

ARTHUR
SCHOPENHAUER



Parerga et paralipomena

Sur la religion

www.schopenhauer.fr

Arthur Schopenhauer

Sur la religion

Parerga et paralipomena

Traduit par Auguste Dietrich, 1906

Numérisation et mise en page par

Guy Heff

juin 2014

www.schopenhauer.fr

NOTE SUR CETTE ÉDITION

Nous avons inséré la traduction des citations grecques, latines, anglaises et espagnoles entre crochet dans le corps du texte.

Sauf indication contraire, les notes sont de Schopenhauer.

Sommaire

PRÉFACE DU TRADUCTEUR.....	5
DIALOGUE	29
FOI ET SAVOIR, RÉVÉLATION	86
SUR LA CHRISTIANISME.....	89
SUR LE THÉISME.....	114
ANCIEN ET NOUVEAU TESTAMENT	116
SECTES	130
RATIONALISME.....	132
PHILOSOPHIE DE LA RELIGION.....	145
QUELQUES MOTS SUR LE PANTHÉISME.....	151
SUR LA DOCTRINE DE L'INDESTRUCTIBILITÉ DE NOTRE ÊTRE RÉEL PAR LA MORT	157
PETIT DIALOGUE EN FORME DE CONCLUSION	176
AFFIRMATION ET NÉGATION DE LA VOLONTÉ DE VIVRE	183
LE NÉANT DE L'EXISTENCE.....	201
SUR LE SUICIDE	213

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

Les *Parerga et Paralipomena*, avons-nous dit dans le volume précédent, — le premier de la série, — sont une vaste forêt d'idées aux sentiers les plus diversifiés. C'est ainsi que, après nous être promenés à travers « les écrivains et le style », nous mettons aujourd'hui le pied sur le terrain religieux.

L'avenue qui s'ouvre devant nous offre des points de vue intéressants et une large perspective. La philosophie de la religion de Schopenhauer forme corps étroit, on pourrait dire inséparable, avec sa philosophie de l'art et sa philosophie de la morale. Toutes trois représentent le même violent effort de son esprit pour triompher de l'imperfection du *fini* et de la limitation de la volonté et de l'intellect dans les bornes rigoureuses assignées à celui-là, par le moyen de l'illusion, qui est le fond constitutif et l'essence même de la nature humaine. Il serait difficile de dire lequel de ces trois facteurs, art, morale, religion, est le plus important aux yeux de notre philosophe. La religion est, pour lui, la tentative désespérée de l'esprit humain en vue de se réconcilier avec les contingences terrestres et avec la constatation trop évidente, hélas ! que ni l'idéal de beauté ni l'idéal de bonté ne trouvent leur réalisation complète, il s'en faut même de beaucoup, dans le monde d'ici-bas. A l'instar de Goethe, Schopenhauer envisage avant tout la religion sous le rapport extérieur, exotérique, comme un intéressant

problème proposé à la spéculation intellectuelle, il la range, avons-nous dit, sur la même ligne que l'art et la morale, et il lui attribue la même égalité de rôle qu'à ceux-ci. Celui dont la raison, affirme-t-il à diverses reprises, se refuse à admettre un culte théologique révélé, et qui lui substitue le culte de l'art, celui-là a de la religion. Quant à la morale, il va de soi qu'elle appartient à la même catégorie que celle-ci. Schopenhauer a beau répéter que « le philosophe doit être avant tout un incroyant », qu' « aucun véritable philosophe n'est religieux », il n'en reste pas moins vrai que la passion qu'il porte dans l'étude de cette question indique qu'il la prenait tout à fait au sérieux; la chaleur avec laquelle il ne manque jamais d'argumenter en cette matière le témoigne d'une façon irrécusable. Il est incroyant, mais non pas sceptique. Pour lui, l'existence de l'idée religieuse est conditionnée par le caractère même de la nature humaine.

Résumons rapidement son système religieux.

La religion a deux faces, une très aimable et une très sombre, celle de la vérité et celle du mensonge; les prêtres sont un singulier mélange de professeurs de morale et d'imposteurs. Une religion peut contenir un grand fonds de vérité. Elle est appréciable en tant que métaphysique populaire, elle satisfait les besoins spirituels de tous ceux qui ne peuvent comprendre ou supporter la vérité nue, c'est-à-dire la philosophie; elle est pour l'humanité prise en masse un succédané efficace de cette vérité, à jamais inaccessible pour elle. C'est « un étendard public du

Droit et de la Vertu, qui doit toujours flotter largement au vent ». Sa signification réside dans le symbole, dans l'allégorie. Ce à quoi il lui faut avant tout viser, c'est à diriger l'activité pratique dans la même voie que la dirige la philosophie. Comme moyen d'éducation du peuple, elle a fait beaucoup à certaines époques passées. Il est donc préférable de laisser à celui-ci la religion comme un mal nécessaire, comme une « béquille » destinée à soutenir la faiblesse malade de l'esprit humain. La foi religieuse est partout l'appui de la loi et de la constitution, plus que cela, la base même de l'édifice social. « Les princes se servent de Dieu comme d'un croquemitaine à l'aide duquel ils envoient coucher les grands enfants, quand tout autre moyen a échoué; c'est la raison pour laquelle ils tiennent tant à Dieu ». Il est juste d'ailleurs de reconnaître que la religion a beaucoup perdu de son efficacité comme moyen de gouvernement. Un certain degré d'ignorance est en effet la condition de toutes les religions, l'élément où seul elles peuvent vivre et prospérer. Dès que la science et la philosophie ont la parole, toute foi basée sur la révélation disparaît d'elle-même, comme les fantômes au premier chant du coq. Car si, au fond, la religion est vérité, elle est vérité sous l'accoutrement et les oripeaux du mensonge. Si les prêtres voulaient admettre le caractère allégorique de leur enseignement, ce mensonge ne serait pas si nuisible; mais ils s'obstinent à présenter l'allégorie comme la vérité absolue, et c'est pourquoi la religion pèse sur les esprits de tout le poids d'un cauchemar. Le secret fondamental et la ruse professionnelle des

serviteurs de Dieu ont consisté de tout temps, sur toute l'étendue de la terre, à reconnaître le besoin métaphysique des hommes et à prétendre posséder le moyen de le satisfaire, grâce à la révélation. Or, celle-ci est chose impossible, les idées qui naissent dans une tête humaine ne pouvant en aucun cas provenir d'un être en dehors de l'humanité¹. Mais une fois leurs contes sur la révélation ancrés dans les cerveaux des hommes, les prêtres peuvent mener et gouverner ceux-ci à leur gré. Ils ont constamment empêché, au nom des idées religieuses, non seulement la vérité de se faire jour, mais ils se sont encore efforcés d'étouffer à jamais celle-ci, en faisant subir aux intelligences enfantines d'étranges manipulations. Et quels maux nombreux et de tout genre a produits cette mainmise de la conjuration cléricale sur la société laïque, c'est ce que notre philosophe expose à grands renforts d'exemples et avec une éloquence souvent, poignante, qui semble un commentaire des admirables vers de Lucrèce.

En somme, l'idée générale de Schopenhauer sur le rôle des religions peut assez bien se résumer par cette phrase de M. Alfred Fouillée, dans un livre récent : « Vous demandez que l'on reconnaisse les grands côtés des religions : reconnaissez hautement, à votre tour, la valeur fondamentale de la philosophie ou de la science, dont les religions ont

¹ « Un grand enfant seul peut croire que des êtres qui n'étaient pas des hommes aient jamais donné à notre race des éclaircissements sur son existence et son but, aussi bien que sur ceux du monde ».

été de premiers essais, comme la sorcellerie fut un premier essai de la médecine, l'astrologie de l'astronomie, l'alchimie de la chimie ».

Schopenhauer attribue du reste aux religions des différences de valeur. Ces dernières proviennent non de ce que l'une prêche, par exemple, le monothéisme, l'autre le polythéisme ou le panthéisme, mais de ce qu'elles font du pessimisme, ou au contraire de l'optimisme, la norme de la vie. Toute religion qui envisage le monde comme radicalement mauvais, contient un élément indestructible de vérité, et parle d'autant plus à son esprit et à son cœur qu'elle pousse plus loin ce pessimisme. Aussi place-t-il au plus bas de l'échelle qui a la prétention de conduire au ciel, le judaïsme et l'islamisme, religions optimistes par excellence. Quant au christianisme, si notre philosophe est radicalement hostile à son côté puérilement et grossièrement théologique², il éprouve de grandes sympathies pour plusieurs de ses doctrines, et avant tout pour celle qui en est le fond et l'essence même : la doctrine de la renonciation, qui est suivant lui, au

² Dans un endroit de ses œuvres, Schopenhauer fait s'entretenir ainsi deux interlocuteurs, en l'an 33 de Jésus-Christ : « Eh bien ! savez-vous la nouvelle ? » — « Non. Que s'est-il passé ? » — « Le monde est sauvé ». — « Que dites-vous là ? » — « Oui, le bon Dieu a pris la forme humaine, et s'est laissé mettre à mort à Jérusalem. De ce fait, le monde est maintenant sauvé, et le diable joué ». — « Mais c'est tout à fait *charmant!* » (Ce dernier mot est en français). Le malin philosophe saisit toujours avec empressement l'occasion d'appliquer des chiquenaudes de ce genre sur les nez orthodoxes.

point de vue éthique le plus élevé, la vraie et unique sagesse de l'existence humaine. En vertu de sa conception mère, — son dogme du péché originel, autour duquel pivote tout l'ensemble du système, — le christianisme est une religion tout à fait pessimiste, fondée sur la nature même des choses. Les ascètes chrétiens sont des *héros* qui ont eu la compréhension la plus profonde du véritable sens de la vie humaine, et qui sont parvenus à percer en une certaine mesure les ténèbres opaques qui voilent les choses sous une apparence mensongère. Le pessimiste allemand communit, dans ce culte des héros en général, avec l'optimiste anglais Carlyle.

Il y a toutefois dans d'autres contrées du globe des religions qui ont écarté plus complètement encore le voile de Maïa, qui ont enfanté des héros plus achevés et plus saints que ceux du christianisme. Ces religions sont le brahmanisme et le bouddhisme, qui partent du *sansara* pour s'élever au *nirvana*, c'est-à-dire du monde des sens au monde de l'existence abstraite, affranchie de volonté, de passion, de plaisir, de peine. Leurs ascètes sont, de tous les mortels, ceux qui ont percé le plus à fond la vanité de la vie humaine. Dans ces religions, l'esprit n'est pas tué par la lettre, comme dans le christianisme; les prêtres du Bouddha ne sont pas, comme ceux du Christ, des menteurs qui prêchent ce qu'ils savent être faux et des intrigants qui, sous couleur d'enseignement moral, travaillent à la réalisation de vues politiques qui visent tout simplement à la domination des âmes et des corps.

Ajoutons à cela l'évangile de bonté active envers les hommes, de pitié efficace envers les animaux, qu'elles ne se lassent pas de prêcher, et l'on s'expliquera aisément que, pour ces diverses raisons, Schopenhauer devait se rallier naturellement à ces conceptions d'une hauteur incontestable, plus philosophiques encore que religieuses.

Les deux grandes religions de l'Inde possèdent d'ailleurs, depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle, d'assez nombreux adeptes en Allemagne. Le grave Herder et, le fantasque Hamann les révélèrent des premiers à leurs compatriotes, et Frédéric Schlegel leur ouvrit un lit plus profond avec son livre sur *La sagesse des Indous*, qui passionna tant d'esprits éminents. Goethe entra bien vite en communion avec les doctrines exposées dans ce livre, quoiqu'il n'aimât pas l'auteur, et quelques-uns de ses meilleurs poèmes présentent l'influence des idées religieuses et morales de l'Orient, non seulement de l'Inde, mais aussi de la Perse, dont le poète Hafiz, traduit en 1812 par Hammer-Purgstall, était un de ses favoris. Du temps même de Schopenhauer, Frédéric Ruckert traçait en vers éloquentes et harmonieux, quoique un peu trop prolixes, dans *La sagesse du brahmane*, le code de la morale orientale ; et, de nos jours, un poète distingué, le comte Schack, traducteur de Firdousi, a emprunté à l'Orient une grande part de son inspiration. Ou est eu droit de dire que beaucoup de bous esprits, en Allemagne, ont cru trouver dans l'Inde le dernier mot de la sagesse et une véritable renaissance

philosophique et religieuse. Le pays des *Védas* est devenu pour l'Allemagne savante comme une seconde patrie, et quelqu'un a dit un jour ce mot : « Grattez un Allemand, et vous verrez reparaître l'antique sectateur du Bouddha ».

Les religions proprement dites laissées de côté, la chose qui irrite au plus haut degré notre philosophe, c'est le *théisme*. Il ne fait à peu près aucune différence entre lui et l'athéisme, et se soucie fort peu qu'on le qualifie d'athée, ce mot, dit-il, ne signifiant pas grand'chose. « Si je cherche à me représenter que je me trouve en présence d'un être individuel auquel je dirais : « Mon créateur ! je n'ai d'abord rien été ; c'est toi qui m'as produit, de sorte que maintenant je suis quelque chose, je suis *moi* » ; et si j'ajoutais : « Je te remercie pour ce bienfait » ; et si je terminais même ainsi : « Si je n'ai rien valu, c'est *ma* faute » ; — j'avoue que, par suite de mes études philosophiques et de ma connaissance des doctrines de l'Inde, ma tête est incapable de supporter cette idée ». Il n'accorde d'ailleurs pas beaucoup plus d'importance au *panthéisme* qu'au théisme, en raison de son optimisme. « Regarder *a priori* ce monde comme un Dieu, c'est ce dont personne n'aurait l'idée. Ce devrait être un Dieu bien mal avisé, qui ne saurait pas un meilleur amusement que de se transformer en un monde comme celui-ci ! » Nommer le monde « Dieu », ce n'est pas l'expliquer, mais simplement enrichir la langue d'un synonyme superflu du mot « monde ». Le panthéisme, qui n'est, dit-il ailleurs, qu'« un athéisme poli », a cependant raison contre le

théisme, en ce que, d'après lui, la nature porte en elle-même sa force.

Que serait un Dieu qui pousserait seulement du dehors,
Qui laisserait courir l'univers en cercle au bout de son doigt?
Il lui appartient de mouvoir le monde à l'intérieur.
D'incarner en lui la nature, de s'incarner lui-même dans la nature

C'est Goethe qui parle ainsi. Mais le panthéisme se heurte en tout cas à l'écueil du mal et de la souffrance. Si le monde est une théophanie, tout ce que fait l'homme, et l'animal lui-même, est nécessairement divin et excellent. En conséquence, il n'y a pas dans le panthéisme place pour une morale.

C'est à la fois en poète et en satirique que Schopenhauer expose ses idées religieuses. Ce double caractère se marque surtout dans son *Dialogue sur la religion*, qui ouvre le présent volume. C'est un des chapitres des *Parerga et Paralipomena* qui, à son apparition, fut accueilli avec le plus de curiosité et provoqua les jugements les plus opposés. Sans ouvrir des perspectives encore inconnues et sans révéler des mystères ignorés jusque-là, il donnait une expression lucide et en quelque sorte définitive aux vues un peu vagues que professent sur ce sujet toujours intéressant les gens avides de s'éclairer, mais auxquels une instruction spéciale insuffisante

interdit la logique serrée du raisonnement. La conversation entre Démophèle (dupeur du peuple) et Philalèthe (ami de la vérité) tient à la fois de Hume et de Voltaire, du premier par le sérieux des idées, la clarté limpide de l'exposé, la force de l'argumentation, et du second par l'esprit sarcastique et l'acrimonie corrosive; on pourrait ajouter à ces noms celui de Lucien ou de Heine, pour la qualité du *granum salis* ; tout ce précipité s'amalgame en du Schopenhauer de première marque. Quant au fond, on sent que David Strauss a précédé avec sa *Vie de Jésus*, et même Feuerbach avec son *Essence du christianisme*. Ainsi, constatation piquante, Schopenhauer, l'ennemi acharné de Hegel et de son école, subissait, au moins sur un point de sa doctrine, l'influence des hégéliens, de ceux seulement de l'extrême gauche, il est vrai, qui trouvaient le Maître infiniment trop timide, et, rompant avec les disciples de la première heure, tiraient des conséquences radicales des prémisses politiques et religieuses qu'il avait posées.

Les chapitres sur l'« affirmation et négation de la volonté de vivre » et sur « le néant de l'existence », qui font suite à l'exposé des doctrines religieuses de Schopenhauer, se rattachent par le lien le plus étroit à celles-ci. C'est, ici comme là, le pessimisme qui se tient avec son glaive flamboyant à l'entrée de la porte de la vie, et qui préside à tout le déroulement de la tragi-comédie humaine. Les vues du philosophe sur « la joie de vivre » peuvent se résumer dans cette phrase de son grand ouvrage : « Vouloir sans motif, toujours souffrir, toujours

lutter, puis mourir, et ainsi de suite dans les siècles des siècles, jusqu'à ce que la croûte de notre planète s'écaille en tout petits morceaux » ; ou dans cette ligne, au choix : « Travailler et souffrir pour vivre ; vivre pour travailler et pour souffrir ». Bref, notre monde est en réalité le plus misérable et le plus mauvais des mondes imaginables, et l'optimisme la plus plate et la plus absurde niaiserie qui ait jamais été inventée par les professeurs de philosophie pour leurrer les hommes et gagner leur pain. C'est là, au demeurant, déjà le fond des plaintes de Job, de centaines de millions d'hommes après lui, plaintes qu'on retrouve sous la plume de Voltaire, dans ce passage que Schopenhauer prend plaisir à citer : « Le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle. Il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que m'y résigner et me dire que les mouches sont nées pour être dévorées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par le chagrin ». En somme, la vie est une guerre de tous contre tous, une sorte d'histoire naturelle de la douleur. Cette dernière seule est *positive*; le plaisir, au contraire, — ce que l'on nomme de ce nom, — est *néгатif*. Telle est l'idée développée au long dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, et que l'on retrouve ici, présentée avec d'autres détails et des arguments nouveaux. Il convient toutefois de remarquer que Schopenhauer n'a pas toujours poussé jusqu'à cette outrance sa philosophie attristée. Ses *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, ouvrage empli de la moelle succulente de l'expérience pratique la plus aiguisée, et qui ont une valeur égale aux *Maximes en prose* de Goethe, sont

là pour en témoigner. Il y admet que l'existence humaine peut avoir quelques satisfactions, santé, aisance honnête, richesses intellectuelles, et que c'est l'acte d'un homme sage de chercher à se les approprier. C'est que, dans ces pages, il s'est contenté de juger la vie d'après les règles ordinaires, celles du commun des mortels, ou à peu près. Il ne pouvait se dissimuler, dans son for intérieur le plus intime, que l'humanité en masse est optimiste, comme le prouve la fécondité éternellement intarissable de ses flancs ; autrement, ne finirait-elle pas par se refuser à transmettre l'existence, si celle-ci lui apparaissait décidément comme le malheur suprême ? Aussi notre philosophe a-t-il consenti, pour une fois et contre son habitude, à des concessions. Il est intéressant d'établir un parallèle entre ce travail de Schopenhauer et le livre de John Lubbock sur *Le bonheur de vivre*. Tous deux s'accordent assez bien au point de départ. Schopenhauer dit que le bonheur consiste pour la plus grande partie dans ce qu'un homme est en lui-même, et que la satisfaction qu'il trouve dans les joies énumérées plus haut dépend entièrement de la mesure plus ou moins étendue dans laquelle sa personnalité lui permet de les apprécier. John Lubbock affirme de son côté que « le bonheur dépend beaucoup plus de ce qu'il y a en nous qu'en dehors de nous ». Mais c'est dans l'application de cette loi qu'une divergence caractéristique apparaît entre les deux penseurs. Le philosophe allemand établit comme principe rigoureux, que la peine exerce une influence bien plus forte sur l'homme que le plaisir. Or, la somme de la peine étant à ses

yeux infiniment plus forte que celle du plaisir, la conclusion est facile à tirer. Le moraliste anglais, au contraire, affirme ceci : « Si nous regardons résolument je ne dis pas le côté brillant des choses, mais les choses telles qu'elles sont; si nous mettons à profit les bonheurs variés qui nous environnent, nous ne pouvons que constater que la vie est vraiment un glorieux héritage ». Il y a loin de ce splendide excès d'optimisme au jugement désolé de Schopenhauer sur l'inégalité d'équilibre entre la peine et le plaisir, au détriment de celui-ci. Notre philosophe n'aurait pas non plus accepté comme argent comptant ces conseils d'Edmond Schérer, d'ordinaire mieux inspiré, il faut bien le reconnaître, et d'une autorité morale plus haute : « L'art de vivre, c'est de se faire une raison, de souscrire aux compromis, de se prêter aux fictions... Qu'elles sont bienfaisantes, ces tricheries au moyeu desquelles nous évitons de rester dans un tête-à-tête permanent avec des réalités trop lourdes pour nous! La vie ne supporte pas d'être serrée de si près. C'est une croûte mince sur laquelle il faut marcher sans appuyer ; donnez du talon dedans, vous ferez un trou où vous disparaîtrez³ ». L'opportunisme peut avoir parfois sa raison d'être mais les âmes élevées n'en abusent pas.

On remarquera que, dans le chapitre final du présent volume, *Sur le suicide*, Schopenhauer va plus loin qu'il n'était allé dans *Le monde comme volonté et comme représentation*. S'il n'y prône pas

³ *Journal intime d'Amiel*, Préface, p. LXVIII

la destruction volontaire de soi-même, il a du moins l'air de l'approuver pleinement, tandis que, ici, il l'avait expressément condamnée. Et voici au nom de quelle raison : la liberté morale —le but éthique le plus haut —ne peut être obtenue que par la négation de la volonté de vivre. Or, c'est à fuir les plaisirs de la vie, et non ses souffrances, que consiste cette négation. Quand un homme détruit son existence en tant qu'individu, il ne détruit nullement sa volonté de vivre. Bien au contraire, il ne demanderait pas mieux que de continuer à poursuivre son existence, si la vie lui donnait la satisfaction qu'il désire, s'il pouvait affirmer sa volonté contre la force des circonstances. Mais celles-ci battent en brèche cette volonté, et il montre, en mettant fin à sa vie, combien il était attaché à ces biens dont la privation lui est insupportable. Ainsi donc, le suicide, loin d'être la négation de la volonté de vivre, en est au contraire l'affirmation la plus énergique. Dans le long intervalle qui sépare son grand ouvrage de celui-ci, le philosophe s'est rapproché de la manière de voir qui tend de plus en plus à prévaloir en cette matière, et qui s'embarrasse assez peu des subtilités métaphysiques.

La lecture de ce second extrait des *Parerga et Paralipomena* confirme une fois de plus ce qu'on a dit de Schopenhauer, comme on l'avait dit auparavant de Socrate : qu'il a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre. Ce n'est pas, comme tant d'autres, un abstracteur de quintessence perdu dans les brouillards de la métaphysique, c'est un philosophe dont les doctrines ont leurs racines dans

le sol de la réalité visible, qui a vécu de la vie du monde, et qui écrit en galant homme, même là où il ne peut dissimuler le métier. « Dans beaucoup de passages, dit M. Th. Ribot, il doit être lu comme les grands écrivains, pour les idées qu'il suggère, non pour les vérités positives qu'il révèle. Beaucoup de gens peu soucieux de philosophie se plaisent à cette lecture, qui est pour eux une matière à penser. Il en reste une impression analogue à celle que laissent Vauvenargues ou Chamfort, souvent même Heine ou Byron... C'est, à la façon des moralistes, une profusion de pensées, de traits piquants, ingénieux, souvent poétiques, jetés sur une trame métaphysique qui leur sert de lien⁴ ». Quelle haute idée Schopenhauer se faisait de la philosophie, le passage suivant le révèle : « La philosophie est un chemin alpestre montueux; on n'y accède que par un sentier abrupt semé de cailloux pointus et bordé d'épines piquantes. Il est solitaire et devient toujours plus désolé, à mesure qu'on monte ; celui qui le gravit ne doit pas avoir peur, mais doit tout abandonner derrière lui et se frayer lui-même résolument sa route dans la neige froide. Souvent il arrivé soudain devant un abîme, et voit en bas la vallée verte. Il s'y sent violemment attiré par le vertige ; mais il faut qu'il se retienne, dût-il coller avec son propre sang la plante de ses pieds aux rochers. En récompense, il voit bientôt disparaître au-dessous de lui le monde, avec ses déserts sablonneux et ses marais ; les inégalités de celui-ci

⁴ *La philosophie de Schopenhauer*, pp. 169-170, Paris, F. Alcan.

s'aplanissent, ses dissonances ne se font pas sentir jusque-là, sa rondeur harmonique se manifeste. Lui-même se trouve en plein air pur et frais des Alpes, et cherche déjà le soleil quand, en bas, la nuit est encore profonde ».

Les deux citations suivantes, empruntées à des ouvrages récents sur Schopenhauer, donneront au lecteur français une idée de la façon dont les Allemands jugent actuellement leur philosophe de la « volonté ».

« Qu'on reproche toute l'étroitesse qu'on voudra à ses doctrines comme métaphysicien et comme philosophe pessimiste et aristocratique, dit M. Johannes Volkelt⁵, il n'en est pas moins vrai qu'elles peuvent servir de bon contrepoids à la puissance de certains préjugés modernes funestes. La culture du temps présent est pleine de manque de critique et de superstition; et il me semble que Schopenhauer n'est pas en cela le plus mauvais moyen d'épuration. Mais, abstraction faite de ces rapports avec les égarements modernes, sa philosophie est riche en vues pleines d'utilité. Si accusées et nombreuses que puissent être ses contradictions, ses affirmations inconsidérées et ses brusques saillies, si exagérée, aveuglée et même empêtrée qu'elle soit souvent, un point sur lequel tout le monde s'accorde, c'est qu'elle renferme un grand nombre d'excellentes idées destinées à rendre clairvoyant; c'est qu'elle est

⁵ *Arthur Schopenhauer's seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Claube*, 2^e édit., 1901, Stuttgart, pp. 3-5, 323.

chargée de précieuses vérités qui ont fait leurs preuves, et particulièrement riche aussi en incitations à pratiquer une existence vaillante et libre... Mais l'étude approfondie de Schopenhauer apporte encore un autre gain. Derrière sa philosophie se trouve une personnalité caractéristique et à très forte empreinte facilement saisissable. L'homme *empirique*, chez Schopenhauer, a plus d'un côté mesquin, trouble, égoïste, maladif; dans ses œuvres, au contraire, son être s'adresse à nous sous une forme épurée et relevée, comme si c'était en quelque sorte l'homme intelligible qui nous parlait. Et si l'homme empirique déploie déjà à nos yeux, en dépit de tous ses traits choquants et par trop terrestres, une manière d'être significative, puissante, captivante, cela s'applique plus encore à sa personnalité d'écrivain. Elle se présente à nous comme une affirmation géniale de l'esprit du monde, ou, pour parler plus modestement, de l'esprit de la terre, affirmation qui procède de l'abondance et de la plénitude des forces. Si le génie de l'humanité devait s'épuiser dans tous les grands types possibles, c'est quelque chose comme un Schopenhauer qui surgirait ». Et après avoir indiqué, vers la fin de son livre, la parenté morale de notre philosophe avec Richard Wagner, Tolstoï et Nietzsche, et marqué son influence sur ces grands esprits, l'auteur ajoute : « Je vais moins loin que Wagner au sujet de Schopenhauer, et suis plus modestement d'avis que celui-ci appartient aux esprits qui garderont, il faut le souhaiter et l'espérer, une importance hors ligne aussi pour la culture postérieure. Et il faut

également souhaiter et espérer qu'il exercera sur les générations futures le rôle que voici : il détruira les croyances erronées commodes et lâches, mettra fin aux mensonges chatoyants de l'existence, éveillera à l'aspiration des grandes choses, rappellera le côté éternel mystérieux qui se trouve dans l'homme ».

M. Hans Richert⁶, d'autre part, arrive à cette conclusion qui, quoique très personnelle, n'est guère que le développement de la précédente : « Lorsque, dit-il, on a écouté Schopenhauer jusqu'au bout, il est impossible de l'oublier. Nous ne dirons pas, avec Richard Wagner, que, « dans l'état actuel de notre développement, on ne peut recommander autre chose que la philosophie schopenhauerienne, comme fondement de toute culture intellectuelle et morale » ; mais nous sommes convaincu que non seulement le philosophe a imprimé sous forme durable un cachet de vérité éternelle aux détails de sa doctrine; que non seulement il reflète d'une façon caractéristique une époque importante au point de vue de la culture ; que non seulement enfin il a dominé la pensée philosophique des dernières périodes de temps écoulées et a laissé sur toute une époque la marque impérissable de sa nature d'esprit; — il est en outre pour nous l'empreinte classique d'un grand type humain, il a exposé avec le plus de clarté beaucoup de côtés de notre vie et les a jugés avec le plus de profondeur. Il se tient devant nous comme un sévère directeur de conscience et un

⁶ *Schopenhauer : seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung*, 1905, Leipzig, pp. 115-116.

prédicateur qui exhorte à la pénitence. Il nous avertit, quand, au sein de la joie mondaine et de l'optimisme, nous devenons légers et superficiels, ou cherchons à nous dissimuler le sérieux amer de la vie. Il donne de la consistance à celle-ci, en la présentant à notre âme comme une tâche, il détruit les illusions et les vains mirages, il éveille en nous l'aspiration vers ce qui est saint, et nous fait pressentir le haut secret que, derrière le monde des phénomènes, nous devons révéler. Il provoque en nous le besoin métaphysique et ne nous permet pas de tomber dans un sec empirisme, soit dans l'art, soit dans la philosophie, soit dans la vie. Il devient ainsi pour nous, comme il le dit lui-même, un indicateur qui nous montre la porte menant hors de ce monde. Pour beaucoup il a été plus encore, pour beaucoup il peut être encore plus. C'est affaire de foi. Il s'impose ainsi à nous tous comme une obligation. Que nous tenions sa doctrine pour l'évangile du salut ou que nous n'y voyions qu'une manière de penser de la même valeur que beaucoup d'autres, nul homme désireux de connaître les forces agissantes dans l'histoire de notre culture et de notre esprit, n'a le droit de la négliger. Ce n'est qu'ensuite qu'il choisira son point de vue, non d'après les hasards de la naissance et de l'éducation, mais en vertu d'un examen sérieux des idées sur le monde désormais entrées dans l'histoire ».

Après ces considérations et celles de notre premier volume sur le philosophe et son œuvre, peut-être n'est-il pas inopportun de tracer maintenant, en vue des lecteurs moins renseignés, un rapide croquis *de*

visu de l'homme lui-même. Nous l'emprunterons à Foucher de Careil, qui avait visité une première fois Schopenhauer trois années avant sa mort, et qui nous a laissé de lui, dans un livre à peu près introuvable aujourd'hui l'intéressante description dont voici les principaux traits :

« Ce fut sur les bords du Mein, dans cette partie de l'Allemagne méditerranéenne qui, suivant une ingénieuse remarque de Humboldt, est au climat de Berlin ce que Milan est à Francfort, qu'il se fixa pour n'en plus sortir. Il occupait, quand je le vis, le rez-de-chaussée d'une belle maison sur le quai de « *Schöne Aussicht* » ; sa chambre était aussi sa bibliothèque. Un buste de Goethe y frappait tout d'abord les regards; une servante et son caniche formaient toute sa domesticité. Ce caniche est devenu célèbre depuis que, à l'exemple du grand Frédéric, il l'a couché sur son testament. Sa vie confortable et simple était celle d'un sage qui se conduit par maximes. Tout y était réglé par une prévoyante économie de ses forces et de ses ressources... Schopenhauer me reçut comme il recevait tous les Français. Sa conversation, d'abord un peu étrange, m'attachait vivement. Ce lecteur assidu du *Times*, ce causeur étincelant de verve et d'esprit, était un profond penseur... Son érudition, qui était prodigieuse, n'avait rien de l'affectation d'un pédant; et, cependant, il avait la science *livresque* de Montaigne. Introduit dans sa bibliothèque, j'y ai vu près de trois mille volumes que, bien différent de nos modernes amateurs, il avait presque tous lus; il y avait peu d'Allemands,

beaucoup d'Anglais, quelques Italiens, mais les Français étaient en majorité. Je n'en veux pour preuve que cette édition diamant de Chamfort ; il a avoué qu'après Kant, Helvétius et Cabanis avaient fait époque dans sa vie... Il eût reproché volontiers à ses compatriotes d'avoir trop de consonnes et pas assez d'esprit. Tout ce qu'il avait vu à Berlin l'avait outré ; il ne pouvait souffrir la grossièreté, le manque d'éducation, la naïveté pédantesque, la forfanterie universitaire. Il rougissait presque d'être Allemand... Quand je le vis, pour la première fois, en 1837, à la table de l'hôtel d'Angleterre, à Francfort, c'était déjà un vieillard, à l'œil d'un bleu vif et limpide, à la lèvre mince et légèrement sarcastique, autour de laquelle errait un fin sourire, et dont le vaste front, estompé de deux touffes de cheveux blancs sur les côtés, relevait d'un cachet de noblesse et de distinction la physionomie pétillante d'esprit et de malice. Ses habits, son jabot de dentelle, sa cravate blanche rappelaient un vieillard de la fin du règne de Louis XV ; ses manières étaient celles d'un homme de bonne compagnie. Habituellement réservé et d'un naturel craintif jusqu'à la méfiance, il ne se livrait qu'avec ses intimes ou les étrangers de passage à Francfort. Ses mouvements étaient vifs et devenaient d'une pétulance extraordinaire dans la conversation... Il possédait et parlait avec une égale perfection quatre langues : le français, l'anglais, l'allemand, l'italien, et passablement l'espagnol. C'était un entrain, une précision et des saillies, une richesse de citations, une exactitude de détails qui faisaient couler les heures... Heureux ceux qui ont entendu ce dernier des causeurs de la génération du

XVIII^e siècle !... C'est le même charme qu'on ressent à le lire. Cette philosophie a été méditée, causée, vécue comme celle de Socrate ; son démon à lui, c'est l'*humour*, cette autre forme de l'ironie socratique. Sa méthode est la même... Écrivain original et vraiment unique par le mélange de qualités contraires, et le contraste d'une riche nature avec une doctrine attristée, et d'une esthétique parfois sublime avec une morale renfrognée⁷ ».

Aux travaux sur Schopenhauer cités dans notre premier volume, et outre les livres de Johannes Volkelt et de Hans Richert auxquels nous venons de faire des emprunts, on peut ajouter les suivants : Rudolf Lehmann, *Arthur Schopenhauer*, 1904, Berlin; — Kuno Fischer, *Schopenhauer's Leben, Werke und Lehre*, 2^e édit., 1898, Heidelberg, et *Der Philosoph des Pessimismus : ein Charakterproblem*, 1897, *ibid.* ; — Friedrich Paulsen, *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles*, 1901, Stuttgart et Berlin; — P. J. Möbius, *Schopenhauer*, 1904, Leipzig. D'autre part, Edouard Grisebach, l'infatigable « schopenhauerien », vient

⁷ Hegel et Schopenhauer, 1862, pp.172-176, 266.

Challemel-Lacour, qui avait également vu Schopenhauer à Francfort, a écrit aussi sur lui un article fort intéressant : *Un bouddhiste contemporain en Allemagne*, publié dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 mars 1870, et qui a été reproduit dans les *Etudes et réflexions d'un pessimiste*, 1901. Si nous avons cru devoir citer plutôt Careil, c'est parce que son livre est aujourd'hui à peu près inaccessible aux lecteurs, tandis qu'il est facile de lire l'article de Challemel-Lacour.

d'enrichir ses travaux antérieurs et en particulier son excellente biographie du philosophe de Francfort, d'un volume intitulé : *Schopenhauer : neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens, nebst einer Bibliographie*, 1905, Berlin.

Enfin, le Dr Max Kôhler a donné récemment chez A. Weichert, à Berlin, une nouvelle édition en six volumes des œuvres complètes du philosophe ; elle est précédée d'une étude intéressante sur sa vie et sa doctrine⁸. On voit que la « littérature » schopenhauerienne continue sans interruption sa marche progressive en Allemagne.

Le volume suivant des *Parerga et Paralipomena*, qui aura pour titre : *Philosophie et philosophes*, renfermera le pamphlet fameux « sur la philosophie universitaire », et quelques opuscules philosophiques d'un très vif intérêt. En somme, quelque matière qu'il traite, Schopenhauer est toujours à peu près égal à lui-même.

⁸ Cette étude intéressante renferme, par exemple, une assez plaisante erreur. « Un hasard étrange voulut, dit le biographe, qu'en même temps que Schopenhauer, les trois plus grands pessimistes de cette époque se trouvassent cette même année en Italie : *Vauvenargues*, Byron et Leopardi. Ils restèrent tous étrangers les uns aux autres ». Et pour cause, *Vauvenargues* étant mort depuis 1747 ! Nous lisons dans la biographie de W. Gwinner qu'en 1818, — c'est l'année en question, — Chateaubriand était venu en Italie à l'occasion du Congrès de Vérone. Le Dr Max Kôhler, tout savant qu'il est, a sans doute confondu l'auteur du *Génie du christianisme* avec *Vauvenargues*!

Auguste DIETRICH.

Décembre 1905.

DIALOGUE

DÉMOPHÈLE. — Entre nous soit dit, mon cher et vieil ami, je n'aime pas ta façon de manifester parfois tes aptitudes philosophiques, en te répandant en sarcasmes et même en railleries ouvertes contre la religion. La croyance d'un chacun est sacrée pour lui, et elle devrait en conséquence l'être aussi pour toi.

PHILALÈTHE. — *Nego consequentiam* [Je rejette la conclusion]. Je ne vois pas pourquoi la niaiserie d'autrui devrait m'inspirer le respect du mensonge et de la fourberie. J'honore la vérité partout où je la rencontre. Pour cette raison précisément, je ne puis honorer son contraire. Ma maxime est : *Vigeat veritas, et pereat mundus* [Que perdure la vérité, le monde dût-il périr], qui équivaut à celle du juriste: *Fiat justitia, et pereat mundus* [Que soit la justice, le monde dût-il périr]. Chaque profession devrait avoir une devise du même genre.

DÉMOPHÈLE. — Alors celle des médecins pourrait être : *Fiant pilulæ, et pereat mundus* [Que soient les pilules, le monde dût-il périr]. Ce serait la plus facile à mettre en pratique.

PHILALÈTHE. — Que le ciel nous protège! Il faut prendre toute chose *cum grano salis* [avec un grain de sel].

DÉMOPHÈLE. — Eh bien ! voilà pourquoi je voudrais te voir traiter la religion aussi *cum grano salis*, et comprendre qu'il faut satisfaire les besoins du peuple dans la mesure de son intelligence. La religion est l'unique moyen de faire connaître et sentir à l'esprit grossier et à la compréhension obtuse de la foule, enlisée comme elle l'est dans sa basse activité et dans son travail matériel, la haute signification de la vie. L'homme ordinaire, en effet, n'aspire tout d'abord qu'à la satisfaction de ses besoins et désirs physiques, et ensuite à quelque amusement et passe-temps. Les fondateurs de religions et les philosophes apparaissent pour le secouer de sa torpeur et lui indiquer le sens élevé de l'existence : les philosophes, pour le petit nombre, les émancipés ; les fondateurs de religions, pour le grand nombre, l'humanité en gros. Comme l'a déjà dit ton ami Platon : « Il est impossible que la foule soit philosophe », et tu ne devrais pas l'oublier. La religion est la métaphysique du peuple ; il faut absolument la lui laisser, et par conséquent l'honorer extérieurement ; la discréditer, c'est la lui enlever. De même qu'il y a une poésie populaire, et, dans les proverbes, une sagesse populaire, il doit y avoir aussi une métaphysique populaire. Les hommes ont besoin à tout prix d'une *interprétation de la vie*, qui doit être en rapport avec leur force de conception. Cette interprétation est donc toujours un revêtement allégorique de la vérité, et son effet au point de vue pratique et moral, c'est-à-dire comme règle de conduite de nos actes et comme consolation dans les souffrances et dans la mort, est peut-être aussi efficace que pourrait l'être la vérité

elle-même, si nous la possédions. Ne sois pas choqué de sa forme inculte, baroque, d'apparence absurde. Avec ta culture et ton savoir, tu ne peux t'imaginer ce qu'il faut de détours pour inculquer au peuple, avec sa grossièreté, des vérités profondes. Les différentes religions ne sont donc que des schémas différents sous lesquels le peuple saisit et se représente la vérité qui lui est inaccessible en elle-même, et qui cependant est inséparable de ces formes. Ainsi donc, mon cher, permets-moi de te le dire, railler les religions, c'est faire preuve d'un esprit borné et injuste.

