Biblioteka
U. M. K.
Toruń
264842

# PROSPECTUS

DE LA

# PHILOSOPHIE ABSOLUE

ET SON

# DÉVELOPPEMENT.

## RECHERCHE DE LA VÉRITÉ,

FIXATION ABSOLUE DES PÉRIODES PHILOSOPHIQUES
PARALLÈLES AUX PÉRIODES HISTORIQUES DE L'HUMANITÉ,

COMME PARTIE INTÉGRANTE

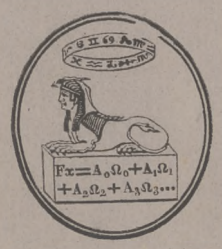
DE

# L'APODICTIQUE MESSIANIQUE.

---

ŒUVRE POSTHUME.

PAR HOËNÉ WRONSKI.




PARIS,

AU DÉPOT DES OUVRAGES DE L'AUTEUR,

BOULEVARD DE STRASBOURG, 64.

---

Août 1878.

OUVRAGES CONTENANT

# LA RÉFORME DU SAVOIR HUMAIN.

---

*Première classe.* — OUVRAGES PHILOSOPHIQUES (contenant la réforme de la Philosophie) :

I. — Ouvrages messianiques (proprement dits).

1. — Prodrome du Messianisme; Révélation des destinées de l'humanité (septembre 1831).
2. — Métapolitique messianique, ou Philosophie absolue de la Politique (mai 1839 à juin 1840).
3. — Prospectus du Messianisme (août 1831).
4. — Bulletins messianiques, avec Philosophie du Choléra-Morbus (mai 1832).
5. — Tableau de la Philosophie de l'Histoire (juillet 1840).
6. — Tableau de la Philosophie de la Politique (juillet 1840).
7. — Secret politique de Napoléon, comme base de l'avenir moral du monde (juin 1840).
8. — Le faux Napoléonisme, comme interprétation funeste des Idées napoléoniennes (août 1840).
9. — Le Destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie, comme Prolégomènes du Messianisme (août, de 1842 à 1843).
10. — Réforme de la Philosophie, formant le tome II de la Réforme du Savoir humain (avril 1848).
11. — Adresse aux Nations slaves, sur les destinées du monde (août 1847).
12. — Adresse aux Nations civilisées, sur leur sinistre désordre révolutionnaire (septembre 1848).
13. — Épître à S. A. le prince Czartoryski, sur les destinées de la Pologne et généralement sur les destinées des Nations slaves (novembre 1848).
14. — Supplément à cette Épître, pour servir d'Avis aux deux classes scientifiques de l'Institut de France (décembre 1848), et Document scientifique (29 janvier 1852).
15. — Dernier Appel aux hommes supérieurs de tous les pays, et Appel spécial au gouvernement français (mars 1849).
16. — Les Cent Pages décisives, pour S. M. l'Empereur de Russie, avec leur Supplément séparé, pour la dynastie de Napoléon (août 1850).
17. — Épître à S. M. l'Empereur de Russie, offrant l'explication définitive de l'Univers, physique et moral (février 1851).
18. — Épître secrète à S. A. le Prince Louis-Napoléon, Président de la République française (mai 1851).
19. — Document historique (secret) sur la révélation des destinées du monde (juin 1851).
20. — Philosophie absolue de l'histoire, ou Genèse de l'humanité [Historiosophie] (septembre 1852).
21. — Secret politique de Napoléon [nouvelle édition, augmentée] (1853).
22. — Développement progressif et but final de l'humanité [posthume] (1861).
23. — Propédeutique messianique, en deux Parties [posthume] (1855 et 1875).
24. — Apodictique messianique, ou Traité du Savoir suprême [posthume] (15 août 1876).
25. — Développement de la Philosophie absolue [posthume] (août 1878).

# DÉVELOPPEMENT

DE LA

# PHILOSOPHIE ABSOLUE.

# TABLE DES MATIÈRES.


| | Pages |
|---|---|
| Errata pour l'Apodictique messianique | IV |
| Liste des Souscripteurs | V |
| Préface | VII |
| Prospectus de la Philosophie absolue | 1 |
| Post-Scriptum de ce Prospectus | 3 |
| Conditions de la Philosophie absolue, et sa définition | 33 à 37 |
| Introduction au Tableau de la Recherche de la Vérité | 37 |
| Fondation péremptoire de la Philosophie et de la Religion | 46 |
| Chapitre premier. — État actuel de l'humanité | 47 |
| Chapitre second. — État périlleux de l'ordre social | 58 |
| Chapitre troisième. — Conditions urgentes de la Monarchie française | 76 |
| Chapitre quatrième. — État précaire des Sciences | 77 |
| Chapitre cinquième. — État dangereux de la Religion | 80 |
| Chapitre sixième. — État peu assuré de la vérité en général et de la Philosophie parmi les hommes | 90 |
| Chapitre septième. — État absolu auquel nous devons définitivement porter la vérité sur la terre | 223 |
| Notes pour la classification de la Philosophie germanique | 230 |
| Deux Documents scientifiques (épuisés) publiés en 1852 | 234 |
| Errata pour le présent ouvrage | 240 |

Catalogue des ouvrages de l'auteur : sur la couverture.

# PROSPECTUS

DE LA

# PHILOSOPHIE ABSOLUE

ET SON

# DÉVELOPPEMENT.

## RECHERCHE DE LA VÉRITÉ,

FIXATION ABSOLUE DES PÉRIODES PHILOSOPHIQUES
PARALLÈLES AUX PÉRIODES HISTORIQUES DE L'HUMANITÉ,

COMME PARTIE INTÉGRANTE

DE

# L'APODICTIQUE MESSIANIQUE.

---

ŒUVRE POSTHUME.

PAR HOËNÉ WRONSKI.




PARIS,
AU DÉPOT DES OUVRAGES DE L'AUTEUR,
BOULEVARD DE STRASBOURG, 64.

Août 1878.

## 2e ERRATA DE L'APODICTIQUE MESSIANIQUE, publiée en 1876.

| Pages. | Lignes. | |
|---|---|---|
| 11, | — 2, | fixé *lisez* fixe |
| 19, | + 15, | développement *lisez* Développement |
| 27, | + 17, | du *Dualisme* *lisez* de *Dualisme* |
| 33, | — 4, | après *primitive* *ajoutez* des deux éléments primordiaux; identité primitive |
| 36, | + 8, | créée *lisez* (créée) |
| 37, | + 3, | DU *lisez* ou |
| 38, | — 2, | *potentielle.* = *lisez potentielle.* (P.C.). = |
| 41, | + 8 et 9, | identité primitive *lisez identité primitive* et *ajoutez* des deux éléments primordiaux; identité primitive |
| 42, | + 22, | nons *lisez* nous |
| 56, | — 18, | *philanthropie*). *lisez philanthropie,* etc.). |
| 67, | — 6, | acromatique *lisez* acroamatique *ou* acroatique *(Boiste.)* |
| 90, | — 8, | Biron *lisez* Byron |
| 94, | — 16, | l'Illiade *lisez* l'Iliade |
| 96, | — 4, | anomalies *lisez* anomalie |
| 98, | + 3, | , *lisez* ; |
| 105, | — 7, | a) *lisez* b) |
| 111, | + 4, | transcendentale *lisez* transcendantale |
| 111, | + 10, | LIERTÉ *lisez* LIBERTÉ |
| 111, | + 20, | cercle logique *lisez cercle logique* |
| 139, | — 13, | La (R.U.) *lisez* Le (C.G.) |
| 179, | | La grande accolade doit embrasser les *transitifs* de la page précédente. |
| 195, | — 4, | applanie *lisez* aplanie |
| 196, | — 8, | n'est autre *lisez* n'est autre chose |
| 232, | + 21, | Nature *lisez Nature* |
| 248, | + 10, | BREUVACES *lisez* BREUVAGES |
| 250, | — 14, | invisible *lisez* visible |
| 261, | + 14, | guérison *lisez guérison* |
| 276, | — 2, | le *lisez* la |
| 279, | — 19, | [3. ORDRE] *lisez* [2. ORDRE] |
| 284, | + 11, | MOI *lisez* MOI |
| 298, | + 21, | NOMBRES *lisez* NOMBRE |
| 299, | + 9 et + 10, | détermination *lisez* déterminations |
| 323, | — 16, | Dans *lisez* (1) Dans |
| 336, | — 16, | SYSTÈMES *lisez* différents SYSTÈMES |
| 356, | + 2, | production *lisez* production accomplie |
| 359, | — 20, | identité primitive *lisez identité primitive* |
| 381, | + 13, | [3. Ordre]. — *lisez* [2. Ordre]. — |

*Nota.* — En signalant ici les fautes typographiques omises dans l'*Errata* de notre dernière publication, si difficile, nous déclarons expressément, que c'est là le seul genre de corrections que l'on puisse faire aux œuvres de HOËNÉ WRONSKI, dont nous suivons les manuscrits originaux avec un soin religieux; toutes autres, porteraient le caractère de CONFUSION MYSTIQUE, contre laquelle l'auteur a lutté si souvent.

