaire.
[18] ROBERTSON, 67.

II. Londres

[1] *Lettres sur les Anglais*, XIII.
[2] Diderot fut emprisonné pendant six mois pour sa *Lettre sur les Aveugles* ; Buffon, en 1751, fut obligé de rétracter publiquement son enseignement sur l'âge de la terre ; Fréret fut envoyé à la Bastille pour une enquête critique sur l'origine du pouvoir royal en France ; le bourreau continua à brûler des livres jusqu'en 1788, comme aussi après la Restauration de 1815 ; un édit de 1757 prononçait la peine de mort contre tout écrivain qui « attaquerait la religion » – c'est-à-dire qui mettrait en doute les dogmes de la foi traditionnelle.

III. Cirey : Les Romans

[1] SAINTE-BEUVE, *Causeries du Lundi*, tome II.
[2] TALLENTYRE, 207. Comparez le mot de Voltaire « Dieu n'a créé les femmes que pour apprivoiser les hommes » (*L'Ingénu*, ch. X III) avec celui de Meredith : « La femme sera le dernier être civilisé par l'homme » (*Ordeal of Richard Feverel*, p. 1). Les sociologues donneraient raison à Voltaire. L'homme est le dernier animal domestiqué par la femme.
[3] « Il est doux d'être fou à l'occasion. »

[4] Lettre à Frédéric le Grand, Juillet 1737.

IV. Potsdam et Frédéric

[1] Lettre du 8 février 1737.
[2] Lettre du 27 août 1737.
[3] Lettre du 26 janvier 1740.
[4] SAINTE-BEUVE, *Causeries du Lundi*, tome II.
[5] Ibid.
[6] Lettre du 2 septembre 1751.
[7] TALLENTYRE, 226, 230.
[8] Lettre du 29 octobre 1751.
[9] Lettre du 15 octobre 1752.
[10] SAINTE-BEUVE, *Causeries du Lundi*, tome XII.
[11] MORLEY, 146.

V. Les Délices

[1] TALLENTYRE, 291.
[2] ROBERTSON, 23 ;MORLEY, 215 ;TALLENTYRE, *Voltaire in His Letters*, New York 1919, p. 222.
[3] PELLISSIER, 213.
[4] *Essai sur les Mœurs*, Introduction.
[5] MORLEY, 220;
[6] Cette description de l'Histoire est de Matthew Arnold.
[7] BRANDES, *François de Voltaire*.
[8] MORLEY, p. 275.
[9] Lettre au Président Hénault, 8 janvier 1752.
[10] Lettre du 24 août 1735.
[11] *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Avant-Propos.
[12] *Ibid.*, ch. LXXXI.
[13] BUCKLE, *History of Civilization*, I, 580.

VI. Ferney

[1] MORLEY, 239.
[2] TALLENTYRE, 349.
[3] MORLEY, 335.
[4] Lettre du 12 mai 1760.
[5] Lettre du 21 juin 1760.
[6] *Poème sur le désastre de Lisbonne, ou Examen de cet axiome : Tout est bien.*
[7] TALLENTYRE, 231.

VII. L'Encyclopédie et le dictionnaire philosophique

[1] TAINE, *L'Ancien Régime*
[2] J. M. ROBERTSON, *Voltaire*, p. 87.
[3] *Dictionnaire philosophique*, Art. *Air*.

[4] *Ibid.*, Art. *Charlatan*.
[5] *Ibid.*, Art. *Métaphysique*.
[6] ROBERTSON, 122.
[7] *Dictionnaire philosophique*, Art. *Ignorance*.
[8] *Histoire d'un bon bramin*, 1761.
[9] PELLISSIER, 28, note.
[10] Cf. *Lettres philosophiques*, éd. G. Lanson, t. Ier, p. 134-169.
[11] PELLISSIER, 29-30.