PHILALÈTHE. — Mais n'est-ce pas faire également preuve d'un esprit borné et injuste, que de ne pas admettre d'autre métaphysique que celle taillée sur les besoins et l'intelligence du peuple? de réclamer que les doctrines de celle-ci soient la limite des recherches humaines et la loi de toute pensée, de façon que la métaphysique du petit nombre et des émancipés, comme tu les nommes, doive aboutir aussi à confirmer, fortifier et commenter cette métaphysique du peuple? qu'ainsi les facultés suprêmes de l'esprit humain restent sans emploi et arrêtées dans leur développement, même étouffées en germe, afin que leur activité ne vienne pas se mettre peut-être à la traversée de cette métaphysique populaire? Et ne sont-ce pas là au fond les prétentions réelles de la religion? A-t-elle le droit de prêcher la tolérance et jusqu'aux tendres égards, celle qui est l'intolérance et le manque d'égards même? J'invoque en témoignage les tribunaux d'hérétiques et les inquisitions, les guerres de

religion et les croisades, la coupe de Socrate et les bûchers de Giordano Bruno et de Vanini ! Et dira-t-on que tout cela appartient au passé? Quel obstacle plus grand peut être opposé au véritable effort philosophique, à la recherche sincère de la vérité, qui est la plus noble activité des hommes les plus nobles, que cette métaphysique conventionnelle monopolisée par l'État, dont les principes sont inculqués si sérieusement, si profondément, si solidement à chaque cerveau naissant, qu'à moins d'une élasticité miraculeuse de celui-ci, ils y restent indélébiles? Le résultat, c'est que le concept de la saine raison est une fois pour toutes dérangé, c'est-à-dire que la faculté de penser par soi-même et de juger sans parti pris, déjà faible naturellement, est, à l'égard de tout ce qui s'y rapporte, à jamais paralysée et détruite.

DEMOPHÈLE. — Cela signifie que les gens sont arrivés à une conviction qu'ils ne veulent pas abandonner en faveur de la tienne.

PHILALÈTHE. — Oh! si c'était au moins une conviction fondée sur le raisonnement ! On pourrait lui opposer des raisons et la combattre à armes égales. Mais, de leur propre aveu, les religions ne s'adressent pas à la conviction fondée sur des raisons; elles s'adressent à la foi étayée sur des révélations. Or, c'est dans l'enfance que l'aptitude à la foi est la plus forte; voilà pourquoi on vise avant tout à s'emparer de cet âge tendre. C'est par là, bien plus encore que par les menaces et les récits de miracles, que les doctrines de foi s'enracinent. Si,

dans la première jeunesse, on expose fréquemment à l'homme, avec une solennité inaccoutumée et un air sérieux, tout nouveau pour lui, certaines vues et doctrines fondamentales; si on exclut en même temps la possibilité d'un seul doute à leur sujet, pour indiquer que ce doute est le premier pas vers la perte éternelle, l'impression sera si profonde que, en règle générale, c'est-à-dire dans la majorité des cas, l'homme ne pourra guère douter de ces doctrines plus que de sa propre existence. Voilà pourquoi, sur des milliers d'individus, un seul à peine possédera assez de fermeté d'esprit pour se demander sérieusement et sincèrement : cela est-il vrai ? Aussi la qualification d'« esprits forts », donnée à ceux qui la possèdent, est-elle beaucoup plus juste qu'on ne se l'imaginait. Quant aux autres, il n'est aucune chose si absurde ou si révoltante qui, inculquée de cette façon, ne s'enracinerait en une foi profonde. Si le meurtre d'un hérétique ou d'un infidèle était, par exemple, un point essentiel du salut futur de leur âme, presque tous en feraient l'objet principal de leur existence et trouveraient, en mourant, une consolation et un réconfort dans le souvenir de leurs hauts faits à cet égard. C'est ainsi que, autrefois, presque chaque Espagnol regardait un *autodafé* comme l'œuvre la plus pieuse et la plus agréable à Dieu. L'Inde nous en offre un pendant avec sa secte des Thugs, que les Anglais ont récemment détruite, grâce à l'exécution d'un grand nombre d'entre eux ; ils témoignaient leur religiosité et leur respect envers la déesse Kali, en assassinant en chaque occasion leurs propres amis et compagnons de voyage, pour s'emparer de leurs

biens, et ils s'imaginaient très sérieusement accomplir ainsi quelque chose de très louable et d'utile à leur salut éternel⁹. La puissance des dogmes religieux inculqués de bonne heure est si forte, qu'elle peut étouffer la conscience, et par là toute pitié comme toute humanité. Veux-tu voir de tes propres yeux et de près ce que produit l'inoculation précoce de la foi ? regarde les Anglais. Vois cette nation favorisée entre toutes par la nature, et douée plus qu'aucune autre d'intelligence, d'esprit, de jugement et de fermeté de caractère ; vois-la profondément rabaissée au-dessous de toutes les autres, et rendue réellement méprisable par sa superstition stupide qui apparaît, au milieu du restant de ses qualités, comme une idée fixe, une monomanie. Cet état de choses est uniquement dû à ce que l'éducation des Anglais est entre les mains du clergé, qui prend soin de leur inculquer dès l'âge le plus tendre tous les articles de foi, de façon à produire chez eux une sorte de paralysie partielle du cerveau ; celle-ci se manifeste ensuite tout le restant de leur vie par cette idiote bigoterie qui dégrade des gens très intelligents sous d'autres rapports, et nous égare complètement sur leur compte. Si nous considérons combien l'inoculation de la foi dès le bas âge est essentielle à une pareille œuvre, le système des missions ne nous apparaîtra plus seulement comme le comble de l'importunité, de l'arrogance et de l'impertinence humaines, mais

⁹ *Illustration of the History and Practice of the Thugs*, London, 1837. – Voir aussi *Edinburgh Review*, octobre 1836 et janvier 1837.

aussi comme une absurdité, s'il ne se borne pas à des peuples encore à l'état d'enfance, tels que les Hottentots, les Cafres, les insulaires de l'océan pacifique, et autres. Là il a obtenu un réel succès. Dans l'Inde, au contraire, les brahmanes accueillent les discours des missionnaires avec un sourire d'approbation condescendante, ou avec un haussement d'épaules; on peut affirmer qu'en ce pays, malgré les circonstances les plus favorables, les tentatives de conversion des missionnaires ont complètement échoué. Un rapport authentique consigné dans l'*Asiatic Journal*, t. XXI, année 1826, établit qu'après tant d'années d'activité des missionnaires, on ne trouve pas dans l'Inde entière, où les seules possessions anglaises comptent cent quinze millions d'habitants, plus de trois cents convertis vivants ; et l'on avoue en même temps que les convertis chrétiens se distinguent par leur excessive immoralité. Juste trois cents âmes lâches et vénales parmi tant de millions ! Je ne vois pas que, depuis, le christianisme fasse de meilleures affaires dans l'Inde ; les missionnaires cherchent cependant encore, contrairement aux conventions, dans les écoles exclusivement consacrées à l'instruction anglaise laïque, à agir en leur sens sur l'esprit des enfants, pour faire passer en contrebande le christianisme ; mais les Indous se tiennent jalousement en garde contre lui. L'enfance seule, comme je l'ai dit, et non l'âge mûr, est l'époque favorable à la semence de la foi, surtout quand une foi antérieure n'a pas pris racine ; mais la conviction acquise que feignent les adultes convertis n'est d'ordinaire que le masque d'un intérêt

personnel. Précisément parce que l'on sent qu'il en est presque toujours ainsi, la plupart des gens méprisent partout un homme qui change de religion dans son âge mûr ; ils indiquent par là qu'ils ne tiennent pas la religion pour un fait de conviction raisonnée, mais uniquement pour une croyance inoculée de bonne heure et avant tout examen. Qu'en ceci ils aient raison, on peut le conclure du fait que non seulement la foule aveuglément croyante, mais aussi le clergé de chaque culte qui en a étudié les sources et les fondements; les dogmes et les controverses, reste fidèlement et jalousement attaché en corps à la religion de son propre pays; aussi est-ce la chose la plus rare du monde de voir un ecclésiastique passer d'une religion ou d'une confession à une autre. Ainsi, par exemple, le clergé catholique est entièrement convaincu de la vérité de tous les principes de son église, comme le clergé protestant de ceux de la sienne, et tous deux défendent avec un zèle égal les principes de leur confession. Cependant cette conviction n'est que le produit du pays où chacun est né : le prêtre de l'Allemagne du Sud reconnaît pleinement la vérité du dogme catholique, celui de l'Allemagne du Nord la vérité du dogme protestant. Si donc ces conditions reposent sur des raisons objectives, ces raisons doivent être climatiques, et, comme les plantes, prospérer les unes seulement ici, les autres seulement là. Or, le peuple accepte toujours comme argent comptant les convictions de ces convaincus « locaux ».

DÉMOPHÈLE. — Il n’y a pas de mal à cela, et, en réalité, pas de différence. Le protestantisme, par exemple, convient mieux au Nord, et le catholicisme au Sud.

PHILALÈTHE. — Il semble en être ainsi. Je me place néanmoins à un point de vue plus haut, et me propose un objet plus important : les progrès de la constatation de la vérité dans la race humaine. N’est-ce pas pour celle-ci une terrible chose que chaque homme, en quelque lieu qu’il naisse, accepte dès sa plus tendre jeunesse certaines affirmations qu’il ne doit jamais mettre en doute, lui assure-t-on, sous peine de son salut éternel? affirmations qui affectent le fondement de toutes nos autres connaissances, déterminent par conséquent pour toujours notre point de vue à leur égard, et, si elles sont fausses, le pervertissent à jamais. De plus, comme leurs conséquences pénètrent le système entier de nos connaissances, elles faussent de part en part l’ensemble du savoir humain. C’est ce dont témoigne chaque littérature, tout particulièrement celle du moyen âge, mais à un trop haut degré aussi celle du XVI^e et du XVII^e siècle. Ne voyons-nous pas, à toutes ces époques, même les esprits de premier ordre comme paralysés par ces fausses conceptions fondamentales? Spécialement toute intelligence de la véritable essence et de l’action de la nature leur était entièrement dérobée. Durant toute la période chrétienne, le théisme pèse comme un cauchemar sur tous les efforts intellectuels, surtout philosophiques, et arrête ou gêne chaque progrès. Dieu, diable, anges et démons cachent aux

savants de ces temps-là la nature entière; on ne mène aucune recherche jusqu'au bout, on ne va au fond d'aucune étude ; tout ce qui dépasse le nexus causal absolument évident est bien vite mis sur le compte de ces personnalités. C'est ce que dit Pomponace en une semblable occasion : *Certè philosophi nihil verisimile habent ad hæc, quare necesse est ad Deum, ad angelos et dæmones recurrere* [Les philosophes n'expliquent certainement pas ces choses d'une façon vraisemblable, et voilà pourquoi il est nécessaire de recourir à Dieu, aux anges et aux démons]. (*De Incantationibus*, chap. VII). On peut, il est vrai, soupçonner ici ce personnage d'ironie; on connaît sa malice sous d'autres rapports; mais il n'a fait qu'exprimer par cette phrase la manière de penser générale de son époque. Si un homme, au contraire, possédait réellement cette rare élasticité d'esprit qui permet seule de briser les barrières, on brûlait ses écrits, et l'homme même souvent avec eux : c'est ce qui advint à Giordano Bruno et à Vanini. Jusqu'à quel point ce dressage métaphysique précoce paralyse les cerveaux ordinaires, c'est ce dont l'on se rend le mieux compte, et par le côté ridicule, quand ceux-ci entreprennent de critiquer une croyance étrangère. Ils s'efforcent uniquement de démontrer à grand renfort de preuves que les dogmes de cette croyance ne s'accordent pas avec ceux de la leur, vu que non seulement ils ne disent pas, mais ne veulent certainement pas non plus dire la même chose que ceux-ci. Ils s'imaginent ainsi, dans leur simplicité, avoir prouvé la fausseté de la croyance étrangère. Il ne leur vient pas du tout à l'idée de se demander

laquelle des deux croyances peut être la bonne ; leurs propres articles de foi sont pour eux des principes sûrs *a priori*. Le révérend M. Morrison fournit un amusant exemple de ce genre dans le tome XX de l'*Asiatic Journal*, où il critique la religion et la philosophie des Chinois. C'est vraiment désopilant !

DÉMOPHÈLE. — Voilà donc ton point de vue le plus haut. Mais je t'assure qu'il y en a un plus haut encore. Le *primum vivere, deinde philosophari* [D'abord vivre, ensuite philosopher], a une signification plus étendue qu'il n'apparaît au premier abord. Il s'agit, avant tout, de dompter les instincts grossiers et mauvais de la foule, pour la détourner de l'injustice extrême, de la cruauté, des actes violents et honteux. Si l'on attendait qu'elle reconnût et embrassât la vérité, on arriverait assurément trop tard. En supposant même qu'elle l'ait déjà trouvée, celle-ci dépasserait sa force de compréhension. La seule chose qui lui convienne, c'est un revêtement allégorique de cette vérité, une parabole, un mythe. Comme l'a dit Kant, il doit y avoir un étendard public du Droit et de la Vertu, et il faut que celui-ci flotte toujours largement au vent. Peu importe quelles figures héraldiques s'y trouvent, pourvu qu'elles indiquent ce qu'on veut exprimer. Une telle allégorie de la vérité est en tout temps et en tout lieu, pour l'humanité prise en masse, un succédané utile de la vérité elle-même, qui lui reste toujours inaccessible, et de la philosophie qu'en aucun cas elle ne peut saisir; sans parler que cette dernière change quotidiennement

de forme et n'a pas encore obtenu l'assentiment général. Ainsi donc les buts pratiques, mon cher Philalèthe, dépassent sous tous rapports les buts théoriques.

PHILALÈTHE. — Ceci rappelle assez bien le Conseil du vieux pythagoricien Timée de Locres : « Nourrissons les âmes de paroles fausses, si les vraies n'y parviennent pas ». (*De animâ mundi*, p. 104, édit. H. Estienne); et je soupçonne presque que tu désires me donner cet avis, suivant la mode d'aujourd'hui :

*Mais, cher ami, le temps approche aussi,
Où nous pourrons nous livrer en paix à la bonne
chère¹⁰,*

et que ta recommandation signifie qu'il nous faut prendre nos précautions à l'avance, pour que le flot de la populace mécontente et furieuse ne vienne pas nous troubler à table. Mais ce point de vue est aussi faux qu'il est aujourd'hui universellement admis et vanté ; voilà pourquoi je m'empresse de protester contre lui. Il est faux que l'État, le droit et la loi ne puissent subsister sans l'appui de la religion et de ses articles de foi, et que la justice et la police aient besoin, pour faire prévaloir l'ordre légal, du complément nécessaire de la religion. Cela est faux, soutînt-on cent fois le contraire ! Les anciens, et avant tout les Grecs, nous fournissent un argument

¹⁰ « Doch, guter Freund, die Zeit kommt auch heran, Wo wir was Gut's in Ruhe schmausen mögen ».

opposé, qui est fondé sur les faits et qui est frappant. Ils ne possédaient absolument rien de ce que nous entendons par religion. Ils n'avaient ni documents sacrés, ni dogme qui dût être étudié, à la propagation duquel chacun aidait, et qu'on inculquait de bonne heure à la jeunesse. De même, les serviteurs de la religion ne prêchaient en aucune façon la morale et ne se préoccupaient en rien des actions et des omissions des gens. En aucune façon! Le devoir des prêtres se bornait aux cérémonies du temple, aux prières, aux chants, aux sacrifices, aux processions, aux lustrations, etc., toutes choses qui n'avaient nullement pour but l'amélioration morale des individus. Ce qu'on nommait la religion consistait simplement, surtout dans les villes, en ce que quelques-uns des dieux *majorum gentium* avaient ici et là des temples ou on leur rendait officiellement le culte prescrit, qui était en réalité une affaire de police. Personne, hormis les fonctionnaires préposés, n'était forcé de prendre part à ce culte ou seulement d'y croire. Il n'y a pas trace, dans toute l'antiquité, d'une obligation de professer la foi en un culte. Celui-là seul qui niait ouvertement l'existence des dieux, ou qui les outrageait, était punissable; il offensait l'État, qui les reconnaissait; mais en dehors de cela, chacun était libre d'en penser ce qu'il voulait. S'il plaisait à quelqu'un d'obtenir pour lui-même, par des prières ou des sacrifices, la faveur de ces dieux, il était libre de le faire, à ses frais et à ses propres risques; s'il ne le faisait pas, personne n'y trouvait à redire, l'Etat moins que tout autre. Chez lui, chaque Romain avait ses lares et pénates particuliers, qui n'étaient en

réalité que les images vénérées de ses ancêtres (Apulée, *De deo Socratis*, chap. xv). De l'immortalité de l'âme et d'une vie après la mort, les anciens n'avaient aucune idée arrêtée, claire, tout au moins dogmatiquement fixée; ils n'en possédaient que des lueurs vacillantes, indécises et problématiques, chacun à sa façon; et les notions des dieux n'étaient pas moins diverses, individuelles et vagues. Ainsi, les anciens n'avaient point la religion au sens actuel du mot. L'anarchie et l'absence de légalité ont-elles pour cela régné chez eux? La loi et l'ordre civil ne sont-ils pas au contraire à ce point leur œuvre, qu'aujourd'hui encore ils ont pour base celle-ci? La propriété n'était-elle pas parfaitement assurée, quoiqu'elle consistât pour la plus grande partie en esclaves? Et cet état de choses n'a-t-il pas duré plus de mille ans?

Ainsi donc, je ne puis reconnaître les fins pratiques et la nécessité de la religion dans le sens indiqué par toi et en si grande faveur aujourd'hui : comme une base indispensable de tout ordre légal. Je dois protester à ce sujet. A un pareil point de vue, l'effort pur et saint vers la lumière et la vérité paraîtrait au moins donquichottesque ; et au cas où il oserait aller, dans le sentiment de son droit, jusqu'à dénoncer la foi sur autorité imposée comme l'usurpatrice qui a pris possession du trône de la vérité et s'y maintient par une fourberie prolongée, cet effort paraîtrait criminel.

DÉMOPHÈLE. — Mais la religion n'est pas en contradiction avec la vérité ; n'enseigne-t-elle pas

elle-même la vérité? Seulement, comme son cercle d'action n'est pas une étroite salle de cours, mais le monde et l'humanité en grand, elle ne doit pas, conformément aux besoins et à l'intelligence d'un public si étendu et si mêlé, laisser apparaître la vérité nue ; ou, pour employer une comparaison médicale, elle ne doit pas la présenter pure, mais recourir, comme à un moyen terme, à un excipient mythique. Tu peux aussi, sous ce rapport, la comparer à certaines matières chimiques gazeuses en elles-mêmes, qu'on doit unir, pour l'usage pharmaceutique, comme pour leur préservation ou leur transmission, à une base solide et palpable, parce qu'autrement elles se volatilisent. Par exemple, le chlore, pour tous ces usages, n'est employé que sous la forme de chlorures. Au cas où la vérité pure et abstraite, affranchie de tout mythe, nous resterait à jamais inaccessible à tous, sans en excepter les philosophes, elle serait comparable au fluor, qui ne peut pas même se présenter isolé, mais seulement uni à d'autres matières. Ou, pour parler moins doctement, la vérité qui ne peut s'exprimer que sous le voile du mythe et de l'allégorie ressemble à l'eau qui n'est pas transportable sans un récipient ; quant aux philosophes qui persistent à la posséder pure, ils sont comme celui qui briserait le récipient pour avoir l'eau à lui tout seul. Peut-être l'analogie est-elle fondée. En tout cas, la religion est la vérité exprimée sous une forme allégorique et mythique, et rendue ainsi accessible et assimilable à l'humanité en gros. Pure et non mélangée, celle-ci ne pourrait jamais la supporter, pas plus que l'homme ne peut vivre dans l'oxygène pur ; il a

besoin d'une addition de 4/5 d'azote. Pour parler sans images, le sens profond et le but élevé de la vie ne peuvent être révélés et présentés au peuple que sous forme symbolique; il est en effet incapable de les saisir dans leur vraie signification. La philosophie, par contre, doit être comme les mystères d'Eleusis : la chose du petit nombre, des élus.

PHILALÈTHE. — Je comprends très bien : il s'agit de déguiser la vérité sous le voile du mensonge; mais celle-là conclut ainsi une alliance qui lui est fatale. Quelle arme dangereuse est mise alors entre les mains de ceux qu'on autorise à employer la fausseté comme véhicule de la vérité! S'il en est ainsi, je crains que la fausseté ne soit plus nuisible que la vérité ne sera profitable. Si l'allégorie se donnait pour ce qu'elle est, cela pourrait aller; mais elle perdrait ainsi tout droit au respect, et en même temps toute efficacité. Elle doit donc s'affirmer vraie au sens propre, tandis qu'elle est vraie tout au plus au sens allégorique. En cela réside le mal incurable et permanent par suite duquel la religion est toujours entrée en conflit avec l'effort désintéressé et noble vers la pure vérité, et y entrera toujours.

DÉMOPHÈLE. — Mais non. On a eu soin de parer aussi à ce danger. Si la religion ne peut avouer directement sa nature allégorique, elle l'indique néanmoins suffisamment.

PHILALÈTHE. — Comment cela?

DÉMOPHÈLE. — Dans ses mystères. « Mystère » n'est même au fond que le terme technique remplaçant « allégorie religieuse ». Toutes les religions ont leurs mystères. En réalité, un mystère est un dogme ouvertement absurde, recelant en lui une haute vérité complètement inaccessible à l'intelligence vulgaire de la foule grossière. Celle-ci l'accepte de confiance sous ce déguisement, sans prendre le change sur son absurdité patente, et elle a ainsi sa part, autant qu'elle en est capable, de la chose en elle-même. Je puis ajouter, comme éclaircissement de ma pensée, que même en philosophie on a essayé de recourir au mystère; par exemple, quand pascal, qui était à la fois un piétiste, un mathématicien et un philosophe, dit : « Dieu est partout centre, et nulle part périphérie ». Malebranche, lui aussi, a fait cette remarque très juste : « La liberté est un mystère ». On pourrait aller plus loin et affirmer que, dans les religions, tout est en réalité mystère. Présenter au peuple grossier la vérité *sensu proprio*, est chose tout à fait impossible ; un reflet mytho-allégorique de celle-ci peut seul tomber sur lui et l'éclairer. La vérité nue ne doit pas se montrer au profane vulgaire; elle ne doit se présenter à ses yeux que sous un voile épais. Aussi est-il absolument déraisonnable de demander à une religion qu'elle soit vraie *sensu proprio* ; et voilà pourquoi, soit dit en passant, rationalistes et supernaturalistes actuels sont absurdes, quand ils partent les uns et les autres de la supposition qu'il doit en être ainsi. Tandis que ceux-là prouvent qu'elle n'est pas vraie en ce sens, ceux-ci affirment opiniâtrement qu'elle l'est; ou, plutôt, les premiers façonnent et arrangent

l'allégorie de façon qu'elle pourrait être vraie *sensu proprio*, mais serait une platitude ; les seconds l'affirment vraie *sensu proprio*, sans arrangement, — affirmation impossible à mettre en pratique, ils devraient le savoir, sans les tribunaux d'hérétiques et les bûchers. Le mythe et l'allégorie sont en réalité le véritable élément de la religion; sous cette condition indispensable, par suite de la limitation intellectuelle de la masse, elle donne grande satisfaction aux besoins métaphysiques inextirpables de l'homme, et prend la place de la vérité philosophique pure, qui est infiniment difficile et peut-être inattingible.

PHILALÈTHE. — Oui, à peu près comme une jambe de bois remplace une jambe véritable. Elle la supplée, rend tant bien que mal les mêmes services, a la prétention de passer pour une jambe naturelle, est plus ou moins habilement faite, etc. La différence, c'est qu'en règle générale la jambe naturelle a précédé la jambe de bois, tandis que la religion a partout pris les devants sur la philosophie.

DÉMOPHÈLE. — C'est possible ; mais pour celui qui n'a pas sa jambe véritable, une jambe de bois a une grande valeur. Tu ne dois pas perdre de vue que le besoin métaphysique de l'homme veut être absolument satisfait; l'horizon de ses idées doit être défini, et non rester illimité. Or, l'homme n'a pas d'ordinaire assez de discernement pour peser les raisons et décider ensuite entre le vrai et le faux ; en outre, le travail qui lui est imposé par la nature et par ses exigences ne lui laisse pas de temps pour ces

recherches, ni pour l'instruction qu'elles présupposent. Il ne peut donc être question pour lui de persuasion par des raisons ; il doit s'en remettre à la foi et à l'autorité. Même si une philosophie tout à fait vraie venait à prendre la place de la religion, elle ne serait acceptée par plus des neuf dixièmes des hommes que sur autorité. Elle serait donc de nouveau une affaire de foi, On en restera toujours au φιλοσοφον πληθος αδυκτον ειναι [Il est impossible que la foule soit philosophe] de Platon. Or, le temps et les circonstances seules fondent l'autorité. Nous ne pouvons donc l'accorder à ce qui n'a pour soi que des raisons. En conséquence, il nous faut la laisser à ce qui l'a obtenue dans le cours de l'histoire, même si ce n'est que la vérité représentée allégoriquement. Celle-ci, appuyée sur l'autorité, s'adresse avant tout à la tendance métaphysique de l'homme, c'est-à-dire au besoin théorique découlant de l'irritante énigme de notre existence et de la constatation que, derrière le monde physique, doit se trouver un monde métaphysique, immuable, qui sert de base à l'éternel changement; elle s'adresse ensuite à la volonté, aux craintes et aux espoirs des mortels vivant dans de perpétuels ennuis; elle leur crée donc des dieux et des démons qu'ils peuvent invoquer, apaiser, se concilier. Finalement, elle fait appel aussi à leur conscience morale indéniable, à laquelle elle prête une confirmation et un support du dehors ; appui sans lequel cette conscience, en lutte contre tant de tentations, ne se maintiendrait pas aisément. De ce côté précisément la religion offre, dans les nombreux et grands chagrins de la vie, une source

inextinguible de consolation et de tranquillité, qui n'abandonne pas l'homme même dans la mort, et déploie au contraire alors toute son efficacité. La religion ressemble ainsi à celui qui prend et conduit par la main un aveugle, qui a besoin d'être guidé; mais la seule chose qui importe, c'est que le guide atteigne sa destination, et non qu'il voie tout.

PHILALÈTHE. — C'est là certainement le côté brillant de la religion. Si elle est une fraude, elle est vraiment une fraude pieuse, on ne peut le nier. Mais les prêtres deviennent ainsi pour nous un mélange bizarre de dupeurs et de professeurs de morale. Ils ne peuvent en effet enseigner, comme tu viens de l'expliquer très justement, la vérité proprement dite, même si elle leur était connue ; ce qui d'ailleurs n'est pas. Donc, en tout cas une vraie philosophie peut exister, mais non une vraie religion : je veux dire vraie dans le sens propre du mot, et non seulement dans le sens figuré ou allégorique que tu as décrit, sens dans lequel chaque religion pourra être vraie, mais à des degrés différents. Il est tout à fait conforme au mélange inextricable de bien et de mal, d'honnêteté et de duplicité, de bonté et de méchanceté, de noblesse et de bassesse qu'offre le monde, que la vérité la plus importante, la plus haute et la plus sainte, ne puisse apparaître qu'unie au mensonge, et que même celui-ci, ayant une action plus énergique sur les hommes, doive lui prêter sa force et l'aider à se révéler. On pourrait même regarder ce fait comme le cachet du monde moral. En attendant, ne renonçons pas à l'espoir que l'humanité arrivera un jour à ce point de

maturité et de culture où elle sera capable, d'une part de produire une vraie philosophie, de l'autre de l'accepter. *Simplex sigillum veri* : la vérité nue doit être si simple et si saisissable, qu'on doit pouvoir la présenter à tous sous sa vraie forme, sans la mélanger de mythes et de fables, — un entassement de mensonges, — c'est-à-dire sans lui donner le masque de la religion.

DÉMOPHÈLE. — Tu n'as pas une idée suffisante de l'inintelligence de la foule.

PHILALÈTHE. — J'exprime simplement un espoir; mais je ne puis y renoncer. En ce cas la vérité, sous une forme simple et saisissable, débusquerait la religion de la place qu'elle a si longtemps occupée comme sa représentante, mais que précisément pour cette raison elle lui avait gardée. Alors la religion aura accompli sa mission et parcouru sa carrière; elle pourra prendre congé de l'espèce qu'elle a accompagnée jusqu'à sa majorité, et partir elle-même en paix : ce sera son euthanasie. Mais aussi longtemps qu'elle vit, elle a deux faces : l'une de vérité, et l'autre de mensonge. Selon que l'on regardera celle-là ou celle-ci, on aimera la religion ou on lui sera hostile. Il faut donc l'envisager comme un mal nécessaire résultant de la pitoyable faiblesse intellectuelle de la grande majorité des hommes, qui est incapable de saisir la vérité et qui a conséquemment besoin, dans un cas urgent, d'un succédané.

DÉMOPHÈLE. — Réellement, on croirait que vous autres, philosophes, vous tenez déjà la vérité toute nue dans votre main.

PHILALÈTHE. — Si nous ne la tenons pas, il faut surtout en accuser la compression sous laquelle la religion a, en tous temps et en tous lieux, maintenu la philosophie. Ce n'est pas seulement l'émission et la communication de la vérité, c'est aussi sa contemplation et sa découverte qu'on a cherché à rendre impossibles, en livrant les cerveaux des petits enfants à la manipulation des prêtres ; et ceux-ci ont si fortement imprimé la direction dans laquelle les idées fondamentales doivent désormais se mouvoir, que ces idées, dans les matières essentielles, se sont trouvées fixées et déterminées pour toute la durée de l'existence. Je suis parfois effrayé quand, surtout au sortir de mes études orientales, prenant en main les écrits mêmes des plus belles intelligences des XVI^e et XVII^e siècles, je constate comment elles sont partout paralysées et de toutes parts enrayées par l'idée fondamentale judaïque. Faites-vous une idée, après cela, de la vraie philosophie !

DÉMOPHÈLE. — Et quand on la trouverait, cette vraie philosophie, la religion ne disparaîtrait pas pour cela du monde, ainsi que tu te l'imagines. Il ne peut y avoir une seule métaphysique pour tous : la différence naturelle des intelligences, à laquelle s'ajoute celle de leur formation, ne le permet pas. La grande majorité des hommes doit nécessairement se livrer au pénible travail corporel indispensable à la

satisfaction des besoins infinis de la race entière. Non seulement il ne leur laisse pas de temps pour se former, pour apprendre, pour penser ; mais, par suite de l'antagonisme décidé entre l'irritabilité et la sensibilité, le travail corporel excessif émousse l'esprit, le rend lourd, maladroit, et incapable de comprendre autre chose que ce qui est tout à fait simple et palpable. Or, les neuf dixièmes au moins de l'humanité rentrent dans cette catégorie. Il faut donc aux gens une métaphysique, c'est-à-dire une explication du monde et de l'existence : cette explication fait partie des besoins les plus naturels de l'homme. Et il leur faut une métaphysique populaire, qui, pour être telle, doit réunir de nombreuses et rares qualités. Elle doit être très saisissable, et en même temps enveloppée d'une certaine obscurité, et même d'impénétrabilité, aux endroits nécessaires ; une morale correcte et satisfaisante doit se relier ensuite à ses dogmes ; mais, avant tout, elle doit apporter des consolations inépuisables dans la souffrance et dans la mort. Il s'ensuit déjà qu'elle ne pourra être vraie que *sensu allegorico* et non *sensu proprio*. En outre, elle doit s'appuyer sur une autorité qui en impose par son grand âge, par l'acceptation universelle dont elle est l'objet, par ses documents, y compris leur ton et leur exposé ; et ces qualités sont si difficiles à réunir, que plus d'un homme, en y pensant bien, loin d'aider à saper une religion, réfléchirait qu'elle est le trésor le plus sacré du peuple. Pour porter un jugement sur la religion, il ne faut jamais perdre de vue le caractère de la grande masse à laquelle elle s'adresse, c'est-à-dire sa complète infériorité morale et intellectuelle.

C'est incroyable jusqu'à quel point elle va, et avec quelle persistance une étincelle de vérité continue à luire même à travers le voile le plus grossier de fables monstrueuses et de cérémonies grotesques ; elle y adhère aussi fortement que l'odeur du musc à tout ce qui s'est trouvé une fois en contact avec lui. A l'appui de ce fait, considère, d'une part, la profonde sagesse indoue renfermée dans les *Upanishads*, et vois ensuite la folle idolâtrie de l'Inde actuelle, avec ses pèlerinages, ses processions et ses fêtes, ou bien les actes insensés et grotesques des Saniassis de notre époque. Cependant on ne peut nier que sous toutes ces folies et ces grimaces, il n'y ait de plus quelque chose de caché, en accord avec la profonde sagesse que j'ai mentionnée, ou qui en est un reflet. Il a fallu arranger la chose ainsi, en vue de la masse brutale. Dans ce contraste, nous avons devant nous les deux pôles de l'humanité : la sagesse de l'individu et la bestialité de la foule, — qui toutes deux, néanmoins, trouvent leur harmonie dans la sphère morale. Qui ne songe ici à ce mot du *Kural* : « Le vulgaire ressemble à l'homme ; je n'ai jamais rien vu de semblable à lui ! » (Verset 1071). L'homme cultivé peut en tout cas s'expliquer la religion *cum grano salis*; le savant, la tête qui pense, peut l'échanger, en secret, contre une philosophie. Mais une même philosophie n'est pas faite pour tous ; en vertu des lois de l'affinité, chaque système attire à lui le public à l'éducation et aux capacités duquel il est approprié. De là vient qu'il y a toujours une basse métaphysique scolaire pour la plèbe cultivée, et une plus haute pour l'élite. La doctrine si élevée de Kant, par exemple, n'a-t-elle

pas elle-même été rabaissée jusqu'au niveau de l'école et gâtée par des gens de l'espèce des Fries, des Krug, des Salat et autres ! Bref, ici s'applique on ne peut mieux la maxime de Goethe : « Une même chose ne convient pas à tous ». Pure foi en la révélation et pure métaphysique sont pour les deux extrêmes ; et, pour les degrés intermédiaires, ces extrêmes se modifient en combinaisons et gradations innombrables. Ceci est rendu nécessaire par l'incommensurable différence que la nature et l'éducation mettent entre les hommes.

PHILALÈTHE. — Ce point de vue me rappelle sérieusement les mystères des anciens, que tu as mentionnés. Il semble que leur but ait été de remédier au mal résultant de la différence des facultés intellectuelles et de l'éducation. Le plan consistait à trier dans la grande masse, à laquelle la vérité sans voiles est absolument inaccessible, quelques individus auxquels on pouvait révéler celle-ci jusqu'à un certain degré ; puis, parmi ceux-ci, quelques autres auxquels on découvrait plus de choses encore, comme étant capables d'en saisir davantage ; et ainsi, en montant jusqu'aux Époptes. Il y avait donc « *de petits de moyes et de grands mystères* ». Cette manière de faire reposait sur une appréciation exacte de l'inégalité intellectuelle des hommes.

DÉMOPHÈLE. — L'éducation dans nos écoles primaires, moyennes et supérieures, représente jusqu'à un certain point les différents degrés d'initiation des mystères.

PHILALÈTHE. — Oh ! seulement d'une façon très approximative ; et cela, encore, tant qu'on a traité exclusivement en latin les matières de haute science. Mais depuis qu'on a cessé de le faire, tous les mystères sont profanés.

DÉMOPHÈLE. — C'est possible. En tout cas, je tiens à te rappeler, au sujet de la religion, que tu devrais l'envisager bien moins du côté théorique que du côté pratique. La métaphysique personnifiée peut être son ennemie, mais la morale personnifiée sera son amie. Peut-être dans toutes les religions la partie métaphysique est-elle fautive ; mais dans toutes la partie morale est vraie. On peut conclure de ce seul fait que sur le premier point elles sont toutes en désaccord, tandis que sur le second elles s'accordent toutes.

PHILALÈTHE. — Ce qui corrobore cette règle de logique : à savoir que de fausses prémisses peut sortir une conséquence vraie.

DÉMOPHÈLE. — Eh bien ! restes-en à la conséquence, et n'oublie jamais que la religion a deux faces. Même si, considérée uniquement du point de vue théorique, c'est-à-dire intellectuel, elle ne pouvait affirmer son droit, elle apparaît en revanche, du point de vue moral, comme l'unique moyen de diriger, de dompter et d'adoucir cette race d'animaux doués de raison, dont la parenté avec le singe n'exclut pas celle avec le tigre. En même temps elle satisfait suffisamment, d'ordinaire, le vague besoin métaphysique de ceux-ci. Tu ne me sembles

pas avoir une idée nette de l'énorme différence, de l'abîme profond qui séparent ton homme instruit, éclairé et exercé à penser, et ces bêtes de somme de l'humanité à la conscience émoussée, engourdie, trouble et paresseuse, dont les pensées se sont dirigées une fois pour toutes vers le soin de leur conservation ; il est impossible de leur en inspirer d'autres, et leur force musculaire est si exclusivement mise en jeu, que la force nerveuse qui produit l'intelligence subit un fort déchet. Des gens de cette sorte doivent absolument avoir un point d'appui ferme auquel ils puissent se retenir dans le sentier glissant et épineux de leur vie, une belle fable quelconque mettant à leur portée des choses que leur grossier intellect ne peut admettre que sous forme d'images et d'allégories. Explications profondes et fines distinctions sont perdues pour eux. Si tu conçois ainsi la religion et te dis que son but est avant tout pratique, très subordonné au point de vue théorique, elle te semblera digne du plus profond respect.

PHILALÈTHE. — Un respect qui, pour tout dire, reposerait sur le principe que la fin justifie les moyens. Je n'incline nullement vers un pareil compromis. Il se peut que la religion soit un excellent moyen de dompter et de dresser les créatures perverses, sottes et méchantes, de la race bipède ; aux yeux de l'ami de la vérité, toute fraude, si pieuse soit-elle, est condamnable. Le mensonge et la tromperie seraient un étrange moyen d'inculquer la vertu. Le drapeau auquel j'ai prêté serment est la vérité. Je lui resterai fidèle en tout, et sans me

préoccuper du succès, je combattrai pour la lumière et le vrai. Si je vois les religions dans les rangs ennemis, je...

DÉMOPHÈLE. — Mais tu ne les y verras pas ! la religion n'est pas une tromperie. Elle est vraie, et la plus importante de toutes les vérités. Mais comme ses doctrines, je l'ai déjà dit, sont d'un genre si élevé que la grande masse ne pourrait les saisir directement; comme leur lumière aveuglerait l'œil ordinaire, elle s'avance sous le voile de l'allégorie et enseigne ce qui est vrai non précisément en soi-même, mais en vertu du sens élevé qui y est contenu ; et, ainsi comprise, elle est la vérité.