(L'*Éditeur B. C.*, et le comte Camille Durutte, exécuteur testamentaire de Hoëné Wronski.)

264842

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA w Toruniu

K 1800/51

# LISTE DES SOUSCRIPTEURS.

(PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.)

---

M^lle B. (France).

M. BARATA (Manuel). (Portugal).

M. BERTHIER (Lazare). (Paris).

M. BRUN. J. [Capitaine d'artillerie]. (France).

M. le Comte das CANNAS (D. José). [Savant]. (Portugal).

M. de CASTRO (Michel, Osorio, Cabral). [Pair du royaume de Portugal].

M^me CATTANT. (Rambouillet).

M. CHODZKO (Alexandre). [du Collége de France]. (Paris).

M. CHUQUET (Jules). (Paris).

M. le Comte CIESZKOWSKI (Auguste). [Philosophe-historien]. (Posen).

M. et M^me COTTIN. (Paris).

M^me COUTINHO (Adélaïde Pereira). (Portugal).

M. le Prince CZARTORYSKI (Ladislas). (Paris).

M^me V^e DUBOIS de la RUE. (Paris).

M. le Comte DURUTTE (Camille). [Auteur de la Technie harmonique].

M. le Comte DZIAŁYŃSKI (Jean). [Savant]. (Posen).

M. FAVRE (Jules). [Sénateur, etc., etc.]. (Paris).

M^me GERMANCE (Amélie, née Ragon). (Paris).

M. GEVAËRT. [Directeur du Conservatoire royal de Bruxelles].

M. GOUNOD (Charles). [Membre de l'Institut]. (Paris).

M. KNŒPFLER (Emile). (Nancy).

MM. LAGRANGE. [Officiers du génie]. (Belgique).

Mme Lambert A. (Rambouillet).

M. Letalle (Paul). [Ingénieur]. (Paris).

Son Excellence M. de Lorenzana, Vicomte de Barrantès, Sénateur, ancien Ministre des affaires étrangères. [Philosophe-historien]. (Madrid).

M. Lozinski (François). (Pologne).

Don Miotti (Ottaviano). (Vicenza).

M. Niedzwiecki (Léonard). (Paris).

Don Ongaro B. (Vicenza).

Don P. [Savant]. (Brésil).

M. Petit-Dossaris. (Paris).

M. Pinet (Henri). [Licencié en Droit]. (Paris).

M. le Dr Poppleton.

Mme Ragon (Clotilde). (Paris).

M. Roussel (Adolphe). [Ingénieur]. (France).

Mlle Saur (Claire). [Petite-fille et élève du Comte C. Durutte]. (Metz).

M. et Mme Savart. [Pianiste-compositeur]. (Paris).

M. Schuster. [Bibliothécaire de la ville de Metz].

Société historique et littéraire polonaise de Paris.

M. de Sottomayor (Gaspard, Ribeiro). [Membre de l'Institut de Coïmbre].

M. le Dr Toffoletto (Giuseppe). (Vicenza).

M. Toffoletto (Ange). (Vicenza).

M. Villarceau (Yvon). [Astronome, Membre de l'Institut]. (Paris).

M. West (Émile). [Ingénieur et chimiste]. (Paris).

M. le Comte Zamoyski (Ladislas). (Paris).

# PRÉFACE.

Après la publication de l'*Apodictique messianique,* monument éternel attestant le génie le plus créateur de l'homme créé à l'image de Dieu, nous avons cru ne pouvoir mieux faire, pour célébrer dignement le 1er centenaire (24 août) de la naissance de Hoëné Wronski, qu'en produisant un de ses importants ouvrages, destiné à paraître déjà en 1826. — Pour donner une idée de l'ensemble de sa doctrine rénovatrice, l'auteur adressa à cette époque quelques lettres privées au vénérable M. Bergasse, qui, avec un zèle éclairé, s'employait pour faire adopter et répandre les vues nouvelles, par le gouvernement d'alors. Mais, le fait prouva que, par suite de son absolue indépendance, le Savant-Philosophe ne devait, pour produire ses œuvres, accepter que le concours spontané d'hommes dévoués à la vérité inconditionnelle.

On lira avec intérêt, comme introduction précise à l'ouvrage présent, un extrait des lettres que nous venons de mentionner.

« ..... L'objet de la *Philosophie absolue* est de réaliser enfin l'idéal de l'accomplissement de nos destinées sur la terre. — Il est en effet manifeste que l'homme doit avoir quelque but final à remplir dans sa création actuelle. Et jusqu'à présent, rien, absolument rien ne nous fait connaître, je ne dirai pas les moyens, mais pas même ce saint but de l'humanité. — La religion se tait sur ce point décisif ; et, dans cette réserve, elle devient insuffisante aujourd'hui. — Quant aux sciences, elles sont encore incapables de répondre à cet appel impératif de la raison ; et, dans cette impuissance, elles perdent leur dignité, et ne servent plus que de pourvoyeuses à nos besoins terrestres. — Ainsi, au milieu de notre religion, devenue stérile par l'âge, et de nos sciences, dont la fécondité n'a aucun prix réel, le désespoir d'un Pascal serait-il le vrai sort de l'humanité ! Cependant, il faut le dire, quelque respectable que ce désespoir puisse être d'ailleurs, il n'est pas édifiant. On sent que Pascal n'a rempli, par-là, aucune destinée, et que si nous l'imitions tous, la création de l'homme sur ce globe, n'aurait aucun but. — Or, une telle supposition serait aussi absurde qu'elle est impie. »

« Eh bien, la Philosophie absolue peut seule dévoiler à l'humanité ses grandes destinées, et lui indiquer positivement les moyens de les atteindre. Mais, cette tâche est tellement hors des vues actuelles des hommes que, précisément par l'excès de sa grandeur, elle implique d'insurmontables difficultés, dans mon étrange position. . . . . .