VIII. Écrasez l'Infâme

[1] Lettre du 18 juillet 1766.
[2] Lettre du 19 novembre 1765.
[3] TALLENTYRE, *op. cit.*, p. 319 ; le fait est mis en doute par certains auteurs.
[4] *Traité sur la tolérance*, ch. X.
[5] *Ibid.*, ch. VI.
[6] *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Introduction, I.
[7] *Ibid.*, ch. VII.
[8] ROBERTSON, 112.
[9] SAINTE-BEUVE, *Causeries du Lundi*, tome III.
[10] PELISSIER, 101.
[11] *Essai sur les mœurs*, volume I, chapitre 9.
[12] *Homélies,* Seconde homélie - *Sur la superstition*, 1765.
[13] *Histoire de Jenni, ou le sage et l'athée*, ch. 9 et 10.
[14] Lettre à Diderot, juin 1749.
[15] *Dictionnaire philosophique*, art. *Providence*.
[16] Lettre du 26 février 1767.
[17] *Le Philosophe ignorant*.
[18] *Dictionnaire philosophique*, art. *Âme*.
[19] Lettre du 13 janv. 1736.
[20] *Dictionnaire philosophique*, art. *Résurrection*.
[21] *Les Oreilles du comte de Chesterfield et le Chapelain Goudman*, 1775.
[22] *Dictionnaire philosophique*, art. *Athée*.
[23] *Ibid.*, art. *Religion*.
[24] *Épîtres*, 1769
[25] Lettre du 11 sept. 1738.

IX. Voltaire et Rousseau

[1] Lettre du 18 septembre 1763.
[2] PELISSIER, 237, note, et 236.
[3] Lettre du 15 avril 1743.
[4] *Dictionnaire philosophique*, art. *Propriété*.
[5] *Ibid.*, art. *Patrie*.
[6] Lettre du 20 juin 1777.
[7] *Dictionnaire philosophique*, art. *Patrie*.
[8] *Le Philosophe ignorant*.
[9] *Dictionnaire philosophique*, art. *Guerre*.
[10] Lettre du 1er avril 1766.

[11] *Dictionnaire philosophique*, art. *Égalité*.
[12] *Ibid.*, art. *Gouvernement*.
[13] PELISSIER, 283.
[14] SAINTE-BEUVE, *Causeries du Lundi*, tome XIII.
[15] Lettre au marquis de Chauvelin, 2 avril 1764.
[16] *Homélies,* Seconde homélie - *Sur la superstition*, *op. cit.*
[17] Lettre du 30 août 1755.
[18] Lettre du 4 mars 1765.
[19] SAINTE-BEUVE, *Causeries du Lundi*, tome XIII.
[20] TALLENTYRE, *The friends of Voltaire*, 1906.

X. Le Dénouement

[1] Lettre du 25 août 1766.
[2] SAINTE-BEUVE, *Causeries du Lundi*, tome XIII.
[3] ROBERTSON, 71.
[4] *Ibid.*, 67.
[5] TALLENTYRE, 497.
[6] *Ibid.*, 535.
[7] *Ibid.*, 538.
[8] MORLEY, 262.
[9] TALLENTYRE, 525.
[10] *Ibid.*, 545

Chapitre VI – Emmanuel Kant et l'idéalisme allemand

I. Vers Kant

[1] *La Volonté de puissance*.
[2] *Le Monde comme volonté et comme représentation*.
[3] *Critique de la Raison pure*.
[4] Cité dans ROYCE, *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston, 1892 ; p. 98
[5] La doctrine qui fait du plaisir le but de la vie.
[6] Voir les *Confessions*, liv. X

II. La personne de Kant

[1] *Le Monde comme volonté et comme représentation*.
[2] PAULSEN, *Emmanuel Kant*, New York, 1910, p. 82.
[3] *Ibid.*, p. 56.
[4] C'est ce que suggère WALLACE : *Kant*, Philadelphie, 1882, p. 115.

[5] *Ibid.*, p. 100.

III. La Critique de la Raison pure

[1] Un mot au lecteur. Les ouvrages de Kant sont à peu près inintelligibles pour les débutants, parce que sa pensée s'enveloppe d'une bizarre terminologie compliquée, ce qui explique la rareté des citations directes dans ce chapitre. Une bonne critique de Kant est celle qu'on trouve dans l'ouvrage de Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Mais *caveat emptor !*
[2] *Critique de la Raison pure*.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] L'« empirisme radical » (James, Dewey, etc.) entre ici dans le débat et prétend, à la fois contre Hume et Kant, que l'expérience nous donne des rapports et des successions aussi bien que des sensations et des faits.
[7] *Critique de la Raison pure*.
[8] *Critique de la Raison pure*, I, 8. Si Kant n'avait pas ajouté la dernière clause, son argument en faveur de la nécessité de la connaissance aurait été sans valeur.
[9] C'est ainsi que Stuart Mill, malgré tout son penchant britannique au réalisme, fut amené à définir la matière « une possibilité permanente de sensation ».
[10] *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Vol. II.
[11] *Critique de la Raison pure*.
[12] WALLACE, p. 82.
[13] Heine, *Mélanges en prose*.