PHILALÈTHE. — on pourrait admettre cela, si elle se donnait simplement comme allégoriquement vraie. Mais elle affiche la prétention d'être directement vraie, et vraie au plein sens propre du mot. En cela consiste la tromperie, et c'est ici que l'ami de la vérité doit prendre vis-à-vis d'elle une position hostile.

DÉMOPHÈLE. — Mais cette tromperie est une condition *sine qua non*. Si la religion consentait à avouer que le sens allégorique de ses doctrines est le seul vrai, cet aveu lui enlèverait toute efficacité; ce rigorisme mettrait fin à son inappréciable influence bienfaisante sur le moral et le cœur de l'homme. Ainsi donc, au lieu d'insister sur ce point avec une obstination pédantesque, considère ses grands services sur le terrain pratique, dans le domaine de la morale et du sentiment comme guide de conduite,

comme soutien et consolation de l'humanité souffrante dans la vie et dans la mort. Tu dois donc bien te garder de rendre suspecte et de finir par enlever ainsi au peuple, au moyen de mesquines ergoteries théoriques, une chose qui est pour lui une source inépuisable de consolation et d'apaisement ; et de cela, vu son triste sort, il a encore plus besoin que nous. Pour cette seule raison, la religion devrait rester inattaquable.

PHILALÈTHE. — Avec cet argument, on aurait pu forcer Luther à battre en retraite, quand il s'en prit au commerce des indulgences. A combien de personnes, en effet, les lettres d'indulgence n'ont-elles pas apporté une consolation incomparable et une complète tranquillité ! De sorte que, convaincues d'avoir en mains, au moment suprême, autant de cartes d'entrée pour les neuf cieux, elles mouraient avec une confiance joyeuse. A quoi peuvent servir des motifs de consolation et de tranquillité au-dessus desquels plane constamment l'épée de Damoclès de la désillusion? La vérité, mon ami, la vérité seule tient bon, et demeure constante et fidèle. La consolation qu'elle apporte est la seule solide : c'est l'indestructible diamant.

DÉMOPHÈLE. — Oui, si tous, tant que vous êtes, aviez la vérité dans votre poche, pour nous en faire jouir sur réquisition. Mais ce que vous avez, ce ne sont que des systèmes de métaphysique où rien n'est certain, sauf les maux de tête qu'ils causent. Avant d'enlever une chose à quelqu'un, il faut le dédommager par une chose meilleure.

PHILALÈTHÈ. — Oh ! toujours ce même raisonnement! Délivrer quelqu'un d'une erreur, ce n'est pas lui enlever une chose, mais lui en donner une. Reconnaître en effet qu'une chose est fautive, c'est affirmer une vérité. Or, nulle erreur n'est indifférente; chacune, tôt ou tard, sera nuisible à celui qui la cultive. Aussi ne faut-il tromper personne et vaut-il mieux avouer qu'on ignore ce qu'on ignore, en laissant chacun établir lui-même ses articles de foi. Peut-être ceux-ci ne seront-ils pas si mauvais, car ils se heurteront et se rectifieront réciproquement. En tout cas, la multiplicité des vues fondera la tolérance. Quant à ceux qui possèdent des connaissances et des aptitudes, ils peuvent étudier les philosophes ou même aider au progrès de l'histoire de la philosophie.

DÉMOPHÈLE. — Ce serait du beau ! Tout un peuple de métaphysiciens se querellant et en venant *eventualiter* aux coups !

PHILALÈTHÉ. — Bah! quelques coups çà et là sont l'assaisonnement de la vie, ou du moins un très petit mal, si on les compare à la domination cléricale, à la spoliation des laïques, aux persécutions des hérétiques, aux tribunaux d'inquisition, aux croisades, aux guerres de religion, à une Saint-Barthélemy, etc., etc. Ce sont pourtant là les résultats de la métaphysique populaire octroyée du dehors. Aussi je m'en tiens à mon affirmation : pas plus qu'un buisson d'épines ne peut produire de raisins, le mensonge et la tromperie ne peuvent apporter le salut.

DÉMOPHÈLE. — Combien de fois dois-je te répéter que la religion n'est nullement mensonge et tromperie, mais la vérité même, simplement revêtue d'un voile mytho-allégorique? quant a ton idée que chacun doit se faire a lui-même sa religion, j'ai encore a te dire qu'un particularisme de ce genre est absolument opposé a la nature de l'homme, et détruirait tout l'ordre social. L'homme est un *animal metaphysicum*, c'est-à-dire qu'il est possédé d'un besoin métaphysique extrêmement fort; il conçoit donc avant tout la vie dans sa signification métaphysique, et veut tout déduire de celle-ci. Voilà pourquoi, si étrange que cela paraisse, étant donnée l'incertitude de tous les dogmes, l'accord dans les vues métaphysiques fondamentales est pour lui le principal : de sorte qu'il n'y a de véritable et de durable union possible qu'entre ceux qui professent ces mêmes vues. Par suite, les peuples se ressemblent et diffèrent bien plus par la religion que par leur gouvernement ou même par leur langue. Conséquemment, l'édifice social, l'État, n'est complètement affermi que quand il a pour base un système de métaphysique universellement admis. Un tel système, naturellement, ne peut être qu'une métaphysique populaire, c'est-à-dire une religion. Il devient partie intégrante de la constitution politique et de toutes les manifestations de la vie nationale, comme de tous les actes solennels de la vie privée. C'était le cas dans l'Inde ancienne, chez les Perses, les Egyptiens, les Juifs, les Grecs et les Romains; et c'est encore le cas parmi les nations brahmaniques, bouddhistes et mahométanes. En Chine, il est vrai, il y a trois doctrines de foi, dont la plus répandue, le

bouddhisme, est la moins protégée par l'État; mais, d'après un mot d'usage courant dans le pays, « les trois doctrines n'en font qu'une », c'est-à-dire qu'elles s'accordent sur le point essentiel. L'empereur les professe toutes trois à la fois. L'Europe enfin est la confédération chrétienne ; le christianisme est la base de chacun de ses membres et le lien commun de tous ; aussi la Turquie, quoique située en Europe, n'en fait-elle pas proprement partie. De même, les princes de l'Europe sont tels « par la grâce de Dieu », et le pape est le lieutenant de Dieu. Son ascendant étant le plus grand, il prétendait que tous les trônes fussent regardés comme de simples fiefs octroyés par son bon vouloir. De la même façon aussi les archevêques et les évêques eurent en cette qualité une autorité temporelle, comme ils ont aujourd'hui encore, en Angleterre, droit d'entrée et de vote dans la Chambre des lords. Les princes protestants sont, comme tels, les chefs de leur Église; en Angleterre, il y a quelques années, c'était une jeune fille de dix-huit ans. Par sa rupture avec le pape, la Réforme a ébranlé l'édifice politique européen; mais elle a surtout détruit, par la suppression de la foi commune, la véritable unité de l'Allemagne, qui, n'existant plus en fait, dut être rétablie plus tard à l'aide de liens artificiels purement politiques. Tu vois donc combien la foi et son unité sont essentiellement connexes à l'ordre social et à l'existence de chaque État. Elle est partout le support des lois et de la constitution, c'est-à-dire le fondement de l'édifice social ; et celui-ci aurait

même peine à subsister, s'il ne prêtait pas de poids à l'autorité du gouvernement et à la dignité du chef.

PHILALÈTHE. — Oui, les princes se servent de Dieu comme d'un croquemitaine à l'aide duquel ils envoient coucher les grands enfants, quand tout autre moyen a échoué ; c'est la raison pour laquelle ils tiennent tant à Dieu. Très bien. En attendant, je conseillerai à chaque chef d'État de lire attentivement, deux fois par an, à jour fixe, le chapitre XV^e du livre I^{er} de *Samuel*; de cette façon il se rappellerait toujours la signification de ces mots : appuyer le trône sur l'autel. De plus, depuis que l'*ultima ratio theologorum*, le bûcher, a cessé d'être en usage, ce moyen de gouvernement a beaucoup perdu de son efficacité. Car, tu le sais, les religions sont comme les vers luisants : pour briller, il leur faut l'obscurité. Un certain degré d'ignorance générale est la condition de toutes les religions, le seul élément dans lequel elles peuvent vivre. Sitôt, au contraire, que l'astronomie, les sciences naturelles, la géologie, l'histoire, la géographie et l'ethnographie répandent leur lumière, et que la philosophie elle-même peut enfin dire son mot, toute foi appuyée sur les miracles et la révélation doit disparaître, et la philosophie la remplace. En Europe, cette aube de connaissance et de savoir apparut vers la fin du XV^e siècle, avec l'arrivée des érudits néo-Grecs; son zénith s'éleva toujours plus haut au XVI^e et au XVII^e siècles, si féconds en résultats, et ce soleil dissipa les brouillards du moyen âge. L'Église et la foi durent s'affaiblir peu à peu dans la même proportion. Aussi, au XVIII^e

siècle, philosophes anglais et français purent-ils déjà s'insurger directement contre elles, jusqu'à ce qu'enfin, sous Frédéric le Grand, Kant apparut. Il enleva à la croyance religieuse le soutien de la philosophie qu'elle avait eu jusque-là, et émancipa l'*ancilla theologiae*, en traitant la chose avec une profondeur allemande et un sang-froid qui lui enlevèrent son frivole pour lui en faire prendre un d'autant plus sérieux. Par suite, nous voyons au XIX^e siècle le christianisme très affaibli, à peu près complètement délaissé par la foi sérieuse, et luttant même déjà pour sa propre existence ; tandis que des princes anxieux cherchent à le ranimer par des moyens artificiels, comme un médecin cherche à ranimer un mourant par un remède. Ecoute ce passage de Condorcet (*Des progrès de l'esprit humain*, chap. v), qui semble écrit pour servir d'avertissement à notre époque : « Le zèle religieux des philosophes et des grands n'était qu'une dévotion politique ; et toute religion qu'on se permet de défendre comme une croyance qu'il est utile de laisser au peuple, ne peut plus espérer qu'une agonie plus ou moins prolongée ». Dans le cours entier des faits que j'ai décrits, tu peux toujours observer que la foi et le savoir se comportent mutuellement comme les deux plateaux d'une balance : à mesure que l'un monte, l'autre descend. Cette balance est même si délicate, qu'elle indique jusqu'aux influences momentanées. Ainsi, par exemple, quand, au commencement de ce siècle, les déprédations des hordes françaises, sous leur chef Buonaparte, et les grands efforts faits ensuite pour chasser et châtier cette racaille, eurent amené

un relâchement temporaire de la science et un certain décroissement des connaissances générales, l'Église recommença aussitôt à relever la tête, et la foi à revivre d'une vie qui, ajoutons-le, conformément au caractère du siècle, était en partie seulement de nature poétique. Par contre, dans les trente années et plus de paix qui suivirent, les loisirs et le bien-être développèrent la culture des sciences et l'extension des connaissances à un rare degré ; d'où cette conséquence indiquée, que la religion menace ruine. Peut-être même est-il proche, le moment si souvent prophétisé où la religion disparaîtra du milieu européen, comme une nourrice dont les soins sont désormais inutiles à l'enfant livré aux leçons d'un précepteur. Car il est hors de doute que des doctrines de foi basées uniquement sur l'autorité, les miracles et la révélation, ne conviennent qu'à l'enfance de l'humanité. Or, chacun conviendra qu'une race qui, d'après la concordance de tous les faits physiques et historiques, ne compte guère comme durée d'existence que cent fois la vie d'un homme de soixante ans, se trouve encore dans la première enfance.

DÈMOPHÈLE. — Oh! si au lieu de prophétiser avec une satisfaction non dissimulée la chute du christianisme, tu prenais la peine de considérer quelle infinie reconnaissance l'humanité européenne doit à cette religion, qui la suivit tardivement hors de sa véritable et antique patrie, l'Orient! L'Europe reçut d'elle une tendance qui lui était jusque-là étrangère, en admettant cette vérité

fondamentale que la vie ne peut pas être son propre but à elle-même, et que le vrai but de notre existence se trouve au delà de celle-ci. Les Grecs et les Romains avaient placé ce but complètement dans la vie même, de sorte que, à ce point de vue, on peut les qualifier de païens aveugles. En conséquence, toutes leurs vertus se ramènent au bien de la communauté, à l'utile, et Aristote dit très naïvement : « Les vertus les plus grandes doivent être nécessairement celles qui sont le plus utiles à d'autres ». (*Rhétorique*, livre I, chap. XI.) C'est ainsi que l'amour de la patrie est pour les anciens la vertu par excellence. Or, cet amour de la patrie est fort sujet à caution, puisqu'il est fait en grande partie d'étroitesse d'esprit, de préjugés, de vanité et d'égoïsme bien compris. Tout à côté du passage cité, Aristote énumère l'ensemble des vertus, pour les étudier ensuite une à une. Ce sont : la justice, le courage, la modération, la magnificence, la magnanimité, la libéralité, la douceur, le bon sens et la sagesse. Combien différentes des vertus chrétiennes ! Même Platon, qui est sans conteste le philosophe le plus transcendant de l'antiquité antérieure au christianisme, ne connaît pas de vertu plus haute que la justice ; et lui seul la recommande sans conditions et pour elle-même, tandis que, aux yeux de tous les autres philosophes, le but de toute vertu est une vie heureuse, — *vita beata*, — et la moralité la route qui y mène. Le christianisme a délivré les habitants de l'Europe de cette plate et grossière absorption dans une existence éphémère, incertaine et vide,

coelumque tueri Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

[Il lui ordonna de contempler les cieux et de lever ses regards vers les astres]

Le christianisme n'a donc pas prêché seulement la justice, mais l'amour du prochain, la pitié, la bienfaisance, la réconciliation, l'amour de ses ennemis, la patience, l'humilité, la renonciation, la foi et l'espérance. Il est allé plus loin. Il a enseigné, que le monde est mauvais, et que nous avons besoin de délivrance. En conséquence, il a prêché le mépris du monde, le renoncement de soi-même, la chasteté, l'abandon de la volonté personnelle, c'est-à-dire l'éloignement de la vie et de ses plaisirs trompeurs. Oui, il a enseigné le pouvoir sanctifiant de la souffrance : un instrument de martyr est son symbole. Je t'accorde volontiers que cette conception sérieuse et seule juste de la vie était déjà, sous d'autres formes, répandue en Asie il y a des milliers d'années, comme elle l'est encore aujourd'hui, indépendamment du christianisme ; mais elle était, pour les habitants de l'Europe, une nouvelle et grande révélation. On sait que la population de l'Europe est formée de tribus asiatiques refoulées hors de leur lieu d'origine, et qui, au cours de leur longue immigration, ont perdu leur religion primitive, et, avec elle, la juste conception de la vie. Elles se créèrent, dans un nouveau climat, des religions à elles, passablement grossières, telles que le druidisme, le culte d'Odin et la religion grecque, dont le contenu métaphysique

est mince et même assez sec. En attendant, on vit se développer chez les Grecs un sens délicat et juste de la beauté, un sens tout à fait spécial, on devrait dire instinctif, qu'eux seuls, entre tous les peuples de la terre, ont jamais possédé; aussi leur mythologie prit-elle, dans la bouche de leurs poètes et sous la main de leurs sculpteurs, une forme absolument belle et agréable. D'autre part, la vraie et profonde signification de la vie n'existait pas pour les Grecs et les Romains. Ils vivaient en grands enfants, jusqu'à ce que le christianisme apparût et les rappelât au sérieux de l'existence.

PHILALÈTHE. — Et, pour juger du résultat, nous n'avons qu'à comparer l'antiquité avec le moyen âge qui l'a suivie, — le siècle de Périclès, par exemple, avec le XIV^e siècle. On a peine à croire qu'on se trouve en présence d'êtres de même espèce. Là, le plus bel épanouissement de l'humanité, des institutions politiques excellentes, des lois sages, des magistratures habilement distribuées, une liberté raisonnablement réglée, tous les arts, y compris la poésie et la philosophie, à leur apogée, créant des œuvres qui, après des milliers d'années, demeurent des modèles incomparables, presque des créations d'êtres supérieurs que nous ne pouvons égaler ; et l'existence embellie par la plus noble sociabilité, telle que nous la dépeint le *Banquet* de Xénophon. Et maintenant regarde ici, si tu le peux. Vois le temps où l'Église enchaînait les esprits, où la violence enchaînait les corps, pour que chevaliers et prêtres pussent imposer tout le fardeau de la vie à leur commune bête de somme, le troisième État. Ici

tu trouves le droit du plus fort, le féodalisme et le fanatisme en étroite alliance, et, leur faisant cortège, une ignorance et un obscurantisme affreux, une intolérance en rapport avec ceux-ci, des querelles, religieuses, des guerres de religion, les croisades, la persécution des hérétiques et l'Inquisition; comme forme de sociabilité, la chevalerie, à la fois grossière et niaise, avec ses grimaces et ses mômeries pédantesques et réduites en système, avec sa superstition dégradante et sa vénération simiesque pour les femmes. Il subsiste des traces de celle-ci dans la galanterie, que l'arrogance féminine nous fait payer comme nous le méritons. Tous les Asiatiques ne cessent d'en rire, et les Grecs se seraient associés à leur hilarité. Au délicieux moyen âge, la chose alla jusqu'à un culte formel et méthodique des femmes, avec exploits imposés, « cours d'amour », chants ampoulés de troubadours, etc. Remarquons toutefois que ces dernières absurdités, qui ont un côté intellectuel, furent avant tout propres à la France. Chez les Allemands matériels et lourds, les chevaliers s'exerçaient plutôt à boire et à piller; ils préféraient les hanaps et les donjons; ce qui ne veut pas dire que les cours n'entretinssent aussi quelques fades chanteurs. Or, d'où était venu un tel changement de scène? Des migrations et du christianisme.

DÈMOPHÈLE. — Tu fais bien de rappeler cela. La migration des peuples fut la source du mal, et le christianisme la digue contre laquelle elle se brisa. Le christianisme fut précisément la force qui dompta et apprivoisa les hordes brutales et sauvages

vomies par le déluge de la migration. Le barbare doit d'abord s'agenouiller, apprendre le respect et l'obéissance ; ce n'est qu'ensuite qu'on peut le civiliser. C'est ce que firent en Irlande saint Patrick, en Allemagne Winfried le Saxon, qui devint un vrai Boniface. Ce fut la migration des peuples, ce dernier mouvement en avant des tribus asiatiques vers l'Europe, — suivi sans résultats par les bandes d'Attila, de Gengiskhan et de Timour, et, épilogue comique, par les tziganes, — ce fut la migration des peuples qui emporta dans son courant l'humanité antique. Le christianisme, lui, était justement le principe qui opposait une digue à la barbarie ; comme plus tard, à travers tout le moyen âge, l'Église avec sa hiérarchie était indispensable pour tracer certaines limites à la brutalité et à la sauvagerie des puissants de la terre, princes et chevaliers ; c'est elle qui brisa ces puissantes banquises. Quoi qu'il en soit, le but du christianisme est moins de répandre de l'agrément sur cette vie, que de nous rendre dignes d'une meilleure. Il se détache de ce court espace de temps, de ce rêve fugitif, pour nous mener au salut éternel. Sa tendance est éthique au sens le plus élevé du mot, un sens inconnu jusque-là en Europe. C'est ce que je t'ai déjà fait remarquer, en comparant la morale et la religion des anciens avec celles du christianisme.

PHILALÈTHE. — Très juste en théorie ; mais vois la pratique. Les anciens étaient, par rapport aux chrétiens qui les suivirent, moins cruels que les gens du moyen âge, avec leurs tortures à mort raffinées et leurs bûchers innombrables ; ils étaient de plus très

patients, faisaient grand cas de la justice, se sacrifiaient fréquemment pour leur patrie, révélaient des traits de magnanimité de tout genre et une humanité si réelle, que, jusqu'à nos jours, l'étude de leurs actions et de leurs pensées se nomme « les humanités ». Les fruits du christianisme, par contre, ce sont les guerres de religion, les boucheries, les croisades, l'Inquisition et autres persécutions, l'extermination des aborigènes de l'Amérique et l'introduction, à leur place, d'esclaves africains. Or, on ne peut rien trouver chez les anciens d'analogie à ces faits ou qui leur fasse contrepoids. Les esclaves antiques, la *familia*, les *vernæ*, classe satisfaite et dévouée au maître, diffèrent autant par la situation que par la couleur des malheureux nègres des plantations de cannes à sucre, qui sont une honte pour l'humanité. La tolérance blâmable de la pédérastie, que l'on reproche surtout à la morale des anciens, est, comparée aux horreurs chrétiennes que j'ai énumérées, une bagatelle ; ce vice est d'ailleurs, chez les modernes, infiniment moins rare que l'apparence ne semble le faire croire. Peux-tu donc, tout bien pesé, affirmer que le christianisme a rendu l'humanité véritablement meilleure ?

DÉMOPHÈLE. — Si le résultat n'a pas partout répondu à la pureté et à la vérité de la doctrine, cela peut venir de ce que cette doctrine est trop noble, trop sublime pour l'humanité, qu'un but trop haut a été assigné à celle-ci. Certes, la morale païenne ou celle de Mahomet était plus accessible. Ce sont précisément les plus belles choses qui prêtent le

plus aux abus et à la fraude : *abusus optimi pessimus* [l'abus des choses excellentes est le pire]. Aussi ces hautes doctrines ont-elles parfois servi de prétexte aux actes les plus abominables et à de véritables crimes. Quant à la ruine des institutions politiques aussi bien que des arts et des sciences de l'ancien monde, elle est imputable, comme je l'ai dit, à l'invasion de barbares étrangers. Que l'ignorance et la grossièreté prissent alors le dessus, cela était inévitable ; par suite, la violence et la fraude l'emportèrent, et chevaliers ainsi que prêtres devinrent un fléau pour l'humanité. Cela s'explique en partie par le fait que la nouvelle religion enseignait à chercher le salut éternel et non le bonheur temporel, qu'elle préférait la simplicité du cœur au savoir encombrant la tête, et était hostile à tous les plaisirs terrestres que font goûter les sciences et les arts. Mais lorsque sciences et arts se mettaient au service de la religion, on les encourageait, et ils parvenaient à un certain degré de perfection.

PHILALÈTHE. — Dans une sphère très étroite. Les sciences étaient des gaillardes suspectes, et on les tenait en respect. La sainte ignorance, au contraire, cet élément si nécessaire aux doctrines de foi, était l'objet de soins sérieux.

DÉMOPHÈLE. — Et cependant tout le savoir acquis jusque-là par l'humanité, tout ce qui se trouvait consigné dans les écrits des anciens, tout cela fut préservé de la ruine uniquement par le clergé, surtout dans les couvents. Que serait-il advenu à la

suite de la migration des peuples, si le christianisme n'avait pas fait son apparition un peu auparavant !

PHILALÈTHE. — Ce serait réellement une enquête des plus utiles, si l'on tentait une fois, d'une manière impartiale et scrupuleuse, sans aucun parti pris, d'établir un parallèle entre les avantages et les désavantages qui naissent des religions. Il faudrait pour cela, il est vrai, une bien plus grande masse de faits historiques et psychologiques que nous n'en possédons à nous deux. Les Académies pourraient mettre ce sujet au concours.

DÉMOPHÈLE. — Elles s'en garderont bien.

PHILALÈTHE. — je m'étonne de t'entendre parler ainsi : c'est un mauvais signe pour les religions. Il y a, du reste, des académies qui mettent pour condition sous-entendue à l'obtention de leurs prix, qu'on abondera avant tout dans leur sens. Je voudrais seulement qu'un statisticien put nous dire combien les motifs religieux empêchent chaque année de crimes, et combien les autres motifs. Les motifs religieux en empêcheront très peu. Quand, en effet, une personne se sent tentée de commettre un crime, la première considération qui se présente à sa pensée est sûrement le châtement appliqué à ce crime, et la probabilité de le subir; puis vient la seconde, le risque de sa réputation. Si je ne me trompe, elle s'arrêtera longuement devant ces deux obstacles, avant de songer même aux raisons religieuses. Vient-elle à faire bon marche de ces deux premières sauvegardes contre le crime, je ne

crois pas que la religion *seule* l'en détournera fréquemment.

DÉMOPHÈLE. — Moi, je crois le contraire; surtout si l'influence religieuse agit par le fait de l'habitude, de telle sorte qu'un homme recule avec horreur devant un acte épouvantable. Les premières impressions sont durables. Songe combien de gens, surtout de noble naissance, tiennent souvent au prix de durs sacrifices la parole qu'ils ont donnée. Ce qui les y pousse uniquement, c'est que, dans leur enfance, leur père leur a souvent répété, d'un air sérieux : « Un homme d'honneur, un *gentleman*, un chevalier, tient toujours et inviolablement sa promesse ».

PHILALÈTHE. — Cela ne va pas non plus sans une certaine probité innée. Mais il ne faut pas mettre sur le compte de la religion ce qui est le résultat de la bonté naturelle du caractère, en vertu de laquelle la compassion pour la personne qui serait victime d'un crime empêche un autre de le commettre. Ceci est le motif vraiment moral, par conséquent indépendant de toutes les religions.

DÉMOPHÈLE. — Même ce motif agit rarement sur la masse, s'il ne revêt pas une forme religieuse qui en tout cas le fortifie. Mais, à défaut de ce fondement naturel, les motifs religieux suffisent souvent à eux seuls à empêcher les crimes. Cela ne doit pas nous étonner de la part du peuple, quand nous voyons des gens de haute culture subir parfois l'influence, non de motifs religieux qui reposent du moins sur un fonds de vérité allégorique, mais de la plus

absurde superstition, qui guide tout le cours de leur vie. Ils en arrivent, par exemple, à ne rien entreprendre le vendredi, à ne pas s'asseoir au nombre de treize à table, à croire aux présages, etc. Et combien ces faits sont-ils plus fréquents chez le peuple! Tu ne peux t'imaginer quelle est l'étroitesse des esprits non cultivés. C'est une obscurité complète, surtout quand, comme cela arrive trop souvent, un cœur injuste et méchant se trouve au fond. De pareils êtres, qui forment la masse de l'humanité, doivent être dirigés et domptés comme on peut, fût-ce par des raisons réellement superstitieuses, en attendant qu'ils deviennent accessibles à de meilleures. Une preuve de l'action directe de la religion, c'est qu'il arrive souvent, par exemple, notamment en Italie, qu'un voleur fasse restituer par son confesseur le bien volé, parce que cette condition est mise à son absolution. Songe aussi au serment, où la religion exerce l'influence la plus décisive. Est-ce parce que l'homme s'y voit expressément placé dans la position d'un être purement moral et solennellement pris à témoin comme tel¹¹? Ou est-ce parce qu'il croit réellement exprimer quelque chose dénaturé à mettre en péril sa félicité éternelle, — croyance qui n'est alors que le revêtement du sentiment indiqué? En tout cas, les idées religieuses sont le moyen d'éveiller et de faire surgir sa nature morale. Combien de fois n'arrive-t-

¹¹ C'est ainsi qu'on semble le concevoir en France, où la formule du serment est simplement : « Je le jure », et l'admettre de la part des quakers, dont on accepte le « oui » ou le « non » solennel à la place du serment.

il pas qu'un homme se propose de faire un faux serment, puis, au moment définitif, se refuse soudain à le prêter? La vérité et la justice remportent alors la victoire.

PHILALÈTHE. — Et il arrive plus fréquemment encore qu'on prête de faux serments, foulant ainsi aux pieds la vérité et la justice, au su et vu de tous les témoins de l'acte. Le serment est le pont aux ânes métaphysique des juristes, et ils devaient y recourir aussi rarement que possible. Quand il est inévitable, il faudrait le prêter avec la plus grande solennité, toujours en présence d'un prêtre, même dans une église ou dans une chapelle attenant au tribunal. Dans certains cas très suspects il serait même bon d'y faire assister la jeunesse des écoles. Voilà pourquoi la formule abstraite du serment en France n'a aucune valeur; l'abstraction d'un fait positif donné devrait être laissée à la manière de penser de chacun, conformément à son degré de culture. Tu as néanmoins raison d'alléguer le serment comme un exemple indéniable de l'efficacité pratique de la religion. Mais que cette efficacité aille beaucoup pins loin, c'est ce dont je doute, en dépit de tous tes arguments. Imagine-toi que, tout à coup, une proclamation publique abolisse toutes les lois criminelles : je ne croi3..s pas que, en ce cas, ni toi ni moi nous aurions le courage de nous rendre seulement d'ici chez nous, sous la seule protection de la religion. Si, par contre, d'une façon analogue, toute religion était déclarée fausse, nous vivrions encore sous la protection des lois, absolument comme auparavant, sans augmentation notable de

soucis ni de mesures de précaution. Mais je te dirai plus : les religions ont très souvent une influence nettement démoralisatrice. On peut affirmer d'une façon générale que les devoirs envers Dieu vont à l'opposé des devoirs envers les hommes; il est en effet très commode de remplacer le manque de bienveillance envers ceux-ci par l'adulation envers celui-là. Aussi voyons-nous, en tout temps et en tout pays, que la majorité des hommes trouve beaucoup plus facile de mendier le ciel par des prières que de le mériter par leurs actes. Chaque religion en arrive bien vile à proclamer que la foi, les cérémonies du culte et les rites de toute sorte sont plus agréables à la divinité que les actions morales ; et, surtout quand ceux-là sont inséparables des émoluments du clergé, ils en viennent peu à peu à être considérés comme des succédanés de celles-ci. Sacrifices d'animaux dans le temple, célébrations de messes, érection de chapelles ou de croix sur les routes, tout cela devient bientôt les œuvres les plus méritoires ; et l'on peut expier ainsi de grands crimes, de même que par la pénitence, la soumission à l'autorité ecclésiastique, la confession, les pèlerinages, des donations aux églises et à leurs desservants, la construction de monastères, etc. Tout ceci finit par faire apparaître les prêtres à peu près uniquement comme des intermédiaires qui trafiquent avec des dieux corruptibles. Et si les choses ne vont pas si loin, où est la religion dont les adhérents ne regardent au moins les prières, les cantiques et les exercices de dévotion, comme une compensation partielle à la conduite morale ? Tourne, par exemple, les yeux vers l'Angleterre, où un clergé

impudemment rusé identifie mensongèrement, même par le nom, le dimanche chrétien avec le sabbat juif; or, celui-là a été établi par Constantin le Grand en opposition à celui-ci, pour que les commandements de Jéhovah au sujet du sabbat¹² pussent s'appliquer au dimanche chrétien, le *dies solis*, le premier jour par lequel s'ouvre glorieusement la semaine, le jour consacré à la dévotion et à la joie. Par suite de cette fraude, le *sabbath breaking* ou la *desacration of The Sabbath*, c'est-à-dire la plus légère occupation utile ou agréable, tout jeu, toute musique, un tricotage de bas, la lecture d'un livre mondain, compte en Angleterre, le dimanche, parmi les gros péchés. L'homme ordinaire ne doit-il pas croire alors qu'à la condition seule, de pratiquer toujours *a strict observance of the holy Sabbath and a regular attendance on divine service*, comme ses guides spirituels le lui prescrivent, — ce qui revient à paresser consciencieusement le dimanche et à ne pas manquer de passer deux heures à l'église, en entendant pour la millième fois et en dégoisant *a tempo* la même litanie, — il est en droit de compter sur l'indulgence pour les petites fautes qu'il a pu commettre? Ces démons à face humaine, les propriétaires et marchands d'esclaves des États libres de l'Amérique du Nord (c'est États esclavagistes qu'on devrait les nommer), sont, en règle générale, d'orthodoxes et pieux anglicans qui

¹² C'est-à-dire le jour où le Tout-Puissant, fatigué d'un labeur de six jours, dut se reposer, ce qui fait essentiellement de ce jour le dernier de la semaine.

regarderaient comme un gros péché de travailler le dimanche; ils espèrent que cette abstention, ainsi que la fréquentation régulière du temple et autres choses analogues, leur assurera la félicité éternelle.

L'influence démoralisatrice des religions est donc moins problématique que son influence moralisatrice. Combien, au contraire, celle-ci devrait être grande et certaine, pour offrir un dédommagement des horreurs provoquées par les religions, notamment par le christianisme et le mahométisme, et des maux qu'elles ont causés à l'humanité ! Songe au fanatisme, aux persécutions sans fin, surtout aux guerres religieuses, cette folie sanglante dont les anciens n'avaient aucune idée; puis aux croisades, un massacre injustifiable prolongé pendant deux cents ans, au cri de guerre : Dieu le veut ! pour conquérir le tombeau de celui qui a prêché l'amour et la tolérance. Songe à la cruelle expulsion et à l'extermination des Maures et des Juifs d'Espagne ; songe à la Saint-Barthélemy, à l'Inquisition, aux tribunaux d'hérétiques, aux sanglantes conquêtes des mahométans dans trois parties du monde ; puis à celles des chrétiens dans l'Amérique, dont ils exterminèrent la plus grande partie des habitants. A Cuba même ils les exterminèrent tous, et, d'après Las Casas, ils tuèrent en quarante ans douze millions d'êtres humains, *in majorem Dei gloriam* [pour la plus grande gloire de Dieu], cela va de soi, pour répandre l'Évangile, et parce que ceux qui n'étaient pas chrétiens n'étaient pas regardés comme des hommes. J'ai déjà touché à ces matières; mais quand, de nos jours, on publie

encore les *Dernières nouvelles du royaume de Dieu*¹³, il ne faut pas se lasser de rappeler les anciennes nouvelles. Surtout n'oublions pas l'Inde, ce sol sacré, ce berceau de l'humanité, du moins de la race à laquelle nous appartenons, où les mahométans d'abord, puis les chrétiens ensuite se sont le plus furieusement déchaînés contre les adhérents à la foi originelle de l'humanité. La destruction ou la mutilation cruelle à jamais déplorable des temples primitifs et des idoles atteste aujourd'hui encore la frénésie monothéiste des musulmans, telle qu'elle s'affirma depuis Mahmoud le Ghasnévide, de mémoire maudite, jusqu'à Aurengzeb, le fratricide; et les chrétiens portugais s'efforcèrent à leur tour de rivaliser avec eux, par la destruction des temples et les *autodafés* de l'Inquisition de Goa. N'oublions pas non plus le peuple élu de Dieu, qui, après avoir dérobé à ses vieux et fidèles amis d'Égypte, sur l'ordre formel de Jéhovah, les vases d'or et d'argent que ceux-ci lui avaient prêtés, se livra à une incursion meurtrière et spoliatrice dans la « terre sainte » et, Moïse à sa tête, arracha celle-ci à ses possesseurs légitimes, toujours sur l'ordre exprès et réitéré donné par Jéhovah de ne connaître aucune compassion et de tuer et d'exterminer tous les habitants (*Josué*, chap. X et XI) ; et la raison de cette conduite, c'est que ces derniers n'étaient pas circoncis et ne connaissaient pas Jéhovah, motif suffisant pour justifier toutes les

¹³ *Neueste Nachrichten aus dem Reichte Gottes*. C'est une revue périodique qui rend compte des travaux des missions. Elle en est, en 1856, à sa quarantième année d'existence

cruautés envers eux. C'est pour le même motif que, antérieurement, la coquinerie infâme du patriarche Jacob et de son peuple élu à l'égard d'Hémor, roi de Salem, et du peuple de celui-ci, nous est racontée tout à la gloire du premier, parce que le second n'était pas croyant (*Genèse*, chap. XXXIV)¹⁴. C'est

¹⁴ Tacite (*Historiæ*, livre V, chap. II) et Justin (livre XXXVI, chap. II) nous ont légué le fondement historique de l'*Exode*, ce qui est d'une lecture aussi instructive qu'amusante. Nous pouvons nous faire par là une idée du fondement historique des autres livres de l'*Ancien Testament*. Nous y voyons que le Pharaon, ne voulant pas tolérer plus longtemps dans la saine Egypte le peuple juif qui s'y était faufile et qui était atteint de sales maladies (*scabies*) menaçant de devenir contagieuses, le fit embarquer sur des vaisseaux et jeter sur la côte d'Arabie. Il est exact qu'on envoya à sa poursuite un détachement d'Égyptiens, non pour ramener les gens qu'on déportait, mais pour leur reprendre ce qu'ils avaient volé : les vases d'or des temples. Qui s'avisera aussi de prêter quelque chose à de pareils gaillards ! Il est également vrai que le susdit détachement fut arrêté par un événement naturel. La côte d'Arabie était dépourvue de beaucoup de choses, avant tout d'eau. A ce moment se présenta un drôle audacieux qui s'offrit à tout arranger, si on voulait le suivre et lui obéir. Il avait vu des ânes sauvages, etc. Je regarde cela comme le fondement historique, parce que c'est manifestement la prose sur laquelle a été basée la poésie de l'*Exode*. si Justin (c'est-à-dire Trogue Pompée) commet à ce sujet un énorme anachronisme (d'après nos suppositions, qui se basent sur l'*Exode*), cela m'est tout à fait égal : cent anachronismes me dérangent moins qu'un seul miracle. Nous voyons aussi par les deux historiens romains cités combien, en tout temps et chez tous les peuples, les Juifs ont été détestés et méprisés. Cela peut venir en partie de ce qu'ils ont été le seul peuple de la terre qui n'ait pas attribué à l'homme une existence au delà de cette vie. Aussi a-t-on vu en eux un bétail, la lie de l'humanité, et de grands maîtres dans l'art de mentir.

vraiment le plus déplorable côté des religions, que les croyants de l'une s'imaginent tout permis contre les croyants de toutes les autres, et agissent en conséquence contre ceux-ci avec la dernière perversité et la dernière cruauté. Ainsi les mahométans contre les chrétiens et les Indous; les chrétiens contre les Indous, les mahométans, les peuplades américaines, les nègres, les juifs, les hérétiques, etc.

Ceux qui, sans connaître l'hébreu, veulent savoir ce qu'est l'*Ancien Testament*, doivent lire celui-ci dans la traduction des Septante, la plus exacte, la plus authentique, et en même temps la plus belle de toutes. Il prend là un tout autre ton et une autre couleur. Le style des Septante est le plus souvent à la fois noble et naïf; il n'a non plus rien d'ecclésiastique ni aucun soupçon de christianisme. Comparée à lui, la traduction de Luther paraît à la fois vulgaire et dévote; elle est le plus souvent inexacte, parfois de propos délibéré, et absolument dans le ton édifiant de l'Eglise. Aux endroits précités, Luther s'est permis des adoucissements que l'on pourrait qualifier de falsifications : où il traduit par « bannir », le texte porte ἐφονευσαν [ephoneusan, ils tuèrent], etc.

Au reste, l'impression que l'étude des Septante a laissée chez moi est une affection cordiale et un respect profond pour le *μεγας Βασιλευς Ναβυχοδονόσορ* [le grand roi Nabuchodonosor]. Je lui reproche toutefois d'avoir traité un peu trop doucement un peuple en possession d'un Dieu qui lui octroyait ou lui promettait les pays de ses voisins, dont il s'emparait ensuite par la rapine et le meurtre, après quoi il y bâtissait un temple au susdit Dieu. Puisse chaque peuple en possession d'un Dieu qui fait des terres voisines autant de « terres promises », trouver à temps son Nabuchodonosor et en plus son Antiochus Epiphane, et être traité sans plus de cérémonies !