« Dans la lettre que j'ai eu l'honneur de vous écrire, j'ai oublié une circonstance majeure, qu'il importe essentiellement de vous faire connaître. — Tout en s'annonçant comme *vérité absolue,* la philosophie que je dois produire, semble insinuer un

nouvel ordre de choses, dans presque toutes les relations sociales, et spécialement dans la fondation péremptoire et universelle des idées religieuses. Cet air d'innovations, peut-être même de révolutions, qui semble ainsi attaché à la Philosophie absolue, la prive, en apparence, du caractère de *sagesse parfaite* que l'on a droit d'attendre de ce qui s'annonce comme étant la vérité. Et c'est cette espèce d'illusion défavorable, produite par le premier aspect de la nouvelle doctrine, que je dois chercher à dissiper auprès de vous, Monsieur, qui vous intéressez à la production de ces vérités supérieures. »

« D'abord, annonçant la vérité absolue, ou même une vérité relative quelconque, qui doit influer sur les destinées de la religion et des états, on annonce, par-là même, un changement dans ces destinées. C'est une espèce de *fatum* qui est inséparable de la venue de la vérité ; et ce n'est que dans l'abus de cet apanage de la vérité que peut se trouver le manque de sagesse. »

« Ensuite, il faut savoir que la Philosophie absolue, qui connaît parfaitement les destinées de l'humanité, puisque c'est elle qui doit les lui dévoiler, doit connaître mieux que toute autre doctrine, la marche lente et graduelle des progrès de la civilisation. Aussi, ne prêche-t-elle nullement de brusques innovations, des élans révolutionnaires, ni aucun effort pour entraîner violemment l'espèce humaine vers ses fins inévitables. Elle se borne à fixer, *avec infaillibilité,* les fins majestueuses de la création, comme un auguste point de mire, vers lequel doivent s'aligner, en paix et avec raison, toutes les vues secondaires de l'humanité, ses lumières et ses actions, à mesure qu'elles se développent progressivement, selon les conditions temporelles de notre culture intellectuelle, conditions dont l'homme ne peut s'affranchir. »

Et maintenant que le vaste plan conçu par l'illustre philosophe, et exécuté dès 1801 à 1810, est bien connu, on peut juger, en étudiant les œuvres diverses publiées jusqu'à ce jour, que l'auteur a tout accompli, plus même qu'il n'avait promis ; espérant, avec juste raison, qu'il se trouvera toujours des hommes supérieurs qui, anticipant sur les périodes à venir, s'identifieront à la vérité absolue et entraîneront ainsi les êtres raisonnables vers leurs destinées éternelles. — Déjà même, nous avons la haute satisfaction de constater de nombreux adhérents de Wronski : Un puissant Monarque, savant et éclairé, s'honore de posséder tous ses ouvrages ; et, à notre connaissance, le Portugal, l'Espagne, l'Italie, la Belgique se joignent à la Pologne et à la France, pour étudier, commenter, traduire et appliquer les vérités messianiques.

Nous sommes ainsi récompensée de nos pieux efforts pour raviver la mémoire de l'immortel auteur de la *Réforme absolue du Savoir humain !* et nous ne doutons pas que le présent ouvrage, relativement populaire, ne jette une lueur nouvelle sur toutes ses œuvres.

BATHILDE CONSEILLANT,
Fille adoptive et secrétaire de HOËNÉ WRONSKI.

Paris, août 1878.

# PROSPECTUS

DE LA

# PHILOSOPHIE ABSOLUE.

Si l'on parvenait enfin à dévoiler la vérité, en découvrant, d'une manière positive et tout à fait rationnelle, l'absolu lui-même, c'est-à-dire, le principe inconditionnel de l'univers; et si, de plus, on parvenait ainsi à déduire, de ce principe immuable, la philosophie absolue, que les hommes cherchent en vain depuis si longtemps; comment faudrait-il l'annoncer à nos contemporains?

On nous dira, sans doute, qu'il faudrait faire une description majestueuse de cette vérité descendue sur la terre, et qu'il faudrait proclamer ouvertement l'existence de la philosophie absolue, son caractère d'infaillibilité, ses nombreux résultats, scientifiques et religieux, son influence décisive sur le développement de l'humanité, enfin, ses vues sublimes sur le sort éternel des êtres raisonnables.

Quant à nous, connaissant l'état actuel de la culture philosophique, nous nous garderons bien de suivre ces conseils. L'objet dont il s'agit cette fois-ci, est trop élevé pour ne pas nous interdire toute annonce positive, sans une garantie suffisante, que nous ne pourrions donner dans les limites d'un prospectus. D'ailleurs, l'extrême abus qui a été fait de tout temps, et plus spécialement de nos jours, d'expressions imposantes dans l'annonce de la vérité, inspire une certaine répugnance à parler le même langage.

Nous nous trouvons ainsi dans un véritable embarras. En effet, et nous invitons à y réfléchir, l'annonce convenable de la vérité, si elle est découverte, forme actuellement, après tant et de si hardies impostures, un problème assez difficile à résoudre.

Mais après tout, en nous fondant sur la certitude de ce que les hommes n'ont pas renoncé à la raison, il nous semble que de si grandes choses méritent bien, de leur part, qu'ils risquent quelques instants de plus pour en écouter l'exposition. Il faut surtout remarquer que c'est pour la première fois qu'il s'agit de l'absolu lui-même, dont la découverte a d'ailleurs été rendue assez probable par les circonstances où elle fut annoncée il y a près de dix ans; et certes, il doit être au moins curieux de voir comment on peut s'égarer dans une voie infaillible, et plus encore comment on peut y parvenir à de si éminents résultats. C'est dans cette supposition qu'à notre tour, nous risquons ce petit prospectus.

Toutefois, nous pourrions alléguer ici quelque garantie : nous voulons parler des lois nouvelles que les mathématiques ont déjà reçues de cette philosophie absolue. Il est à regretter, peut-être, que nous ayons été interrompus dans nos productions publiques ; car, il est probable, ce nous semble, qu'aujourd'hui la réforme de ces sciences serait tout à fait accomplie, et que tous les grands problèmes des mathématiques seraient effectivement résolus. Cependant, et cela doit suffire sans doute, les fondements de cette réforme inattendue sont déjà posés immuablement dans nos ouvrages; et, ce qui est ici décisif, ces fondements sont reconnus authentiquement par l'Institut de France. En effet, sous le point de vue élevé de la philosophie absolue elle-même, il s'agit d'embrasser chaque science, et la philosophie elle-même, par une seule LOI UNIVERSELLE; et sans contredit, dans l'état actuel du savoir, un problème si vaste paraissait plus que chimérique, surtout dans les mathématiques, dont l'immense chaos effraie les savants les plus laborieux. Néanmoins, pour établir un modèle, tout à la fois, et de ses buts et de ses moyens, la philosophie absolue a résolu cet inconcevable problème, et elle est ainsi parvenue à exciter l'étonnement de l'Institut de France, comme on le voit dans le passage suivant de son rapport :

« Ce qui a frappé vos commissaires dans le Mémoire de M. H. Wronski, c'est « qu'il tire, de sa formule, TOUTES celles que l'on connaît pour le développement « des fonctions (c'est-à-dire, toutes les mathématiques modernes), et qu'elles n'en « sont que des CAS TRÈS-PARTICULIERS. »

*Signés :* LAGRANGE, LACROIX *Rapporteur.*

Ainsi, on peut au moins supposer que la philosophie absolue parviendra à exciter la même surprise dans toutes les autres branches du savoir humain, et plus spécialement dans les graves questions qui concernent l'avenir caché de l'homme, et que la raison humaine n'ose presque pas aborder aujourd'hui.

S'il était donc possible de réunir un auditoire pour lui faire entendre la vérité, qui se produit enfin comme absolue, caractère qu'on n'a pas encore osé lui attribuer sur la terre; si l'on pouvait espérer d'attirer l'attention de quelques hommes sur les hautes destinées du genre humain, et de les intéresser par la solution des problèmes que la raison ne cesse de proposer, solution pour laquelle seule, par conséquent, l'humanité a reçu l'existence; enfin, si l'on pouvait trouver, parmi ceux à qui nous nous adressons ici, au moins quelque curiosité de savoir pourquoi ce globe et tant d'autres, avec leur pompeux apanage d'industrie, de politique, de science et de moralité, existent dans l'univers, et pourquoi cet univers existe lui-même; nous donnerions à la philosophie absolue, que nous sommes vraiment confus de signaler aujourd'hui, la tâche de répondre à de si grandes questions, dans une suite d'écrits périodiques, proportionnés au développement progressif de ces augustes besoins de nos contemporains.

HOËNÉ WRONSKI.

# *POST-SCRIPTUM.*

Telle est dans les limites raisonnables qu'il convenait de lui donner, l'annonce assez positive qui fut faite à Paris au mois de mai 1826. — Or, à l'exception d'un très-petit nombre d'hommes supérieurs, tous ceux à qui cette annonce de la vérité fut produite, l'ont repoussée. Et ce qu'il y a de plus remarquable dans cette circonstance, c'est que le mauvais accueil que la philosophie a ainsi trouvé en France, lui vienne surtout de la part des hommes qui, pour toutes sortes de vues, dans ce pays, se servent depuis longtemps du nom sacré de la philosophie. Bien plus, c'est précisément dans le degré dont ils en font ainsi un usage public, qu'ils ont montré leur éloignement lorsqu'on leur a présenté la VÉRITÉ ABSOLUE.