IV. La Critique de la Raison pratique

[1] *Critique de la Raison pratique*.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] Préface aux *Éléments métaphysiques de l'Éthique*.
[6] *Métaphysique des mœurs*.
[7] *Critique de la Raison pratique*.

V. La Religion et la Raison

[1] *Critique du jugement*.
[2] Cité dans CHAMBERLAIN, *Immanuel Kant*, I, p. 510.
[3] PAULSEN, p. 366.
[4] *Encyclopædia Britannica*, article « Frédéric-Guillaume II ».
[5] PAULSEN, p. 49.

VI. Politique et Paix perpétuelle

[1] WALLACE, p. 40
[2] *Vers la paix perpétuelle.*

[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*
[8] PAULSEN, p. 340

VII. Critique et Appréciation

[1] La persistance vitale de la théorie kantienne de la connaissance apparaît clairement dans l'adhésion complète qu'elle a rencontrée chez un savant aussi réaliste que feu Charles P. Steinmetz. « Toutes les perceptions de nos sens sont limitées par les concepts du temps et de l'espace et s'y rattachent. Kant, le plus grand et le plus critique des philosophes, nie que le temps et l'espace soient les produits de l'expérience, et montre que ce sont des catégories – des concepts dont notre esprit revêt les perceptions de nos sens. La physique moderne est arrivée à la même conclusion dans sa théorie de la relativité, à savoir que le temps absolu et l'espace absolu n'existent pas par eux-mêmes ; ils n'existent qu'autant qu'ils sont remplis d'objets ou d'événements, c'est-à-dire que ce sont des formes de la perception. » – Discours à l'Église Unitarienne, Schenectady, 1923.
[2] *Op. cit.*, vol. II, p. 23.
[3] *Critique de la Raison pratique.*
[4] Cf. Prof. DEWEY : *German Philosophy and Politics.*
[5] UNTERMANN, *Science and Revolution*, Chicago, 1905, p. 81.
[6] PAULSEN, p. 317.
[7] *Le monde comme volonté et comme représentation.*
[8] PAULSEN, p. 8.
[9] *Ibid.*, p. 53.
[10] *Ibid.*, p. 114.
[11] CHAMBERLAIN, I, p. 86.

VIII. Note sur Hegel

[1] CAIRD, *Hegel*, *Blackwood's Philosophical Classics* ; p. 5-8.
[2] Comme on pouvait s'y attendres, d'impitoyables critiques contestent l'authenticité de cette histoire.
[3] WALLACE, *Prolegomena to the Logic of Hegel*, p. 16.
[4] HEGEL, *La philosophie de l'histoire.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*
[8] CAIRD, p. 93.
[9] PAULSEN, *Immanuel Kant*, p. 385.

Chapitre VII – Schopenhauer

I. Caractère de l'Époque

[1] FROUDE, *Life and Letters of Thomas Carlyle*, I, p. 52.

II. L'Homme

[1] Le monde comme volonté et comme représentation.
[2] WALLACE, *Life of Schopenhauer*, Londres, p. 59.
[3] *Ibid.*, p. 92.
[4] Le monde comme volonté et comme représentation ;Essais, « Sur le bruit et le vacarme ».
[5] NIETZSCHE, *Schopenhauer éducateur*.
[6] WALLACE ; Article « Schopenhauer » dans l'*Encyclopædia Britannica*.
[7] Schopenhauer insiste, sans raison suffisante, et presque comme un marchand, sur la nécessité de lire cet ouvrage avant que l'on puisse comprendre *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Il suffira cependant que le lecteur sache ceci : le « principe de raison suffisante », c'est la « loi de causalité » sous quatre formes : 1º logique : détermination de la conclusion par les prémisses ; 2º physique : détermination de l'effet par la cause ; 3º mathématique : détermination de la structure par les lois mathématiques et mécaniques ; et 4º morale : détermination de la conduite par le caractère.
[8] WALLACE, *Life of Schopenhauer*, p. 107.
[9] WALLACE, p. 171.