Mais je vais peut-être trop loin en disant *toutes* les religions. Je dois ajouter en effet, pour rendre hommage à la vérité, que les horreurs fanatiques perpétrées au nom de la religion ne sont imputables en réalité qu'aux adhérents des religions monothéistes, c'est-à-dire au judaïsme et à ses deux branches, le christianisme et l'islamisme. Il n'est question de rien de semblable chez les Indous et les bouddhistes. Nous savons pourtant que le bouddhisme fut, vers le V^e siècle de notre ère, évincé par les brahmanes de son pays originel, la péninsule la plus avancée de l'Inde, d'où il se répandit sur toute l'Asie ; et cependant, autant que je sache, on ne nous a pas transmis à ce sujet d'informations certaines de violences, de guerres et de cruautés. Sans doute, cela peut provenir de l'obscurité qui enveloppe l'histoire de ces pays; mais il nous est toutefois permis d'espérer que les adhérents du brahmanisme se sont abstenus en général de verser le sang et de commettre n'importe quelle cruauté; nous en trouvons un garant dans le caractère excessivement doux de cette religion, qui ne cesse de prêcher la pitié envers *toute chose vivante*, comme dans le fait que, par suite du système des castes, elle n'admet à vrai dire aucun prosélyte. Spencer Hardy, dans son excellent livre sur *l'Eastern Monachism* (Le monachisme oriental), vante l'extraordinaire tolérance des bouddhistes et affirme que les annales de leur culte fournissent moins d'exemples de persécution religieuse que celles d'aucune autre religion¹⁵. En fait, l'intolérance

¹⁵ « Les prêtres de Bouddha manifestent peu d'hostilité envers

n'est essentielle qu'au monothéisme. Un Dieu unique est, d'après sa nature, un Dieu jaloux, qui n'en laisse vivre aucun autre. Au contraire, les dieux polythéistes, d'après leur nature, sont tolérants. Ils vivent, et laissent vivre ; avant tout ils tolèrent volontiers leurs collègues, les dieux de la même religion, et ensuite cette tolérance s'étend aussi aux dieux étrangers, d'abord hospitalièrement accueillis, puis même investis parfois du droit de citoyen; c'est ce que nous voyons par l'exemple des Romains, qui admettaient volontiers et honoraient les dieux phrygiens, égyptiens, et autres. Voilà pourquoi les religions monothéistes seules nous donnent le spectacle des guerres, des persécutions, des tribunaux d'hérétiques, comme aussi celui du bris des images des autres dieux, de la destruction des temples indous et des colosses égyptiens qui, pendant trois mille ans, ont regardé fixement le soleil ; c'est que leur Dieu jaloux avait dit : « Tu ne graveras pas d'image », etc.

les diverses religions que l'on professe autour d'eux. Cette indifférence s'explique aisément, puisque, d'après leurs propres principes, toute opposition violente, même à l'erreur, serait contraire aux préceptes. Pour cette raison, les annales du bouddhisme rapportent moins d'exemples de persécution que celles d'aucune autre religion. Il faut respecter la vérité, n'importe qui la professe. Le bana seul contient la vérité pure, sans mélange, parfaite ; mais comme dans tous les systèmes, il y a une portion de vérité, il faut plutôt les regarder comme moins bienfaisants que comme une erreur absolue qui mérite d'être détruite par le feu. Cette manière de voir apparaît partout où le bouddhisme existe ». (P. 412).

Mais revenons au point principal. Tu as certainement raison d'insister sur le fort besoin métaphysique de l'homme ; cependant les religions me semblent moins la satisfaction que l'abus de ce besoin. Nous avons du moins vu que, au point de vue du progrès de la moralité, leur utilité est en grande partie problématique ; leurs désavantages, au contraire, et surtout les cruautés qui leur font cortège, sautent aux yeux. Naturellement, la chose devient toute différente, si nous envisageons l'utilité des religions comme support des trônes. Quand ceux-ci sont octroyés « par la grâce de Dieu », l'autel et le trône sont étroitement associés. Aussi tout prince sage, qui aime son trône et sa famille, marchera-t-il toujours à la tête de son peuple comme un modèle de vraie religiosité. Machiavel lui-même, au chapitre XVIII du *Prince*, la recommande instamment aux gouvernants. On pourrait ajouter encore que les religions révélées sont à la philosophie ce que les souverains par la grâce de Dieu sont à la souveraineté du peuple ; et ainsi les deux premiers termes du parallèle se trouveraient naturellement d'accord.

DÉMOPHÈLE. — Oh ! n'attaque pas cette corde. Songe que tu soufflerais ainsi dans la trompette de l'ochlocratie et de l'anarchie, ces ennemies acharnées de tout ordre légal, de toute civilisation et de toute humanité.

PHILALÈTHE. — Tu as raison. C'étaient là des sophismes, ou ce que les maîtres d'armes nomment des feintes. Je retire donc ce que j'ai dit. Mais vois

combien la discussion peut rendre parfois injuste et méchant un homme honnête. Brisons donc là.

DÉMOPHÈLE. — Je regrette, après toute la peine que j'ai prise, de n'avoir pu changer tes idées au sujet de la religion. Mais je t'affirme aussi, en revanche, que toutes tes allégations n'ont nullement ébranlé ma conviction de la haute valeur et de la nécessité de cette même religion.

PHILALÈTHE. — Je le crois. Comme on lit dans *Hudibras* :

*A man convinc'd against his will
Is of the same opinion still*¹⁶.

Mais je me console par l'idée que, en matière de controverses comme de cures d'eaux minérales, le véritable effet ne se produit qu'après coup.

DÉMOPHÈLE. — Je te souhaite un effet favorable.

¹⁶ Le fameux poème héroï-comique de Samuel Butler, satire sanglante des puritains et des presbytériens qui avaient fait la révolution anglaise de 1648, publié de 1663 à 1878. Schopenhauer a d'ailleurs modifié la citation à l'appui de sa thèse. Le véritable texte porte (Aldine Edition, t. II, 3e partie, 3e chant, vers 547-48) :

He that compiles against his will,
Is of his own opinion still

[Celui qui fait une chose contre sa volonté, conserve au fond son opinion]. (Le trad.)

PHILALÈTHE. — Il pourrait peut-être se produire, si seulement je me sentais en état de digérer certain proverbe.

DÉMOPHÈLE. — Quel est-il ?

PHILALÈTHE. — *Detras de la cruz està el Diablo.*

DÉMOPHÈLE. — Parle allemand, espèce d'espagnol !

PHILALÈTHE. — Un instant. « Derrière la croix se tient le diable ».

DÉMOPHÈLE. — Viens, nous ne voulons pas nous séparer avec des sarcasmes. Admettons plutôt que la religion, comme Janus, ou, mieux encore, comme le dieu brahmanique de la mort, Yama, a deux visages, et, à l'instar de celui-ci, l'un très aimable et l'autre très sombre. Chacun de nous n'a regardé que l'un des deux.

PHILALÈTHE. — Tu as raison, mon vieux camarade.

FOI ET SAVOIR, RÉVÉLATION

La philosophie, en tant que science, n'a nullement à s'occuper de ce que l'on doit ou peut *croire*, mais seulement de ce que l'on peut *savoir*. Ceci différencierait-il entièrement de cela, que ce ne serait aucun désavantage même pour la foi. Celle-ci est la foi, parce qu'elle enseigne ce qu'on ne peut pas savoir. Si l'on pouvait le savoir, la foi deviendrait inutile et ridicule. Ce serait à peu près comme si, par rapport aux mathématiques, on établissait un dogme religieux.

A cela on pourrait opposer que, sans doute, la foi peut en tout cas enseigner plus, et beaucoup plus, que la philosophie, mais rien qui soit inconciliable avec les résultats de celle-ci. La science, en effet, est d'un métal plus dur que la foi. Quand elles se heurtent, c'est cette dernière qui se brise.

Quoi qu'il en soit, ce sont par essence des choses différentes qui doivent, dans leur intérêt réciproque, rester rigoureusement séparées. Chacune doit suivre son chemin, sans même faire attention à l'autre.

Les générations éphémères des êtres humains naissent et disparaissent dans une succession rapide, tandis que les individus dansent dans les bras de la mort, en proie aux angoisses, aux misères et à la douleur. Ils ne cessent de demander ce qu'ils

font ici-bas, ce que signifie la farce tragi-comique qu'ils jouent, et ils supplient le ciel de leur répondre. Le ciel reste muet. Par contre, les prêtres arrivent avec leurs révélations.

Mais un grand enfant seul peut croire sérieusement que des êtres qui n'étaient pas des hommes aient jamais donné à notre race des éclaircissements sur son existence et son but, aussi bien que sur ceux du monde. Il n'y a pas d'autre révélation que les pensées des sages ; et même celles-ci, partageant le sort de tout ce qui est humain, sont soumises à l'erreur, souvent enveloppées dans des allégories et des mythes merveilleux; d'où elles prennent le nom de religions. Peu importe donc si un homme vit et meurt en s'appuyant sur ses propres idées, ou sur celles d'autrui ; ce n'est jamais, après tout, qu'à des idées humaines qu'il accorde sa confiance. Les hommes ont néanmoins en général la faiblesse de s'en fier plutôt à ceux qui leur présentent des allégations surnaturelles, qu'à leur propre tête. Représentons-nous bien maintenant l'écrasante inégalité intellectuelle entre un homme et un homme : les idées de l'un pourraient souvent servir jusqu'à un certain point de révélation à l'autre.

Mais le secret fondamental et la ruse de tous les prêtres, en tout lieu de la terre et de tout temps, qu'ils soient brahmanes, mahométans, bouddhistes ou chrétiens, je vais les dire. Ils ont très justement reconnu et très bien saisi la grande force et le caractère indestructible du besoin métaphysique de l'homme. Alors ils prétendent posséder le moyen de

le satisfaire, en ce que le mot de la grande énigme leur serait parvenu directement par une voie extraordinaire. Ceci une fois enfoncé dans la cervelle des humains, ils peuvent les conduire et les gouverner à leur gré. Les chefs d'État intelligents concluent une alliance avec eux; les autres se laissent dominer par eux. Et si, par la plus rare des exceptions, un philosophe vient à apparaître sur le trône, un trouble profond est jeté dans toute la comédie.

SUR LA CHRISTIANISME

Pour le juger équitablement, il faut considérer ce qui était avant lui et ce qu'il a remplacé; avant tout, le paganisme gréco-romain. Envisagé comme métaphysique populaire, celui-ci était une manifestation des plus insignifiantes, sans dogme proprement dit ni déterminé, sans éthique nettement définie, sans véritable tendance morale ni garants sacrés. Il mérite donc à peine le nom de religion. C'est bien plutôt un jeu de la fantaisie et un mauvais remaniement de contes populaires, et, dans ce qu'il a de mieux, une personnification évidente des forces de la nature. On peut à peine s'imaginer que des hommes aient jamais pris au sérieux cette religion enfantine. Cependant il en est ainsi, comme le témoignent maintes pages des anciens, principalement le livre I^{er} de Valère Maxime, et aussi de nombreux passages d'Hérodote, parmi lesquels je me bornerai à signaler le chapitre LXV du dernier livre, où il exprime son opinion personnelle et parle comme une vieille femme. Plus tard et avec le progrès de la philosophie, cette prise au sérieux ne persista pas; ce qui permit au christianisme de renverser cette religion d'Etat, en dépit de ses soutiens extérieurs. Cependant, même à la plus belle époque de la Grèce, cette religion n'a jamais été acceptée avec le même sérieux que, dans les temps modernes, le christianisme, ou, en Asie, le bouddhisme, le brahmanisme et le mahométisme; par conséquent, le polythéisme des anciens a été

quelque chose de tout autre que le simple pluriel du monothéisme; c'est ce dont témoignent suffisamment *Les Grenouilles* d'Aristophane, où Dionysos est présenté comme un niais et un poltron des plus pitoyables, et est livré aux railleries. Or, on les jouait publiquement à sa fête, les Dionysiaques. En second lieu, le christianisme dut refouler le judaïsme, dont le dogme grossier fut sublimé et silencieusement allégorisé par le dogme chrétien. Le christianisme est d'ailleurs purement de nature allégorique : ce qu'en matière profane on nomme allégorie, se nomme mystère dans la religion. On doit accorder que le christianisme est de beaucoup supérieur aux deux religions précédentes non seulement en morale, où les préceptes de charité, de mansuétude, de pardon, de résignation et de renoncement à soi-même lui sont exclusivement propres, — en Occident, inutile de l'ajouter, — mais même en matière de dogme. Or, qu'y a-t-il de mieux pour la masse, incapable de saisir la vérité directement, qu'une belle allégorie suffisant amplement comme guide de la vie pratique et comme source de consolation et d'espoir? Une légère dose d'absurdité est toutefois un ingrédient nécessaire, en ce qu'elle a pour effet de marquer la nature allégorique de la religion. Si l'on conçoit le dogme chrétien *sensu proprio*, alors Voltaire a raison. Si, au contraire, on l'interprète allégoriquement, c'est un mythe sacré, un véhicule transmettant au peuple des vérités qui, autrement, lui seraient inaccessibles. On pourrait le comparer

aux arabesques de Raphaël, et aussi à celles de Runge¹⁷, qui représentent des choses absolument hors nature et des impossibilités, d'où s'exhale pourtant un sens profond. Si l'Église affirme que, en matière de dogmes religieux, la raison est absolument incompétente, aveugle et condamnable, cela signifie au fond que ces dogmes sont de nature allégorique et ne doivent pas, en conséquence, être jugés d'après la mesure que la raison, prenant tout *sensu proprio*, peut seule appliquer. Les absurdités d'un dogme sont précisément la marque et le signe de ce qu'il renferme d'allégorique et de mythique. Dans le cas actuel, toutefois, ces absurdités résultent de ce qu'on a voulu unir deux doctrines aussi hétérogènes que celles de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*. Cette grande allégorie ne s'est développée que graduellement, par suite de circonstances extérieures et fortuites, et de l'interprétation donnée à celles-ci, sous la forme innocente de vérités profondes imparfaitement comprises. Elle fut définitivement achevée par Augustin, qui pénétra le plus intimement son sens, et put ainsi la concevoir comme un tout systématique et combler ses lacunes. C'est donc la doctrine d'Augustin, fortifiée par Luther, qui est la

¹⁷ Philippe Otto Runge, né à Hambourg en 1777, mort en 1810. Rompant avec le classicisme banal du XVIII^e siècle, il s'inspira de la nature, mais en enveloppant ses conceptions dans un symbolisme souvent obscur qui lui valut de son temps le nom railleur de « peintre d'hiéroglyphes ». Il fut le premier maître d'Overbeck. Richard Mutiler, dans son *Histoire de la peinture* (t. II, pp. 4 et suiv.), lui assigne un rang très haut comme précurseur de l'art moderne. (*Le trad.*)

forme complète du christianisme ; ce n'est pas le christianisme primitif, comme le pensent les protestants d'aujourd'hui, qui, prenant la « révélation » *sensu proprio*, la bornent à un *seul* individu. Ce n'est pas le germe qui est délectable, mais le fruit. Le côté fâcheux de toutes les religions, c'est qu'elles ne peuvent être allégoriques que secrètement, et jamais ouvertement; en conséquence, elles doivent étaler leurs doctrines comme vraies *sensu proprio* ; et comme elles sont inséparables d'un fond essentiel d'absurdités, cela constitue une fraude perpétuelle et un grand mal. Puis, ce qui est pire, on a un beau jour la preuve qu'elles ne sont pas vraies *sensu proprio* ; et ce jour-là c'en est fait d'elles. Il serait donc préférable d'avouer sans hésiter leur nature allégorique. Seulement, comment enseigner au peuple que quelque chose est à la fois vrai et non vrai? Comme toutes les religions sont plus ou moins de cette nature, nous devons reconnaître que l'absurdité est conforme jusqu'à un certain point au caractère humain, qu'elle est un élément vital, et que l'homme a besoin d'être trompé. D'autres faits le témoignent.

La combinaison de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*, ai-je dit plus haut, est une source d'absurdités. Nous en avons un exemple dans la doctrine chrétienne de la prédestination et de la grâce, formulée par Augustin et suivie aveuglément par Luther. D'après cette doctrine, un homme possède la grâce, tandis qu'un autre homme ne la possède pas. Celle-ci devient alors un privilège reçu à la naissance et apporté complet au monde, et cela

dans l'affaire la plus importante de toutes. L'inconvenance et l'absurdité de cette doctrine proviennent uniquement de la supposition de l'*Ancien Testament*, que l'homme est l'œuvre d'une volonté étrangère qui l'a appelé du néant à l'existence. Il est très vrai que les véritables qualités morales sont réellement innées ; mais la chose revêt déjà une signification tout autre et plus raisonnable dans la doctrine de la métempsycose, commune aux brahmanes et aux bouddhistes. Suivant cette doctrine, ce qu'un homme apporte à sa naissance et possède de supérieur à son semblable provient d'un autre monde et d'une vie antérieure; ce n'est pas un don étranger de la grâce, mais le fruit des actes accomplis dans cet autre monde. Le dogme d'Augustin, lui, est complété par celui-ci : dans la masse humaine corrompue et condamnée par conséquent à l'éternelle damnation, un extrême petit nombre d'individus sera trouvé juste et sera sauvé en vertu du don de grâce et de prédestination ; le reste sera atteint par le châtement mérité, c'est-à-dire condamné aux tortures éternelles de l'enfer¹⁸. Pris *sensu proprio*, le dogme est ici révoltant. Non seulement il fait expier par ses tortures sans fin les erreurs ou même l'incrédulité d'une existence qui parfois n'a pas même atteint vingt ans; mais il va jusqu'à faire de cette damnation presque universelle l'effet naturel du péché originel, c'est-à-dire la conséquence de la première chute. Or, il aurait dû en tout cas la prévoir, celui qui ne créa pas au début

¹⁸ Voir Wigger, *Augustinismus und Pelagianismus*, p. 335.

les hommes meilleurs qu'ils sont, puis ensuite leur tendit un piège dans lequel il savait qu'ils tomberaient, puisque toute chose est son œuvre et que rien ne lui reste caché. Il en résulte qu'il appela du néant à l'existence une race soumise au péché, pour la livrer ensuite à des tourments éternels. Ajoutons que le Dieu qui prescrit la clémence et le pardon des fautes, même envers les ennemis, loin de les pratiquer lui-même, fait plutôt l'opposé : car un châtement qui vient à la fin des choses, quand le monde a cessé à jamais d'exister, ne peut avoir en vue ni de corriger ni d'effrayer, et n'est qu'une pure vengeance. Ainsi, la race humaine tout entière paraît expressément condamnée par essence à la damnation et aux tortures éternelles, sauf les rares exceptions qui sont sauvées par le don de la grâce, on ignore pourquoi.

En laissant ces exceptions de côté, il semble que le bon Dieu ait créé le monde au profit du diable ; il aurait mieux fait de s'abstenir. C'est ainsi qu'il en va des dogmes pris *sensu proprio* ; conçus *sensu allegorico*, au contraire, ils sont encore susceptibles d'une explication satisfaisante. Mais le caractère absurde, révoltant même de cette doctrine, n'est que la conséquence du théisme juif, avec sa création sortie du néant et sa négation réellement paradoxale et inepte de la doctrine de la métempsycose, doctrine naturelle, en quelque sorte évidente par elle-même, et conséquemment admise de tout temps par l'humanité à peu près entière, excepté par les Juifs. Pour obvier au mal énorme résultant de cet état de choses, et pour adoucir le côté révoltant du

dogme, le pape Grégoire I^{er}, au VI^e siècle, introduisit très sagement la doctrine du purgatoire, qui se trouve déjà en principe chez Origène (*Dictionnaire de Bayle*, au mot *Origène*, note B), et en fit un article de foi. Cette disposition modifia beaucoup les choses et tint lieu jusqu'à un certain point de la métempsycose; les deux doctrines subirent ainsi une épuration. Dans le même dessein fut établie aussi la doctrine de la restauration de toutes choses (αποκατάστασις πάντων), en vertu de laquelle, au dernier acte de la comédie humaine, les pécheurs eux-mêmes, sans exception aucune, seront rétablis *in integrum*. Les protestants seuls, avec leur foi obstinée dans la Bible, persistent à croire aux châtiments éternels de l'enfer. Grand bien leur fasse, pourrait dire un esprit malicieux. Ce qu'il y a de consolant, c'est qu'eux non plus n'y croient pas, et se désintéressent provisoirement de la chose en pensant dans leur cœur : « Bah ! cela n'ira pas jusqu'à ce point! »

Le caractère rigide et systématique de l'esprit d'Augustin l'amena, dans son austère dogmatisme et sa recherche d'une solution arrêtée des doctrines simplement indiquées dans la Bible et ne reposant que sur une base vague et chancelante, à donner à ces doctrines des contours si durs et au christianisme une facture si lourde, que tout cela nous répugne aujourd'hui; et de même que, de son temps, le pélagianisme le combattit, le rationalisme le fait du nôtre. Dans la *Cité de Dieu* (livre XII, chap. XXI), par exemple, la chose, prise *in abstracto*, revient à ceci : un Dieu crée un être de rien, lui fait

des défenses et lui enjoint des ordres, et, parce que ceux-ci ne sont pas suivis, il lui inflige pour l'éternité entière toutes les tortures imaginables ; dans ce dessein il lie inséparablement le corps et l'âme (*Cité de Dieu*, livre XIII, chap. II ; chap. XI et XXIV, à la fin), de façon que le tourment ne puisse jamais anéantir cet être en le dissolvant, et lui accorder enfin le repos. Non, il doit vivre pour la peine éternelle, ce pauvre diable créé de rien, qui a tout au moins droit à son néant originel. Cette dernière « retraite »¹⁹ qui, en aucun cas, ne peut être un grand mal, devrait donc lui rester assurée en droit comme sa part d'héritage. Quant à moi, je ne puis m'empêcher de sympathiser avec lui.

Si l'on ajoute aux autres doctrines d'Augustin que tout cela ne dépend pas proprement des actions et des omissions de l'homme, mais doit arriver en vertu de la prédestination, alors on ne sait plus que penser. Sans doute, nos savants rationalistes disent : « Tout cela n'est pas vrai et n'est qu'un vain épouvantail. Nous parvenons de degré en degré, par un progrès constant, à une perfection toujours plus grande ». Quel dommage que nous n'ayons pas commencé plus tôt ! Nous aurions atteint déjà le but.

De pareilles assertions augmentent encore notre trouble, quand nous entendons ce que dit à ce sujet un audacieux hérétique qui périt même sur le bûcher, Jules-César Vanini. « Si Dieu ne voulait pas d'actions mauvaises et impies dans l'univers, il lui

¹⁹ En français dans le texte.

suffirait sans aucun doute d'un seul mouvement de tête pour anéantir et supprimer tout le mal jusqu'aux confins du monde. Qui de nous en effet peut résister à la volonté divine? Comment donc les crimes s'accomplissent-ils malgré Dieu, si lui-même donne aux criminels la force pour les commettre? Et de plus, si l'homme pèche contre la volonté de Dieu, Dieu sera donc inférieur à l'homme qui la combat, et l'emporte? De là on conclut que le monde est tel que Dieu le désire, et qu'il serait meilleur s'il le voulait meilleur ». Vanini avait déjà dit un peu plus haut : « Si Dieu veut des fautes, c'est lui qui les crée ; s'il n'en veut pas, on n'en commet pas moins. Il faut donc dire de lui ou qu'il est imprévoyant, ou impuissant, ou cruel, puisqu'il ne sait ou qu'il ne peut pas réaliser sa volonté, ou qu'il néglige de le faire²⁰ ». Ceci explique pourquoi l'on est resté attaché *mordicus*, jusqu'à nos jours, au dogme du libre arbitre. Cependant tous les penseurs sérieux et sincères, depuis Hobbes jusqu'à moi, l'ont rejeté

²⁰ « Si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret profligaretque ; quis enim nostrum divinæ potest resistere voluntati ? quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque poccandi scelestis vires subministrat ? Ad hæc, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et prævalet. Hinc deducunt, Deus ita desiderat hunc mundum qualis est; si meliorem vellet, meliorem haberet »... « Si Deus vult peccata, igitur facit : si non vult, tamen committuntur ; erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis, cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat ». *Amphitheatrum mundi*, Exercit. XVI.

comme absurde. On n'a qu'à lire à ce sujet mon mémoire couronné *Sur le libre arbitre*.

Il était d'ailleurs plus facile de brûler Vanini que de le réfuter. C'est ce qu'on fit, après lui avoir au préalable coupé la langue. Mais chacun peut encore le réfuter, et il ne s'agit que d'essayer. Seulement il faut le faire sérieusement, en penseur, et non avec un verbiage vide.

La théorie d'Augustin sur le très grand nombre des pécheurs et sur la quantité infinitésimale des élus, juste en elle-même, se retrouve dans le brahmanisme et le bouddhisme ; mais ici elle ne choque pas, par suite de la métempsycose. En effet, le brahmanisme n'admet l'émancipation finale et le bouddhisme le *nirvana* (qui sont l'équivalent de notre félicité éternelle), que pour un très petit nombre d'êtres aussi; ceux-ci toutefois ne sont pas spécialement privilégiés, mais sont venus au monde avec des mérites déjà amassés dans une vie antérieure, et ils continuent dans cette voie. En outre, tous les autres ne sont pas précipités dans l'enfer où l'on brûle éternellement, mais transférés dans les mondes adéquats à leurs actions. Si donc l'on demandait aux prêtres de ces religions où sont et ce que sont devenus tous ceux qui ne jouissent pas de la félicité éternelle, ils répondraient : « Regardez autour de vous, les voici. Ici est leur lieu de rassemblement, ici est le *sansara*, c'est-à-dire le monde du désir, de la naissance, de la douleur, de la vieillesse, de la maladie et de la mort ». Si nous comprenons le dogme d'Augustin sur le si petit

nombre des élus et le si grand nombre des réprouvés seulement *in sensu allegorico*, pour l'expliquer dans le sens de notre philosophie, il s'accorde avec cette vérité qu'en effet bien peu d'êtres parviennent à la négation de la volonté, et par là au salut hors de ce monde (comme les bouddhistes au *nirvana*). Ce qu'au contraire le dogme personnifie comme damnation éternelle, c'est seulement notre monde à nous : le reste des êtres lui échoit en partage. Ce monde est suffisamment mauvais : c'est le purgatoire, c'est l'enfer, et les démons ne lui manquent pas non plus. On n'a qu'à voir comment, à l'occasion, les hommes traitent les hommes, à l'aide de quels tourments raffinés l'un tue lentement l'autre, et l'on peut ensuite se demander si des démons pourraient faire plus. De même, le séjour en ce monde est éternel aussi pour tous ceux qui, ne revenant pas à de meilleures idées, persistent dans l'affirmation de la volonté de vivre.

Mais vraiment, si un honorable Asiatique me demandait ce qu'est l'Europe, je devrais lui répondre : « C'est la partie de la terre complètement et follement imbue de cette sottise idée, que la naissance de l'homme est le commencement absolu de celui-ci, et qu'il est sorti de rien ».

Tout au fond et indépendamment des deux mythologies, le *sansara* et le *nirvana* de Bouddha sont identiques aux deux *civitates* d'Augustin, qui constituent le monde, la *civitas terrena* et la *civitas caelestis*, comme il les représente dans son livre de

la *Cité de Dieu* (particulièrement livre XIV, chap. IV; livre XV, chap. I et XXI ; livre XVIII, à la fin; livre XXI, chap. I).

Le diable est, dans le christianisme, une personne des plus nécessaires, en ce qu'il fait contrepoids à la toute-bonté, toute-sagesse et toute-puissance de Dieu. On ne pourrait s'expliquer, avec celles-ci, d'où viennent les maux prédominants et infinis de l'univers, si le diable n'était pas là pour les endosser à son compte. Aussi, depuis que les rationalistes ont supprimé le diable, le désavantage résultant de l'autre partie est-il devenu de plus en plus sensible ; cela était à prévoir, et avait été prévu par les orthodoxes. On ne peut retirer un pilier d'une construction, sans mettre l'ensemble en danger.

Ceci confirme ce qui a été établi ailleurs, que Jéhovah est une transformation d'Ormazd²¹ et Satan une transformation d'Ahriman, l'inséparable compagnon d'Ormazd ; et ce dernier même est une transformation d'Indra.

Le christianisme a ce désavantage particulier de n'être pas, comme les autres religions, une pure *doctrine* ; son caractère essentiel et principal est d'être une *histoire*, une série d'événements, une collection de faits, d'actions et de souffrances d'êtres

²¹ On dit ordinairement « Ormuzd », et, en écrivant « Ormazd », nous nous conformons à la prononciation adoptée par le savant et regretté orientaliste James Darmesteter dans son livre sur *Ormazd et Ahriman* (1876). (Le trad.)

individuels; et c'est cette histoire qui constitue le dogme, auquel il faut croire, pour être sauvé. D'autres religions, le bouddhisme notamment, ont bien aussi un accessoire historique : la vie de leur fondateur. Mais celle-ci n'est pas partie intégrante du dogme même, elle le côtoie simplement. La *Lalitavistara*, par exemple, peut être comparée à l'Évangile, en ce qu'elle contient la vie de Çakya Mouni, le Bouddha de la présente période de l'histoire du monde ; mais ceci reste une chose tout à fait séparée et différente du dogme, par conséquent du bouddhisme. Une des raisons en est que l'existence des anciens Bouddhas était tout autre, et que l'existence des futurs Bouddhas sera également tout autre que celle du Bouddha actuel. Le dogme, ici, n'est nullement lié à la vie du fondateur, et ne repose pas sur des personnes et des faits individuels; il est quelque chose d'universel, également valable en tout temps. La *Lalitavistara* n'est donc pas un Évangile dans le sens chrétien du mot, le joyeux message d'un acte de rédemption ; elle raconte la carrière de celui qui a montré comment chacun peut se rédimer soi-même. C'est par suite du caractère historique du christianisme, que les Chinois se moquent des missionnaires comme de conteurs de fables.

Un autre défaut fondamental du christianisme, que je signalerai à cette occasion, défaut qu'on ne peut s'expliquer et dont les conséquences déplorables se manifestent chaque jour, c'est qu'il a violemment séparé, contrairement à la nature, l'homme du monde animal dont il fait pourtant partie

essentielle; il isole complètement l'homme, et voit dans l'animal une simple chose. Le brahmanisme et le bouddhisme, au contraire, d'accord avec la vérité, reconnaissent d'une manière positive la parenté incontestable de l'homme avec toute la nature en général et tout spécialement avec la nature animale; et ils le représentent toujours, par la métempsycose et les autres systèmes, en étroite relation avec celle-ci. Le rôle important joué par les animaux dans le brahmanisme et le bouddhisme, comparé à sa nullité totale dans le judéo-christianisme, condamne irrévocablement ce dernier au point de vue de la perfection, si accoutumé que l'on puisse être en Europe à une pareille absurdité. En vue de pallier ce défaut fondamental, tout en le renforçant en réalité, nous trouvons ce procédé, aussi misérable qu'éhonté, (je l'ai déjà fustigé dans mon *Ethique*²²), qui consiste à nommer par de tout autres noms que chez l'homme les fonctions naturelles que les animaux partagent avec nous et qui prouvent absolument l'identité de notre nature avec la leur, telles que le manger, le boire, la grossesse, la naissance, la mort, le cadavre, etc. C'est réellement là un bien vilain artifice. Quant au défaut indiqué, il est une conséquence de la création du néant, à la suite de laquelle le créateur (*Genèse*, chap. I et II) livre à l'homme tous les animaux, afin qu'il *règne* sur eux, c'est-à-dire fasse d'eux ce que bon lui semble; il les lui livre absolument comme

²² Die Grundlage der Moral (Le fondement de la morale), §19,7. (T. VII, p. 263, édition Rudolf Steiner), trad. Franç. Chez F. Alcan.)

des choses, sans lui recommander en rien de les bien traiter, ce que fait d'ordinaire même un marchand de chiens, quand il se sépare d'un de ses élèves. Puis, dans le chapitre II, il fait de l'homme le premier professeur de zoologie, en le chargeant de donner aux animaux les noms qu'ils porteront désormais : voilà un nouveau symbole de leur complet assujettissement à lui, c'est-à-dire de leur absence de droits. Gange sacré! père de notre race ! de pareilles histoires exhalent pour moi une mauvaise odeur juive. Malheureusement, les conséquences s'en font sentir jusque de nos jours. Puisqu'elles se sont transmises au christianisme, on devrait cesser une bonne fois de vanter la morale de ce dernier comme la plus parfaite de toutes. C'est une grande et essentielle imperfection pour elle, de borner ses prescriptions à l'homme et de n'accorder aucun droit aux animaux. Aussi, pour les protéger contre les masses brutales et dépourvues de sentiment, souvent même plus que bestiales, la police doit remplir le rôle de la religion ; et comme cela ne suffit pas, il se forme aujourd'hui partout, en Europe et en Amérique, des sociétés protectrices des animaux, qui seraient dans toute l'Asie non circonscrite la chose la plus superflue du monde. Ici, en effet, la religion protège suffisamment les animaux et en fait même un objet de charité positive. Nous en avons un exemple dans le grand hôpital pour animaux de Surate, où chrétiens, mahométans et juifs peuvent envoyer leurs bêtes malades, lesquelles, à très juste titre, ne leur sont pas rendues après la guérison. De la même façon, quand un brahmane ou un bouddhiste est favorisé

par une chance quelconque, réussit dans une affaire, au lieu de piailler un *Te Deum*, il s'en va au marché acheter des oiseaux dont il ouvre la cage devant la porte de la ville; on peut observer cela fréquemment déjà à Astrakan, où se rencontrent les adeptes de toutes les religions; et dans cent autres cas analogues. Voyez, par contre, la façon scélérate dont notre populace chrétienne se comporte envers les animaux. Elle les tue sans la moindre raison et en riant, ou les mutile, les martyrise ; et même ses aides immédiats, ses chevaux, elle les éreinte à l'extrême dans leur vieillesse, pour tirer la dernière moelle de leurs pauvres os, jusqu'à ce qu'ils succombent sous ses coups de fouet. On pourrait dire à juste titre : les hommes, sont les démons terrestres, et les animaux les âmes torturées par ceux-ci.

Ce sont les conséquences de la scène d'installation dans le jardin du paradis. On ne peut venir à bout de la populace que par la force ou par la religion ; mais, ici, le christianisme nous laisse honteusement en plan. J'ai appris de source certaine qu'un prédicateur protestant, prié par une société protectrice des animaux de s'élever en chaire contre les tortures infligées à ceux-ci, répondit que, malgré toute sa bonne volonté, cela lui était impossible, la religion ne lui offrant aucun point d'appui à cet égard. C'était un honnête homme qui proclamait la vérité. Un avis de la si estimable société protectrice des animaux de Munich, en date du 27 novembre 1852, s'efforce, dans les meilleures intentions, de tirer de la Bible les « prescriptions relatives à la

protection des animaux », et se réfère à ces passages : *Proverbes de Salomon*, XII, 10 ; *Sirach*, VII, 24 ; *Psaumes*, CXLVII, 9 ; civ, 14 ; *Job*, XXXIX, XLI ; *Matthieu*, X, 29. Mais ces indications ne sont qu'une *pia fraus*, calculée dans l'espoir qu'on ne les vérifiera pas. Le premier passage seul, bien connu, dit quelque chose à ce sujet, quoique faiblement; quant aux autres, ils parlent bien d'animaux, mais sans recommander de les protéger. Et que dit le premier passage? « Le juste a miséricorde de sa bête. » « Miséricorde » ! quelle expression! On a miséricorde d'un pécheur, d'un criminel, mais non d'une fidèle bête innocente qui souvent est le soutien de son maître, dont elle ne reçoit en revanche qu'une maigre pitance. « Miséricorde » ! Ce n'est pas miséricorde, mais justice qui est due à l'animal, — et cette justice, on la lui refuse le plus souvent en Europe, cette partie du monde si infectée par l'esprit de la Bible, que l'émission de cette simple vérité : « L'animal est dans son essence le même que l'homme », semble un paradoxe choquant. La protection des animaux échoit donc aux sociétés qui se la proposent comme but, et à la police; mais celles-là et celle-ci sont bien impuissantes contre cette cruauté universelle de la populace à l'égard d'êtres qui ne peuvent se plaindre; de plus, sur cent actes de barbarie on en punit à peine un seul, et les punitions sont aussi trop douces. En Angleterre, on a récemment proposé de châtier à coups de bâton les délinquants, ce qui me paraît tout à fait logique. Mais que peut-on attendre de la populace, quand on trouve des savants et même des zoologistes qui, au lieu

d'avouer franchement l'identité essentielle si intime de l'homme et de l'animal, sont assez bigots et bornés pour s'élever fanatiquement contre d'honnêtes et raisonnables confrères qui rangent l'homme dans la classe animale, ou démontrent sa grande ressemblance avec le chimpanzé et l'orang-outang ? C'est chose vraiment révoltante, par exemple, de trouver chez un écrivain aussi chrétien et aussi pieux que Jung Stilling une comparaison comme celle-ci, dans ses *Scènes du royaume des esprits*²³ : « Soudainement le squelette se contracta en une petite figure de nain indescriptiblement hideuse, absolument comme lorsqu'on porte une grosse araignée au foyer d'un verre brûlant, et que son sang purulent siffle et bout dans la chaleur ». Ainsi, cet homme de Dieu s'est rendu coupable d'une telle infamie, ou a tranquillement assisté à cette infamie commise par un autre ! ce qui, dans les deux cas, revient au même. Et elle lui semble si naturelle, qu'il la raconte en passant, tout bonnement. Ce sont les effets du premier chapitre de la *Genèse* et de toute la conception de la nature par les Juifs en général. La règle des actions, chez

²³ *Scenen aus dem Geisterreich*, t. II, scène 1, p. 15. — Jean-Henri Jung, dit Stilling, né en 1740, successivement tailleur, maître d'école, médecin-oculiste, puis professeur d'économie politique; il mourut à Carlsruhe, en 1817, C'était un mystique qui voyait dans tout événement, dans le moindre accident, le doigt de Dieu, avec qui il croyait avoir des relations particulières. Parmi une foule d'ouvrages bizarres et incohérents, il a laissé une autobiographie extrêmement curieuse, qui renferme d'intéressants détails sur le jeune Goethe, qu'il avait connu à Strasbourg. (*Le trad.*)

les Indous et les bouddhistes, est au contraire la *mahavakya* : *Tat twam asi* (la grande parole : c'est toi-même), qui peut toujours être dite de chaque animal, pour nous rappeler l'identité de son essence intime avec la nôtre. Ainsi donc, laissez-moi tranquille avec votre morale chrétienne, soi-disant la plus parfaite de toutes !

Quand j'étudiais à Göttingue, Blumenbach²⁴ nous parlait très gravement, dans son cours de physiologie, de la cruauté des vivisections, et nous représentait combien elle était une horrible chose. Il disait qu'on devait en conséquence y recourir le plus rarement possible et seulement dans le cas de recherches importantes destinées à produire des résultats immédiats; qu'alors l'expérience devait se faire avec la plus grande publicité, dans le grand amphithéâtre, après une invitation adressée à tous les médecins, afin que le cruel sacrifice opéré sur l'autel de la science rapportât le plus grand profit. De nos jours, au contraire, chaque médocastre se croit autorisé à pratiquer dans sa chambre de torture les plus affreux tourments contre les animaux, en vue de résoudre des problèmes dont la solution se trouve depuis bien longtemps dans des livres où sa paresse et son ignorance l'empêchent de fourrer le nez. Nos médecins n'ont plus la culture classique d'autrefois, qui leur conférait un certain humanisme et une certaine noblesse d'allure.

²⁴ Célèbre naturaliste allemand, le créateur de l'anthropologie, mort en 1840 à Göttingue, à l'âge de quatre-vingt-huit ans. Flourens a écrit son *Eloge*. (*Le trad.*)

Maintenant ils entrent le plus tôt possible à l'Université, uniquement pour apprendre à préparer leur cataplasme, et pour faire avec cela leur chemin sur la terre.