Une seule considération s'offre pour expliquer cette étrange anomalie. C'est que probablement ces hommes si éclairés ne peuvent concevoir l'existence d'un si haut ordre de vérité. — Ce serait donc là le profit que l'on aurait retiré d'avoir abandonné la gloire de la France, en renonçant aux fondements solides que Descartes avait posés à la philosophie, pour suivre, sur la voie superficielle des sens, les drapeaux du grossier empirisme des philosophes anglais! — Mais alors, si l'on ne peut concevoir l'existence des vérités absolues, et si, par conséquent, on n'a aucune garantie assurée, pourquoi, en invoquant sans cesse le nom de la vérité, veut-on, sous ce prétexte si plausible, faire fléchir tout à des vues qui n'ont ni ne peuvent avoir une certitude inconditionnelle, parce qu'elles ne peuvent être conçues comme absolues? Pourquoi, en produisant ce mot imposant de vérité, a-t-on versé tant de sang, et porté atteinte à tout ce qu'il y avait déjà de sacré sur la terre, si l'on n'a dû arriver qu'à des fins qui abrutissent l'homme, au point de lui rendre impossible la conception de cette vérité précisément au nom de laquelle il ose, même dans sa dégradation, lever le front avec tant de témérité?

Quoi qu'il en soit de la vraie réponse à ces demandes qu'on ne saurait éluder, réponse qui se trouvera établie péremptoirement dans cet ouvrage même, nous pensons qu'il convient de faire en France un essai plus prononcé d'y produire enfin la vérité. — Plusieurs raisons majeures se pressent pour nous déterminer à cette salutaire résolution : nous nous bornerons à en alléguer ici quelques-unes des principales.

C'est la France qui, par sa décisive révolution, a définitivement ouvert une nouvelle période à l'humanité, la période de l'antinomie sociale que nous avons déjà signalée dans le *Sphinx*, et que nous fixerons ici plus positivement,

dans ses immuables principes, et dans ses conséquences aussi funestes qu'inévitables. C'est donc en France que doit paraître la vérité qui, en éclairant les progrès du monde civilisé, peut, non-seulement la préserver d'une imminente ruine dans cette critique période, mais de plus rapprocher le terme d'une si fatale antinomie de la raison. — Ce motif devient d'autant plus pressant que, par l'essai même que nous venons de faire, quelque imparfait qu'il ait été, nous avons lieu de supposer que les hommes qui, en France, sont à la tête du parti du vrai, formant l'un des deux membres opposés de l'antinomie sociale, sont encore trop loin de comprendre leurs conditions absolues, où se trouvera un jour la conciliation de ce parti avec celui du bien, qui lui est opposé, pour que nous ne devions concevoir de justes craintes sur la stabilité de la monarchie française, et avec elle, sur la continuation de l'ordre public en Europe, qui précisément ne peuvent être garantis par rien autre que par le développement progressif de ces conditions absolues du vrai et du bien.

C'est la France qui, par son noble culte de l'honneur, a conservé, depuis la réformation de Luther, au milieu de l'extinction générale des sentiments religieux, ce feu sacré, le respect pour la loi morale, l'un des gardiens futurs de l'indépendance des États. C'est donc en France que doivent paraître les vérités absolues qui seules, dans ce moment si critique pour le monde civilisé, peuvent signaler les saints buts de l'humanité, vers lesquels cette glorieuse nation doit actuellement diriger son ardeur, pour éviter surtout de nouveaux abus de sa force supérieure, abus que l'ignorance ne manquerait pas de reproduire, en croyant profiter des occasions graves qui vont se présenter en foule dans cette période de l'antinomie sociale.

C'est enfin la France qui, par son initiative fondamentale dans la philosophie, initiative que nous venons de rappeler, assura l'existence de ce savoir suprême de l'homme, ou du moins, comme nous le verrons positivement ci-après, prévint la destruction complète de la philosophie, dans la période purement scientifique qui vient d'être terminée. C'est donc à la France qu'appartient l'hommage libre de la couronne de cet édifice pour lequel elle posa la première pierre solide. Et ce motif devient d'autant plus obligatoire pour l'auteur de cet ouvrage, que, jouissant, depuis vingt-cinq années, d'une généreuse hospitalité en France, il ne peut mieux prouver ses sentiments de gratitude qu'en produisant, dans ce pays illustre, le fruit de ses veilles, qu'il est convaincu devoir servir au salut de l'humanité.

Avant tout, puisqu'enfin il faut parler clairement, il convient de faire ici connaître les vues personnelles de l'auteur, afin que l'on ne se méprenne pas sur ses intentions ; méprise qui pourrait le gêner dans l'exposition franche des vérités qu'il doit dévoiler aux hommes. — Or, sans autre préambule, nous dirons que l'auteur sait avec infaillibilité, et qu'il le sait encore tout seul, ce qu'il en est des destinées de notre espèce. — Toute modestie de sa part serait ici déplacée; car, il ne s'agit plus de mérite comparatif lorsqu'il est question des vérités absolues. D'ailleurs,

quel prix peut avoir à ses yeux le suffrage des hommes? Que peuvent-ils lui donner? C'est lui au contraire qui, dans ce moment, est dépositaire de leur sort; et il en est convaincu plus que tout autre homme n'est convaincu de sa propre existence. Croyez que c'est par devoir qu'il s'adresse à vous, et que, depuis longtemps, sa présence sur la terre lui est inutile à lui-même.

Toutefois, on se tromperait si, par suite de telles considérations, on supposait que nous nous affranchirons ici de toutes convenances. — Mieux que personne, l'auteur connaît la valeur infinie de l'humanité, le sens sacré de ses lois, morales et religieuses, et la dignité des efforts augustes qu'elle fait pour atteindre ses majestueuses destinées; et par conséquent, plus que personne, il doit respecter, comme il le fait effectivement, les saintes institutions sociales. — Nous allons le prouver.

Quelque innocente, ou plutôt quelque salutaire que soit la production de la vérité, elle ne peut ni ne doit se faire sans une autorisation souveraine, lorsqu'il s'agit d'un nouvel ordre, politique ou religieux, parce que l'auteur d'innovations si graves peut se tromper sur leur vérité, ou du moins sur leur juste application, et il peut ainsi entraîner la société dans des désordres d'autant plus funestes que ces théories sont plus populaires, car rien ne s'écarte plus du véritable ordre des progrès de l'humanité que ces faciles conceptions qui sont à la portée de tout le monde. S'il était besoin d'appuyer ces motifs de quelque exemple, il suffirait de citer les productions séditieuses des encyclopédistes français, et les sanglants bouleversements, politiques et religieux, qu'ont amenés, durant la révolution, leurs théories si populaires, et par conséquent, si vraies en apparence. Nous le répétons, l'initiative dans la production publique des vérités concernant l'ordre social, lorsqu'elles tendent ouvertement à changer l'ordre existant, appartient exclusivement à la souveraineté, telle qu'elle est avouée dans les divers États. — Or, reconnaissant cet auguste droit, sur lequel principalement se fonde la majesté des souverains, l'auteur de cet ouvrage, quelque convaincu qu'il fût de l'ordre absolu qui lui est révélé, crut devoir le premier obéir à une si haute loi, pour pouvoir, tout à la fois, et provoquer et corroborer son nécessaire établissement. Ainsi, avant de procéder à la publication de ses résultats absolus, politiques et religieux, pour en laisser entrevoir, très-faiblement quelques circonstances insignifiantes, concernant l'état actuel du monde civilisé, il produisit, sous le nom de *Sphinx*, une espèce d'annonce de la philosophie absolue. Et, dans sa qualité de Polonais, et par conséquent de sujet de l'Autocrate des Russies, Roi de Pologne, il dédia le 1$^{er}$ numéro de ces opuscules à feu l'Empereur Alexandre, de glorieuse mémoire, en adressant à ce monarque, tout simplement, ce cri de détresse : « *Sire, de grâce, arrêtez et lisez.* » Bien plus, pour mieux expliquer ses vues, en déposant cet écrit à son auguste adresse, l'auteur l'accompagna de l'humble pétition que voici :