III. Le Monde comme Représentation

[1] Voici un exemple de cet humour qu'il vaut mieux reléguer en note. « L'acteur Unzelmann, » qui avait la réputation d'ajouter des mots de son cru aux paroles des pièces, « reçut au théâtre de Berlin la défense d'improviser. Peu de temps après, il devait apparaître à cheval sur la scène. » En entrant, le cheval se livra à des incongruités désastreuses en public. « Les spectateurs se mirent à rire ; sur quoi Unzelmann adressa de sévères reproches au cheval : "Ne savez-vous pas qu'il nous est défendu d'improviser ?" »– Au lieu de recommander des livres sur Schopenhauer, il est préférable de renvoyer le lecteur à Schopenhauer lui-même. Les trois volumes de son ouvrage principal sont d'une lecture aisée et substantiels ; tous les Essais sont pleins de Charme et d'Intérêt.
[2] Vivre d'abord, philosopher ensuite.
[3] *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*.
[4] C'est bien ce qu'on doit faire en effet : et beaucoup ont jugé qu'une troisième lecture n'était pas inutile. Un livre de valeur est comme une grande symphonie qu'il faut avoir entendue plusieurs fois avant de la comprendre.
[5] *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, ch. IV.
[6] Vogt, Buchner, Moleschott, Feuerbach, etc.

IV. Le Monde comme Volonté

[1] Premier mensonge, erreur initiale.
[2] Schopenhauer oublie (à moins qu'il ne s'en inspire ?) l'emphatique formule de Spinoza : « Le Désir est l'essence même de l'homme. » *Éthique*, IV, prop. 18. Fichte avait aussi

insisté sur la volonté.
[3] Une idée que Freud a utilisée.
[4] Une idée dont s'inspirera Bergson.
[5] Cp. la théorie de Lamarck qui attribue la croissance et l'évolution aux désirs et aux fonctions suscitant des structures et créant des organes.
[6] Source de la théorie de l'émotion de James et Lang.
[7] Mais n'y a-t-il pas une satiété ou un épuisement du désir ? Dans une grande fatigue ou dans la maladie, la volonté même de vivre disparaît.
[8] *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, essai « Concernant notre conduite envers nous-même ».
[9] Une idée qui a inspiré Freud.
[10] *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Schopenhauer, comme tous ceux qui ont eu à souffrir du sexe, exagère son rôle ; les rapports de famille l'emportent probablement sur les rapports sexuels dans l'esprit d'adultes normaux.
[11] Une idée qui a inspiré Weininger.
[12] *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*.
[13] *Ibid.* ; WALLACE, 97 ; Cf. l'« Éternel Retour » de Nietzsche.
[14] *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Introduction.

V. Le Monde comme Mal

[1] Aphorismes sur la sagesse dans la vie.
[2] « L'homme est un loup pour l'homme. »
[3] Aphorismes sur la sagesse dans la vie.
[4] Freud s'est inspiré de cette théorie.

VI. La Sagesse dans la Vie

[1] « La Sagesse dans la Vie ».
[2] « Si vous voulez vous assujettir toutes choses, assujettissez-vous à la raison. » — Sénèque.
[3] *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Ixion, d'après la fable, tenta de séduire Junon et de l'enlever ; pour le punir, Jupiter l'attacha à une roue enflammée qui tournait sans cesse.
[4] « La Sagesse dans la Vie ». Un plaidoyer *pro domo*.
[5] Cp. la thèse de Lombroso – qui ajoute Schopenhauer à la liste.
[6] Le professeur de philosophie pourrait prendre sa revanche en montrant que la nature a fait de nous des chasseurs plutôt que des agriculteurs, car l'agriculture est d'invention humaine et ne vient point de l'instinct naturel.
[7] De même en littérature, le portrait des caractères acquiert sa valeur, toutes choses égales d'ailleurs, dans la mesure où l'Individu nettement dessiné représente aussi un type universel, tel Faust et Marguerite, Don Quichotte et Sanche Pança.
[8] Cf. Goethe : « L'art est le plus sûr moyen d'échapper au monde de la lutte. » (Affinités électives.)
[9] « Schopenhauer fut le premier à reconnaître et à marquer avec une précision philosophique la place de la musique par rapport aux autres arts. » (Wagner)
[10] *Parerga et Paralipomena*, « La Religion ».

VII. La Sagesse dans la Mort

[1] WALLACE, p. 29
[2] Essai sur les femmes.
[3] Ibid.
[4] Ibid.
[5] Ibid.
[6] Ibid.
[7] WALLACE, p. 80. Un écho au mécontentement de Schopenhauer quant aux dépenses excessives de sa mère.
[8] Essai sur les femmes.