Il convient de signaler particulièrement l'acte horrible commis à Nuremberg par le baron Ernest de Bibra²⁵, qui l'a conté au public avec une incroyable naïveté, *tanquam re bene gesta* [comme une belle chose], dans ses *Recherches comparées sur le cerveau de l'homme et des animaux vertébrés* (Mannheim, 1854, pp. 131 et suiv.) : il a laissé mourir de faim à dessein deux lapins, pour rechercher d'une façon bien inutile si la mort par la faim modifie les proportions des parties chimiques du cerveau ! Dans l'intérêt de la science, n'est-ce pas ? Ces messieurs du scalpel et du creuset ne songent-ils donc pas qu'ils sont d'abord des hommes, et seulement ensuite des chimistes ? Comment peut-on dormir tranquille, quand on détient sous les verroux d'innocents animaux nourris par leur mère, auxquels on apprête la mort lente et horrible par la faim ? Ne s'éveille-t-on pas en sursaut, sous une sensation d'effroi ? Et cela se passe en Bavière, où, sous les auspices du prince Adalbert, le respectable et si méritant conseiller aulique Perner donne l'exemple à toute l'Allemagne, en protégeant les

²⁵ En dépit de cet anathème lancé par Schopenhauer contre le baron Ernest de Bibra, celui-ci était un homme de valeur. Il voyagea beaucoup et écrivit de nombreux ouvrages de science, de médecine, d'archéologie, ainsi que des récits de voyages et des romans pleins d'intérêt. Né en 1806, il mourut en 1878 à Nuremberg. (*Le trad.*)

animaux contre la brutalité et la cruauté ! N'y a-t-il pas à Nuremberg de succursale de la Société si bienfaisante de Munich? L'acte cruel de Bibra, si on n'a pu l'empêcher, est-il du moins resté impuni? C'est surtout un homme qui a encore tant à apprendre des livres, comme ce M. de Bibra, qui devrait, le dernier, songer à arracher les réponses finales par la voie de la cruauté, à mettre la nature à la torture, pour enrichir son savoir; il dispose encore de sources assez nombreuses et innocentes, sans avoir besoin de martyriser jusqu'à la mort de pauvres animaux dépourvus de défense. M. de Bibra se livre, par exemple, à des recherches étendues sur le poids du cerveau par rapport à celui du reste du corps. Or, depuis les démonstrations lumineuses de Sömmerring²⁶, tout le monde sait et admet qu'il faut évaluer le poids du cerveau non comparativement à celui du corps entier, mais comparativement à celui de tout l'ensemble du système nerveux (Voir *Blumenbachii Institutiones physiologiæ*, 4^e édit., 1821, p. 173). Et cette connaissance fait manifestement partie des connaissances préliminaires que l'on doit posséder, avant

²⁶ Un des plus grands anatomistes de l'Allemagne (1755-1830). Il étudia sous Boerhave, et exerça la médecine à Mayence, puis à Francfort. Dans la première de ces deux villes il connut Georges Forster, l'enthousiaste admirateur de notre Révolution, et devint son ami intime. Il est un des créateurs de l'anatomie chirurgicale et s'est beaucoup occupé de l'étude du cerveau. Il a en outre éclairé par ses recherches, comme Blumenbach, la question des races humaines. Il a publié un opuscule sur les *effets nuisibles des corsets*, qui contribuera à répandre son nom. (Le trad.)

d'entreprendre des recherches expérimentales sur le cerveau des hommes et des animaux. Mais tuer dans une longue torture de pauvres animaux, est évidemment plus facile que d'apprendre quelque chose. Quel crime a donc commis le pauvre lapin, pour que l'on commence à le condamner à la mort lente par la faim? Celui-là seul est autorisé à une vivisection, qui sait déjà tout ce que disent les livres sur le cas à examiner. Les biologistes français semblent ici avoir pris les devants, et les Allemands s'efforcent de les imiter, en soumettant aux plus affreuses tortures de pauvres bêtes, souvent en grand nombre, pour résoudre des questions purement théoriques, fréquemment très futiles. Voici encore un fait qui m'a particulièrement révolté : le professeur Ludwig Fick, de Marbourg, rapporte dans son livre *Des causes des formes osseuses*, 1857 (*Ueber die Ursachen der Knochenformen*) qu'il a extirpé le globe de l'œil à de jeunes animaux, pour obtenir une confirmation de son hypothèse que les os poussent dans l'espace vide ! (*Centralblatt* du 24 octobre 1857).

Espérons que nous sommes au temps où la conception juive de la nature, du moins en ce qui concerne les animaux, touche à sa fin en Europe, et que l'on reconnaîtra et honorera l'essence éternelle qui vit dans tous les animaux comme en nous-mêmes. Il faut être obtus des cinq sens ou complètement chloroformé par l'esprit judaïque, pour ne pas voir que l'animal est dans son essence absolument ce que nous sommes, et que la différence gît seulement dans l'accidence : l'intellect,

et non dans la substance : la volonté. Le monde n'est pas un bousillage, ni les animaux une fabrication à notre usage. Cette façon de voir devrait rester bornée aux synagogues et aux auditoires philosophiques, qui au fond ne diffèrent pas tant. La constatation que nous venons de faire, par contre, nous donne la véritable règle à suivre dans le traitement des animaux. Je conseille aux fanatiques et aux prêtres de ne pas trop nous contredire à ce sujet ; car, cette fois, nous n'avons pas seulement pour nous la vérité, mais aussi la morale²⁷.

Le plus grand bienfait des chemins de fer est d'empêcher des millions de chevaux de trait de mener une déplorable existence.

Il est malheureusement vrai que l'homme poussé violemment vers le Nord, et ainsi devenu blanc, a besoin de la chair des animaux, — quoiqu'il y ait en Angleterre des *végétariens* ; mais alors on doit tuer ceux-ci sans qu'ils le sentent, à l'aide du chloroforme, en atteignant directement le siège de la vie ; et cela non par « miséricorde », comme le dit l'*Ancien Testament*, mais par obligation absolue envers l'essence éternelle qui vit dans les animaux comme en nous. On devrait, dis-je, chloroformer au préalable tous les animaux à tuer : ce serait une noble façon de faire qui honorerait les hommes. La

²⁷ Ils envoient des missionnaires aux brahmanes et aux bouddhistes, pour leur apporter la « vraie foi ». Mais quand ceux-ci apprennent de quelle façon on traite en Europe les animaux, ils éprouvent le plus profond dégoût pour les Européens et leurs doctrines religieuses.

haute science de l'Occident et la haute morale de l'Orient se donneraient ainsi la main, puisque le brahmanisme et le bouddhisme, loin de limiter leurs prescriptions au « prochain », prennent sous leur protection « tous les êtres vivants ».

C'est seulement quand cette vérité simple et hors de toute espèce de doute : « l'animal est dans son essence absolument ce que nous sommes », aura pénétré dans la masse, que les animaux ne seront plus des êtres privés de droits et livrés en conséquence à la mauvaise humeur et à la cruauté du premier mauvais drôle venu; et chaque médocastre ne pourra plus satisfaire les caprices aventureux de son ignorance, en leur infligeant les plus odieuses tortures, comme c'est le cas aujourd'hui. Notons d'ailleurs que, de nos jours, on chloroforme en général les animaux, ce qui leur épargne la souffrance pendant l'opération et peut les tuer rapidement après celle-ci. Malheureusement, dans les recherches actuellement si fréquentes sur l'activité du système nerveux et sur sa sensibilité, ce moyen ne peut être employé, puisqu'il supprimerait ce qu'il s'agit précisément d'observer. Et le pire, c'est que l'on prend le plus souvent pour la vivisection l'animal qui l'emporte en noblesse morale sur tous les autres : le chien²⁸, que son

²⁸ Ce véritable et unique compagnon de l'homme, son plus fidèle ami, la plus noble conquête que celui-là ait jamais faite, comme dit Cuvier, avec cela un être si hautement intelligent et sensible, l'attacher du matin au soir à la chaîne comme un malfaiteur ! Il y éprouve le besoin constant et jamais satisfait de la liberté et du mouvement, sa vie est un long martyr, et

système nerveux très développé rend en outre plus accessible à la douleur.

Les Sociétés protectrices d'animaux continuent à recourir, dans leurs exhortations, à ce mauvais argument : la cruauté envers les animaux mène à la cruauté envers les hommes. Comme si l'homme seul était un objet immédiat de devoir moral, et l'animal seulement un objet médiat, une simple chose en soi !
Fi !

cette cruauté finit par lui faire perdre ses qualités de chien ; il se transforme en un animal sauvage et infidèle, dépourvu d'affection, sans cesse tremblant et rampant devant l'homme-démon ! J'aimerais mieux être volé qu'avoir sous les yeux ce tableau de désolation dont je serais la cause. Il devrait être interdit de tenir les chiens à la chaîne, et la police devrait sur ce point aussi veiller aux lois de l'humanité. Les cages à oiseaux constituent également une cruauté honteuse et sottise.

SUR LE THÉISME

De même que le polythéisme est la personnification des parties et des forces de la nature envisagées séparément, le monothéisme est la personnification de la nature entière, dans son ensemble.

Mais si je cherchais à me représenter que je me trouve en présence d'un être individuel auquel je dirais : « Mon créateur ! je n'ai d'abord rien été ; c'est toi qui m'as produit, de sorte que maintenant je suis quelque chose, je suis *moi* » ; et si j'ajoutais : « Je te remercie pour ce bienfait » ; et si je terminais même ainsi : « Si je n'ai rien valu, c'est *ma faute* » ; — j'avoue que, par suite de mes études philosophiques et de ma connaissance des doctrines de l'Inde, ma tête serait incapable de supporter cette idée. Celle-ci est d'ailleurs le pendant de celle que Kant nous expose dans sa *Critique de la raison pure* (chapitre sur « l'impossibilité d'une preuve cosmologique ») : « On ne peut s'empêcher de penser, pas plus qu'on ne peut admettre, qu'un être que nous nous représentons comme le plus haut parmi tous les êtres possibles, se dise à lui-même : J'existe d'éternité en éternité; en dehors de moi il n'y a rien, sans ce qui est seulement quelque chose par ma volonté ; mais *d'où* viens-je donc ? » Soit dit entre parenthèse, cette dernière question, pas plus que le chapitre cité, n'a empêché les professeurs de philosophie, depuis Kant, de faire de l'*absolu* le thème constant de leurs dissertations, c'est-à-dire d'expliquer sans façons ce qui n'a pas de cause. C'est

là une idée bien digne d'eux. Ces gens-là sont d'ailleurs incurables, et je ne saurais trop conseiller de ne pas perdre de temps avec leurs écrits et leurs conférences.

Qu'on se fasse une idole de bois, de pierre, de métal, ou qu'on la compose de notions abstraites, cela revient au même : c'est toujours de l'idolâtrie, dès qu'on se trouve en présence d'un être personnel auquel on sacrifie, qu'on invoque, qu'on remercie. La différence au fond n'est pas non plus bien grande, que l'on sacrifie ses brebis, ou ses inclinations. Chaque rite et chaque prière sont un témoignage irréfutable d'idolâtrie. Voilà pourquoi les sectes mystiques de toutes les religions s'accordent à supprimer tout rite à l'usage de leurs adeptes.

ANCIEN ET NOUVEAU TESTAMENT

Le judaïsme a pour caractères fondamentaux le réalisme et l'optimisme, qui sont étroitement apparentés et constituent en fait les conditions du théïsme ; car celui-ci regarde le monde matériel comme absolument réel, et la vie comme un agréable présent qui nous est fait. Les caractères fondamentaux du brahmanisme et du bouddhisme, au contraire, sont l'idéalisme et le pessimisme : car ces religions n'accordent au monde qu'une existence qui tient du rêve, et considèrent la vie comme le résultat de nos péchés. Dans la doctrine du *Zendavesta*, d'où, on le sait, est sorti le judaïsme, l'élément pessimiste est représenté par Ahriman. Dans le judaïsme, celui-ci n'a plus qu'une situation subordonnée, en qualité de Satan ; mais Satan, comme Ahriman, est le créateur des serpents, des scorpions et de la vermine. Le judaïsme l'emploie à corriger son erreur fondamentale de l'optimisme, et introduit dans le cas du péché originel l'élément du pessimisme, doctrine réclamée par la plus évidente vérité. Il n'y a pas dans cette religion d'idée plus juste que celle-là, quoiqu'elle transporte dans le cours de l'existence ce qui devrait être représenté comme son fondement et son antécédent.

Ce qui confirme d'une façon frappante que Jéhovah est Ormazd, c'est ce passage du livre d'*Esdras* (chap. VI), dans la traduction des Septante, passage omis par Luther : « Cyrus, le roi, fit bâtir la maison du

Seigneur à Jérusalem, où on lui sacrifia par le feu perpétuel ». Le second livre des *Macchabées* (chap. I et II, XIII, 8) prouve aussi que la religion des Juifs a été celle des Perses: on y raconte en effet que les Juifs menés en captivité à Babylone, sous la conduite de Néhémie, avaient au préalable caché le feu sacré dans une citerne desséchée, qu'il était parvenu au fond de l'eau, et s'était rallumé plus tard par miracle, à la grande édification du roi des Perses. Comme les Juifs, les Perses avaient l'horreur du culte des images, ce qui les empêchait de représenter leurs dieux. (Spiegel, dans ses travaux sur la religion zende, établit une étroite parenté entre celle-ci et le judaïsme, mais en prétendant qu'elle est sortie de ce dernier). De même que Jéhovah est une transformation d'Ormazd, la transformation correspondante d'Ahriman est Satan, c'est-à-dire l'antagoniste, — et l'antagoniste d'Ormazd. (Luther traduit par « antagoniste » le « Satan » de la Bible des Septante). Le culte de Jéhovah semble avoir pris naissance sous Josias, aidé en cela par Hilcias, c'est-à-dire avoir été accepté par les Perses et avoir été définitivement établi par Esdras au retour de la captivité de Babylone. Il est manifeste que, jusqu'à Josias et Hilcias, la religion naturelle, le sabaïsme, l'adoration de Bélus, d'Astarté, etc., ont régné en Judée même sous Salomon. (Voir les livres des *Rois* au sujet de Josias et d'Hilcias)²⁹. Remarquons ici,

²⁹ Les Juifs, qui avaient adoré jusque-là Baal, Astarté, Moloch, etc., et embrassé à Babylone, après la victoire des Perses, la religion de Zoroastre, suivaient maintenant le culte d'Ormazd,

pour confirmer l'origine zende du judaïsme, que, d'après l'*Ancien Testament*, et d'autres autorités juives, les chérubins sont des êtres à tête de taureau sur lesquels Jéhovah chevauche (*Psaume XCIX*, I ; Bible des Septante, livre des *Rois*, II, chap. VI, v. 2, chapitre XXII, v. 11, IV, chap. XIX, v. 15 : « [Seigneur Dieu d'Israël,] qui réside parmi les chérubins »). Semblables animaux, à moitié taureau, à moitié homme, à moitié lion, se trouvent représentés dans les sculptures de Persépolis, avant tout dans les statues assyriennes trouvées à Mossoul et à Nimroud ; il y a même à Vienne une pierre taillée qui représente Ormazd chevauchant sur un de ces chérubins à tête de bœuf. On trouvera les détails dans les *Wiener Jahrbücher der Litteratur*,

sous le nom de Jéhovah. Ceci est peut-être l'explication de la faveur, inexplicable autrement, que, d'après Esdras, leur témoignèrent Cyrus et Darius, qui firent relever leurs temples. On s'explique ainsi que Cyrus adore le Dieu d'Israël, ce qui, autrement, serait absurde. (*Esdras*, livre I, chap. II, verset 3, Bible des Septante.) Tous les livres antérieurs de l'*Ancien Testament* ont été composés plus tard, c'est-à-dire après la captivité de Babylone, ou du moins la doctrine relative à Jéhovah y a été introduite postérieurement. Esdras nous apprend d'ailleurs à connaître le judaïsme par son côté le plus honteux (livre I, chap. VIII et IX). Ici le peuple élu agit d'après le modèle révoltant et pervers de son père Abraham ; de même que celui-ci avait chassé Agar avec Ismaël, on chasse, elles et leurs enfants, les femmes qui avaient épousé des Juifs pendant la captivité de Babylone, parce qu'elles ne sont pas de race juive. On a peine à s'imaginer une conduite aussi infâme. Mais qui sait si l'on n'a pas inventé cette gredinerie d'Abraham, pour ménager la gredinerie beaucoup plus colossale du peuple entier?

compte rendu des voyages en Perse, septembre 1833. J. G. Rhode a, de son côté, longuement exposé cette origine dans son livre : *Die heilige Sage des Zendvolks*. (La tradition sacrée du peuple zend).

Tout cela jette de la lumière sur l'arbre généalogique de Jéhovah.

Le *Nouveau Testament*, au contraire, doit avoir une origine indoue quelconque ; son éthique, qui transfère la morale dans l'ascétisme, son pessimisme et son *avatar* en témoignent. Tout cela le met en opposition décidée avec l'*Ancien Testament*: de sorte que l'histoire de la chute de l'homme est le seul point de connexion possible entre les deux. Quand, en effet, la doctrine indoue fit son apparition sur la terre promise, il fallut combiner ces deux choses bien différentes : la conscience de la corruption et de la misère du monde, de son besoin de délivrance et de salut par un *avatar*, avec la morale de l'abnégation de soi-même et du repentir, — avec le monothéisme juif et son *παντα καλα λιαν* [toutes choses sont très bonnes]. Et la tentative réussit aussi bien qu'elle pouvait, aussi bien du moins qu'il était possible de combiner deux doctrines aussi hétérogènes et même opposées.

Comme un lierre, en quête d'un appui, s'enlace autour d'un tuteur grossièrement taillé, s'accommode à sa difformité, la reproduit exactement, mais reste paré de sa vie et de son charme propres, en nous offrant un aspect des plus

agréables, ainsi la doctrine chrétienne issue de la sagesse de l'Inde a recouvert le vieux tronc, complètement hétérogène pour elle, du grossier judaïsme ; ce qu'on a dû conserver de la forme fondamentale de celui-ci est quelque chose de tout différent, quelque chose de vivant et de vrai, transformé par elle. Le trône semble le même, mais il est tout autre.

Le Créateur en dehors du monde, qu'il a produit de rien, est identifié avec le Sauveur, et, par lui, avec l'humanité ; il est le représentant de celle-ci, qui est rachetée en lui, de même qu'elle avait failli en Adam, et se trouvait enlacée depuis lors dans les liens du péché, de la corruption, de la souffrance et de la mort. C'est ici la manière de voir du christianisme aussi bien que celle du bouddhisme : le monde ne peut plus apparaître dans la lumière de l'optimisme juif, qui avait trouvé que « tout est très bien » ; non, c'est plutôt le diable qui se nomme maintenant le prince de ce monde », — ὁ αρχὼν τοῦ κόσμου τούτου (*Évangile selon Saint Jean*, chap. XII, 31). Le monde n'est plus un but, mais un moyen : le royaume des joies éternelles git au delà de lui et de la mort. Le renoncement à ce monde et tout espoir mis dans un monde meilleur, voilà l'esprit du christianisme. La route de ce monde meilleur est ouverte par la réconciliation, c'est-à-dire par l'affranchissement de ce monde et de ses voies. En morale, le droit de vengeance a fait place au commandement d'aimer ses ennemis ; la promesse d'une nombreuse postérité, à celle de la vie éternelle ; la transmission des péchés du père aux enfants

jusqu'à la quatrième génération, à l'Esprit saint qui couvre tout de ses ailes.

Ainsi nous voyons que les doctrines du *Nouveau Testament* ont rectifié et changé celles de l'*Ancien*, ce qui les a mises en accord, dans leur fond intime, avec les antiques religions de l'Inde. Tout ce qui est vrai dans le christianisme se trouve aussi dans le brahmanisme et le bouddhisme. Mais la notion juive d'un néant animé, d'un bousillage passager qui ne peut assez remercier et louer Jéhovah pour son existence éphémère pleine de désolation, d'angoisse et de misère, on la cherchera en vain dans l'indouisme et le bouddhisme. Comme un parfum de fleurs porté des lointains tropiques à travers les montagnes et les torrents, on sent dans le *Nouveau Testament* l'esprit de la sagesse indoue. Rien de l'*Ancien Testament*, au contraire, ne convient à celle-ci, si ce n'est le dogme de la chute, qui a dû être aussitôt ajouté comme correctif du théisme optimiste, et auquel l'*Ancien Testament* s'est aussi attaché, comme au seul point d'appui qui s'offrait à lui.

La connaissance approfondie d'une espèce exige celle de son genre, et celui-ci à son tour n'est reconnu que dans ses espèces, de même, la compréhension approfondie du christianisme exige la connaissance solide et exacte des deux autres religions qui nient le monde, le brahmanisme et le bouddhisme. Ainsi que le sanscrit, avant tout, nous donne la clé des langues grecque et latine, le

brahmanisme et le bouddhisme nous donnent celle du christianisme.

Je nourris même l'espoir qu'il y aura un jour des exégètes de la Bible au courant des religions indoues, qui seront à même d'établir la parenté de celles-ci avec le christianisme, par des traits tout spéciaux. Rien qu'à titre d'essai, je fais en attendant les remarques suivantes. Dans l'*Épître de Jacques* (III, 6), l'expression $\delta \text{ τροχὸς τῆς γενέσεως}$ (mot à mot : la roue de la naissance) a fait de tout temps le désespoir des interprètes. Or, dans le bouddhisme, la roue de la migration des âmes est une idée courante. On lit dans la traduction du *Foe-Kue-ki*, par Abel Rémusat : « La roue est l'emblème de la transmigration des âmes, qui est comme un cercle sans commencement ni fin » (p. 28). « La roue est un emblème familier aux bouddhistes ; elle exprime le passage successif de l'âme dans le cercle des divers modes d'existence » (p. 179). Bouddha y dit lui-même : « Qui ne connaît pas la raison, tombera par le tour de la roue, dans la vie et la mort » (p. 282). Nous trouvons dans l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme*, de Burnouf (t. 1, p. 434), ce passage significatif : « Il reconnut ce qu'est la roue de la transmigration, qui porte cinq marques, qui est à la fois mobile et immobile ; et ayant triomphé de toutes les voies par lesquelles on entre dans le monde, en les détruisant, etc. » Spence Hardy dit aussi, page 6 de son *Eastern Monachism* déjà cité : « Comme les révolutions d'une roue, il y a une succession régulière de mort et de naissance, dont la cause morale est l'attache aux objets existants,

tandis que la cause instrumentale est le *karma* (l'action) », Le *Prabodh Chandrodaya* affirme (acte IV, scène 3) : « L'ignorance est la source de la passion, qui tourne la roue de cette existence mortelle ». L'exposition du bouddhisme d'après des textes birmans, par Buchanan (*Asiatic Researches*, t. VI, p. 181), dit ceci au sujet de l'apparition et de la disparition perpétuelles des mondes successifs : « Les destructions et reproductions successives du monde ressemblent à une grande roue où nous ne pouvons trouver ni commencement ni fin ». Sangermano, *Description de l'empire de Birmanie*, Rome, 1833, p. 7, développe longuement ce sujet. Dans les *Prescriptions de Menou* on lit : « C'est, Brahma qui, pénétrant tous les êtres en cinq formes élémentaires, les fait, par les gradations de la naissance, de la croissance et de la dissolution, se mouvoir dans le monde, jusqu'à ce qu'ils méritent la béatitude, comme les roues d'un char. (Voir *Institutes of Hindu Law, or the Ordinances of Menu, according to the Gloss of Culluca*, chap. XII, 124, trad. par William Jones).

Une ressemblance toute extérieure et fortuite du bouddhisme avec le christianisme, c'est qu'il ne domine pas dans le pays où il a pris naissance. Tous deux doivent donc dire : προφητης εν τη ιδια πατριδι τιμην ουκ εχει, ου, avec les Latins : *Vates in propria patria honore caret* (Le prophète n'est pas honoré dans sa propre patrie).

Si l'on voulait, pour expliquer cette concordance avec les doctrines indoues, se livrer à toutes sortes

de conjectures, on pourrait admettre que la mention évangélique de la fuite en Egypte a un fondement historique ; Jésus, élevé par des prêtres égyptiens dont la religion était d'origine indoue, aurait pris d'eux l'éthique de l'Inde et la notion de l'*avatar*, qu'il se serait ensuite efforcé d'accommoder aux dogmes juifs et de greffer sur l'ancien tronc. Un sentiment de supériorité morale et intellectuelle l'aurait enfin poussé à se regarder lui-même comme un *avatar* et à se nommer le fils de l'homme, pour indiquer qu'il était plus qu'un homme. On pourrait même penser que, dans la force et la pureté de sa volonté, et en vertu de la toute-puissance qui devient la prérogative naturelle de la volonté et que nous connaissons par le magnétisme animal ainsi que par les effets magiques apparentés à celui-ci, il aurait été en état, lui aussi, d'accomplir de soi-disant miracles, c'est-à-dire d'agir par l'influence métaphysique de la volonté ; et en cela aussi l'enseignement des prêtres d'Egypte lui serait venu à propos. Ces miracles auraient ensuite grossi et accru la tradition ; car, pour ce qui est de miracles véritables, ce seraient des démentis que la nature s'infligerait à elle-même. (Les Évangiles, qui ont voulu étayer leur véracité par des récits de miracles, l'ont ainsi tout simplement ruinée.) Cependant ce n'est qu'à l'aide de suppositions analogues, que nous pouvons nous expliquer en une certaine mesure comment Paul, dont les lettres principales doivent pourtant être authentiques, ose représenter sérieusement comme Dieu incarné, et ne faisant qu'un avec le Créateur, un mort de date encore si récente, tandis que beaucoup de ses contemporains

continuaient à vivre. Il faut en effet de longs siècles pour que des apothéoses de ce genre et de cette proportion puissent mûrir peu à peu. D'autre part, on serait en droit de tirer de cela un argument contre l'authenticité des épîtres de Paul.

Nos Evangiles, d'ailleurs, doivent s'appuyer sur un original ou tout au moins sur un fragment de l'époque et de l'entourage de Jésus même. Je conclus cela de la prophétie si choquante de la fin du monde et du retour glorieux du Seigneur dans les nuages, qui devait avoir lieu du vivant même de quelques témoins de la promesse. Mais ces promesses restèrent inaccomplies, et c'est une circonstance très fâcheuse. Elle ne fut pas seulement nuisible dans les temps postérieurs, mais apprêta à Paul et à Pierre eux-mêmes des difficultés dont on peut lire le détail dans le livre très intéressant de Reimarus³⁰, *Du but de Jésus et de ses disciples*, §42-44. Si les Evangiles avaient été composés un siècle

³⁰ Helléniste et orientaliste, né a Hambourg en 1694, y enseigna la philosophie pendant quarante et un ans, jusqu'à sa mort, en 1768. Lessing publia en 1774 et 1777, sous le titre de *Fragments d'un inconnu*, six traités inédits de ce savant, dont le dernier est celui cité par Schopenhauer. Reimarus y distingue deux formes du christianisme primitif : l'une attribuée au fondateur, et l'autre aux apôtres, qui auraient, d'après lui, approprié la pensée du maître aux exigences de la propagande. C'était là simplement la doctrine des déistes anglais de l'époque. Cette publication fit jeter feu et flammes aux obscurantistes du temps, avant tout au pasteur Melchior Gøze, de Hambourg, auquel Lessing riposta par ses fameux *Anti-Gøze*, qu'on a appelés les « Provinciales » de l'Allemagne. (*Le trad.*)

plus tard, par exemple, sans documents contemporains, on se serait bien gardé d'y introduire de pareilles prophéties, dont le non-accomplissement si choquant sautait alors aux yeux. On n'aurait pas davantage introduit dans les Évangiles tous ces passages à l'aide desquels Reimarus construit avec une grande sagacité ce qu'il nomme le premier système des disciples, pour lesquels Jésus n'était alors qu'un libérateur terrestre des Juifs, si les auteurs des Évangiles n'avaient pas travaillé sur la foi de documents contemporains qui renfermaient lesdits passages. Même une simple tradition orale parmi les croyants aurait laissé tomber ces prédictions qui devaient nuire à la foi. Soit dit en passant, on ne s'explique pas que Reimarus ait négligé le passage le plus favorable à son hypothèse, celui de *Jean*, XI, 48 (à rapprocher de I, 50, de VI, 15), et aussi ceux de *Matthieu*, XXVII, 28-30 ; de *Luc*, XXIII, 1-4, XXXVII, 38 ; de *Jean*, XIX, 19-22. Si l'on voulait appuyer sérieusement et développer cette hypothèse, on devrait admettre que le fond religieux et moral du christianisme a été constitué par les Juifs alexandrins, initiés aux doctrines religieuses indoues et bouddhistes, et qu'ensuite un héros politique, avec sa triste destinée, vint former le trait d'union entre celles-ci, par suite de la transformation du Messie terrestre primitif en un Messie céleste. Au surplus, la chose n'est pas si simple que cela. En tout cas, le principe mythique posé par Strauss pour l'explication de l'histoire évangélique, ou tout au moins pour ses détails, reste

le vrai ; et il sera difficile de le détruire, quelle que soit sa portée.

Quant à son application au mythe, il est nécessaire de la démontrer par des exemples plus rapprochés et moins scabreux. Ainsi, dans tout le moyen âge, en France comme en Angleterre, le roi Arthur est un personnage bien déterminé, héroïque, merveilleux, qui apparaît toujours avec le même caractère et le même cortège ; il constitue, avec sa Table Ronde, ses chevaliers, ses exploits inouïs, son étonnant sénéchal, son épouse infidèle, Lancelot du Lac, etc., le thème constant des poètes et des romanciers d'une longue suite de siècles, qui tous font passer sous nos yeux les mêmes personnes avec les mêmes caractères; ces poètes et ces romanciers s'accordent assez bien aussi dans les détails, mais ils diffèrent fortement les uns des autres en ce qui concerne le costume et les mœurs, et cela suivant l'époque de chacun. Or, il y a quelques années, le ministère de l'instruction publique de France a envoyé en Angleterre M. de la Villemarqué, pour rechercher l'origine des mythes relatifs à ce roi Arthur. Il s'est trouvé, à la base de cette histoire, qu'au commencement du VI^e siècle avait vécu dans le comté de Galles un petit chef nommé Arthur, qui avait lutté infatigablement contre les envahisseurs saxons, mais dont les exploits insignifiants sont pourtant oubliés. C'est donc lui qui est devenu, on ne saura jamais pourquoi, le personnage que tant de siècles ont célébré en un nombre incalculable de chansons et de romans. (Voir les *Contes populaires des anciens Bretons, avec un Essai sur l'origine des*

épopées sur la Table-Ronde, par de la Villemarqué, 2 vol., 1842 ; et *The Life of King Arthur, from ancient historians and authentic documents*, par Ritson, 1820. — Arthur apparaît ici comme une lointaine et indistincte figure nébuleuse, mais cependant non sans reposer sur un fond réel.) Il en est presque de même avec Roland, qui est le héros de tout le moyen âge, auquel on consacre des chants sans nombre, des poèmes épiques ainsi que des romans, et même des statues, jusqu'à ce qu'il finisse par former le sujet du poème de l'Arioste, d'où il sort transfiguré. Or, ce Roland n'est mentionné qu'une seule fois par l'histoire, accidentellement et en trois mots : Eginhard le cite parmi les notabilités tombées à Roncevaux (*Hroudlandus, britannici limilis præfectus*), et c'est tout ce que nous savons de lui. De même, tous nos renseignements sur Jésus-Christ se bornent en réalité à la mention qu'en fait Tacite dans ses *Annales* (livre XV, chap. XLIV).

Un exemple encore est fourni par l'illustre Cid des Espagnols, glorifié par les légendes et les chroniques, avant tout par les chants populaires du si magnifique *Romancero*, enfin par la meilleure tragédie de Corneille, qui concordent passablement, les uns et les autres, dans les circonstances principales, notamment en ce qui concerne Chimène; d'autre part, des maigres données historiques que l'on possède sur lui, il ne ressort qu'un chevalier vaillant sans doute, et un excellent général, au caractère cruel et infidèle, même vénal, se mettant au service tantôt d'un parti, tantôt de

l'autre, et plus souvent à celui des Sarrasins qu'à celui des chrétiens, à peu près à la façon d'un *condottiere*. Ce qui est certain, c'est qu'il était marié avec une Chimène. (Voir *Recherches sur l'histoire de l'Espagne*, par Dozy, 1849, qui semble avoir le premier découvert la vérité.)

Quel peut bien être le fondement historique de l'*Iliade* ?

Pour parler d'événements plus proches, qu'on songe à l'historiette de la pomme de Newton, qui se trouve racontée dans tous les livres; Euler lui-même, dans ses *Lettres à une princesse d'Allemagne*, n'a pas manqué de l'enluminer à son tour *con amore*. Pour moi, j'en ai démontré quelque part³¹ le manque de fondement. Si d'ailleurs chaque histoire avait tant d'importance, notre race n'aurait pas besoin d'être aussi fortement ancrée dans le mensonge que malheureusement elle l'est.

³¹ Dans un autre chapitre des *Parerga et Paralipomena* : *La philosophie et la science de la nature*, § 87. (Le trad.)

SECTES

L'augustinisme, avec son dogme du péché originel et de ce qui s'y rattache, est, nous l'avons déjà dit, le christianisme véritable et bien compris. Le pélagianisme, au contraire, est l'effort pour ramener le christianisme au lourd et plat judaïsme, et à son optimisme.

L'opposition entre l'augustinisme et le pélagianisme qui ne cesse de partager l'Église, pourrait se résumer finalement ainsi : le premier parle de l'essence en soi des choses, le second parle au contraire du phénomène, qu'il prend néanmoins pour l'essence. Par exemple, le pélagien nie le péché originel; car l'enfant, qui n'a encore rien fait, doit être innocent. Mais il ne voit pas que, comme phénomène, l'enfant, sans doute, commence à être, tandis qu'il n'est pas comme chose en soi. Il en est de même de la liberté de la volonté, de la mort expiatoire du Sauveur, de la grâce, de tout en un mot. Par suite de sa clarté et de sa platitude, le pélagianisme continue à régner, maintenant plus que jamais, sous la forme du rationalisme. L'Église grecque est pélagienne avec des adoucissements, et, depuis le Concile de Trente, l'Église catholique de même. Celle-ci a voulu ainsi prendre une position opposée à celle de Luther comme de Calvin, dont les opinions augustines étaient par conséquent mystiques. Les jésuites, eux aussi, sont semi-pélagiens. Les jansénistes, au contraire, sont augustins, et leur doctrine pourrait bien être la

forme la plus vraie du christianisme. Car le protestantisme, en rejetant le célibat et l'ascétisme proprement dit, aussi bien que les saints qui le représentent, est devenu un christianisme émoussé, ou, mieux, brisé, auquel manque la tête ; il se perd dans le vide.

RATIONALISME

Le point central et le cœur du christianisme sont les doctrines de la chute, du péché originel, de l'impureté de notre état naturel et de la corruption de l'être humain, associées à celles de la représentation et de la réconciliation par le Sauveur, auxquelles on participe par la foi en lui. Par cela, le christianisme fait preuve de pessimisme. Il est donc en opposition complète avec l'optimisme du judaïsme comme avec le fils authentique de celui-ci, l'islamisme, et apparenté au contraire avec le brahmanisme et le bouddhisme. De ce qu'en Adam tous ont péché et sont condamnés, de ce que dans le Sauveur, au contraire, tous sont rachetés, cela veut dire aussi que l'essence propre et la véritable racine de l'homme ne se trouvent pas dans l'individu, mais dans l'espèce. Celle-ci est l'idée (platonique) de l'être humain, et son phénomène séparé dans le temps, ce sont les individus.

La différence fondamentale des religions, c'est qu'elles sont optimistes ou pessimistes, et nullement qu'elles portent ces noms : monothéisme, polythéisme, trimourti, trinité, panthéisme, athéisme (comme le bouddhisme). Aussi l'*Ancien Testament* et le *Nouveau Testament* sont-ils diamétralement opposés l'un à l'autre, et leur réunion forme un étrange centaure. Le premier est optimiste, le second pessimiste. Celui-là remonte, la chose est prouvée, à la doctrine d'Ormazd. Celui-ci, d'après son esprit, est apparenté au brahmanisme et

au bouddhisme, et, au point de vue historique, on peut vraisemblablement le faire dériver d'eux. Le premier est une musique sur le mode majeur, le second sur le mode mineur. Seule l'histoire de la chute forme dans l'*Ancien Testament* une exception. Elle y reste d'ailleurs inutilisée, comme un « hors d'œuvre », jusqu'à ce que le christianisme la reprenne comme le seul trait d'union qui lui convienne.

Mais ce caractère fondamental du christianisme, qu'Augustin, Luther et Mélanchthon ont très justement saisi et systématisé de leur mieux, nos rationalistes actuels, marchant sur les traces de Pélagé, ont cherché à l'effacer et à le rejeter par l'exégèse, pour ramener, le christianisme à un judaïsme optimiste sec et égoïste. Ils ont ajouté à celui-ci une meilleure morale et une vie future, comme les exige l'optimisme conséquent avec lui-même, afin que la joie de vivre ne tarisse pas si vite, et que la mort, qui crie trop haut contre la doctrine optimiste et qui finit par apparaître au gai Don Juan comme la statue du commandeur, soit traitée ainsi qu'elle le mérite. Ces rationalistes sont de braves gens, mais de pauvres esprits, qui n'ont aucune idée du sens profond renfermé dans le mythe du *Nouveau Testament*, et qui sont incapables de s'élever au-dessus de l'optimisme juif, qui leur est accessible et répond à leurs besoins. Ils veulent la vérité nue et sèche en histoire comme dans le dogme. On peut comparer celle-ci à l'évhémérisme de l'antiquité. Sans doute, ce que les supranaturalistes apportent est au fond une

mythologie, mais celle-ci est le véhicule de vérités importantes et profondes qu'il serait impossible de faire comprendre à la masse par d'autres moyens. Combien, au contraire, ces rationalistes sont loin de comprendre et même de soupçonner le sens et l'esprit du christianisme, c'est ce que montre, par exemple, leur grand apôtre Wegscheider dans sa naïve *Dogmatique* (§ 15), où il n'a pas honte d'opposer aux affirmations profondes d'Augustin et des réformateurs sur le péché originel et la corruption constitutive de l'homme, le fade bavardage de Cicéron dans son *De Officiis*, qui est beaucoup plus de son goût. On est vraiment en droit de s'étonner de la naïveté avec laquelle cet homme étale son prosaïsme et sa platitude, voire même son inintelligence absolue de l'esprit du christianisme. Mais il n'est qu'*unus à multis*. Brettschneider n'a-t-il pas rejeté de la Bible, par l'exégèse, le péché originel? Or, le péché originel et le salut constituent l'essence du christianisme. D'autre part, on ne peut nier que les supranaturalistes sont parfois quelque chose de bien pire, c'est-à-dire des calotins au plus mauvais sens du mot. C'est alors au christianisme à voir comment il peut se tirer d'affaire entre Charybde et Scylla. L'erreur commune des deux partis est de chercher dans la religion la vérité non voilée, sèche, littérale. La philosophie seule aspire à celle-ci. Quant à la religion, elle n'a qu'une vérité, accommodée aux besoins du peuple : une vérité indirecte, symbolique, allégorique. Le christianisme est une allégorie qui représente une idée vraie; mais l'allégorie en elle-même n'est pas la vérité. Admettre ceci, c'est l'erreur que partagent les

supranaturalistes et les rationalistes. Ceux-là veulent affirmer l'allégorie vraie en soi ; ceux-ci l'interpréter et la modeler, jusqu'à ce qu'elle puisse être vraie en soi selon leur manière de voir. Chaque parti lutte donc à ce sujet contre l'autre à l'aide de raisons vigoureuses et frappantes. Les rationalistes disent aux supranaturalistes : « Votre doctrine n'est pas vraie ». Ceux-ci leur répondent : « Votre doctrine n'est pas le christianisme ». Tous deux ont raison. Les rationalistes croient prendre la raison pour mesure ; mais ils ne prennent que la raison impliquée dans les prémisses du théisme et de l'optimisme, quelque chose comme « la profession de foi du vicaire savoyard » de Rousseau, ce prototype de tout rationalisme. Ils ne veulent donc maintenir du dogme chrétien que ce qu'ils regardent comme vrai *sensu proprio* : le théisme et l'âme immortelle. Mais si alors ils en appellent, avec l'audace de l'ignorance, à la « raison pure », il faut leur servir sa « critique », pour les forcer à comprendre que leurs dogmes, choisis comme conformes à la raison en vue de leur maintien, se basent seulement sur une application transcendante de principes immanents, et constituent en conséquence un dogmatisme philosophique non critique, par suite non défendable, que la critique de la raison pure combat de tous les côtés et dont elle démontre la vanité; son nom seul annonce son antagonisme avec le rationalisme.