« Sire,

« Devant porter la vérité au pied du trône, une crainte secrète de l'inconvenance « de cette démarche, et surtout le respect pour la Majesté, me forcent de légitimer, « à mes propres yeux, le cri de ma conscience qui m'impose ce devoir difficile. »

« Institués pour la direction de l'humanité, les souverains seuls peuvent pro- « clamer les vérités fondamentales qui doivent assurer l'existence des États, et « conduire par là notre noble espèce vers ses destinées suprêmes. Du choix de ces « principes fondamentaux dépend le salut de la terre; d'où il résulte que ce choix « qui, à son tour, dépend de l'arbitre absolu des souverains, implique une impor- « tance infinie, et revêt ainsi leurs personnes sacrées du caractère auguste de « MAJESTÉ. »

« Tel que se trouve ici, pour la première fois, déduit rigoureusement ce caractère « auguste, on reconnaît enfin que le respect pour la Majesté, devenant une vérité « irrécusable, doit être sans bornes; et tel est, Sire, le respect qu'au fond de mon « âme, remplie d'une conviction absolue, je porte pour Votre Majesté Impériale. « C'est ce sentiment profond qui, dans mon intimité, lutte avec le devoir également « impératif de produire la vérité. »

« Rien n'empêche, sans doute, la recherche et la discussion publique de tous les « ordres de vérités, scientifiques et philosophiques. Bien au contraire, les institu- « tions politiques provoquent ce développement du savoir humain. — Mais, « lorsque les résultats de longues et profondes recherches, doués d'une certitude « absolue, supérieure même à celle des vérités mathématiques, se trouvent être « opposés aux principes proclamés par l'autorité souveraine, la situation du dépo- « sitaire accidentel de ces résultats devient d'autant plus critique qu'il connaît, « mieux que personne, la nécessité inconditionnelle d'une soumission absolue à « cette autorité divine. Voulant demeurer conséquent avec lui-même, il ne lui « reste qu'à se sacrifier pour le bien de l'humanité, en s'exposant, avec douleur, « au juste courroux de son souverain, par la publication de vérités contraires aux « principes proclamés que tout sujet doit respecter. Il lui reste peut-être aussi « l'espoir d'une clémence, qui seule peut ici concilier cette funeste antinomie « entre deux devoirs également impératifs. »

« Tels sont, Sire, les motifs qui me portent à adresser à mon souverain, à Votre « Majesté, l'ouvrage que je viens de publier sous le titre de *Sphinx*. Le but princi- « pal de cet opuscule est d'annoncer que l'existence des États, et par conséquent « le salut de l'humanité, n'ont dorénavant, depuis son développement final achevé, « aucun principe absolu, infaillible, qui soit connu. Ce n'est là qu'un fragment « d'un immense système de vérités urgentes pour le bien des États et la tranquillité « de l'Europe : il est au moins possible que ce soient réellement de pareilles

« *vérités;* et c'est par cette raison que, sans les prouver encore, je me permets de « les qualifier telles devant Votre Majesté. »

« Malheureusement, ce système de vérités irrécusables, s'il était produit sans « des mesures politiques, pourrait, au milieu de la fermentation générale des « esprits, entraîner des désordres fâcheux, peut-être même des bouleversements « violents; et la raison, qui doit triompher par elle-même, et qui le peut ici sans « commotion, se verrait de nouveau rachetée par le sang. Ce malheur, Sire, m'offre « le moyen de prouver à Votre Majesté mon absolue soumission, l'attachement « indestructible à mes devoirs, et l'unique intérêt du bien qui m'anime. En effet, « prévoyant ces nouveaux désordres, je ne dois publier ces résultats de mes longs « travaux qu'après les avoir soumis à mon souverain, et après en avoir reçu l'auto- « risation formelle. La certitude qui leur est attachée, est telle que je ne puis « douter de la faire partager à Votre Majesté; ainsi, en me fondant d'ailleurs sur « votre grandeur personnelle, Sire, qui est avouée universellement, sur votre « dévouement au bien de l'humanité, et sur votre vénération profonde pour les lois « de l'Éternel, je ne puis craindre que le dépôt sacré que je dois porter au pied du « trône, soit perdu pour l'humanité. »

« Je dois donc attendre les ordres de mon souverain, en le suppliant d'observer « qu'à cause du danger qui est précisément le motif de cette humble annonce, je « ne puis remettre mes manuscrits qu'entre les propres mains de Votre Majesté. »

« Je suis, avec le plus profond respect,

« SIRE,

« De Votre Majesté Impériale et Royale,

« Le très-humble et très-obéissant serviteur et fidèle sujet.

*Signé :* HOËNÉ WRONSKI.

« Paris, le 1er janvier 1819. »

Cette supplique et l'ouvrage dont il y est question, furent remis, à Paris même, le lendemain de la date de la pétition, à S. E. le comte de Nesselrode, au moment de son départ pour St-Pétersbourg. Et ce ne fut que *trois mois après* que S. E. le comte Pozzo di Borgo renvoya ces pièces à l'auteur avec le billet suivant :

« Le comte de Nesselrode regrette infiniment de se voir dans la nécessité de ren- « voyer à Monsieur Hoëné Wronski l'ouvrage qu'il avait destiné à S. M. l'Em- « pereur, ne pouvant s'en charger sans un ordre exprès de S. M. Impériale. »

« Il profite de cette occasion pour faire agréer à Monsieur Hoëné Wronski l'assurance de sa considération très-distinguée. »

« Paris, le 4 janvier 1819. »

Sans nous permettre ici aucune explication sur un délai si considérable dans cette réponse, datée à Paris du 4 janvier, et remise à Paris seulement au mois

d'avril, délai qui d'ailleurs, dans le cas où ces pièces n'auraient pas fait le voyage de Saint-Pétersbourg, serait tout à fait contraire à l'extrême obligeance du comte Pozzo di Borgo, nous nous bornerons à faire remarquer que, puisque le ministère russe connaissait ainsi les vues de l'auteur, le renvoi, pur et simple, qu'il lui fit de la déclaration de ces vues, avec une condition qu'il est impossible de remplir jamais, car, comment, sans l'entremise du ministère, pourrait-on obtenir un ordre de Sa Majesté pour la présentation de telles pièces; ce renvoi, disons-nous, accompagné de pareilles circonstances, ne pouvait être interprété autrement que comme un moyen de donner à l'auteur, sans assumer aucune responsabilité, une permission tacite de publier tout ce qu'il annonçait comme utile au bien de l'humanité. Et cette interprétation devint parfaitement fondée lorsque, quelque temps après, le Congrès de Leybach, avec le concours puissant de la Russie, déclara positivement cette même initiative souveraine dans la production publique des vérités qui concernent le changement de l'ordre social, telle précisément que cette initiative fut manifestée au ministère russe dans la pétition que nous avons ici reproduite, et où se trouvait déjà, en quelque sorte, la déduction juridique de ce droit souverain.

Quant au Gouvernement français, sous la juridiction duquel nous produisons aujourd'hui ces vérités supérieures, il nous suffira de dire que, lors de la publication du *Sphinx*, où, sous le point de vue de ces vérités absolues, était donnée la détermination actuelle de la monarchie française, le duc Decazes, alors président du conseil des ministres, offrit à l'auteur de faciliter la production de cet ouvrage périodique. Et quant au ministère actuel, la réalisation des vues fixées dans cette détermination de la France, telle qu'elle a été opérée par ce ministère, comme nous le verrons ci-après, équivaut sans contredit à la permission la plus formelle.

Après avoir légitimé ces formalités politiques, qui, dans l'état actuel des choses, ne sauraient être déterminées plus positivement, il nous reste à légitimer, envers le public, quelques formalités non moins graves, concernant l'établissement de ce nouvel ordre de choses, que la philosophie absolue doit faire connaître. — Pour cette fin, nous dirons d'abord généralement qu'il ne s'agit ici d'aucune révolution autre que celle du savoir de l'homme.