VIII. Critique

[1] Comparez l'apathie et le découragement de l'Europe d'aujourd'hui et la popularité de livres tels que *La chute du monde occidental* de Spengler.
[2] Aphorismes sur la sagesse dans la vie.
[3] Ibid.
[4] Ibid.
[5] BABBITT, *Rousseau and Romanticism*, p. 208.
[6] Cf. Schopenhauer lui-même : « N'avoir aucun travail régulier, aucune sphère déterminée d'activité, – quelle misère !... L'effort, la lutte avec les difficultés ! Cela est aussi naturel à l'homme qu'il est naturel à la taupe de fouiller le sol. C'est chose insupportable que de voir tous ses besoins satisfaits – on éprouve ce sentiment de lassitude que donnent les plaisirs qui durent trop longtemps. Vaincre les difficultés c'est goûter la pleine joie de vivre ». *Conseils et Maximes*. On voudrait savoir mieux ce que le Schopenhauer des derniers jours pensait de la belle philosophie de sa jeunesse.
[7] Anatole France (le dernier avatar de Voltaire) a consacré un de ses chefs-d'œuvre à démontrer que, si la joie de comprendre est une triste joie, cependant ceux qui l'ont une fois goûtée ne voudraient pas l'échanger contre la gaieté frivole et les espoirs factices du commun des hommes. Voir *Le Jardin d'Épicure*.
[8] FINOT, *The Science of Happiness*, New York, 1914, p. 70.
[9] Ici encore, cf. Schopenhauer : « C'est précisément l'oubli de son propre intérêt qui confère à l'amour passionnel un peu de sublimité. »
[10] Essai sur les femmes.
[11] Cf Schopenhauer : « Des facultés intellectuelles extraordinaires ne se rencontrent que chez des individus doués d'une volonté violente et passionnée. »

Chapitre VIII – Herbert Spencer

II. La Formation de Spencer

[1] SPENCER, *Autobiographie*.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Appendice à l'ouvrage de ROYCE, *Herbert Spencer*.

[5] *Autobiographie*.
[6] Ibid.
[7] COLLIER, in ROYCE, 210 f.
[8] Ibid.
[9] Autobiographie.
[10] Tyndall disait un jour en parlant de Spencer : « Quel homme charmant il ferait, s'il prononçait de temps en temps un bon jurement. » – ELIOTT, *Herbert Spencer*, p. 61.
[11] ROYCE, 188.
[12] Autobiographie.
[13] Ibid.
[14] Ibid.
[15] Ibid.
[16] Ibid.
[17] J. A. THOMSON, *Herbert Spencer*, p. 71.
[18] *Autobiographie*.

III. Les premiers principes

[1] *Les premiers Principes*.
[2] p. 107-108. Imitation inconsciente de Kant et succincte anticipation de Bergson.
[3] Ibid.
[4] *Autobiographie*.
[5] *Les premiers Principes*.
[6] Ibid.
[7] Ibid.
[8] Ibid.

IV. La Biologie – L'Évolution de la Vie

[1] *Principes de Biologie*, New York, 1910, I, 99.
[2] *Ibid.*, I, 120.
[3] *Ibid.*, II, 459.
[4] *Ibid.*, II, 421.
[5] *Ibid.*, II, 530.
[6] *Autobiographie*.
[7] *Principes de Biologie,* II, 536.
[8] Voir le discours prononcé par Sir William Bateson devant l'Association américaine pour le Progrès des Sciences, dans *Science*, 20 Janvier 1922.

V. La Psychologie : L'Évolution de l'Esprit

[1] Spencer entend par là que, bien que les objets de notre expérience puissent être transformés par la perception, et être tout autres qu'ils ne paraissent, ils ont une existence qui ne dépend pas uniquement du fait de les percevoir.
[2] Autobiographie.
[3] *Principes de Psychologie*, I, 158-9.
[4] *Ibid.*, 388.

VI. La Sociologie : l'Évolution de la Société

[1] *La Sociologie descriptive*, p. 52.
[2] *Les Principes de la Morale*, I, 464. Si les critiques de Spencer avaient lu cet article, ils ne l'auraient pas accusé d'avoir donné trop de valeur à la sociologie.
[3] La Sociologie descriptive, 9.
[4] Germination par colonisation et reproduction sexuelle par mariage entre races.
[5] Autobiographie.
[6] Principes de Sociologie, I, 286.
[7] Ibid., I, 296.
[8] Ibid., I, 303.
[9] Ibid., I, 284, 422.
[10] Ibid., II, 663.
[11] Ibid., II, 634-5.
[12] Ibid., I, 681.
[13] Ibid., II, 599.
[14] Ibid., I, 575.
[15] Ibid., III, 596-9.
[16] *Statique sociale*, p. 329.
[17] *Sociologie*, I, 571.
[18] C'est le danger dans la Russie actuelle.
[19] Cf. *L'Individu contre l'État*.
[20] *Autobiographie*, II, 433.