Aussi, tandis que le supranaturalisme a pourtant une vérité allégorique, il est impossible d'en reconnaître une au rationalisme. Les rationalistes

ont nettement tort. Pour être un rationaliste, il faut être philosophe, et, comme tel, s'émanciper de toute autorité, aller de l'avant et n'avoir peur de rien. Mais, si l'on veut être un théologien, on doit être logique et ne pas abandonner le fondement de l'autorité, même quand elle ordonne de croire l'incompréhensible. On ne peut servir deux maîtres à la fois : donc, ou la raison, ou l'Écriture. S'asseoir entre deux chaises, se nomme « juste milieu ». Ou croire ou philosopher : il faut se donner tout entier à l'objet de son choix. Mais croire jusqu'à un certain point et pas davantage, ou philosopher jusqu'à un certain point et pas davantage, c'est une demi-mesure qui constitue le caractère fondamental du rationalisme. Les rationalistes sont toutefois moralement justifiés, en ce qu'ils se mettent bravement à l'œuvre et ne trompent qu'eux-mêmes ; tandis que les supranaturalistes, en affirmant que la vérité *sensu proprio* est une simple allégorie, cherchent le plus souvent, de propos délibéré, à tromper les autres. Cependant, par l'effort de ceux-ci, la vérité que contient l'allégorie est sauvée ; les rationalistes, au contraire, dans leur platitude et leur prosaïsme septentrionaux, jettent celle-ci par la fenêtre, et, avec elle, toute l'essence du christianisme. Oui, ils finissent par arriver pas à pas là où, il y a quatre-vingts ans, Voltaire était arrivé d'une seule envolée. Il est souvent amusant de voir comme, en établissant les propriétés de Dieu (ses quiddités), ils visent soigneusement, lorsque le simple mot et shibboleth « Dieu » ne leur suffit plus, à attraper le « juste milieu » entre un homme et une force naturelle ; ce qui réussit difficilement. En

attendant, rationalistes et supranaturalistes s'entrefrottent dans cette lutte, comme les hommes sortis tout armés des dents de dragon semées par Cadmus. En outre, la tartuferie qui s'exerce ici d'un certain côté assène encore à la chose le coup de mort. On voit, dans le carnaval des villes italiennes, de fous masques courir au milieu des gens qui vont tranquillement et sérieusement à leurs affaires; de même nous voyons aujourd'hui en Allemagne s'agiter parmi les philosophes, les naturalistes, les historiens, les critiques et les rationalistes, des tartufes habillés à la mode d'il y a plusieurs siècles ; et l'effet est burlesque, surtout quand ils haranguent.

Ceux qui s'imaginent que les sciences peuvent continuer à progresser et à se répandre sans empêcher la religion de subsister et de fleurir, sont dans une grande erreur. La physique et la métaphysique sont les ennemies naturelles de la religion, et celle-ci est en conséquence l'ennemie de celles-là, qu'elle s'efforce de supprimer, comme la physique et la métaphysique s'efforcent de la détruire. Parler de paix et d'accord entre les unes et l'autre, est chose tout à fait risible : il y a entre elles guerre à mort. Les religions sont les enfants de l'ignorance, et ne survivent pas longtemps à leur mère. C'est ce qu'a bien compris Omar en brûlant la bibliothèque d'Alexandrie. Il donna pour raison que le contenu des livres se trouvait dans le *Koran*, ou sinon qu'il était superflu. Cette raison, qui passe pour inepte, est au contraire très fine, si on la comprend *cum grano salis*, en lui faisant signifier

que les sciences, quand elles s'élèvent au-dessus du *Koran*, sont hostiles à la religion, et en conséquence ne doivent pas être tolérées. Le christianisme se trouverait dans une bien meilleure posture, si les souverains chrétiens avaient été aussi intelligents qu'Omar. Mais maintenant il est un peu tard pour brûler tous les livres, supprimer les Académies, imposer aux Universités le *pro ratione voluntas*, en vue de ramener l'humanité au point où elle en était au moyen âge. Et ce n'est pas une poignée d'obscurantistes qui accomplira cette besogne; on les regarde aujourd'hui comme des gens qui veulent éteindre la lumière pour voler. Ainsi il est évident que les peuples songent dès à présent à secouer le joug de la foi ; les symptômes de cette manière de voir s'accusent partout, quoique différents dans chaque pays. La raison en est le trop de savoir qui s'est accumulé chez eux. Les connaissances de toute espèce qui s'accroissent chaque jour et se prolongent toujours de plus en plus dans toutes les directions, élargissent tellement, selon sa sphère, l'horizon de chacun, que cet horizon finira par acquérir une étendue en face de laquelle les mythes qui forment le squelette du christianisme se rétréciront de telle façon, qu'il n'y aura plus de place pour la foi. L'humanité rejette le vêtement de la religion, devenu trop étroit pour elle ; et il n'y a plus d'arrêt : il éclate. La foi et la science ne s'accordent pas bien dans la même tête. Elles y sont comme un loup et un agneau dans la même cage, et la science est le loup qui menace de dévorer son voisin. On voit la religion, dans son angoisse mortelle, s'accrocher à la morale, dont elle voudrait se dire la

mère; mais non pas! La vraie morale et la vraie moralité ne sont dépendantes d'aucune religion, bien que chacune les sanctionne et leur apporte ainsi un appui. Chassé des classes moyennes, le christianisme se réfugie maintenant dans les classes tout à fait inférieures, où il se manifeste sous la forme de conventicules, et parmi les classes supérieures, où il est une affaire de politique. Mais on devrait songer que sur ce terrain aussi le mot de Goethe a son application :

On sent l'intention et cela indispose³².

Le lecteur peut se rappeler à ce sujet les lignes de Condorcet que j'ai citées dans le *Dialogue sur la religion*.

La foi est comme l'amour: elle ne se commande pas. Aussi est-ce une entreprise hasardeuse que de prétendre l'introduire ou la fortifier par des mesures d'État. De même que la tentative de forcer l'amour engendre la haine, la tentative de forcer la foi engendre l'incrédulité. Ce n'est que tout à fait indirectement, en s'y prenant longtemps à l'avance, qu'on peut propager la foi : il s'agit de lui préparer un bon terrain sur lequel elle prospère, et ce terrain est l'ignorance. On l'a cultivé avec soin en Angleterre depuis le vieux temps jusqu'à nos jours, de sorte que les deux tiers de la nation ne savent pas lire ; et cela explique qu'il y règne aujourd'hui

³² « So liihlt man Absicht, und man wird verstimmt ». *Torquato Tasso, acte II, scène 1*.

encore une foi de charbonnier qu'on chercherait vainement ailleurs. Mais voilà que le gouvernement anglais commence à retirer au clergé l'enseignement populaire, ce qui amènera bientôt un déclin de la foi. En résumé, le christianisme, incessamment miné par la science, s'achemine peu à peu vers sa fin. Son seul espoir peut-être, c'est que seules périssent les religions qui n'ont pas de documents écrits. La religion des Grecs et des Romains, ces maîtres du monde, a disparu. La religion du petit peuple juif s'est au contraire maintenue ; de même celle du peuple zend, chez les Guèbres. Celle des Gaulois, des Scandinaves et des Germains est également morte. Mais le brahmanisme et le bouddhisme continuent à vivre et à fleurir. Ils sont les plus anciennes de toutes les religions, et ont des documents en abondance.

Aux siècles passés, la religion était une forêt derrière laquelle des armées pouvaient prendre position et se couvrir. Mais, après tant de coupes, elle n'est plus qu'une broussaille derrière laquelle, le cas échéant, des filous se cachent. Aussi doit-on se mettre en garde contre ceux qui voudraient mêler la religion à tout, et faut-il leur appliquer le proverbe espagnol déjà cité : *Detras de la cruz està el diablo* [derrière la croix se tient le diable].

Au lieu d'établir la vérité des religions dans le sens allégorique, on pourrait, comme on le fait pour la théologie morale de Kant, les qualifier d'hypothèses dans une vue pratique, ou de schémas hodo-gétiques, de régulatrices, à la façon des hypothèses physiques

sur les courants électriques, qui expliquent le magnétisme, ou sur les atomes, qui expliquent les proportions chimiques de combinaisons, etc.³³ On a bien soin de ne pas les établir comme objectivement vraies, mais on s'en sert pour combiner les phénomènes, car, au point de vue du résultat et de l'expérimentation, elles donnent à peu près autant que la vérité elle-même. Elles vous guident dans l'action et vous tranquillisent subjectivement en ce qui concerne la pensée.

Les religions remplissent et gouvernant le monde, et la grande masse de l'humanité leur obéit. A côté d'elles s'achemine lentement la calme succession des philosophes, qui travaillent à résoudre l'énigme du grand mystère, au profit du petit nombre qui, par vocation, s'intéresse à ces recherches. En moyenne, chaque siècle produit *un* philosophe. Dès qu'on la reconnu vrai, on l'accueille avec joie et on l'écoute avec attention.

Pour la grande masse, les seuls arguments palpables sont les miracles. Aussi tous les fondateurs de religions en accomplissent-ils.

Les théologiens cherchent tantôt à allégoriser, tantôt à naturaliser les miracles de la Bible, pour s'en débarrasser d'une façon quelconque. Car ils

³³ Même les pôles, l'équateur et les parallèles du firmament, sont de cette espèce. Au ciel il n'y a rien de semblable : il ne se meut pas.

sentent que *miraculum sigillum mendacii* [le miracle est le sceau du mensonge].

Les documents religieux renferment des miracles, en vue de la confirmation de leur contenu. Mais il vient un moment où ils produisent l'effet contraire.

Quelle mauvaise conscience doit avoir la religion, c'est ce qu'on peut mesurer aux peines sévères par lesquelles elle interdit la raillerie à son adresse.

Parmi les nombreux maux et les nombreuses tristesses de la destinée humaine, les moindres ne sont pas que nous soyons là sans savoir d'où nous venons, où nous allons, et pourquoi nous existons. Celui qui est pénétré du sentiment de ce mal, ne pourra guère se défendre d'une amertume contre ceux qui prétendent avoir sur ce sujet des données spéciales, qu'ils veulent nous communiquer sous le nom de révélation.

Je conseillerais à ces messieurs de la révélation de ne pas tant parler d'elle au jour actuel. Autrement on pourrait facilement leur révéler ce qu'est en réalité la révélation.

Une religion qui a pour fondement un seul événement, et qui prétend faire de cet événement, qui s'est passé ici ou là, et de loin en loin, la période critique du monde et de toute existence, une telle religion a un fondement si faible, qu'il lui est absolument impossible de subsister, dès que les gens commencent à réfléchir quelque peu. Combien

est sage de la part du bouddhisme, au contraire, l'acceptation des mille Bouddhas ! De cette façon, il n'en est pas comme dans le christianisme, où Jésus-Christ a sauvé le monde, et où, en dehors de lui, aucun salut n'est possible ; mais quatre mille ans, dont les monuments se dressent majestueusement en Egypte, en Asie et en Europe, n'ont rien pu savoir de lui, et ces siècles, avec toute leur splendeur, menaient tout bonnement au royaume du diable ! Les nombreux Bouddhas sont nécessaires, parce qu'à la fin de chaque *kalpa* le monde meurt, et avec lui la doctrine. Un monde nouveau exige donc un Bouddha nouveau. Le salut est toujours sous la main.

Si la civilisation est la plus avancée chez les peuples chrétiens, cela ne provient pas de ce que le christianisme lui est favorable, mais de ce qu'il est en train de mourir et a désormais peu d'influence. Tant qu'il en avait, la civilisation était bien en retard : c'était le moyen âge. Au contraire, l'islamisme, le brahmanisme et le bouddhisme continuent à exercer une influence décisive sur la vie. C'est encore en Chine que cette influence est la moins sensible, ce qui fait que la civilisation de ce pays est assez égale à celle de l'Europe. Toute religion est en antagonisme avec la civilisation.

Les gouvernements européens défendent toute attaque contre la religion du pays. Mais eux-mêmes expédient dans les contrées brahmaniques et bouddhistes des missionnaires qui attaquent à leur racine les religions indigènes, pour faire place à celle

qu'ils importent. Et ensuite ils jettent les hauts cris, quand un empereur chinois ou un grand mandarin du Tonkin en vient à faire couper la tête à ces gens-là !

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

Si nous admettons — et cette admission est à peu près certaine, dès que l'on croit à la vérité fondamentale des Évangiles — que Jésus-Christ a été un homme affranchi de tout mal et de tout penchant mauvais³⁴, il faut nommer son corps seulement un corps apparent³⁵, car le corps présuppose nécessairement les penchants mauvais, puisqu'il n'est en réalité que le penchant mauvais incarné et devenu visible. S'imaginer qu'un homme ainsi affranchi de tout penchant mauvais, qu'un homme qui porte un corps apparent, est né d'une vierge, est une excellente idée. Même physiquement, cela n'est pas en dehors d'une certaine possibilité, quoique éloignée. Certains animaux— quelques insectes, je crois — ont cette propriété, que la fécondation de la mère exerce ensuite son effet sur le premier rejeton et même sur le second, de sorte

³⁴ Paul, *Ad Romanos*, VIII, 3 : « Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati ». Saint Augustin explique ceci (*Quæstiones*, livre LXXXIII, chap. LXVI) : « Non enim caro peccati erat, quæ non de camali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo curnis peccati, quia mortalis caro erat ».

³⁵ « D'autres, sur les traces de Valentinus, convertirent en allégorie toute l'histoire de la génération du Christ : doctrine que réfuta l'orthodoxe Irénée. Après lui, Appelle et d'autres nièrent que le Christ fut un homme réel, et affirmèrent qu'il était un fantôme sans corps. Tertullien disputa contre eux, surtout à l'aide de cet argument, que ce qui n'a pas de corps n'existe pas. L'hérétique Arius nia que le Christ fut Dieu ». Hobbes, *Léviathan*, chap. XLVI.

que celui-ci pond des œufs sans avoir été fécondé lui-même. Que cela soit arrivé une seule fois chez un être humain, ce n'est pas si invraisemblable que de croire qu'il y a eu vraiment un homme affranchi de péchés ; et dès que nous admettons ce dernier point, le premier peut très bien être admis aussi, vu l'harmonie, incompréhensible d'ailleurs pour la raison, entre la corporisation et le caractère intelligible de chaque être vivant et de l'hérédité de beaucoup de penchants et de traits moraux.

Ce qui distingue les théistes des athées, spinozistes, fatalistes, c'est que ceux-là imputent au monde un principe arbitraire, ceux-ci un principe naturel ; les premiers le font naître d'une volonté, les seconds d'une cause. Une cause agit nécessairement, une volonté librement. Mais une volonté sans motif est aussi inadmissible qu'un effet sans cause. Si le monde a pris naissance, il doit y avoir eu une première cause, conformément à la manière de voir des athées; c'est-à-dire que le monde n'a dû rien avoir devant lui dont il fût l'effet, qui le forçât lui-même à agir, et qui l'expliquerait. Il agit donc en vertu d'une nécessité absolue, il agit par une contrainte absolue (c'est-à-dire qui ne dépend d'aucune autre raison), et ceci est le fatalisme proprement dit. Si, au contraire, les théistes font agir une volonté sans un motif, le résultat est quelque chose d'aussi absurde que le fatalisme : une volonté sans raison, comme, là, une contrainte sans raison.

Que la plupart des hommes préfèrent une volonté sans raison à une contrainte sans raison, la chose est assez étrange. Elle peut venir de ce que chaque cause est pénétrable en soi et pour soi, mais non chaque motif. Celui qui agit peut le dissimuler. Alors on lui prête en secret un motif caché.

On ne peut concilier les deux partis qu'en montrant que volonté et causalité, liberté et nature sont une seule et même chose. Ma nouvelle doctrine indiquera la route, en montrant que le corps est l'objet devenu volonté ; et cependant la volonté en soi est soumise à la loi de la motivation, comme le corps à celle de la causalité. De même qu'il y a une volonté, il y a un corps ; et de même qu'il y a une motivation, il y a en même temps causalité.

Le mot « Dieu » m'est si antipathique, parce qu'il transporte en chaque cas au dehors ce qui gît au dedans. En conséquence, pourrait-on dire, la différence entre le théisme et l'athéisme est vaste. Mais il en est plutôt ainsi : « Dieu » est essentiellement un objet, et non le sujet. Sitôt donc que Dieu est posé, je ne suis rien.

Si l'on affirme l'identité du subjectif et de l'objectif, on peut affirmer aussi l'identité du théisme et de l'athéisme. Sans doute, tous les contraires sont relatifs, et l'on peut s'élever de chacun à un point de vue général où le contraire disparaît. Mais cela n'avance à rien.

Rien n'est plus propre à démontrer la monstrosité et toute l'absurdité du théisme, que le tableau qu'en fait, au moyen des contradictions dissimulées du *Koran*, Garcin de Tassy dans son *Exposition de la foi musulmane*. Cependant cet exposé est tout à fait conforme au christianisme, et ne dit rien qu'un chrétien ne puisse dire de Dieu le père. Cette idée est en effet commune à toutes les sectes juives ; mais on ne la trouve nulle part en dehors d'elles. Quant aux chrétiens, ils évitent volontiers cet exposé explicite et se réfugient derrière le mysticisme, dans l'obscurité duquel il faut que l'absurdité disparaisse et que deux et deux fassent cinq.

Le théisme doit se ranger à l'une de ces trois hypothèses :

1° Dieu a créé le monde de rien. — Ceci est contraire à cette vérité nettement établie, que rien ne se fait de rien.

2° Il l'a créé de lui-même. — Alors, ou il est lui-même resté dedans : panthéisme ; ou la partie de lui-même qui est devenue le monde s'est séparée de lui : émanation.

3° Il a formé la matière préalablement existante. — En ce cas, celle-ci est éternelle comme lui, et il est un simple δημιουργος.

Que la religion serve de masque aux desseins les plus vils, c'est un fait si banal, qu'il ne doit étonner personne. Mais qu'il en soit de même de la

philosophie, la chaste fille du ciel, qui n'a jamais cherché autre chose que la vérité, cela était réservé à notre temps.

La religion catholique est un billet à ordre sur le ciel, qu'il serait trop malaisé de mériter par soi-même. Les prêtres sont les entremetteurs de cette mendicité.

Celui qui cherche la récompense de ses actions soit dans ce monde, soit dans un monde futur, est un égoïste. Qu'il perde la première par suite du hasard qui gouverne ce monde, ou la seconde par suite de l'inanité de l'illusion qui lui créait le monde futur, cela revient au même. Ce n'est dans les deux cas qu'un motif qui pourrait le guérir de l'ambition de poursuivre des buts.

Mais si un homme vise une fois des buts d'égoïsme, je l'estimerai plus s'il agit à la façon de Machiavel et cherche à réaliser ses fins par l'habileté et la connaissance des causes et des motifs d'où sortent des effets, que s'il distribue beaucoup d'aumônes avec le ferme espoir de recouvrer un jour le tout au décuple et de ressusciter archimillionnaire dans l'autre monde. (Il n'y a d'autre différence entre les deux que celle de l'habileté.) Et si je me réjouis du soulagement qu'un malheureux éprouve grâce à cet homme, ma joie sera absolument la même, si, par hasard, un trésor mis à jour vient en aide à ce malheureux.

Il ne faut pas perdre de vue, toutefois, que beaucoup donnent par pur amour — c'est la compassion — et par pure bonne volonté. Mais quand ils veulent rendre compte de cet acte à leur propre raison, leur manque de connaissance et de vraie philosophie fait qu'ils endorment celle-ci à l'aide de toutes sortes de dogmes. Cela est d'ailleurs fort indifférent, et n'enlève à leur acte ni sa vraie signification, ni sa valeur.

Le mythe de la migration des âmes est tellement le plus solide, le plus important, le plus rapproché de la vérité philosophique de tous les mythes qui ont jamais été imaginés, que je le regarde comme le *nec plus ultra* des créations en ce sens. Aussi Pythagore et Platon l'ont-ils honoré et utilisé; et le peuple chez lequel il règne à l'état de croyance générale et sur la vie duquel il exerce une influence décisive, est, grâce à lui, le plus majeur de tous, comme il est aussi le plus vieux.

QUELQUES MOTS SUR LE PANTHÉISME

On pourrait illustrer sous forme allégorique et dramatique la controverse qui s'est élevée de nos jours entre les professeurs de philosophie au sujet du théisme et du panthéisme, par un dialogue qui eut lieu au parterre d'un théâtre de Milan pendant la représentation. L'un des interlocuteurs, convaincu qu'il se trouve dans le grand et célèbre Théâtre de marionnettes de Girolamo, admire l'art avec lequel le directeur a arrangé les marionnettes et dirige le jeu. L'autre dit au contraire : « Mais nullement ! Nous sommes au théâtre de la Scala, le directeur et sa troupe jouent eux-mêmes, et sont cachés dans les personnes que nous avons devant nous ; le poète joue aussi ».

Il est amusant de voir de quelle façon les professeurs de philosophie coquettent avec le panthéisme comme avec un fruit défendu qu'ils n'ont pas le courage de saisir. J'ai déjà décrit leur attitude sous ce rapport dans mon essai sur *La philosophie universitaire*, qui nous a rappelé le tisseur Bottom dans le *Songe d'une nuit d'été* de Shakespeare. Ah! c'est un morceau de pain amer, que le pain des professeurs de philosophie! D'abord on doit danser au son de la flûte de son ministre et quand on l'a fait avec toute la grâce possible, on peut encore être attaqué au dehors par ces anthropophages féroces, les véritables philosophes. Ils sont capables de vous courir sus et de vous entraîner de force, pour vous exhiber à l'occasion

comme polichinelle coupeur de bourses, en vue d'égayer leurs représentations³⁶.

Contre le panthéisme je n'ai que cette objection, c'est qu'il ne dit rien. Appeler le monde « Dieu », ce n'est pas l'expliquer, mais simplement enrichir la langue d'un synonyme superflu du mot « monde ». Dites : « Le monde est Dieu », ou « le monde est le monde », cela revient au même. Sans doute, si l'on part de Dieu comme de la chose donnée à expliquer, si l'on dit : « Dieu est le monde », il y a là en une certaine mesure une explication, en ce sens que nous sommes ramenés de l'inconnu au connu; ce n'est toutefois qu'une explication de mot. Mais si l'on part de ce qui est réellement donné, c'est-à-dire du monde, et si l'on dit : « Le monde est Dieu », il est évident que cela ne dit rien, ou que du moins l'inconnu est expliqué par quelque chose de plus inconnu.

En conséquence, le panthéisme présuppose au préalable le théisme. Ce n'est en effet qu'autant qu'on part d'un Dieu, c'est-à-dire qu'on le possède déjà par avance et qu'on est intime avec lui, qu'on peut finir par en arriver à l'identifier avec le monde, en vue de l'écarter d'une façon décente. On n'est pas parti impartialement du monde comme de la chose à expliquer, mais de Dieu comme de la chose donnée ; et quand bientôt on ne sut plus que faire de

³⁶ Schopenhauer fait allusion ici à son fameux pamphlet sur *La philosophie universitaire*, qu'on trouvera dans le prochain volume de notre publication. (*Le trad.*)

celui-ci, le monde dut assumer son rôle. Telle est l'origine du panthéisme. Regarder *a priori*, et sans être influencé, ce monde comme un Dieu, c'est ce dont personne n'aurait l'idée. Ce serait un Dieu bien mal avisé, celui qui ne trouverait pas un meilleur amusement que de se transformer en un monde comme celui-ci! en un monde si affamé, pour y endurer des misères, la souffrance et la mort, sans mesure ni fin, sous la forme d'innombrables millions d'êtres vivants, mais anxieux et tourmentés, qui ne parviennent à exister un moment ensemble, qu'en se dévorant l'un l'autre; sous la forme, par exemple, de six millions d'esclaves nègres qui reçoivent chaque jour en moyenne soixante millions de coups de fouet sur leur corps nu, et sous la forme de trois millions de tisseurs européens qui, en proie à la faim et au chagrin, végètent faiblement dans des chambres étouffées ou dans d'horribles salles de fabriques. Et que de cas analogues ! Quel passe-temps pour un Dieu ! Comme tel, il doit être pourtant accoutumé à toute autre chose.

Le prétendu grand progrès du théisme au panthéisme, si on le prend au sérieux et non seulement comme une négation masquée, ainsi qu'il a été dit plus haut, est donc le passage de ce qui n'est pas prouvé et est difficilement imaginable, à l'absurde proprement dit. Si indistincte, vacillante et confuse que puisse être en effet la notion que l'on associe au mot « Dieu », deux attributs sont toutefois inséparables de ce mot : la puissance suprême et la sagesse suprême. Or, qu'un être ainsi

armé se soit mis lui-même dans la position décrite plus haut, c'est une idée directement absurde; car notre position dans le monde est manifestement telle qu'aucun être intelligent, à plus forte raison un être en possession de la sagesse suprême, ne voudrait s'y placer. Le théisme, au contraire, est simplement non prouvé, et s'il est difficile aussi de penser que le monde infini est l'œuvre d'un être personnel, par conséquent individuel, tel que nous le connaissons seulement par la nature animale, ce n'est pourtant pas directement absurde. Qu'un être tout-puissant et en même temps en possession de la sagesse suprême crée un monde tourmenté, cela est en effet toujours concevable, quoique nous n'en sachions pas le pourquoi. En conséquence, même si on lui attribue encore la qualité de la bonté suprême, l'insondabilité de ses voies est toujours l'issue par laquelle une telle doctrine échappe au reproche d'absurdité. Mais, dans l'hypothèse du panthéisme, le Dieu créateur est lui-même le tourmenté sans fin, et, sur cette petite terre seule, il meurt une fois à chaque seconde, et de sa propre volonté, ce qui est absurde. Il serait beaucoup plus juste d'identifier le monde avec le diable. C'est ce qu'a fait en réalité le vénérable auteur de la *Deutsche Theologia* (Théologie allemande³⁷), en

³⁷ Ce petit livre, édité par Luther, en 1516, avec une préface, est dû à un mystique allemand anonyme du XIV^e siècle, assez vraisemblablement au strasbourgeois Jean Tauler, mort en 1361. Il tient une place importante dans la pensée allemande du moyen âge, et, par ses idées, se relie à la Réforme. Schopenhauer en parle avec amour à plusieurs reprises. Il écrit une fois, entre autres, à Frauenstædt (11 mars 1832) : « Je

disant, p. 93 de son livre immortel (d'après le texte rétabli, Stuttgart, 1831) : « Donc l'esprit du mal et la nature sont un, et là où la nature n'est pas domptée, l'esprit malin n'est pas dompté non plus ».

Ces panthéistes donnent au *sansara* le nom de Dieu. Les mystiques, de leur côté, donnent ce même nom au *nirvana*. Ils en racontent cependant plus sur celui-ci qu'ils ne peuvent en savoir, ce que les bouddhistes ne font pas ; et de là leur *nirvana* n'est qu'un néant relatif. *Re intellecla, in verbis simus faciles* [La chose une fois comprise, soyons coulants sur les mots]. La synagogue, l'Église catholique et l'islamisme emploient le mot « Dieu » dans son sens propre et exact.

désire fort que vous lisiez la *Théologie allemande*, imprimée à Stuttgart, l'an dernier, à 236 exemplaires. C'est la première édition authentique, d'après un manuscrit de 1496, diplomatiquement exact, en vieil allemand, des soixante éditions déjà données de ce livre, toutes gâtées à force de corrections maladroites. J'ai enfin pu connaître réellement pour la première fois cette œuvre célèbre. Elle est en un accord merveilleux avec ma philosophie... Lisez-la donc ». Il revient quelques années plus tard sur ce sujet, avec d'intéressants détails sur le livre et sur son auteur supposé, dans une conversation avec le *studiosus* (étudiant) Karl Bähr. « Le petit livre, dit-il, a fait sur moi une profonde impression ». (*Schopenhauer's Gespräche und Selbstgespräche*, publiés par Edouard Grisebach.) — L'édition de 1851 est due à Franz Pfeiffer. Il en existe une traduction anglaise de Susanna Winkworth (Londres, 1874). L'éditeur Eugène Diederichs, de Iéna, vient d'en donner une réimpression d'après les sources, avec une intéressante préface, par Herman Büttner. (*Le trad.*)

L'expression qu'on entend souvent de nos jours : « Le monde est sa propre fin », ne permet pas de décider si l'on explique celui-ci par le panthéisme ou par le pur fatalisme ; elle ne lui accorde en tout cas qu'une signification physique, et non morale. Cette dernière le présenterait, en effet, comme un moyen en vue d'une fin plus haute. Mais cette idée que le monde n'a qu'une signification physique, et non morale, est la plus lamentable erreur qu'ait jamais engendrée la perversité de l'esprit humain.

SUR LA DOCTRINE DE L'INDESTRUCTIBILITÉ DE NOTRE ÊTRE RÉEL PAR LA MORT

Quoique j'aie traité ce sujet avec suite et en détail dans mon œuvre principale, je crois néanmoins qu'un petit supplément de réflexions séparées sur ce point jettera toujours quelque nouvelle lumière sur lui, et ne sera pas sans valeur pour plus d'un lecteur.

Il faut lire la *Selina*³⁸ de Jean-Paul, pour voir comment un esprit des plus éminents devient la victime des absurdités d'une idée fausse, à laquelle il ne veut pas renoncer, parce qu'il y a mis tout son cœur, mais en restant perpétuellement troublé par les extravagances qu'il ne peut digérer. C'est l'idée de la persistance individuelle de notre entière conscience personnelle après la mort. Précisément cette lutte désespérée de Jean-Paul prouve que de telles idées, composées de faussetés et de vérités, loin d'être, comme on l'affirme, des erreurs salutaires, sont plutôt carrément nuisibles. En effet, la véritable connaissance, reposant sur la distinction entre le phénomène et la chose en soi, de l'indestructibilité de notre être proprement dit, en tant que laissé intact par le temps, la causalité et le

³⁸ *Selina, oder über Unsterblichkeit*, ouvrage inachevé et posthume. C'est une suite de conversations sur l'immortalité de l'âme, ou plutôt sur le besoin d'immortalité qui est inhérent à la nature humaine. Le sujet est le même que celui de *La vallée de Campan*, du même écrivain, œuvre d'ailleurs infiniment supérieure. (*Le trad.*)

changement, est rendue impossible par la fausse opposition de l'âme et du corps, comme aussi par l'élévation de la personnalité entière à une chose en soi qui doit éternellement exister ; mais, de plus, cette, fausse conception ne peut pas même être regardée comme représentant la vérité, parce que la raison se soulève toujours de nouveau contre l'absurdité qui y réside au fond, et doit renoncer, en même temps qu'à l'absurdité, à la vérité qui s'y trouve amalgamée. Car, à la longue, la vérité peut seulement exister dans sa pureté. Mêlée à des erreurs, elle participe à leur fragilité. C'est ainsi que le granit se désagrège, quand son feldspath se décompose, quoique le quartz et le mica ne soient pas exposés à cette décomposition. Les choses vont donc mal pour les succédanés de la vérité.

Quand, dans les rapports quotidiens de la vie, on est interrogé sur la continuation de l'existence après la mort par un de ces gens qui voudraient tout savoir, mais ne veulent rien apprendre, la réponse la plus convenable et aussi la plus correcte est évidemment celle-ci : « Après ta mort, tu seras ce que tu étais avant ta naissance ». Elle implique en effet l'absurdité qui consiste à vouloir qu'un genre d'existence qui a un commencement n'ait pas de fin; elle renferme en outre l'indication qu'il pourrait bien y avoir deux sortes d'existences, et, conséquemment, deux sortes de néant. De même on pourrait répondre : « Ce que tu seras après ta mort, — même si tu n'es rien, — sera pour toi aussi naturel et te conviendra autant, qu'aujourd'hui, ton existence individuelle organique. Tu n'as donc à

redouter tout au plus que le moment de la transition. Oui, puisque l'examen attentif de la chose apporte ce résultat, que la non-existence complète serait préférable à une existence comme la nôtre. Ainsi la pensée de la cessation de notre existence, ou d'un temps où nous ne serons plus, doit raisonnablement aussi peu nous attrister que la pensée que nous n'aurions jamais existé. Or, comme cette existence est essentiellement personnelle, la fin de la personnalité ne doit pas être regardée comme une perte ».

A celui qui, au contraire, aurait suivi, par la voie objective et empirique, le sentier plausible du matérialisme, et qui maintenant, saisi de terreur à l'idée du complet anéantissement par la mort qui s'empare de lui, s'adresserait à nous, nous apporterions peut-être la tranquillité de la façon la plus simple et répondant à son mode empirique de pensée, en lui démontrant la différence entre la matière et la force métaphysique qui en prend toujours temporairement possession. Il en est ainsi dans l'œuf de l'oiseau, dont la fluidité si homogène et si informe revêt aussitôt, avec la température requise, la forme si compliquée et exactement déterminée du genre et de l'espèce de l'oiseau à en naître. Ceci est en une certaine mesure une sorte de *generatio æquivoca* ; et il est très vraisemblable que la série ascendante des formes animales est imputable au fait qu'un jour, aux temps primitifs et dans un heureux moment, elle s'éleva du type de l'animal auquel l'œuf appartenait, à un type plus élevé. En tout cas, quelque chose de distinct de la

matière apparaît ici de la façon la plus claire, d'autant plus que la moindre circonstance défavorable l'empêche d'aboutir. On sent par là que, après un acte accompli ou ultérieurement entravé, ce quelque chose peut de même se séparer de la matière, en restant intact ; un fait qui indique une tout autre permanence que la persistance de la matière dans le temps.

Si nous nous imaginons un être connaissant, comprenant et voyant tout, la question de notre persistance après la mort n'aurait sans doute aucun sens pour lui, parce qu'au delà de notre existence actuelle, temporelle et individuelle, persistance et cessation n'auraient plus de sens et seraient des idées impossibles à distinguer. En conséquence, ni l'idée de destruction ni celle de persistance ne trouveraient leur application à notre être réel et vrai ou à la chose en soi se représentant dans notre phénomène, vu que ceux-ci sont empruntés au temps, qui est seulement la forme du phénomène³⁹. En attendant, nous pouvons nous imaginer l'indestructibilité de ce noyau de notre phénomène comme une simple continuation de celui-ci, et, il faut l'ajouter, conformément au schéma de la matière, qui, à travers toutes les modifications de ses formes, se maintient dans le temps. Mais si nous refusons à celui-ci cette continuation, nous

³⁹ Grâce à la forme de la connaissance du *temps*, l'homme (c'est-à-dire l'affirmation de la volonté de vivre à son plus haut degré d'objectivation) se fait l'idée de constituer une espèce d'être qui naît et meurt toujours de nouveau.

regardons notre fin temporelle comme un anéantissement, d'après le schéma de la forme, qui disparaît quand la matière qui la porte lui fait défaut. Tous deux sont néanmoins une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [transition vers un genre nouveau], c'est-à-dire un transport des formes du phénomène à la chose en soi. Mais d'une indestructibilité qui ne serait pas une continuation, nous pouvons nous former à peine une idée abstraite, parce que toute perception nous manque pour la confirmer.

En réalité, la naissance constante de nouveaux êtres et l'anéantissement constant des êtres existants doivent être regardés comme une illusion produite par un appareil de deux verres polis (fonctions du cerveau), par lesquels seuls nous pouvons voir quelque chose. Ils se nomment espace et temps, et, dans leur pénétration réciproque, causalité⁴⁰. Car tout ce que nous percevons dans ces conditions est un simple phénomène ; mais nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles peuvent être en elles-mêmes, c'est-à-dire indépendantes de notre perception. Ceci est proprement le noyau de la philosophie kantienne, qu'on ne peut trop souvent rappeler, après une période où la charlatanerie vénale a, par son système d'abrutissement, chassé la philosophie de l'Allemagne, avec l'aide empressée de gens pour lesquels la vérité et l'intelligence sont

⁴⁰ Cette existence qui ne participe pas à la mort de l'individu, n'a pour forme ni temps ni espace. Mais tout ce qui est réel pour nous, apparaît dans ceux-ci : c'est par là que la mort nous paraît être l'anéantissement.

les choses les plus indifférentes du monde, et les appointements ou les honoraires les choses les plus importantes.

Comment peut-on supposer, en voyant mourir un être humain, qu'en ce cas une chose en soi-même soit réduite à rien ? Que plutôt un simple phénomène dans le temps, cette forme de tous les phénomènes, trouve sa fin sans que la chose en soi-même en soit affectée, c'est ce que chaque être humain sait par une intuition directe. De là vient qu'on s'est efforcé d'exprimer la chose en tout temps, et sous les formes et les expressions les plus diverses ; mais toutes ces formes et ces expressions, empruntées au phénomène dans son sens proprement dit, ne se rapportent qu'à lui. Chacun sent qu'il est quelque chose de différent d'un être qui a été un jour créé de rien par un autre être. Il conclut de là que la mort peut bien mettre fin à sa vie, mais non à son existence. Celui qui regarde son existence comme limitée à sa vie actuelle, se regarde comme un rien animé : trente ans auparavant il n'était rien, et dans trente ans il sera de nouveau rien. De ma prémisse : « le monde est ma représentation », s'ensuit cette conséquence : « je suis d'abord, ensuite le monde est ». C'est ce qu'on ne devrait pas oublier, pour ne pas confondre la mort avec l'anéantissement⁴¹.

⁴¹ Croire que la vie est un roman auquel manque la suite, comme au *Visionnaire* de Schiller, d'autant plus qu'elle s'interrompt souvent au milieu du texte, à l'imitation du

Plus un homme a la conscience claire de la fragilité, du néant et de la nature chimérique de toute chose, plus aussi il a la conscience claire de l'éternité de sa propre essence intime. Ce n'est en effet que par opposition à elle que l'on reconnaît la susdite nature des choses, comme on ne perçoit la course rapide d'un vaisseau qu'en le regardant de la terre ferme, et non en contemplant le vaisseau lui-même.

Le *présent* a deux moitiés : l'une objective, l'autre subjective. La moitié objective seule a pour forme la perception du temps, et ne cesse donc de rouler en avant. La moitié subjective reste immobile, et par conséquent la même. De là naissent notre vivant souvenir du lointain passé et la conscience de notre immortalité, en dépit de la constatation de la rapidité de notre existence.

Chacun doit penser que son essence la plus intime est quelque chose qui renferme le présent et le porte avec lui.