Lors de la publication du 1$^{er}$ numéro du Sphinx, le *Journal des Débats,* violemment emporté contre l'auteur, en lui prodiguant toutes sortes d'épithètes, le désigna, entre autres, sous celle d'*audacieux novateur des rives de la Vistule* (*). Le pauvre critique! Il pense donc que la plus grande gloire consiste à faire mouvoir les hommes, comme des marionnettes, en les poussant par quelques nouveaux ressorts. Si le *Journal des Débats* avait su que l'auteur a constamment refusé de former des associations secrètes et autres, pour établir sa doctrine, il aurait été, sans doute, plus juste envers lui. Il n'a tenu, en effet, qu'à l'auteur seul d'user de

(*) Ceci est une erreur, l'illustre philosophe étant natif de Posen. *(Note de M$^{lle}$ B. C.)*

tous ces moyens, mystérieux ou violents, avec lesquels on a l'habitude d'opérer indistinctement le prompt établissement de la vérité, et la précaire domination de l'erreur. Récemment, pendant son séjour en Angleterre, l'auteur aurait pu, en n'employant que des moyens légaux, réaliser subitement ses nouvelles vues du Christianisme; et il n'y a nul doute que s'il avait voulu profiter des circonstances où il se trouvait, la plupart des sectes religieuses qui abondent aujourd'hui dans la Grande-Bretagne, et qui toutes cherchent ardemment la vérité, seraient déjà, à l'heure qu'il est, sous les bannières de ces vues sublimes, aussi éclatantes de vérité que frappantes par leur extrême nouveauté. Mais, c'est une gloire que l'auteur abandonne volontiers à Mahomet, à Luther, et à d'autres réformateurs pareils.

Il s'agit de bien autre chose aujourd'hui. — Ce n'est pas une opinion plus ou moins fondée, que l'on veut propager dans une classe d'hommes, plus ou moins étendue. C'est la vérité elle-même. la vérité absolue, que l'on doit établir dans l'humanité tout entière. — Et l'auteur s'estimera trop heureux si, après trente années de travaux et de retraite, il peut consacrer paisiblement le reste de sa vie à déposer, en silence, ces hautes vérités dans des ouvrages publics, pour servir de guide, non à des réformateurs, qui n'ont jamais de mission légale, mais aux gouvernements, présents et à venir, qui sont institués de Dieu précisément pour diriger l'humanité dans ses progrès vers le terme sublime de sa création.

Afin de tranquilliser les journaux et tous ceux qui pourraient s'alarmer sur les projets de l'auteur, en craignant, pour le moins, de brusques innovations, nous ne pouvons faire mieux que de les engager à prendre connaissance des hautes destinées de l'humanité, telles qu'elles lui seront dévoilées en partie dans cet ouvrage même. Nous sommes assurés que leurs craintes se dissiperont en reconnaissant ce but suprême de l'homme, qu'il faut absolument atteindre sur la terre, si nous ne voulons pas rendre inutiles les desseins de la création dans notre existence actuelle, et qui cependant est tellement élevé qu'il suffit de le contempler sérieusement pour être saisi d'un saint vertige, propre à dissuader toute tentative de réaliser, dans l'état actuel de l'humanité, de si sublimes attentes.

Non, ce n'est pas brusquement que marche l'espèce humaine vers le but qui lui est fixé sur la terre. C'est au contraire bien graduellement, et par conséquent très-lentement qu'elle peut s'en approcher. On en aura la preuve, déjà dans cet ouvrage, en y voyant combien il a fallu de siècles pour développer et établir un très-petit nombres d'idées fondamentales, les unes après les autres. Un seul homme, et même plusieurs hommes réunis, quelque grand que puisse être leur élan, ne sauraient entraîner avec eux l'humanité tout entière : il faut que chaque degré de culture intellectuelle soit élaboré par toute l'espèce humaine, pour qu'elle puisse procéder au degré suivant. En montrant ainsi ce développement progressif de l'humanité, dans tous ses détails, la philosophie absolue, loin de favoriser des révolutions, servira au contraire, non-seulement à décourager ceux qui croiraient avoir

la vocation de réformateurs, mais de plus à établir un mépris public pour toutes les innovations brusques et irrégulières.

Ainsi, puisque le bon-sens suffit pour reconnaître ces vérités devenues presque triviales aujourd'hui, comment la philosophie absolue, qui doit dévoiler leurs principes cachés et providentiels, pourrait-elle les méconnaître elle-même, et enseigner des réformes partielles? D'ailleurs, nous le répétons, dans l'état actuel de l'humanité, si disproportionné encore avec les vues de cette haute philosophie, aucune réformation subite, conforme à ces vues, n'est possible. Et, sans aucune exagération, l'auteur de ces vérités absolues peut dire, comme le marquis de Posa dans le Don Carlos de Schiller, « ce siècle n'est pas mûr pour mon idéal, j'appar- « tiens aux siècles à venir. »

Mais alors, demandera-t-on sans doute, à quoi sert de produire aujourd'hui la philosophie absolue? — Nous l'avons déjà dit : c'est pour offrir un guide aux gouvernements, présents et à venir, dans leur direction des progrès de l'humanité. Et nous allons ici établir mieux ce point capital.

Aussi difficile qu'il est de précipiter le développement de l'espèce humaine, au-delà de sa marche naturelle, aussi facile, est-il, au contraire, sinon de faire tout à fait rétrograder l'humanité, du moins de l'arrêter dans ses progrès; car chaque pas, dans son développement progressif, est un effort nouveau, un mérite, qui coûte à notre espèce, tandis que son inactivité, lorsque surtout elle est colorée de quelque prétexte plausible, convient parfaitement à notre inertie naturelle. Lors donc que l'intérêt de quelques hommes, ou leurs erreurs, trouvent convenable de s'opposer aux progrès de l'espèce humaine, ou même de leur donner une fausse direction, une telle entreprise, quand elle est bien conduite, peut recevoir sa pleine exécution, et n'a déjà malheureusement que trop souvent réussi sur la terre. Le succès de si infernales entreprises est surtout bien assuré lorsqu'elles sont fondées, en apparence, sur quelque base sacrée de l'humanité, telle que l'est, par exemple, la religion.

C'est donc ici qu'il est du devoir des gouvernements d'être éclairés sur les véritables desseins de la création, pour pouvoir écarter ces dangereux obstacles qu'on ne cesse d'opposer au libre développement de l'homme. Et ce devoir des gouvernements devient d'autant plus obligatoire pour eux que la funeste inertie de ces obstacles s'exerce le plus souvent, tout à la fois, et d'une manière indirecte et d'une manière systématique par les raisons que voici.

Quel que soit le but final de l'homme sur la terre, il faut présumer qu'il se trouve assez de sagesse dans le plan de la création pour que, nonobstant notre libre arbitre, la marche de l'humanité vers ce but final soit, en quelque sorte, naturelle, du moins jusqu'au point où le progrès ultérieur dépendrait exclusivement de notre spontanéité. Aussi, dans le cas où aucun obstacle ne serait opposé à cette marche naturelle, suffirait-il de garantir à l'homme le libre exercice de ses facultés, pour qu'il parvînt immanquablement au terme proposé à sa création. Les gouverne-

ments n'auraient alors d'autre tâche à remplir que de procurer cette garantie générale, en se bornant à réaliser partout la sûreté publique. Mais, précisément parce que ces progrès de l'humanité sont naturels, et qu'ils la dirigent ainsi, jusqu'à un certain point, vers son but final, les obstacles infernaux qu'on veut leur opposer sciemment, doivent, pour être efficaces, être combinés d'après des vues systématiques et ne se produire que d'une manière indirecte, afin d'être assez forts pour résister à cette salutaire direction de l'humanité, et assez cachés pour ne pas révéler, par leur contraste, la fausseté de leur opposition. C'est donc ici que naît, pour les gouvernements, le devoir majeur d'être éclairés sur les véritables destinées de notre espèce, pour pouvoir découvrir et déjouer de si funestes obstacles qu'on oppose à ses progrès.