VII. L'Éthique : l'Évolution de la morale

[1] *Éthique*, vol. I, p. XIII.
[2] *Ibid.*, I, 7.
[3] *Ibid.*, I, 25.
[4] *Ibid.*, I, 22, 26 ; II, 3.
[5] *Ibid.*, I, 98.
[6] *Ibid.*, I, 469.
[7] *Ibid.*, I, 327.
[8] *Ibid.*, I, 471.
[9] *Ibid.*, I, 323.
[10] *Ibid.*, I, 458.
[11] *Ibid.*, I, 391 f.
[12] Cf. la philosophie de Nietzsche.
[13] *Éthique,* I, 318.
[14] *Ibid.*, I, 423-4.
[15] *Ibid.*, I, 377.
[16] *Ibid.*, II, 46.
[17] *Ibid.*, I, 257.
[18] *Ibid.*, II, 4, 217.
[19] ELLIOTT, *Herbert Spencer*, p. 81.
[20] *Éthique,* II, 200.
[21] *Ibid.*, II, 222.
[22] *Ibid.*, II, 81.
[23] *Ibid.*, II, 120.

[24] *Ibid.*, II, 192-3.
[25] *Ibid.*, II, 196-7.
[26] *Ibid.*, II, 166.
[27] *Ibid.*, I, 196, 190.
[28] *Ibid.*, I, 242-3.
[29] *Ibid.*, I, 466.
[30] *Ibid.*, I, 250.

VIII. Critique

[1] L'analyse est naturellement incomplète. « Faute de place » (l'auteur a souvent souri de cette excuse de la paresse, mais il est obligé de l'invoquer dans le cas), nous ne pouvons entreprendre la discussion de l'*Éducation*, des *Essais* et de parties importantes de la *Sociologie*. La leçon de l'*Éducation* a été trop bien apprise ; et nous exigeons aujourd'hui quelque correctif à l'affirmation victorieuse de Spencer en ce qui concerne les revendications de la Science contre les Lettres et les Arts. Parmi les *Essais*, les meilleurs sont ceux sur le style, le rire et la musique.
[2] BOWNE, *Kant and Spencer*, p. 253.
[3] RITCHIE, *Darwin and Hegel*, p. 60.
[4] *L'Évolution créatrice*.
[5] Voir BOAS, *The Mind of Primitive Man*.
[6] *Autobiographie*, II, 461.
[7] ROYCE, p. 194.
[8] *Principes de Biologie*, I, 120.
[9] J. A. THOMSON, *Herbert Spencer*, p. 109.
[10] *Sociologie*, III, 607. Voir l'*Étude de la Sociologie*, p. 335 : « La vérité est que de l'augmentation des salaires résulte ordinairement une manière de vivre plus dispendieuse, ou de plus grands excès de boisson. »
[11] Cf. *Le Gay Savoir*, sect. 40.
[12] *Autobiographie*, II, 5.
[13] *Autobiographie,* I, 239.
[14] COLLIER, in ROYCE, 221.

IX. Conclusion

[1] *Autobiographie*, II, 242.
[2] *Autobiographie*, I, 423.
[3] *Autobiographie*, I, 431.
[4] ELIOTT, *Herbert Spencer*, p. 66.
[5] *Autobiographie*, II, 547.
[6] *Autobiographie*, II, 534.
[7] THOMSON, p. 51.

Chapitre IX – Frederic Nietzsche

I. La Filiation de Nietzsche

[1] Faguet, *En lisant Nietzsche*, p. 88.

II. Sa jeunesse

[1] *Ecce Homo*.
[2] Mencken, *La Philosophie de Frederic Nietzsche*, Boston, 1913, p. 10.
[3] *Ainsi parla Zarathoustra*.
[4] *Origine de la Tragédie*, Introd.
[5] Cité par Mencken.
[6] Lettre à Brandès.
[7] Dans HALÉVY, *Vie de Frederic Nietzsche*, p. 106.
[8] Dans FÖRSTER-NIETZSCHE, *La Jeunesse de Nietzsche*, p. 235.