A quelque moment qu'il puisse nous arriver de vivre, nous nous tenons toujours avec notre conscience au centre du temps, jamais à ses extrémités ; et nous pourrions en conclure que chacun porte en soi-même le centre immuable du

Voyage sentimental de Sterne, c'est, au point de vue esthétique comme au point de vue moral, une idée impossible à digérer.

temps infini. C'est aussi ce qui nous donne au fond la confiance avec laquelle nous vivons exempts de l'effroi perpétuel de la mort. Mais celui qui, grâce à la puissance de ses souvenirs et de son imagination, est en état de se représenter le plus vivement le long passé de sa propre vie, sera plus clairement conscient que les autres de *l'identité du temps présent en tout temps*. Peut-être même cette proposition est-elle plus exacte au rebours. En tout cas, cette conscience plus claire de l'identité de tout temps présent est une obligation essentielle de la vocation philosophique. Par son moyen on conçoit ce qui est le plus fugitif, — le « maintenant », — comme la seule chose durable. Celui qui se rend compte, par cette voie intuitive, que le présent, qui est la forme unique de toute réalité au sens le plus étroit, a sa source *en nous*, et découle par conséquent du dedans et non du dehors, celui-là ne peut pas douter de l'indestructibilité de son propre être. Il comprendra plutôt que par sa mort le monde objectif, avec le médium de sa représentation, l'intellect, périt pour lui, mais que cela n'atteint pas son existence, car il y avait autant de réalité dedans que dehors. Il dira en pleine compréhension : *je suis tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera*. (Stobée, *Florilegium*, titre XLIV, 42.)

Celui qui n'admet pas tout cela, doit soutenir le contraire, et dire : « Le temps est quelque chose de purement objectif et réel, qui existe tout à fait indépendamment de moi. J'y ai été jeté seulement par hasard, ai participé à une petite portion de lui, et par celle-ci j'ai atteint à une réalité passagère,

comme des milliers d'autres avant moi, qui maintenant ne sont plus; et moi bientôt aussi je ne serai rien. Le temps, au contraire, est la chose réelle. Il continuera à marcher sans moi ». Je crois que la fausseté fondamentale et même l'absurdité de cette manière de voir se révèlent à la netteté de l'expression.

Il résulte de tout cela que la vie peut être regardée comme un rêve, et la mort comme un réveil. Mais alors la personnalité, l'individu, appartient à la conscience qui rêve et non à celle qui est éveillée, raison pour laquelle la mort se présente au premier comme un anéantissement. En tout cas il ne faut pas, de ce point de vue, la regarder comme la transition à un état entièrement nouveau et étranger pour nous, mais plutôt comme le retour à notre état primitif, dont la vie n'a été qu'un court épisode.

Si, en attendant, un philosophe allait s'imaginer qu'il trouverait dans la mort une consolation propre à lui seul, en tout cas une diversion, et qu'alors se résoudrait un problème qui l'a si souvent occupé, il est probable qu'il lui adviendrait ce qui advient à celui qui, au moment de trouver ce qu'il cherche, voit s'éteindre sa lanterne⁴².

⁴² Pour nous, la mort est et reste une chose négative : la cessation de la vie. Mais elle doit avoir aussi un côté positif, qui cependant nous reste caché, parce que notre intellect est absolument incapable de le saisir. Aussi reconnaissons-nous bien ce que nous perdons par la mort, mais non ce que nous gagnons par elle.

Car, dans la mort, la conscience périt assurément, mais nullement ce qui l'avait produite jusque-là. La conscience repose immédiatement sur l'intellect, mais celui-ci repose sur un processus physiologique. Ce processus est manifestement le fonctionnement du cerveau, et il a par conséquent pour condition la coopération des systèmes nerveux et cellulaire, mais plus directement le cerveau, qui est nourri, animé et continuellement agité par le cœur. C'est par la construction artistique et mystérieuse du cerveau, tel que l'anatomie le décrit, mais que la physiologie ne le comprend pas, que le phénomène du monde objectif et le rouage de nos pensées s'effectuent. Une conscience individuelle, c'est-à-dire une conscience proprement dite, ne peut se concevoir chez un être incorporel, puisque la connaissance — condition de toute conscience — est nécessairement une fonction du cerveau, pour la raison que l'intellect se manifeste objectivement comme cerveau. L'intellect apparaissant donc, physiologiquement, c'est-à-dire dans la réalité empirique, dans le phénomène, comme une chose secondaire, comme un résultat du processus vital, il est secondaire psychologiquement aussi par rapport à la volonté, qui seule est la chose primaire et toujours la chose primitive. L'organisme lui-même n'est en réalité que la volonté se déployant clairement et objectivement dans le cerveau, et par conséquent dans ses formes d'espace et de temps; c'est ce que j'ai souvent expliqué, et l'on peut se référer particulièrement à *La volonté dans la nature* et aux additions au *Monde comme volonté et comme représentation* (chap. xx). Puisque la conscience ne dépend pas directement de la volonté,

mais est conditionnée par l'intellect, tandis que celui-ci l'est par l'organisme, il ne reste aucun doute que la conscience s'éteint par la mort, comme déjà, d'ailleurs, par le sommeil et l'évanouissement⁴³. Mais rassurons-nous. Quel est en effet ce genre de conscience? Une conscience cérébrale, animale, un peu plus développée que celle des bêtes, en tant qu'elle nous est commune, dans son essence, avec la série animale tout entière, bien qu'elle atteigne son sommet en nous. Elle est par son but et son origine, comme je l'ai suffisamment démontré, une pure *μηχανή* de la nature, un moyen de connaître les besoins animaux et de leur venir en aide. L'état auquel la mort nous ramène, au contraire, est notre état originel, c'est-à-dire l'état propre de l'être dont la force primitive se manifeste par la production et le maintien de la vie qui maintenant cesse. C'est, en un mot, l'état de la chose en soi par opposition au phénomène. Or, dans cet état primitif, un pis-aller comme la connaissance cérébrale, si extrêmement médiate et ne transmettant pour cette raison que des phénomènes, est sans aucun doute entièrement superflu ; aussi le perdons-nous. Sa disparition est pour nous la même chose que la cessation du monde phénoménal, dont il était le simple médium, et ne peut servir à rien d'autre. Si, dans cet état primitif, on nous offrait de conserver cette conscience animale, nous la rejeterions comme le paralytique guéri rejette ses béquilles. Celui donc qui déplore la

⁴³ Ce serait charmant, si la mort ne détruisait pas l'intellect. Ainsi on emporterait tout chaud dans l'autre monde le grec qu'on a appris dans celui-ci.

perte en perspective de cette conscience cérébrale purement phénoménale et adaptée au phénomène, est comparable aux Groenlandais convertis, qui ne voulaient plus aller au ciel, quand ils apprirent qu'il n'y avait pas là de phoques.

Au reste, tout ce que je dis ici repose sur la supposition que nous ne pouvons nous représenter un état non inconscient autrement que comme un état connaissant, qui par conséquent porte en soi la forme fondamentale de toute connaissance : la division en sujet et en objet, en chose qui connaît et en chose qui est connue. Mais nous devons considérer que cette forme entière du connaissant et du connu est conditionnée uniquement par notre nature animale, par conséquent très secondaire et dérivée ; ce n'est donc aucunement l'état originel de toute entité et de toute existence qui peut, par conséquent, être tout différent, et, cependant, non inconscient. Même notre propre nature présente, autant que nous pouvons la scruter dans son intimité, est donc pure volonté; et celle-ci est déjà en elle-même incognitive. Quand, par la mort, nous perdons l'intellect, nous sommes simplement transportés par là dans notre état primitif dépourvu de connaissance, mais qui n'est pas absolument inconscient; c'est sans doute plutôt un état supérieur à cette forme là, où l'opposition du sujet et de l'objet disparaît. C'est qu'ici la chose à connaître ne ferait réellement et directement qu'un avec la chose qui connaît, et ainsi la condition fondamentale de toute connaissance, précisément cette opposition, ferait défaut. On peut se référer à

ce sujet, pour les détails, aux additions au *Monde comme volonté et comme représentation* (chap. XXII). Giordano Bruno a exprimé les mêmes idées que moi, lorsqu'il a dit : *La divina mente, e la unità assoluta, senza specie alcuna, è ella medesimo lo che intende, e lo ch'è inteso* [L'esprit divin, et l'unité absolue, sans aucun doute, c'est la même chose que ce qui conçoit et que ce qui est conçu]⁴⁴ (Edit. Wagner, t. I, p. 287).

Peut-être chacun aussi sent-il de temps en temps, au plus profond de lui, une conscience qui conviendrait à un tout autre genre d'existence que notre existence temporelle, individuelle, si indiciblement misérable, remplie seulement de misères; et il pense alors que la mort pourrait le mener à l'existence en question⁴⁵.

⁴⁴ La perte de l'intellect que subit par la mort la volonté, qui est le noyau du phénomène disparaissant ici et qui comme chose en soi est indestructible, cette perte est le Léthé de cette volonté individuelle, sans lequel elle se souviendrait des nombreux phénomènes dont elle a déjà été le noyau.

⁴⁵ Si nous reconnaissons à fond, dans son essence la plus intime, notre propre être, nous trouverions ridicule de réclamer l'immortalité de l'individu. Car ce serait abandonner cet être même pour une seule de ses innombrables manifestations — ou fulgurations.

Aucun individu n'est apte à la durée éternelle ; il sombre dans la mort. Nous ne perdons cependant rien par là. L'existence individuelle repose en effet sur une autre toute différente, dont elle est la manifestation. Celle-ci ne connaît pas le temps, c'est-à-dire ni continuation ni disparition.

Quand on meurt, on devrait rejeter son individualité, comme un vieux vêtement, et se réjouir de la nouvelle et supérieure

Si maintenant, en opposition à ce mode d'examen dirigé vers le dedans, nous regardons de nouveau vers le dehors et concevons tout à fait objectivement le monde qui se représente à nous, la mort nous apparaît comme un passage dans le néant, mais la naissance, par contre, comme une sortie du néant. L'une aussi bien que l'autre ne peut pourtant pas être absolument vraie, puisqu'elle a seulement la réalité du phénomène. Et qu'en un sens quelconque nous devons survivre à la mort, ce n'est pas, après tout, un plus grand miracle que celui de la génération, que nous avons chaque jour sous les yeux. Ce qui meurt va là d'où toute vie provient, y

individualité qu'on va revêtir en échange, après l'enseignement reçu!

Si l'on reprochait à l'esprit du monde d'anéantir les individus après une courte existence, il répondrait ; « Vois-les seulement, ces individus, vois leurs vices, leurs ridicules, leurs méchancetés et leurs abominations ! Et je devrais les laisser vivre à jamais ! »

Je dirais au démiurge : « Pourquoi, au lieu de créer infatigablement des hommes, par un demi-miracle, et d'anéantir ceux qui sont en train de vivre, ne t'en tiens-tu pas une fois pour toutes à ceux qui existent actuellement, et ne les laisses-tu pas durer toute l'éternité? »

Il répondrait vraisemblablement : « Mais ils veulent toujours en créer de nouveaux, et je dois bien faire de la place. Ah! s'il n'en était pas ainsi ! Quoique, entre nous soit dit, une race comme celle-là qui vivrait à jamais et mènerait toujours le même genre de vie, sans autre raison d'être que de se trouver là, serait ridicule objectivement et ennuyeuse subjectivement, et à un degré bien plus fort que tu ne peux te l'imaginer. Représente-toi bien la chose ! »

Moi : « Eh bien ! ils pourraient faire des progrès de toute espèce ».

compris la sienne. Dans ce sens, les Égyptiens avaient qualifié l'*orcus*, l'enfer, d'Amenthès, qui signifie, suivant Plutarque (*Sur Isis et Osiris*, chap. XXIX), *celui qui prend et qui donne*, pour exprimer qu'il est la même source où tout retourne et d'où tout sort. De ce point de vue, il faudrait regarder notre vie comme un prêt fait par la mort; le sommeil serait alors l'intérêt quotidien de celui-ci. La mort s'annonce ouvertement comme la fin de l'individu, mais en cet individu réside le germe d'un nouvel être. Donc, rien de ce qui meurt là ne meurt pour toujours; mais rien de ce qui naît ne reçoit non plus une existence fondamentalement nouvelle. Ce qui meurt périt; mais un germe subsiste, d'où sort une nouvelle vie qui entre maintenant dans l'existence, sans savoir d'où elle vient et pourquoi elle est justement ce qu'elle est. Ceci est le mystère de la palingénésie, dont on trouvera l'explication dans les additions au *Monde comme volonté et comme représentation* (chap. XLI). Nous voyons par là que tous les êtres vivant en ce moment contiennent le germe de tous ceux qui vivront dans l'avenir, et qui ainsi existent déjà jusqu'à un certain point. De même, chaque animal qui se tient là dans sa pleine floraison semble nous crier : « Pourquoi te plains-tu de la caducité des vivants? Comment serais-je là, si tous ceux de mon espèce qui m'ont précédé n'étaient pas morts ? » Aussi, à quelque point que les pièces et les masques puissent changer sur la scène du monde, les comédiens restent cependant en tout les mêmes. Nous sommes là assis ensemble, et nous parlons, et nous nous agitons, nos yeux brillent, nos voix s'élèvent. D'autres se sont assis là absolument

de même, il y a des milliers d'années. C'était la même chose, et c'étaient les mêmes ; et il en sera absolument encore ainsi dans plus de mille ans. L'arrangement qui nous empêche de nous apercevoir de cela, c'est le temps.

On pourrait très bien faire cette distinction, entre la métempsycose et la palingénésie: la première est le passage dans un autre corps de tout ce qu'on appelle l'âme, et la seconde consiste dans la décomposition et la reformation de l'individu, sa volonté seule persistant, et, sous la forme d'un nouvel être, recevant un nouvel intellect. L'individu se décompose donc comme un sel neutre, dont la base se combine ensuite avec un autre acide en un nouveau sel. La différence entre la métempsycose et la palingénésie, qu'accepte Servius, le commentateur de Virgile, et qui est brièvement indiquée dans Wernsdorff, *Dissertatio de metempsychosi*, p. 48, est manifestement fautive et non avenue.

Du *Manual of Buddhism* de Spence Hardy (pp. 394-396, à rapprocher des pp. 429, 440 et 445), du *Burmese Empire* de Sangermano (p. 6), et des *Asiatic Researches* (t. VI, p. 179, et t. IX, p. 256), il résulte que, dans le bouddhisme, il y a, au sujet de la continuation après la mort, une doctrine exotérique et une doctrine ésotérique. La première est la métempsycose, comme dans le brahmanisme. Mais la seconde est une palingénésie beaucoup plus difficile à comprendre, qui est en grand accord avec ma doctrine de l'existence métaphysique de la

volonté, de la nature purement physique de l'intellect, et de la caducité qui en est la conséquence. Παλιγγενεσια [Régénération] apparaît déjà dans le *Nouveau Testament*.

Mais si, pour pénétrer plus à fond dans le mystère de la palingénésie, nous appelons à notre secours ici encore le chapitre XLIII des additions au *Monde comme volonté et comme représentation*, la chose, examinée de plus près, nous semblera consister en ceci : dans tout le cours du temps, le sexe mâle a été le dépositaire de la volonté, mais le sexe féminin celui de l'intellect de l'espèce humaine, qui obtient par là une durée éternelle. Chacun a en conséquence un élément paternel et un élément maternel; et de même que ceux-ci ont été unis par la génération, ils sont séparés par la mort, qui est ainsi la fin de l'individu. C'est cet individu dont nous déplorons tellement la mort, dans le sentiment qu'il est réellement perdu, vu qu'il était une simple combinaison qui cesse irrévocablement. Pourtant nous ne devons pas oublier, dans tout cela, que la transmissibilité de l'intellect par la mère n'est pas aussi décidée et absolue que celle de la volonté par le père, à cause de la nature secondaire et purement physique de l'intellect et de sa complète dépendance de l'organisme, non seulement par rapport au cerveau, mais autrement encore, comme je l'ai exposé en détail dans le chapitre indiqué. Je dirai en passant que je suis d'accord avec Platon, quand il distingue dans ce qu'il nomme l'âme une partie mortelle et une partie immortelle ; mais il se trouve diamétralement opposé à moi et à la vérité, quand, à

la façon de tous les philosophes qui m'ont précédé, il tient l'intellect pour la partie immortelle, et au contraire la volonté — c'est-à-dire le siège des appétits et des passions — pour la partie mortelle. Qu'on voie le *Timée*. Aristote est du même avis⁴⁶.

Mais quoique le principe physique puisse étrangement et étonnamment exercer son action par la génération et par la mort, avec la combinaison visible des individus à l'aide de la volonté et de l'intellect et de leur dissolution subséquente, cependant le principe métaphysique résidant à sa base est de nature si hétérogène, qu'il n'est pas affecté par lui, et que, sur ce point, il nous est permis de nous consoler.

On peut en conséquence considérer chaque être humain de deux points de vue opposés. Du premier, il est un individu commençant et finissant dans le temps, passant d'une manière fugitive, *le songe d'une ombre*, avec cela lourdement chargé de fautes et de douleurs. De l'autre, il est l'être originel indestructible qui s'objective en tout être existant, et qui a le droit de dire, en cette qualité, comme la statue d'Isis à Saïs : *je suis tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera*. Sans doute, un tel être pourrait faire quelque chose de mieux que de se manifester dans un monde comme celui-ci; car c'est

⁴⁶ Dans le *Traité de l'âme* (I, 4), il laisse échapper dès le début son opinion intime, que le *voûç* est l'âme véritable et immortelle, - ce qu'il établit par de fausses assertions. D'après lui, la haine et l'amour n'appartiennent pas à l'âme, mais à son organe, la partie périssable !

le monde fini de la souffrance et de la mort. Ce qui est en lui et ce qui sort de lui doit finir et mourir. Mais ce qui ne sort pas de lui et ne veut pas sortir de lui, le traverse avec la toute-puissance d'un éclair qui frappe en haut, et ne connaît ensuite ni temps ni mort. Unir toutes ces antithèses, c'est proprement le thème de ma philosophie.

PETIT DIALOGUE EN FORME DE CONCLUSION

THRASYMAQUE. — Bref, que serai-je après ma mort?
Sois clair et précis.

PHILALÈTHE. — Tout et rien.

THRASYMAQUE. — C'est cela ! comme solution d'un
problème, une contradiction ! le truc est usé.

PHILALÈTHE. — Répondre à des questions
transcendantes dans le langage créé pour la
connaissance immanente, peut évidemment mener
à des contradictions.

THRASYMAQUE. — Que nommes-tu connaissance
transcendante et connaissance immanente? Sans
doute, je connais aussi ces expressions par mon
professeur, mais seulement comme attributs du bon
dieu, avec lequel sa philosophie avait exclusivement
à faire, selon les bonnes règles. Si Dieu reste dans le
monde, il est immanent; s'il en sort, il est
transcendant. Oui, cela est clair, cela est saisissable ;
on sait alors à quoi s'en tenir. Mais personne ne
comprend plus ton langage kantiste artificiel à la
vieille mode. La conscience contemporaine a été
détournée de tout cela, grâce à la métropole de la
science allemande⁴⁷.

⁴⁷ Il s'agit de Berlin, ville dont Schopenhauer n'aimait ni le
caractère ni les hommes célèbres, surtout les philosophes, et

PHILALÈTHE (*à part*) : — de la charlatanerie philosophique allemande —

THRASYMAQUE. — par toute une succession de grands hommes, en particulier par le grand Schleiermacher⁴⁸ et le géant intellectuel Hegel, ou plutôt tellement mûrie, qu'elle a rejeté toutes ces choses et ne les connaît plus. Ainsi, que veux-tu dire par là ?

PHILALÈTHE. — La connaissance transcendante est celle qui, procédant en dehors de toute possibilité de l'expérience, s'efforce de déterminer l'essence des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. La connaissance immanente, par contre, est celle qui reste dans les limites de la possibilité de l'expérience, et ne peut par conséquent parler que de phénomènes. Toi, comme individu, tu finis à ta mort. Mais l'individu n'est pas ta véritable et ultime essence, c'est plutôt une simple manifestation de celle-ci; ce n'est pas la chose en soi-même, c'est seulement son phénomène, qui se manifeste dans la

qu'il ne manque de railler chaque fois que l'occasion s'en offre à lui. (Le trad.)

⁴⁸ Célèbre prédicateur, le théologien de l'école romantique, traducteur de Platon. Sa foi était très éclairée et, excessivement large, et il voyait avant tout dans le christianisme « un guide de la vie », « une règle de perfectionnement », et dans les dogmes les différentes étapes de la conscience religieuse de l'humanité. Il définissait la religion « une musique intérieure qui accompagne l'homme dans toutes les manifestations de sa vie ». Né à Breslau en 1768, il mourut à Berlin, pasteur de l'église de la Trinité en 1834. (Le trad.)

forme du temps, et a par conséquent un commencement et une fin. Au contraire, ton essence en elle-même ne connaît ni temps, ni commencement, ni fin, ni les limites d'une individualité donnée; aussi ne peut-elle être exclue d'une individualité, et réside-t-elle en chacune et en toutes. Dans le premier sens donc, tu es réduit par ta mort à rien ; dans le second, tu es et restes tout. Voilà pourquoi j'ai dit qu'après ta mort tu serais tout et rien. Ta question admet difficilement une réponse plus exacte que celle-ci dans sa brièveté, qui contient d'ailleurs une contradiction : car la vie est dans le temps, et ton immortalité dans l'éternité. Cette dernière peut donc être nommée aussi une indestructibilité sans continuation, ce qui renferme de nouveau une contradiction. Mais il en est ainsi, quand le transcendant doit être porté dans la connaissance immanente. Celle-ci subit une espèce de violence, puisqu'on l'applique à ce qui n'est pas fait pour elle.

THRASYMAQUE. — Écoute. Sans la continuation de mon individualité, je ne donnerais pas un centime pour toute ton immortalité.

PHILALÈTHE. — Peut-être pouvons-nous nous entendre. Admets que je te garantisse la continuation de ton individualité, mais à la condition qu'un sommeil de mort absolument inconscient de trois mois précède le réveil de celle-ci.

THRASYMAQUE. — Cela irait.

PHILALÈTHE. — Or, puisque, dans un état absolument inconscient, nous n'avons aucune mesure de temps, cela revient absolument au même pour nous si, pendant ce sommeil de mort, trois mois ou dix mille ans se sont écoulés dans le monde de la conscience. Car nous devons, en nous éveillant, accepter l'un et l'autre, de confiance. Il peut donc t'être indifférent si ton individualité t'est rendue après trois mois ou après dix mille ans.

THRASYMAQUE. — Au fond, on ne peut le nier.

PHILALÈTHE. — Si maintenant, au bout des dix mille ans, on oubliait de t'éveiller, je crois que, après cette courte existence suivie d'une si longue non existence devenue ainsi une habitude, le malheur ne serait pas grand. Mais il est certain que tu ne pourrais rien en deviner. Et tu te consolerais pleinement, si tu savais que le ressort secret qui maintient en mouvement ton phénomène présent n'a pas cessé un moment, dans ces dix mille ans, de produire et de mettre en mouvement d'autres phénomènes de la même espèce.

THRASYMAQUE. — Ah! Et de cette façon tu t'imagines me subtiliser tout doucement et à mon insu mon individualité? Ce n'est pas à moi qu'on en fait voir de pareilles! J'ai stipulé la continuation de mon individualité, et aucune raison pas plus qu'aucun phénomène ne peut me consoler de sa perte. Elle me tient à cœur, et je ne la lâche pas.

PHILALÈTHE. — Tu tiens donc ton individualité pour si agréable, si excellente, si parfaite et si incomparable, qu'il ne peut y en avoir de supérieure? Et tu ne voudrais l'échanger contre aucune autre, même si on te donnait l'assurance que tu t'y trouverais plus à ton aise?

THRASYMAQUE. — Mais sûrement mon individualité, quelle qu'elle soit, c'est moi-même.

Rien au monde n'est au-dessus de moi :

Car Dieu est Dieu, et je suis moi.

Moi, moi, je veux exister. C'est à cela que je tiens, et non à une existence qu'il faut d'abord me démontrer être mienne.

PHILALÈTHE. — Regarde donc autour de toi! Ce qui crie : « Moi, moi, je veux exister », ce n'est pas seulement toi, mais tout, absolument tout ce qui a le moindre vestige de conscience. Conséquemment, ce désir est en toi précisément ce qui n'est pas individuel, mais est commun à tous sans distinction. Il n'émane pas de l'individualité, mais de l'existence en général, est essentiel à chaque chose qui vit, est même ce par quoi cette chose vit ; il est en conséquence satisfait par l'existence en général, à laquelle seule il se réfère, et non exclusivement par une existence individuelle déterminée. Il n'est en effet nullement dirigé vers elle, quoiqu'il semble toujours en être ainsi, parce qu'il ne peut arriver à la conscience que dans un être individuel, et qu'il

semble pour cette raison toujours s'appuyer uniquement sur celle-ci. C'est néanmoins une pure apparence à laquelle se prend l'inintelligence de l'individu, mais que la réflexion peut détruire en nous en délivrant. Ce qui réclame si impétueusement l'existence, c'est, indirectement, l'individu seul ; directement et réellement, c'est la volonté de vivre, qui est *une* et la même chez tous. Or, puisque l'existence même est son œuvre libre, voire même son pur reflet, celle-ci ne peut lui échapper; mais la volonté est provisoirement satisfaite par l'existence en général, autant du moins qu'elle, l'éternelle mécontente, peut être satisfaite. Les individualités lui sont indifférentes ; à vrai dire, elle ne s'occupe pas d'elles, quoiqu'elle semble s'occuper de l'individu qui la perçoit d'une manière directe seulement en lui-même. Il s'ensuit de là qu'elle veille sur l'existence de celui-ci avec un soin qui, autrement, ne se manifesterait pas, et assure ainsi la conservation de l'espèce. Il s'ensuit encore que l'individualité n'est pas une perfection, mais une limitation, et qu'être affranchi d'elle, c'est plutôt gagner que perdre. Laisse donc là un souci qui te semblerait enfantin et absolument ridicule, si tu savais reconnaître à fond ta propre essence, et voir en elle ce que tu es : la volonté universelle de vivre.

THRASYMAQUE. — Tu es toi-même enfantin et absolument ridicule, et tous les philosophes avec toi. Aussi est-ce seulement par manière de plaisanterie et dépassé, temps qu'un homme sérieux tel que moi s'oublie un quart d'heure avec ce genre de fous. J'ai maintenant des choses plus

importantes à faire. Adieu.

AFFIRMATION ET NÉGATION DE LA VOLONTÉ DE VIVRE

On peut comprendre jusqu'à un certain point *a priori*, ou, pour mieux dire, il va de soi que ce qui maintenant produit le phénomène du monde, doit être capable aussi de ne pas le produire, par conséquent de rester en repos, — ou, en d'autres termes, que la διαστολη [l'expansion] présente doit avoir aussi une συστολη [contraction]. Si la première est le phénomène de la volonté de vivre, la seconde sera le phénomène de la volonté de ne pas vivre. Cette dernière volonté sera au fond la même que celle du *magnum Sakhepat* de la doctrine des *Védas* (dans l'*Oupnekat*, t.1, p. 463), du *nirvana* des bouddhistes, et de l'ἐπέκεινα [l'au-delà] des néo-platoniciens.

Je fais observer, à l'égard de certaines objections niaises, que la négation de la volonté de vivre n'implique nullement la destruction d'une substance, mais purement l'acte de la non-volonté : ce qui jusqu'ici a voulu, ne veut plus. Ne connaissant comme chose en soi cette essence, la volonté, que dans l'acte et par l'acte de vouloir, nous sommes incapables de dire ou de comprendre ce qu'elle est ou ce qu'elle fait, après avoir renoncé à cet acte. En conséquence, pour nous qui sommes le phénomène du vouloir, la négation est un passage dans le néant.

L'affirmation et la négation de la volonté de vivre sont un simple *velle* et *nolle* [vouloir et non-

vouloir]. Le sujet de ces deux actes est *un* et le même, et par conséquent ne sera détruit ni par l'un ni par l'autre. Son *velle* se produit dans ce monde palpable qui, pour cette raison même, est le phénomène de sa chose en soi. Du *nolle*, au contraire, nous ne connaissons pas d'autre phénomène que celui de son apparition, et seulement chez l'individu, qui appartient déjà originairement au phénomène du *velle*. De là nous voyons, tant que l'individu existe, le *nolle* toujours en lutte avec le *velle*. L'individu a-t-il fini d'exister, et le *nolle* l'a-t-il emporté chez lui, c'est que cet individu a été une pure manifestation du *nolle*. (C'est la signification de la canonisation des saints par le pape). Nous pouvons seulement dire de ce dernier que son phénomène ne peut pas être celui du *velle*, mais nous ne savons pas s'il apparaît, c'est-à-dire s'il reçoit une existence secondaire pour un intellect qu'il aurait d'abord à produire ; et comme nous ne connaissons l'intellect qu'en tant qu'organe de la volonté dans son affirmation, nous ne voyons pas pourquoi, celle-ci supprimée, il devrait le produire. Nous ne pouvons rien dire non plus du sujet de celui-là, vu que nous ne le reconnaissons positivement que dans l'acte opposé, le *velle*, comme la chose en soi de son monde phénoménal.

Entre l'éthique des Grecs et celle des Indous, il y a une grande différence. Celle-là (à l'exception de Platon) a pour but de faciliter une vie heureuse : *vitam beatam*. Celle-ci, au contraire, de provoquer la délivrance et l'affranchissement de la vie en

général, comme l'indique dès la première phrase la *Sankhya Karika*.

On se trouve en présence d'un contraste analogue, renforcé encore par le sens de la vue, lorsqu'on regarde le beau sarcophage antique de la galerie de Florence. Ses reliefs représentent toute la série des cérémonies d'une noce, depuis la demande en mariage jusqu'au moment où la torche d'Hymen brille auprès du lit nuptial. Maintenant imaginez-vous, à côté, le cercueil chrétien, tendu de noir, en signe de deuil, avec le crucifix au-dessus. Le contraste est des plus significatifs. Tous deux veulent consoler au sujet de la mort, tous deux d'une façon opposée, et tous deux ont raison. L'un signifie l'affirmation de la volonté de vivre, ce que reste en réalité tout le temps la vie, si rapidement que ses formes puissent changer. L'autre indique, par les symboles de la souffrance et de la mort, la négation de la volonté de vivre et l'affranchissement d'un monde où règnent la mort et le diable. Entre l'esprit du paganisme gréco-romain et l'esprit du christianisme, le véritable contraste est celui de l'affirmation et de la négation de la volonté de vivre ; et sur ce dernier point, c'est le christianisme qui a raison.

Ma philosophie est à l'éthique de toutes les philosophies européennes ce qu'est le *Nouveau Testament* à l'*Ancien*, conformément à la conception ecclésiastique de ce rapport. L'*Ancien Testament* place l'homme sous la domination de la loi, qui néanmoins ne mène pas à

l'affranchissement. Le *Nouveau Testament*, au contraire, déclare la loi insuffisante, et même brise avec elle. (Voir, par exemple, *Epître aux Romains*, chap.VII, et *Epître aux Galates*, chap. II et III). Il prêche le royaume de la grâce, qu'il faut obtenir par la foi, l'amour du prochain et le complet renoncement de soi-même : c'est la voie par laquelle on s'affranchit du mal et du monde. Car, en dépit de toute torsion rationaliste protestante, l'esprit ascétique est proprement l'âme du *Nouveau Testament*. Or, cet esprit est précisément la négation de la volonté de vivre ; et ce passage de l'*Ancien Testament* au *Nouveau*, de la domination de la loi à la domination de la foi, de la justification par les œuvres à la rédemption par le médiateur, de l'empire du péché et de la mort à la vie éternelle en Jésus-Christ, signifie, *sensu proprio*, le passage des vertus purement morales à la négation de la volonté de vivre. Toutes les éthiques philosophiques qui m'ont précédé ont retenu l'esprit de l'*Ancien Testament* avec sa loi morale absolue (c'est-à-dire dépourvue de fondement comme de but), et avec tous ses commandements et prohibitions en morale, auxquels on ajoute tacitement le chef suprême Jéhovah, quelque différentes que puissent être les formes et les manifestations de ceux-là. Mon éthique, au contraire, a un fondement et un but; elle démontre avant tout théoriquement le fondement métaphysique de la justice et de l'amour du prochain, et montre ensuite aussi le but auquel ceux-ci, quand ils sont parvenus à leur perfection, doivent finir par conduire. En même temps elle reconnaît sincèrement la perversité de ce monde, et

indique la négation de la volonté comme le moyen de s'en affranchir. Elle est donc réellement dans l'esprit du *Nouveau Testament*, tandis que toutes les autres sont dans l'esprit de l'*Ancien*, et aboutissent théoriquement aussi au pur judaïsme, c'est-à-dire au théisme despotique nu. Dans ce sens on pourrait qualifier ma doctrine de véritable philosophie chrétienne, quelque paradoxal que cela puisse sembler à ceux qui ne vont pas à la racine des choses, et s'en tiennent à la surface.

Celui qui est capable de penser un peu profondément verra bientôt que les désirs humains ne peuvent commencer à être coupables au point où, se croisant par hasard dans leurs directions individuelles, ils occasionnent du mal d'un côté et des malheurs de l'autre ; mais que, s'il en est ainsi, ils doivent être coupables et maudits à leur point d'origine et dans leur essence, et que conséquemment la volonté entière de vivre est elle-même maudite. Les horreurs et la misère dont le monde est plein ne sont donc que le résultat nécessaire de la somme des caractères en lesquels la volonté de vivre s'objective, dans les circonstances auxquelles est soumise la chaîne ininterrompue de la nécessité, et où ils puisent leurs motifs. C'est, en un mot, le pur commentaire de l'affirmation de la volonté de vivre⁴⁹. Que notre existence même implique une faute, c'est ce que prouve la mort.

⁴⁹ Voir la *Théologie allemande*, p. 93.

Un noble caractère ne se plaindra pas facilement de son destin, et il conviendra plutôt de lui appliquer l'éloge décerné par Hamlet à Horatio :

For thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing.

[« Car tu as été comme un homme
Qui, en souffrant tout, ne souffre rien ».]

Et ceci s'explique par le fait qu'un tel caractère, reconnaissant aussi sa propre essence dans les autres, et participant en conséquence à leur destin, aperçoit presque toujours autour de lui des destinées encore plus dures que la sienne, ce qui ne lui permet pas de se plaindre de celle-ci. Un vil égoïste, au contraire, qui limite toute réalité à lui-même et regarde les autres simplement comme des larves et des fantômes, ne prendra aucun intérêt à leur sort et ne se préoccupera que du sien : ce qui a pour résultat une grande sensibilité et des plaintes fréquentes.

C'est précisément ce fait de se reconnaître dans le phénomène étranger duquel procèdent directement, comme je l'ai souvent prouvé, la justice et l'amour du prochain, qui finit par conduire à l'abandon de la volonté. Car les phénomènes dans lesquels celle-ci se manifeste se trouvent si décidément en un état de souffrance, que celui qui étend son « moi » à eux tous ne peut les supporter plus longtemps : juste

comme celui qui prend tous les billets d'une loterie, subit nécessairement une grande perte. L'affirmation de la volonté présuppose la limitation de la conscience personnelle à l'individu proprement dit, et compte sur la possibilité d'une existence favorable départie par la main du hasard.

Si, dans la conception du monde, on procède de la chose en soi, — de la volonté de vivre, — on trouve que son noyau, que sa plus grande concentration est l'acte de la génération. Celui-ci se présente alors comme la première des choses, comme le point de départ; il est le *punctum saliens* de l'œuf du monde, la chose principale. Quelle différence, au contraire, si l'on procède du monde empirique donné comme phénomène, du monde comme représentation! Ici, en effet, cet acte se présente comme tout à fait individuel et spécial, d'importance subordonnée, on peut même dire comme une chose accessoire, couverte et cachée, qui s'insinue en tapinois ; il constitue alors une anomalie paradoxale qui prête fréquemment à rire. Il pourrait cependant nous sembler aussi que le diable a par là seulement voulu cacher son jeu : car l'amour est sa monnaie courante, et le monde son royaume. Qui n'a pas remarqué, en effet, qu'*illico post coïtum cachinnus auditur diaboli* ? [Aussitôt après l'acte amoureux, on entend rire le diable] Ceci, et nous parlons sérieusement, repose sur le fait que le désir sexuel — spécialement quand, se fixant sur une femme déterminée, il se concentre en amour — est la quintessence de toute la duperie de ce noble monde.

Il promet en effet si indiciblement, si infiniment, si follement tant de choses, et il tient si misérablement sa promesse !

La part de la femme dans la génération est, en un certain sens, plus innocente que celle de l'homme. Celui-ci donne à l'être à engendrer la volonté, qui est le premier péché et par conséquent la source de tout mal et de tout malheur, tandis que celle-là lui donne la connaissance, qui ouvre la voie de l'affranchissement. L'acte de la génération est le nœud gordien, vu qu'il dit : « La volonté de vivre s'est affirmée de nouveau ». Dans ce sens, une phrase brahmanique consacrée pousse cette lamentation : « Malheur, malheur ! le lingam est dans l'yonis ». La conception et la grossesse au contraire affirment : « A la volonté est donnée une fois de plus la lumière de la connaissance ». Grâce à celle-ci, elle pourra retrouver sa route, ce qui ouvre de nouveau le champ à la possibilité de l'affranchissement.

Par là s'explique ce phénomène significatif que, tandis que chaque femme, surprise dans l'acte de la génération, s'évanouirait de honte, elle étale au contraire sa grossesse sans en rougir le moins du monde, et même avec une sorte d'orgueil. De même qu'en toute circonstance un signe infailliblement certain est regardé comme équivalent à la chose signifiée, ici, tout signe du coût accompli humilie au plus haut degré la femme, sauf une exception, la grossesse. Cela s'explique par le fait que la grossesse, comme il a été dit plus haut, amène ou

tout au moins laisse espérer en un certain sens l'effacement de la faute contractée par le coït. D'où il résulte que celui-ci supporte toute la honte de l'affaire, tandis que la grossesse, qui lui est apparentée de si près, reste pure et innocente, et même jusqu'à un certain point honorable.

Le coït est principalement l'affaire de l'homme; la grossesse uniquement celle de la femme. Du père, l'enfant reçoit la volonté, le caractère ; de la mère, l'intellect. Celui-ci est le principe qui affranchit; la volonté, le principe qui lie. Le symbole de l'existence constante de la volonté de vivre dans le temps, en dépit de tout accroissement de lumière par l'intellect, est le coït; le symbole de la lumière de l'intellect alliée de nouveau à cette volonté, offrant la possibilité de l'affranchissement, et au plus haut degré de clarté, c'est la naissance renouvelée de la volonté sous forme d'être humain. Le signe de cette naissance est la grossesse, qui s'avance d'un pas libre et même orgueilleux, tandis que le coït se dissimule en rampant, comme un criminel.

Quelques pères de l'Église ont enseigné que même la cohabitation conjugale n'est permise qu'en vue de la procréation des enfants : ἐπι μὴν παιδοποιῶν, comme dit Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates*, livre III, chap. XI, (On trouvera les passages se référant à ce sujet dans P. E. Lind, *De coelibatu Christianorum*, chap. I). Clément attribue aussi cette manière de voir aux pythagoriciens (*Stromates*, même livre, chap. III).

Cependant, en réalité, elle est fausse. Car si le coût n'est plus recherché pour lui-même, la négation de la volonté de vivre est déjà apparue, et la propagation de la race humaine est alors superflue et dépourvue de sens, vu que le but est déjà atteint. En outre, jeter un être dans le monde uniquement pour qu'il y soit, sans passion subjective, sans désirs ni besoin physique, de propos délibéré et de sang-froid, ce serait là une action morale très discutable, que peu de gens voudraient prendre sur eux. On pourrait même dire d'elle qu'elle est à la génération par pur instinct sexuel ce qu'est un meurtre froidement prémédité à un coup mortel donné dans un accès de colère.

La condamnation de tous les plaisirs sexuels contre nature est basée sur la raison opposée. C'est que, si par eux l'instinct est satisfait, c'est-à-dire la volonté de vivre affirmée, la propagation qui seule maintient la possibilité de la négation de la volonté, est éliminée. Ainsi s'explique que la pédérastie n'ait été regardée comme un gros péché que depuis l'avènement du christianisme, dont la tendance est ascétique.