Mais, observera-t-on, si ceux qui opposent de tels obstacles, agissent indirectement, dans l'ombre, et de plus avec une force systématique, comment peut-on espérer que la simple publication des vérités utiles aux gouvernements, présents et à venir, suffise pour la conservation de ces vérités; car, il est à présumer que des gens qui agissent ainsi, sauront bien soustraire de la circulation publique les ouvrages où de telles vérités seraient déposées (*)? — Par malheur cette observation est très-juste. Mais, c'est précisément dans la conservation de pareilles vérités que consiste le mérite de l'espèce humaine. En effet, s'il n'existait pas assez d'hommes de bien pour préserver de leur extinction les vérités dont dépend le salut de l'humanité, lorsque ces vérités sont déjà conquises sur la terre, ce serait une preuve certaine de l'indignité de la race présente. Notre devoir est de publier ces vérités, et c'est celui des hommes à qui nous les dévoilons, de les conserver saintement, par tous les moyens qu'exige le salut qu'elles doivent produire.

Faut-il parler franchement? L'état de perversion qui domine actuellement dans l'humanité, ne nous donne pas grand espoir de succès, ou plutôt nous en fait désespérer entièrement. Déjà, dans le 1^er^ numéro du Sphinx, avons-nous manifesté fortement nos craintes à cet égard ; et nous ne pouvons aujourd'hui faire mieux que de reproduire les raisons que nous avons alléguées alors.

« Par suite de la marche providentielle de l'espèce humaine, au point où nous nous trouvons, nous sommes arrivés au terme de notre développement, indépendant de la propre spontanéité de l'homme ; et, déjà violemment menacés de la ruine de notre espèce, nous attendons, avec anxiété, la solution du grand problème qui, en dévoilant nos destinées absolues, doit opérer notre régénération, ou plutôt

---

(*) Il faut ici remarquer qu'un jeune professeur de philosophie, en parlant récemment du système sensuel qu'il dit être établi en France, prétend que « c'est un fait presque merveilleux que, depuis Condillac, qui a introduit ce système, il n'a paru en France aucun ouvrage contraire à sa doctrine, qui ait produit quelque impression sur le public. » Ce fait, s'il était vrai, ne paraitrait pas si merveilleux à ceux qui savent que plusieurs ouvrages du genre dont il s'agit, comme par exemple la *Philosophie transcendantale de Ch. Villers,* qui, ce nous semble, avait produit quelque impression sur le public, ont été soustraits de la circulation, au point qu'on aurait de la peine à s'en procurer aujourd'hui un seul exemplaire chez les libraires.

doit enfin conduire l'humanité à sa création propre, à ce seul but raisonnable de l'existence de la terre. »

« L'importance de cette position extrême est irrécusable. Quiconque sent, dans l'intimité de son être, la sublime vocation de notre espèce, ne peut, sans frémir, arrêter ses regards sur cette critique position. Tout est là pour l'humanité : tous ses efforts, depuis l'existence de la terre, ont abouti à ce seul point décisif, où doit enfin se produire notre éternelle et absolue réalité. — Ainsi, pour méconnaître l'infinie importance de cette position extrême où se trouve, dans ce moment, l'espèce humaine, il faudrait supposer un abrutissement qui nous ravirait jusqu'à la conscience de notre existence. Et réciproquement, pour ne pas nous identifier avec cette importance infinie, il faudrait, agissant raisonnablement, selon les conditions de notre être, ne prendre absolument aucun intérêt à tout ce qui nous concerne, et vivre ainsi dans l'indignité. »

« Nonobstant ces conditions pressantes et l'importance qui est attachée au moment actuel de l'humanité, une coupable indifférence, ou plutôt un aveuglement profond et volontaire, règne, à cet égard, dans toute notre espèce. La vérité, ce but suprême de l'homme, lui semble une chimère ; et cependant, pour établir au moins cette fatale impossibilité d'atteindre la vérité absolue, il faudrait que cette impossibilité devînt elle-même une vérité absolue. Quelle contradiction ! La raison de l'homme veut méconnaître sa puissance, en usant précisément de cette puissance, ou plutôt moyennant cette puissance elle-même. Cette dégradation propre est honteuse parce qu'elle décèle un abus secret de la raison, une espèce de conscience dans le pervertissement de nos destinées, une destruction spontanée de la raison et de l'espèce humaine. — C'est là le caractère fixe et indigne par lequel, dans ce moment, l'humanité manifeste son odieux entraînement criminel. Et c'est dans ce caractère satanique, opposé comme barrière au triomphe de la vérité, et par conséquent à la réalisation de nos grandes destinées, que nous voyons les sinistres auspices qui présagent la ruine du monde civilisé. »

« Un effort puissant devenait donc nécessaire pour réveiller l'humanité de cette coupable léthargie, ou du moins pour lui arracher les trophées de ce triomphe satanique. — Le moyen sûr et invincible était de lui prouver, PAR LE FAIT, la possibilité de l'acquisition de la vérité absolue par les hommes. Et c'est ce que l'auteur de cet ouvrage, compromettant sa fortune et même sa réputation pour le bien de l'humanité, a entrepris de faire, en profitant d'un scandale sans exemple, que l'on avait suscité contre lui devant l'Europe. Il se proposa ainsi, en effet, de faire sortir, de ce singulier scandale, la preuve irrécusable de l'existence actuelle de la vérité absolue sur la terre. »

Eh bien, qu'est-il résulté effectivement de ce sacrifice de l'auteur? — Rien de plus que le triste aveu public des sinistres dispositions qui sont déjà établies dans l'humanité. — En voici un aperçu.

Un homme obscur, parvenu à la fortune par des moyens peu dignes, dégradé par une constante immoralité, et abruti ainsi dans tout son être, se présenta à l'auteur de cet ouvrage, dans la prétendue intention d'être éclairé et ramené sur la voie de la vertu. Afin de prouver la pureté de cette intention, il déboursa des sommes assez considérables pour la production des travaux scientifiques de l'auteur, et en offrit de plus considérables encore pour la formation de sociétés secrètes ou autres institutions propres à établir ses doctrines philosophiques. Enfin, ayant été admis à connaître quelques-unes des vérités principales dont l'auteur est dépositaire, il lui offrit, en billets payables par lui d'année en année, une espèce de pension de 4,000 fr. par an, jusqu'en 1830. Cette somme, suivant ses expressions, devait reconnaître « le bien infini » qu'il avait reçu de l'auteur, durant les cinq années que ce dernier lui avait dévouées ; et surtout, suivant toujours ses expressions, elle devait, « pour le bien de l'humanité », mettre l'auteur à même de publier ses travaux philosophiques. Malheureusement, les vues de l'auteur sur les sociétés secrètes et sur les autres moyens illégaux d'établir la vérité, n'étant pas conformes à celles que cet homme lui insinuait, il n'y avait rien à gagner pour ce dernier dans la marche régulière et silencieuse que l'auteur avait adoptée pour la production de ses travaux. Bien plus, par les raisons que l'on verra ci-après, une réforme des sciences mathématiques ayant été jugée propre à ouvrir cette longue suite de publications, l'auteur se vit dans la pénible nécessité d'indisposer contre lui les principaux savants, et par conséquent d'exposer à la même défaveur, son prétendu Mécène, lorsqu'il aurait été connu. Enfin, ce Mécène comprit, trop tard pour lui, que, de la manière dont l'auteur procédait, c'était semer pour la postérité, si tant est même que de pareils ouvrages puissent survivre au jour de leur naissance. Il comprit ainsi qu'il avait fait une mauvaise spéculation ; car, il n'y avait là ni argent ni considération à attendre de nos contemporains. Et par un retour naturel, il se mit à regretter les sommes qu'il avait déboursées, et surtout les billets qu'il avait délivrés à l'auteur et qu'il avait encore à payer, pour acquitter ce qu'il lui devait pour son instruction. Ce fut alors que, par toutes sortes de tentatives ignobles, faites pour frustrer l'auteur de cette « dette sacrée », comme il l'avait appelée lui-même, il lui décéla ses véritables intentions, lesquelles, d'après ce qui est actuellement prouvé par le fait, n'étaient rien autre que des vues d'intérêt, fondées sur l'opinion erronée qu'il s'était formée, en dépit de l'auteur, de ce que les productions de ce dernier feraient beaucoup de bruit dans le monde.