III. Nietzsche et Wagner

[1] Lors de la rupture entre Nietzsche et Wagner, nous apprenons – étrange coïncidence ! – que Wagner avait écrit vers la même époque un essai sur « l'Évolution de la Musique à partir du drame » (*Ouvrages en prose*, vol. X).
[2] *Origine de la Tragédie*.
[3] *Ibid.*
[4] *Correspondance entre Wagner et Nietzsche*.
[5] *Origine de la Tragédie*.
[6] *Ibid.*
[7] « Connais-toi toi-même » et « rien de trop ».
[8] *Origine de la Tragédie*.
[9] *Origines de la Tragédie*.
[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*
[12] HALÉVY, *op. cit.*, p. 169.
[13] *Ibid.*, p. 151.
[14] *Ibid.*
[15] « Schopenhauer Éducateur », sect. 8.
[16] *Ibid.*, sect. 6.
[17] *Considérations inopportunes*.
[18] *Ibid.*
[19] *Correspondance entre Wagner et Nietzsche*.
[20] *Considérations inopportunes*.
[21] Nietzsche considérait que le père de Wagner était Ludwig Geyer, un acteur juif.
[22] *Correspondance entre Wagner et Nietzsche*.
[23] HALÉVY, *op. cit.*, p. 191.
[24] *Correspondance*.
[25] *Ibid.*
[26] *Le cas Wagner*. Trad. Henri Albert. Les traductions de toutes les citations qui suivent sont prises dans les *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, publiées sous la direction de Henri Albert au *Mercure de France*.
[27] Cité dans ELLIS, *Affirmations*, Londres, 1989, p. 27.
[28] *Ainsi parla Zarathoustra.*

[29] *Correspondance entre Wagner et Nietzsche*.

IV. Ainsi parla Zarathoustra

[1] *Considérations inopportunes*.
[2] *Nietzsche solitaire*.
[3] Ainsi parla Zarathoustra.
[4] HALÉVY, *op. cit.*, p. 284.
[5] Ainsi parla Zarathoustra.
[6] Ibid.
[7] Ibid.
[8] Ecce Homo.
[9] Ibid.
[10] HALÉVY, *op. cit.*, p. 261.
[11] Ainsi parla Zarathoustra.
[12] Une attaque contre le *Götterdämmerung* de Wagner.
[13] Ainsi parla Zarathoustra.
[14] Ibid.
[15] Ibid.
[16] Ibid.
[17] Ibid.
[18] Ibid.
[19] Ibid.
[20] Ibid.
[21] Ibid.
[22] Ibid.
[23] Ibid.
[24] Ibid.

V. La Morale des Héros

[1] FIGGIS, *The Will to Freedom*, New-York, 1917 ; p. 249.
[2] Voir TAINE, *La Révolution française*.
[3] *Par-delà le Bien et le Mal*.
[4] Ibid.
[5] *Aurore*.
[6] *Le cas Wagner*, 9, citant Benjamin Constant… Mais Nietzsche peut parler de l'amour plus tendrement. « D'où provient l'amour soudain d'un homme pour une femme ?… Ce n'est pas uniquement de la sensualité, tant s'en faut ; quand un homme trouve réunis dans la même créature de la faiblesse, un besoin d'appui, et un caractère élevé, il souffre d'un certain débordement d'âme, il est touché et blessé tout à la fois. C'est alors la source d'un grand amour. » (*Humain trop humain*, II, 287). Et Nietzche cite un aphorisme français, la phrase la plus chaste que j'aie jamais entendue : *Dans le véritable amour, c'est l'âme qui embrasse le corps.* »
[7] *Humain trop humain*, *Par-delà le Bien et le Mal*, *Le Gay Savoir*, *La Volonté de Puissance*.
[8] *Par-delà le Bien et le Mal*, *La Volonté de Puissance*, *Généalogie de la Morale*. Le psychologue pourra trouver quelque intérêt à remonter aux sources de la psychanalyse dans *Humain trop humain* et l'Aurore (théorie du rêve).

[9] *Par-delà le Bien et le Mal*, *La Volonté de Puissance*, *Ainsi parla Zarathoustra*.
[10] *Généalogie de la Morale*, *Par-delà le Bien et le Mal*, *Ainsi parla Zarathoustra*.
[11] *Aurore*. *Pensées sur les préjugés moraux*, ELLIS, *Par-delà le Bien et le Mal*.

VI. Le Surhomme

[1] *La Volonté de Puissance*, *Humain trop humain*.
[2] *Ainsi parla Zarathoustra*.
[3] *La Volonté de Puissance*.
[4] *Ainsi parla Zarathoustra*.
[5] *La Volonté de Puissance*, *Par-delà le Bien et le Mal*, *Ainsi parla Zarathoustra*.
[6] *Ainsi parla Zarathoustra*, *L'Antéchrist*, *La Volonté de Puissance*.
[7] *Aurore*, *Le Crépuscule des Idoles*, *La Volonté de Puissance*, *Scopenhauer Éducateur*.
[8] SALTER, 446.
[9] *Ainsi parla Zarathoustra*.