Un couvent est un assemblage d'êtres humains qui ont fait vœu de pauvreté, de chasteté, d'obéissance (c'est-à-dire de renonciation à la volonté individuelle), et qui cherchent, par la vie en commun, à alléger en partie l'existence elle-même, mais plus encore cet état de sévère renonciation. En effet, la vue de gens professant les mêmes idées et les mêmes sentiments de renonciation fortifie leur

résolution et les console, outre que les rapports de la vie en commun dans certaines limites répondent aux besoins de la nature humaine, et apportent une récréation innocente au milieu de lourds sacrifices. Telle est la conception normale des couvents. Et qui peut qualifier une telle société d'union de fous et d'imbéciles, comme on doit pourtant le faire en vertu de toute philosophie, excepté de la mienne ?

Voici l'esprit et le sens intime de la vraie vie de couvent, comme de l'ascétisme en général : on s'est reconnu digne et capable d'une meilleure existence que la nôtre, et l'on veut fortifier et maintenir cette conviction en méprisant ce que ce monde offre, en rejetant tous ses plaisirs comme sans valeur, et en attendant avec calme et confiance la fin de cette vie dépouillée de ses vains appâts, pour saluer un jour l'heure de la mort comme celle de l'affranchissement. Le saniassite a absolument la même tendance et la même signification, et il en est de même du monachisme des bouddhistes. Sans doute, c'est surtout dans le monachisme que la théorie répond le moins à la pratique. Cela provient précisément de ce que son idée fondamentale est très haute, et que *abusus optimi pessimus* [le pire est l'abus du meilleur]. Un vrai moine est un être excessivement honorable. Malheureusement, dans la plupart des cas, le froc est un simple déguisement derrière lequel il n'y a pas plus de moine véritable que dans le déguisement d'une mascarade.

L'idée qu'on se soumet et s'abandonne complètement et sans restriction à une volonté

individuelle étrangère, est un moyen physique de faciliter la négation de sa propre volonté, et en conséquence un véhicule allégorique convenable de la vérité.

Le nombre des trappistes réguliers est petit; ce qui n'empêche pas que la moitié à peu près de l'humanité se compose de trappistes involontaires. Pauvreté, obéissance, manque de tous les plaisirs et même du confort le plus indispensable, souvent aussi chasteté forcée ou amenée par les privations, tel est leur lot. La seule différence, c'est que les trappistes pratiquent la chose par libre choix, méthodiquement et sans espoir d'amélioration, tandis que l'autre classe doit être comptée parmi ce que, dans mes chapitres sur l'ascétisme, j'ai désigné par l'expression δεύτερος πλοῦς (seconde expédition). Pour la créer, la nature a déjà pris suffisamment ses mesures grâce au principe fondamental de son ordre, surtout si l'on ajoute aux maux qui naissent directement d'elle ceux que la discorde et la méchanceté des hommes produisent en guerre et en paix. Cette nécessité des souffrances involontaires pour le salut éternel est précisément exprimée dans ce mot du Sauveur (Matthieu, XIX, chap. XXIV) : *Il est plus aisé qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, qu'il ne l'est qu'un riche entre dans le royaume de Dieu.* Voilà pourquoi ceux qui ont attaché une grande importance à leur salut éternel, ont aussi choisi la pauvreté volontaire, quand le sort la leur avait refusée et qu'ils étaient nés dans la richesse. Ainsi le Bouddha Çakya-

Mouni, qui, né prince, prit de lui-même le bâton de mendiant; ainsi François d'Assise, le fondateur des ordres mendiants, qui, jeune évaporé jusque-là, s'entendant, à un bal auquel assistaient les filles des notables de la ville, poser cette question : « Eh bien ! seigneur François, ne ferez-vous pas bientôt un choix parmi ces belles? », répondit: « J'en ai choisi une beaucoup plus belle ». — « Et laquelle ? » — « La pauvreté ». Après quoi, laissant bientôt tout là, il parcourut le pays en mendiant son pain.

Celui qui se représente, par de telles considérations, combien la misère et les souffrances sont le plus souvent nécessaires à notre salut, reconnaîtra que nous devrions envier les autres moins pour leur bonheur que pour leur malheur.

Pour la même raison, le stoïcisme qui défie le sort est évidemment une bonne cuirasse contre les maux de la vie, utile pour mieux supporter le présent; mais il est opposé au salut véritable, car il endurecit le cœur. Comment celui-ci devrait-il s'améliorer par la souffrance, si, revêtu d'une enveloppe de pierre, il ne la ressent pas? Au demeurant, un certain degré de ce stoïcisme n'est pas très rare. Souvent il peut être affecté et rappeler le « bonne mine à mauvais jeu⁵⁰ ». Mais là où il est naturel, il provient le plus souvent d'absence de sentiment, de manque d'énergie, de vivacité, de sensibilité et d'imagination; ces facteurs-là sont requis même pour un grand chagrin. Le flegme et la lourdeur des

⁵⁰ En français dans le texte.

Allemands sont spécialement favorables à ce genre de stoïcisme.

Des actions injustes ou méchantes sont, par rapport à celui qui les accomplit, des signes de la force de son affirmation de la volonté de vivre, conséquemment de la distance qui le sépare du vrai salut, qui consiste dans la négation de cette volonté, et, partant, dans l'affranchissement du monde, aussi bien que de la longue école de la connaissance et de la souffrance par laquelle il doit encore passer pour en arriver là. Mais par rapport à celui qui souffre de ces actions, si elles sont physiquement un mal, elles sont métaphysiquement un bien, et au fond un bienfait, vu qu'elles contribuent à le conduire à son vrai salut.

L'esprit du monde. — Ici donc est la mesure de tes travaux et de tes souffrances : c'est pour cela que tu dois exister, comme toutes les autres choses existent.

L'homme. — Mais qu'ai-je de l'existence ? Si je suis occupé, j'ai de la peine ; si je suis inoccupé, j'ai de l'ennui. Comment peux-tu m'offrir, pour tant de travail et tant de souffrances, une récompense si misérable ?

L'esprit du monde. — Et cependant elle est l'équivalent de toutes tes fatigues et de toutes tes souffrances ; et cela en raison même de sa pénurie.

L'homme. — Vraiment ? Cela dépasse réellement mon pouvoir de compréhension.

L'esprit du monde. — Je le sais. (*A part*) : Dois-je lui dire que la valeur de la vie consiste précisément à lui apprendre à ne pas vouloir d'elle? C'est à cette suprême initiation que la vie elle-même doit le préparer d'abord.

Chaque vie humaine, envisagée dans son ensemble, nous montre, comme je l'ai dit, les caractères d'une tragédie, et nous voyons que la vie n'est autre chose, en règle générale, qu'une série d'espérances avortées, de projets déçus et d'erreurs reconnues trop tard, qui justifient pleinement ces vers mélancoliques :

Tilt grief and old age, hand in hand,
Lead him to death and make him understand,
After a course so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong.

[Jusqu'à ce que le chagrin et la vieillesse, la main dans la main,
Le mènent vers la mort et lui fassent comprendre,
Après une course si pénible et si longue,
Que toute sa vie il a été dans l'erreur]

Cela s'accorde pleinement avec mes vues sur le monde, d'après lesquelles l'existence n'est guère autre chose qu'une sorte d'aberration dont la

connaissance de celui-ci doit nous guérir. L'homme, ὁ ἄνθρωπος, est « déjà dans l'erreur », en général, du moment seul où il existe et est homme. Il va donc de soi que chaque homme individuel aussi, τις ἄνθρωπος, examinant sa vie, se trouve communément « dans l'erreur ». Qu'il constate celle-ci en général, c'est sa rédemption, et pour cela il doit commencer par la reconnaître dans le cas particulier, c'est-à-dire dans son existence individuelle. Car *quidquid valet de genere, valet et de specie* [Ce qui s'applique au genre, s'applique aussi à l'espèce].

Il faut envisager la vie comme une sévère leçon qui nous est infligée, bien que, avec nos formes de pensée dirigées vers de tout autres buts, nous ne puissions comprendre comment nous avons pu avoir besoin de cette leçon. Nous devons donc songer avec satisfaction à nos amis défunts, en considérant qu'ils en ont fini avec elle, et en souhaitant de tout cœur qu'elle leur ait profité. Et du même point de vue nous devons envisager notre propre mort comme un événement désirable et heureux, et non en tremblant d'effroi, ainsi que c'est d'ordinaire le cas.

Une vie heureuse est impossible ; le plus haut point que l'homme puisse atteindre, c'est une carrière héroïque. Elle est le partage de celui qui, en n'importe quel ordre de choses, lutte avec les plus grandes difficultés pour le bien de tous et finit par triompher, mal ou nullement récompensé de ses efforts. Ensuite, quand tout est terminé, il reste là

debout, pétrifié, comme le prince dans le *Roi Corbeau* de Gozzi⁵¹, mais dans une noble attitude et avec un air magnanime⁵². Sa mémoire demeure, et elle est célébrée comme celle d'un héros ; sa volonté, mortifiée durant toute une vie par la peine et le travail, par l'insuccès et l'ingratitude du monde, s'éteint dans le *nirvana*. (Carlyle a écrit dans ce sens son *Culte des héros*)⁵³.

Si nous pouvons maintenant, par des considérations comme les précédentes, c'est-à-dire d'un très haut point de vue, trouver une justification des souffrances de l'humanité, celle-ci ne s'étend cependant pas aux animaux, dont les souffrances, provoquées en grande partie par l'homme, mais souvent aussi sans sa participation, sont considérables⁵⁴. En conséquence, cette question se

⁵¹ d. Une des pièces les plus spirituelles et les plus amusantes du théâtre *fiabesque* de Carlo Gozzi, représentée pour la première fois en 1761. (*Le trad.*)

⁵² « On meurt les armes à la main ». Note de l'auteur, en français.

⁵³ *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, séries de lectures publiques faites entre 1837 et 1840, et réunies en volume l'année suivante. Carlyle y étudie successivement le héros comme divinité (Odin), comme prophète (Mahomet), comme poète (Dante et Shakespeare), comme prêtre (Luther et Knox), comme homme de lettres (Samuel Johnson, Rousseau et Burns), et enfin comme roi (Cromwell et Napoléon). (*Le trad.*)

⁵⁴ Voir les additions au *Monde comme volonté et comme représentation* (chap. XXVIII).

pose : pourquoi cette volonté tourmentée et anxieuse dans tant et tant de milliers de formes, sans la liberté de l'affranchissement qui est impliquée par la réflexion? La souffrance du monde animal se justifie seulement par le fait que la volonté de vivre, ne trouvant absolument rien en dehors d'elle dans le monde des phénomènes et étant une volonté affamée, doit dévorer sa propre chair. De là la gradation de ses phénomènes, dont chacun vit aux dépens d'un autre. Pour le reste, je renvoie à mon exposé des *Douleurs du monde*⁵⁵, où l'on verra que la capacité de la souffrance est infiniment moindre chez l'animal que chez l'homme. Mais ce qu'on pourrait ajouter encore à ce sujet paraîtrait hypothétique, même mythique, et peut être abandonné aux spéculations du lecteur lui-même.

⁵⁵ Ce chapitre se trouve traduit en partie dans le volume J. Bourdeau : *Pensées, maximes et fragments de Schopenhauer*. (Félix Alcan, éditeur).

LE NÉANT DE L'EXISTENCE

Ce néant trouve son expression dans la forme entière de l'existence : dans l'infinité du temps et de l'espace, opposée au caractère fini de l'individu en l'un et en l'autre; dans le présent dépourvu de durée, comme seul mode d'existence réelle ; dans la dépendance et la relativité de toutes choses ; dans l'incessant devenir sans être; dans les constants désirs non suivis de satisfaction; dans le continuel obstacle mis à l'effort qui constitue la vie, jusqu'à ce qu'on finisse par en venir a bout. Le temps et l'instabilité de toutes choses, en lui et par lui, sont seulement la forme sous laquelle se manifeste le néant de l'effort de la volonté de vivre, qui, comme chose en soi, est impérissable. Le temps est ce par quoi *tout*, à chaque moment, devient *rien* entre nos mains, et perd ainsi toute sa vraie valeur.

Ce qui a été n'existe plus ; c'est la même chose que s'il n'avait jamais existé. Mais tout ce qui existe a déjà existé un moment après. Il advient de là que l'instant présent le plus insignifiant a, sur le passé de la plus grande importance, l'avantage de la réalité ; elle est en rapport avec celui-là comme quelque chose avec rien.

Un être humain se trouve tout à coup exister, à son grand étonnement, alors que pendant de longs siècles il n'a pas existé, et qu'au bout d'un court laps de temps il restera tout autant de siècles sans exister. « Cela ne peut être ! », proteste le cœur ; et

même les intelligences grossières, en portant leur pensée sur ce point, ont un pressentiment de l'idéalité du temps. Celle-ci est, avec celle de l'espace, la clé de toute métaphysique véritable, parce qu'elle ouvre le champ à un tout autre ordre de choses qu'à celui de la nature. Voilà pourquoi Kant est si grand.

De chaque événement de notre vie on ne peut dire qu'un moment : il est ; ensuite il faut dire pour toujours : il était. Chaque soir nous sommes plus pauvres d'un jour. La constatation de l'écoulement de notre court laps d'existence nous rendrait peut-être fous, si nous ne sentions secrètement tout au fond de notre être que nous sommes en possession de la source intarissable de l'éternité, qui nous permet de renouveler sans cesse la vie.

Des considérations de cette nature ont en tout cas pour effet d'établir que le comble de la sagesse est de jouir du présent, et qu'il faut assigner ce but à sa vie. Le présent seul en effet est réel, tout le reste ne serait qu'un jeu d'imagination. Mais on pourrait tout aussi bien qualifier ceci de comble de la folie ; car ce qui n'existe plus un moment après, ce qui disparaît aussi complètement qu'un songe, ne vaut jamais la peine d'un sérieux effort.

Notre existence n'a pas d'autre base que le présent qui s'enfuit. Aussi a-t-elle essentiellement pour forme le mouvement continu, sans possibilité d'atteindre au repos auquel nous aspirons sans cesse. Elle ressemble à un homme qui descend en

courant une montagne, qui tomberait s'il voulait s'arrêter, et ne se maintient sur ses jambes qu'en poursuivant sa course ; ou à un pendule balancé sur le bout du doigt ; ou encore à la planète qui se heurterait avec son soleil, dès qu'elle cesserait sa marche irrésistible en avant! L'agitation est donc le type de l'existence.

Dans un monde comme celui-là, où aucune stabilité d'aucun genre, aucun état durable ne sont possibles, mais où toute chose est en proie à un éternel mouvement et au changement, où tout se hâte, fuit, se maintient sur la corde tendue en avançant et en remuant toujours, il ne faut pas même songer au bonheur. Il ne peut pas habiter là où ne se trouve, comme dit Platon, que « le continuel devenir et jamais l'être ». Avant tout, nul être humain n'est heureux; il aspire, sa vie entière, à un prétendu bonheur qu'il atteint rarement, et, quand il l'atteint, c'est seulement pour être déçu; mais, en règle générale, chacun finit par rentrer au port après avoir fait naufrage, avec son vaisseau désarmé. Et peu importe, après tout, s'il a été heureux ou malheureux, dans une vie qui a seulement consisté en un présent sans durée, et qui maintenant a pris fin.

En attendant, il y a lieu de s'étonner de voir comment, dans le monde humain aussi bien que dans le monde animal, ce grand mouvement complexe et sans repos est produit et maintenu en activité par ces deux simples impulsions, la faim et l'instinct sexuel, auxquelles vient bien encore

s'ajouter un peu d'ennui, et comment elles ont le pouvoir de former le *primum mobile* d'une machine aussi compliquée, qui fait mouvoir les fils d'un jeu bigarré de marionnettes.

Si nous examinons la chose de plus près, nous voyons avant tout que l'existence de la matière inorganique est constamment attaquée et finalement annihilée par les forces chimiques, et que celle de la matière organique, au contraire, n'est rendue possible que par le changement continu de la matière, lequel exige un constant afflux, c'est-à-dire un secours du dehors. Ainsi donc, en elle-même déjà, la vie organique ressemble au pendule balancé par la main, qui doit toujours être remué; elle constitue donc un constant besoin, qui se fait toujours de nouveau sentir, et une misère infinie. Néanmoins, c'est seulement par le moyen de cette vie organique que la conscience est possible.

Tout ceci est en conséquence l'existence finie, dont l'antithèse serait une existence infinie, non exposée aux attaques du dehors ni en quête des secours extérieurs, c'est-à-dire *ἀεὶ ὡσαύτως ὄν*, en éternel repos, *οὔτε γινόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον*, sans changement, sans temps, sans complexité et sans diversité, dont la connaissance négative forme la note fondamentale de la philosophie de Platon. Cette existence doit être celle dont la négation de la volonté de vivre ouvre la voie.

Les scènes de notre vie ressemblent aux peintures d'une mosaïque grossière, qui, de près, ne

produisent aucun effet, et qu'il faut regarder à distance pour les trouver belles. Ainsi, obtenir une chose désirée, c'est découvrir qu'elle est vaine ; nous vivons constamment dans l'attente du mieux, et souvent en même temps dans une aspiration pleine de repentir qui s'élançe avec regret vers le passé. Nous n'acceptons au contraire le présent que comme une chose temporaire, dont toute la valeur consiste à nous conduire au but. Aussi la plupart des gens trouveront-ils, en jetant un regard rétrospectif sur leur vie à son déclin, qu'ils l'ont vécue tout entière *ad intérim*, et ils s'étonneront de voir que ce qu'ils ont ainsi laissé passer sans y prêter attention et sans en jouir, c'était leur vie même, c'était la chose même dans l'attente de laquelle ils vivaient. Et c'est là, en règle générale, le cours de la vie de l'homme : dupé par l'espérance, il danse dans les bras de la mort.

Ajoutez à cela l'insatiabilité de la volonté individuelle. En vertu de cette insatiabilité, chaque satisfaction engendre un nouveau désir, et les appétences de celle-là, d'une exigence sans bornes, vont à l'infini. La cause de cette insatiabilité, c'est que la volonté, prise en elle-même, est la maîtresse de l'univers ; tout lui appartient, et ce n'est pas une partie, mais le tout entier, infini de sa nature, qui pourrait lui donner satisfaction.

Mais combien doit être excitée notre pitié, de voir quelle infime portion en reçoit, par contre, ce maître de l'univers, lorsqu'il se manifeste comme individualité ! Tout au plus, en général, juste ce qu'il

lui faut pour assurer la conservation de son corps.
De là sa profonde misère.

Dans la période actuelle, qui est impuissante intellectuellement et se distingue par le culte du mauvais en tout ordre de choses, — période qui se caractérise très justement par le mot aussi prétentieux que cacophonique de « temps présent », comme si leur « maintenant » était le « maintenant » *κατ' ἐξοχην*, le « maintenant » qui n'existe que grâce à tous les autres, — les panthéistes eux-mêmes n'ont pas honte de dire que la vie est, selon leur expression, son « propre but ». Si l'existence que nous menons était le but suprême du monde, ce serait le but le plus inepte qui ait jamais été assigné. Nous-même ou tout autre aurions pu le fixer.

L'existence se présente avant tout comme une tâche, celle de subsister, « de gagner sa vie⁵⁶ ». Ce point une fois assuré, ce qu'on a acquis devient un fardeau, et alors s'impose une seconde tâche, celle d'en disposer, en vue d'éviter l'ennui qui s'abat, comme un oiseau de proie aux aguets, sur toute existence à l'abri du besoin. Ainsi donc, la première tâche est de gagner quelque chose, et la seconde d'oublier qu'on l'a gagné, sans quoi cela devient un fardeau.

La vie humaine doit être une espèce de méprise. Cela ressort surabondamment du fait que l'homme est un composé de besoins dont la satisfaction

⁵⁶ En français dans le texte.

difficile ne lui procure qu'un état sans douleur, dans lequel il est livré seulement à l'ennui ; et celui-ci prouve directement que l'existence en elle-même n'a aucune valeur, puisque l'ennui n'est que le sentiment de la futilité de la vie. Si en effet la vie, dont le vif désir constitue notre être et notre existence, avait en elle-même une valeur positive et un contenu réel, il ne pourrait y avoir d'ennui; la seule existence en elle-même devrait nous suffire et nous satisfaire. Or, nous ne prenons goût à notre existence que dans l'effort, où l'éloignement et les obstacles font miroiter à nos yeux le but comme satisfaisant, illusion qui disparaît après que nous l'avons atteint ; ou dans une occupation purement intellectuelle, qui nous fait sortir à proprement parler de l'existence pour la contempler du dehors, absolument comme les spectateurs, de leurs loges. La jouissance sensuelle elle-même consiste dans une lutte continue, et cesse dès que son but est atteint. Tant que nous ne nous trouvons pas dans un de ces deux cas, mais sommes ramenés à l'existence même, nous avons le sentiment du vide et du néant de celle-ci; c'est ce qui constitue l'ennui. Même notre curiosité avide du merveilleux, qui est indéracinable chez nous, montre avec quel plaisir nous verrions s'interrompre l'ordre naturel si fastidieux du cours des choses. La pompe et la magnificence des grands, dans leurs parades et dans leurs fêtes, qu'est-ce autre chose aussi, au fond, qu'un vain effort pour triompher des misères inhérentes à notre existence ! Qu'est-ce en effet, vus sous leur vrai jour, que les bijoux, les perles, les plumes, le velours rouge éclairé par le reflet des

bougies, les danseurs et les sauteurs, les costumes travestis et les mascarades, etc. ?

Que la plus parfaite manifestation de la volonté de vivre, qui se présente dans le mécanisme si subtilement compliqué de l'organisme humain, doive tomber en poussière et abandonner finalement toute son essence et tout son effort à la dissolution, c'est la façon naïve par laquelle la nature, toujours vraie et sincère, déclare que l'effort entier de cette volonté est essentiellement nul. S'il était une chose ayant de la valeur en soi, une chose devant nécessairement être, le néant ne serait pas son point d'aboutissement. C'est la note dominante du beau lied de Goethe :

*Au sommet de la haute tour
Se dresse le noble esprit du héros*⁵⁷.

Ce qui prouve avant tout la nécessité de la mort, c'est que l'homme est un simple phénomène, non une chose en soi, donc nul ὄντως ὄν. S'il était cela, il ne pourrait périr. Et que la chose en soi qui se trouve au fond de phénomènes de cette espèce ne puisse se présenter qu'en eux, c'est une conséquence de sa nature.

Quelle différence entre notre commencement et notre fin ! Celui-là est caractérisé par les illusions du désir et les transports de la volupté, celle-ci par la

⁵⁷ « Hoch auf dem alten Thurme steht
Des Helden edler Geist », Lied, *Geistesgruss*.

destruction de tous nos organes et l'odeur cadavérique. La route qui les sépare, quant au bien-être et à la joie de la vie, va toujours aussi en pente descendante : l'enfance aux rêves joyeux, la gaie jeunesse, la virilité laborieuse, la vieillesse caduque et souvent lamentable, les tortures de la dernière maladie, et enfin le combat de la mort. Ne semble-t-il pas que l'existence soit vraiment une méprise dont les suites deviennent peu à peu et toujours plus évidentes ?

La conception la plus exacte de la vie, c'est qu'elle est un *desengaño*, une désillusion. Il est suffisamment clair que les choses ont été arrangées ainsi.

Si nous nous détournons de la contemplation du monde dans son ensemble et surtout de la rapide succession des générations humaines et de leur éphémère vie apparente, pour observer en détail la vie humaine comme la comédie la représente à peu près, l'impression qu'elle nous fait est comparable à la vue, à travers le microscope, d'une goutte d'eau pullulant d'infusoires, ou d'un petit tas de cirons invisibles à l'œil nu, dont l'activité empressée et les luttes nous font rire. De même, qu'ici dans le plus étroit espace, là, dans le plus court laps de temps, l'activité empressée et sérieuse produit un effet comique.

Notre vie est de nature microscopique. C'est un point indivisible que nous traçons à travers les deux

fortes lentilles Temps et Espace, et que nous apercevons en conséquence à la suprême grandeur.

Le temps est un arrangement de notre cerveau, en vue de donner à l'existence absolument nulle des choses et à la nôtre à nous un semblant de réalité, au moyen de la durée.

Quelle folie de regretter et de déplorer d'avoir négligé de goûter, dans le passé, tel bonheur ou telle jouissance! Qu'en aurait-on maintenant de plus? La momie desséchée d'un souvenir. Et il en est ainsi de tout ce qui, nous tombe en partage. La forme du temps est donc précisément le moyen, et comme calculé en cette vue, de nous convaincre du néant de tous les plaisirs terrestres.

Notre existence et celle de tous les animaux n'est pas une existence solide et durable, au moins temporairement ; elle est seulement une *existentia fluxa*, qui ne subsiste que par le perpétuel changement, et qui est comparable à un tourbillon. Sans doute, la forme du corps dure pour un temps, mais seulement à la condition que la matière change incessamment, que l'ancienne soit éliminée et qu'une nouvelle la remplace. Aussi est-ce l'occupation capitale de tous ces êtres, de fournir en tout temps la matière appropriée à cet afflux. En même temps ils sont conscients que leur existence, par sa nature, ne doit durer qu'un temps ; et voilà pourquoi ils s'efforcent en quittant la vie, de la transmettre à un autre être qui prend leur place. Cet effort se manifeste sous la forme de l'instinct sexuel

dans la conscience, et s'offre, dans la conscience des autres choses, par conséquent au point de vue objectif, sous la forme des organes génitaux. On peut comparer cet instinct, vu la rapidité avec laquelle se succèdent les individus, au fil d'un collier de perles. Si l'on accélère en imagination cette succession et si l'on voit que dans la série entière, comme dans les individus, la forme subsiste toujours, mais que la matière change constamment, alors on s'aperçoit que nous n'avons qu'une quasi-existence. Cette conception fait aussi le fond de la doctrine platonicienne sur les « idées » qui seules existent, et sur la nature chimérique des choses qui leur correspondent.

Nous sommes seulement des phénomènes par opposition aux choses en elles-mêmes ; cela est confirmé, exemplifié et démontré par le fait que la condition *sine qua non* de notre existence est une constante effluence et un constant afflux de matière, dont le besoin de nourriture se fait toujours sentir. En cela nous ressemblons aux phénomènes produits par la fumée, par la flamme, par un jet d'eau, qui perdent leur éclat ou cessent dès qu'ils ne sont plus alimentés.

On peut dire aussi : la volonté de vivre se manifeste purement en phénomènes qui se résolvent totalement en rien. Cependant ce rien, avec les phénomènes, demeure dans les limites de la volonté de vivre, et est basé sur celle-ci. Cela, avouons-le, est assez obscur.

Si l'on essaie d'embrasser d'un regard le genre humain dans sa totalité, on voit partout une lutte sans trêve, un combat acharné à la fois physique et intellectuel pour la vie et l'existence, où l'on est exposé à des dangers incessants et à des maux de tout genre. Et si l'on considère ensuite à quel prix tout cela est acheté, l'existence et la vie mêmes, on trouve quelques intervalles exempts de douleur, que suit immédiatement l'ennui, et auxquels une nouvelle calamité met vite fin.

Si l'ennui, qu'éprouvent les animaux les plus intelligents eux-mêmes, est le compagnon immédiat de la peine, cela vient de ce que la vie n'a pas de substance réelle, et n'est maintenue en mouvement que par le besoin et l'illusion. Dès que cette dernière cesse, toute la pauvreté et le vide de l'existence apparaissent au jour.

Nul être humain ne s'est encore senti complètement heureux dans le présent. Il faudrait pour cela qu'il eut été ivre.

SUR LE SUICIDE

Autant que je puis voir, ce sont seulement les sectateurs des religions monothéistes, c'est-à-dire juives, qui regardent le suicide comme un crime. Ceci est d'autant plus surprenant qu'on ne trouve ni dans l'*Ancien Testament* ni dans le *Nouveau* soit une défense, soit même une désapprobation décidée de cet acte. Les professeurs de religion doivent en conséquence baser leur condamnation du suicide sur leurs raisons philosophiques à eux, d'ailleurs si mauvaises, qu'ils cherchent à suppléer à la faiblesse des arguments par la vigueur des expressions de leur mépris pour le suicide, c'est-à-dire par des injures. Alors on nous dit que, c'est la plus grande des lâchetés, qu'il n'est possible que dans un accès de folie, et autres niaiseries semblables, ou encore qu'il est « injuste », ce qui n'a aucun sens : comme si chacun n'avait pas avant tout un droit incontestable sur sa propre personne et sur sa vie ! Le suicide, ainsi que je l'ai fait remarquer, est même compté parmi les crimes, et il entraîne comme conséquences un enterrement honteux et la confiscation des biens, surtout dans la grossière et bigote Angleterre; voilà pourquoi le jury rend presque toujours un verdict de folie. Laissons avant tout le sentiment moral décider une bonne fois sur ce point, et comparons l'impression que fait sur nous la nouvelle d'un crime, c'est-à-dire d'un meurtre, d'une cruauté, d'une fourberie, d'un vol commis par quelqu'un de notre connaissance, avec la nouvelle de sa mort volontaire. Tandis que la

première provoque une vive indignation, la plus grande colère, un désir de châtement ou de vengeance, la seconde excitera la tristesse et la sympathie, mêlées plus souvent d'admiration pour le courage développé dans cette action, que de la désapprobation morale qui accompagne une mauvaise action. Qui n'a pas eu de connaissances, d'amis, de parents, ayant volontairement quitté ce monde? Et l'on devrait songer avec horreur à ces gens comme à des criminels? *Nego ac pernego !* Je suis plutôt d'avis que le clergé devrait être une fois pour toutes mis en demeure d'exposer de quel droit, sans pouvoir produire une seule autorité biblique ou un seul argument philosophique valable, il stigmatise du haut de la chaire et dans ses écrits, comme un crime, une action commise par beaucoup de gens que nous respectons et aimons, et refuse les honneurs de la sépulture à ceux qui quittent volontairement ce monde. Les prêtres devraient pourtant comprendre qu'il nous faut des raisons, et que nous ne pouvons accepter à leur place des phrases vides ou des mots injurieux⁵⁸. Le fait que la justice criminelle condamne le suicide, n'est pas une raison valable au point de vue ecclésiastique ; et il est de plus absolument ridicule, puisqu'aucun châtement ne peut effrayer celui qui cherche la mort.

⁵⁸ Les raisons bibliques n'existent pas, les raisons philosophiques ne sont pas solides, et de plus n'ont pas cours dans l'Église. Alors, quelles sont-elles? quelles sont-elles? quelles sont-elles! *Loquimini !* La mort nous est un dernier refuge trop nécessaire, pour que nous nous le laissions enlever par de simples actes d'autorité des prêtres.

Si l'on punit la tentative de suicide, c'est la maladresse qui l'a fait échouer que l'on punit.

Les anciens, eux aussi, étaient bien loin d'envisager la chose à ce point de vue. Pline l'Ancien dit dans son *Histoire naturelle* (livre XXVIII, chap. I) : « Nous ne regardons pas la vie comme tellement désirable, qu'il faille la conserver malgré tout. Quel que tu sois, tu mourras de la même façon, que tu aies vécu dépravé ou criminel. C'est pourquoi chacun doit posséder tout d'abord ces pensées parmi les remèdes de son âme : « De tous les biens que la nature a accordés à l'homme, nul ne l'emporte sur une mort prématurée ; et ce qu'il y a d'excellent en celle-ci, c'est que chacun peut se la procurer à soi-même ». Et ailleurs (livre II, chap. VII) : « Dieu lui-même ne peut pas tout. Il ne peut se donner la mort, quand même il le voudrait ; la mort, ce qu'il a fait de mieux pour l'homme, au milieu des douleurs si grandes de la vie ». A Marseille et dans l'île de Chios, la ciguë était même présentée publiquement par les officiers municipaux à celui qui pouvait alléguer des raisons suffisantes pour quitter la vie (Valère Maxime, livre II, chap. VI, §§ 7 et 8)⁵⁹. Et combien de héros et de sages de l'antiquité ont-ils terminé leur vie par une mort volontaire ! Aristote dit, il est vrai, que le suicide est un tort fait à l'Etat, mais non à sa propre

⁵⁹ C'était la coutume, dans l'île de Chios, que les vieillards se donnassent volontairement la mort. (Voir Valère Maxime, livre II, chap. VI ; Héraclide de Pont, *Fragmenta de rebus publicis*, IX ; Elien, *Histoires variées*, III, 37 ; Strabon, livre X, chap. V, § 6).

personne (*Ethique à Nicomaque*, V, 15). Cependant Stobée, dans son exposé de l'éthique des péripatéticiens, (livre II, chap. VII), cite cette proposition : *Les bons doivent quitter la vie quand ils sont trop malheureux, et les méchants quand ils sont trop heureux*. Et de même plus loin : *C'est pourquoi il faut se marier, procréer des enfants, prendre part aux affaires publiques, etc., consacrer sa vie à la vertu, et, quand la nécessité vous y force, la quitter, etc.*

Nous voyons aussi le suicide vanté par les stoïciens comme une action noble et héroïque; cela peut se prouver par des centaines de citations, dont les plus fortes se trouvent dans Sénèque. Chez les Indous, d'autre part, le suicide, on le sait, apparaît souvent comme un acte religieux : ainsi, les veuves qui se brûlent volontairement sur le bûcher, les croyants qui s'élancent sous les roues du char de Jaggernaut, se livrent aux crocodiles du Gange ou à ceux de l'étang sacré du temple, etc. De même sur le théâtre, ce miroir de la vie. Nous voyons, par exemple, dans la célèbre pièce chinoise *L'orphelin de la Chine* (traduction française de Stanislas Julien, 1834), presque tous les nobles caractères finir par le suicide, sans motif aucun, ou du moins sans que le spectateur ait eu l'idée qu'ils ont commis un crime. Et il en est de même, au fond, sur notre scène occidentale, comme le démontrent Palmyre dans

Mahomet, Mortimer dans *Marie Stuart*, Othello et la comtesse Terzky⁶⁰.

Le monologue d'Hamlet est-il la méditation d'un crime ? Il dit simplement que si nous étions certains d'être absolument anéantis par la mort, celle-ci, étant donnée la nature du monde, serait incontestablement préférable. *But there lies the rub* [mais là gît la difficulté]. Quant aux raisons alléguées contre le suicide par les prêtres des religions monothéistes, c'est-à-dire juives, et par les philosophes qui marchent sur leurs traces, ce sont de pauvres sophismes aisés à réfuter (Voir mon traité sur *Le fondement de la morale*, § 5). Hume les a réfutés à fond dans son *Essai sur le suicide*, qui n'a été publié qu'après sa mort et qui fut aussitôt supprimé par la honteuse bigoterie et l'ignominieuse tyrannie ecclésiastique existant en Angleterre ; il ne s'en vendit donc qu'un petit nombre d'exemplaires, sous le manteau et à un prix très élevé, et nous sommes redevables de la conservation de tel et tel essai du grand homme à la réimpression de Bâle : *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul, by the late David Hume, Basel, 1799, sold by James Decker, 124 pages in-8°*. Mais qu'un traité purement philosophique dû à l'un des premiers penseurs et écrivains de l'Angleterre, qui réfute les arguments courants contre le suicide,

⁶⁰ On sait que *Mahomet* est de Voltaire, et *Marie Stuart* de Schiller. On sait peut-être moins que la comtesse Terzky est un des personnages du *Wallenstein* du même poète, la sœur de la femme du héros principal.

ait dû se faufiler comme une marchandise prohibée dans ce pays, jusqu'à ce qu'il ait trouvé protection à l'étranger, voilà une grande honte pour la nation anglaise. Cela montre en même temps quelle bonne conscience a sur ce point l'Église. J'ai exposé dans *Le monde comme volonté et comme représentation* (livre IV, § 69) la seule raison morale valable contre le suicide. Elle consiste en ce que le suicide s'oppose à ce qu'on atteigne le but moral par excellence, puisqu'il substitue au véritable affranchissement de ce monde de douleur un affranchissement qui n'est qu'apparent. Mais de cette erreur à un crime, comme le clergé chrétien le prétend, la distance est grande.

Le christianisme porte tout au fond de lui cette vérité, que la souffrance (la croix) est le but proprement dit de la vie. Voilà pourquoi il rejette le suicide, comme opposé à ce but, tandis que l'antiquité, d'un point de vue plus bas, l'approuvait et même l'honorait. Cette raison contre le suicide est cependant une raison ascétique, et elle ne vaut donc que d'un point de vue éthique beaucoup plus élevé que celui auquel ont jamais pu se placer les philosophes moraux européens. Mais si nous descendons de ce point très élevé, il n'existe plus de raison morale valable pour condamner le suicide. Le zèle extraordinairement vif déployé contre lui par le clergé des religions monothéistes, zèle qui ne s'appuie cependant ni sur la Bible ni sur des raisons solides, semble donc reposer sur une raison cachée. Celle-ci ne serait-elle pas que l'abandon volontaire de la vie est un mauvais compliment pour celui qui a

dit : πάντα καλά λίαν [tout était bien]⁶¹? Ce serait donc, cas si fréquent, l'optimisme obligatoire de ces religions, qui attaque le suicide, pour ne pas être attaqué par lui.

Nous trouverons, en résumé, que du moment où les terreurs de la vie l'emportent sur les terreurs de la mort, l'homme met fin à son existence. La résistance à ces terreurs est néanmoins considérable ; elles sont là comme des gardiens devant la porte de sortie. Il n'y a peut-être pas un seul être vivant qui n'aurait déjà mis fin à son existence, si cette fin était quelque chose de purement négatif, une soudaine cessation de la vie. Mais il y a un côté positif en elle : la destruction du corps. Celle-ci fait reculer d'effroi, précisément parce que le corps est le phénomène de la volonté de vivre.

Quoi qu'il en soit, la lutte avec ces gardiens n'est pas en général si pénible qu'elle peut nous le sembler de loin ; et cela par suite de l'antagonisme entre les souffrances intellectuelles et les souffrances corporelles. Quand, par exemple, nous éprouvons des souffrances corporelles très fortes ou continuelles, nous devenons indifférents à tout autre chagrin ; notre rétablissement seul nous tient à cœur. De la même façon, de fortes souffrances intellectuelles nous rendent insensibles aux souffrances corporelles ; nous les méprisons. Même si elles viennent à l'emporter sur les autres, c'est

⁶¹ Allusion au Dieu de la Bible, *Genèse* 1, 31. (Note de Guy Heff)

pour nous une diversion bienfaisante, une pause dans nos souffrances intellectuelles. C'est ce qui rend le suicide plus facile, en ce que la douleur corporelle associée à cet acte perd toute importance aux yeux d'un homme torturé par d'excessives souffrances mentales. Ceci se voit surtout chez ceux qui sont poussés au suicide par une mélancolie purement malade et néanmoins profonde. Ils n'ont aucun empire à exercer sur eux-mêmes, ils n'ont pas besoin de faire les premiers pas ; mais dès que le gardien chargé de veiller sur eux les laisse seuls pendant deux minutes, ils mettent rapidement fin à leur vie.

Quand, dans un songe pénible et épouvantable, l'angoisse a atteint son point culminant, elle nous éveille d'elle-même, et toutes les horreurs de la nuit s'évanouissent. La même chose arrive dans le songe de la vie, quand l'anxiété parvenue à son degré suprême nous pousse à en briser le fil.

Le suicide peut être regardé aussi comme une expérience, une question que l'on pose à la Nature et à laquelle on veut forcer celle-ci à répondre. Cette question, la voici: quel changement l'existence et la connaissance de l'homme éprouvent-elles par la mort? Mais c'est une expérience maladroite. Elle abolit en effet l'identité de la conscience, qui devrait recevoir la réponse.

FIN

www.schopenhauer.fr