VII. La Décadence

[1] *L'Antéchrist*, *Ellis*, *La Volonté de Puissance*.
[2] *Généalogie de la Morale*.
[3] *L'Antéchrist*.
[4] FIGGIS, 47, note ; T. 1, 51.
[5] SALTER, 464-7 *Ecce Homo*, *Par-delà le Bien et le Mal*, *Le Crépuscule des Idoles*, FAGUET, 10-11.
[6] *Généalogie de la Morale*, *Par-delà le Bien et le Mal*, FAGUET, 469.

VIII. L'Aristocratie

[1] *Volonté de Puissance*, *Ainsi parla Zarathoustra*.
[2] *Volonté de Puissance ;* HUNEKER, *Egoists*, 266.
[3] *Nietzsche solitaire*, *Ainsi parla Zarathoustra*.
[4] *Ainsi parla Zarathoustra*, 137-8. *Par delà le Bien et le Mal*, 226. *Volonté de Puissance*, I, 102. Ces passages prédisent une révolution à côté de laquelle la Commune… apparaîtra comme une simple indigestion ; II, 208 ; *Aurore*, 362. Quand Nietzsche écrivait ces pages aristocratiques, il vivait dans une pauvre mansarde avec cinq mille francs par an, dont la plus grande partie payait la publication de ses ouvrages.
[5] *Considérations inopportunes*, *Humain trop humain*, *Le Crépuscule des Idoles*, *Ainsi parla Zarathoustra*.
[6] *Le gai savoir*, 77-8 ; *Par delà le Bien et le Mal, 121 ;* FAGUET, 22 ; *Humain trop humain, II, 288*.
[7] *Généalogie de la morale*, 255 (cette prédiction a été écrite en 1887).
[8] *L'Antéchrist*, 219-220.
[9] *Ainsi parla Zarathoustra,* 159.
[10] Quand donc cette pauvre exilée a-t-elle fait sa rentrée ?
[11] Cité par Nordau, *Dégénérescence*.
[12] *Volonté de Puissance,* II, 353, 362-4, 371, 422 ; *Par delà le Bien et le Mal,* 239 ; *Considérations inopportunes,* II, 39 ; *Ainsi parla Zarathoustra,* 413.

IX. Critique

[1] *Ecce Homo,* 2.
[2] Ibid., 39. Nietzsche se considérait lui-même comme polonais.
[3] FIGGIS, 230, 56.
[4] HALÉVY, *op. cit.*, p. 231.
[5] Cf. SANTAYANA, *Egotism in German Philosophy*.
[6] Cité par HUNEKER, *Egoists*, p. 251
[7] *Origine de la Tragédie*, 6, XXV.
[8] Cité par FAGUET, 9.
[9] Cf. *Origine de la Tragédie,* p. 1 et 4 de l'introduction.
[10] *Origine de la Tragédie,* 142.
[11] Cf. SANTAYANA, 141.
[12] HALÉVY, 192.
[13] Ainsi parla Zarathoustra.
[14] CARLYLE, *Le Passé et le Présent*.
[15] « Dans ma jeunesse », dit Nietszche quelque part, « je lançais mes oui et mes non à la tête des gens ; maintenant dans mes vieux jours, j'en subis la peine. »
[16] Bien que sans doute les principes essentiels de sa morale se retrouvent dans Platon, Machiavel, Hobbes, La Rochefoucauld, et même dans le Vautrin du *Père Goriot* de Balzac.
[17] SIMMEL.
[18] La grande influence de Nietzsche sur la littérature contemporaine n'a guère besoin d'être indiquée à ceux qui connaissent les œuvres de Artzibashef, Strindberg, Przybyszewski, Hauptmann, Dehmel, Hamsun et d'Annunzio.

X. La Fin de Nietzsche

[1] Ainsi parla Zarathoustra.
[2] ELLIS, 39.
[3] Cité par ELLIS, 80.
[4] *Volonté de Puissance.*
[5] Cf. l'essai sur Nietzsche dans GOULD, *Biographical Clinic*.
[6] FIGGIS, 43.
[7] *Ecce Homo*. Cf. NORDAU, 465.
[8] Ibid.
[9] « The right man in the right place », a dit brutalement Max Nordau.