Jusque-là tout est très-naturel ; et l'on n'est nullement surpris de voir un tel homme agir de la sorte, et finir par renier de pareils engagements. On pouvait même prévoir que, puisque, dans tout cela, il n'avait eu en vue que d'acquérir de la considération, dont malheureusement il avait été privé par sa vie antérieure, il aurait été assez aveugle pour chercher, par quelque scandale, à tirer profit de ses déboursés, faits pour le public, dans la production de quatre ou cinq ouvrages scientifiques de l'auteur. Ainsi, compromettre la vérité qu'il avait prétendu servir, calom-

nier publiquement son instituteur, provoquer contre lui de nombreux ennemis (*), leur donner des armes contre ce qu'il y a de plus sacré, et détruire les moyens que l'auteur aurait pu employer pour produire ses travaux, tout cela était très-naturel chez un homme tel que celui que nous venons de décrire. Mais, nous devons l'avouer, à cette époque-là, nous n'aurions pas cru que le public aurait approuvé de pareilles turpitudes. Et nous aimons encore à penser que s'il n'avait été question que de vérités scientifiques, ce malheureux aurait été repoussé par le public avec tout le mépris que méritait sa conduite. Malheureusement, il s'agissait de VÉRITÉS ABSOLUES ; et qui le croirait, dans les dispositions actuelles des hommes, le dépositaire de ces vérités, dès qu'il fut signalé, fut poursuivi comme l'ennemi de l'espèce humaine ! La conduite infame de son adversaire fut, non-seulement approuvée, mais de plus protégée publiquement par tous ceux qui en eurent connaissance : jamais on ne vit un tel déchaînement de la part du public, et cela contre l'homme que son ennemi même déclarait devoir être « le flambeau de la terre. »

Certes, dans cette sinistre manifestation des maximes actuelles de l'humanité, d'autres intérêts que le recouvrement des sommes qu'on lui niait, devaient occuper ce prétendu ennemi des hommes. Il lui était prouvé suffisamment que l'aveu de la vérité absolue, et le respect qui lui est dû, étaient sinon tout à fait impossibles, du moins très-difficiles déjà pour ses contemporains. Il fallait donc, comme nous l'avons dit plus haut, leur prouver, par le fait, l'existence actuelle de la vérité sur la terre, afin de les éveiller de leur coupable léthargie, ou du moins, afin de leur arracher les trophées d'un triomphe satanique.

En conséquence, abandonnant son indigne adversaire et sa misérable dette, l'auteur ne songea plus qu'à frapper un coup décisif dans l'âme de ses aveugles contemporains. Il en avait heureusement préparé le moyen infaillible, en dévoilant à cet adversaire le saint mystère de la création, devant lequel, lorsqu'on y est introduit, le plus grand scélérat, Satan lui-même, est forcé de fléchir. Il suffisait donc de constituer cet homme, si coupable dans sa conscience, juge de sa propre cause, en suspendant sur sa tête, cette loi inévitable qui lui était révélée et qui pénètre jusqu'aux abîmes de l'enfer. L'auteur était assuré de produire, par la sentence publique de ce juge propre, un humiliant étonnement de ses contemporains, qui étaient devenus complices ou du moins fauteurs d'un pareil scandale, pour pouvoir ravaler le saint but de l'espèce humaine, la découverte de la vérité.

En effet, étant muni de lettres de change en forme, payables par un homme qui possède de riches propriétés, situées dans le comté de Nice, et de plus, étant protégé par le Roi de Sardaigne, qui, sur la noble recommandation du Prince Kosloffski, ambassadeur de Russie, daigna, par égard pour les travaux scientifiques de l'auteur, ordonner une délégation spéciale, afin que cette affaire fût jugée sur-le-

(*) Les savants brévetés et les sociétés secrètes.

champ, avec exception sans désemparer et sans avoir égard aux formalités judiciaires, en ne s'en tenant qu'aux seuls titres écrits ; l'auteur, qui venait de découvrir la funeste tendance du public, tout en conservant une profonde reconnaissance pour cette gracieuse protection de Sa Majesté Sarde, renonça à une si grande faveur et se borna à interpeller publiquement son adversaire pour lui faire déclarer, à lui-même, par un simple *Oui* ou *Non,* signé par lui, si, pour l'instruction supérieure, qu'il avait reçue de l'auteur, il lui devait ou ne lui devait pas les sommes qu'il s'était engagé de payer, en promettant judiciairement de lui rendre ses lettres de change dans le cas où il prononcerait la négative. — Eh bien, après trois mois de provocations, secrètes et publiques, qui lui furent adressées de toutes parts, pour lui faire prononcer le *Non,* ce malheureux, se repliant comme un serpent, dans mille détours, pour échapper à son ignominieuse condamnation propre, finit par prononcer formellement le *Oui,* en signant un acte notarial où il avouait la légitimité de la dette qu'il avait voulu nier et qu'il solda alors honteusement par sa propre détermination.

Ainsi, l'auteur parvint, comme il se l'était proposé, à faire servir, au triomphe de la vérité, l'indigne scandale qu'on avait soutenu contre lui, dans la vue précisément de ravaler la vérité, et, avec elle, les hautes destinées de notre espèce, sans doute pour pouvoir désavouer ou plutôt avouer la dégradante nullité de la race présente. — On fut forcé, en effet, de reconnaître l'existence actuelle de principes absolus, infiniment supérieurs à ceux qui sont connus des hommes, puisqu'un homme des plus audacieux, cherchant à se procurer la considération publique par les moyens les plus immoraux, s'arrête tout à coup devant ces principes mystérieux, repousse la puissante assistance que lui offrent ses contemporains, rétracte publiquement ses calomnies, reconnaît et paie une dette sacrée qu'il avait voulu nier, et, préférant ainsi se couvrir d'infamie, se retire d'un monde qu'il déclare mépriser lui-même (*). — Un morne silence fut le résultat de ce honteux désappointement public ; et c'était là beaucoup plus qu'on ne pouvait attendre des dispositions actuelles des hommes. Aussi, bientôt après, une rage secrète, excitée par ce triomphe de la vérité, remplaça-t-elle la première stupeur, en cherchant follement à pervertir un triomphe si décisif : ce n'était plus l'homme qui avait d'abord nié une dette si sacrée et qui ensuite l'avait avouée lui-même, qui était coupable ; c'était l'homme qui avait généreusement abandonné à la conscience de son débiteur la décision de sa propre cause, qui était criminel. Mais, pour l'honneur ou le déshonneur de nos contemporains, cette ridicule perversion n'ose se produire que dans l'ombre, partout où l'on peut ainsi, en abusant de la crédulité de quelques dupes, exhaler impunément la rage que ce triomphe public excita chez les hommes.

---

(*) Voyez le N° 1 du Sphinx.

Cependant, quoique cela ne soit pas d'une grande importance pour l'auteur, il faut le dire, à l'exception de quelques hommes supérieurs, tous ceux qui ont eu depuis des relations d'affaires avec lui, se sont prévalus de la perversion que nous venons de signaler, pour pouvoir impunément le frustrer de ses droits et s'emparer du peu de bien qu'il possédait. On aurait de la peine à le croire si nous racontions toutes les spoliations et fraudes dont l'auteur a été la victime, précisément par l'impunité que tous ces hommes se promettaient en pervertissant ainsi son triomphe dans le fameux scandale. On serait surtout surpris de voir accouplés les noms de ceux qui, pour toutes sortes de buts, exploitent ce scandale : savants et joueurs publics, gens honorés et gens chassés de leur pays, médecins et femmes galantes, artistes et diplomates, grands et petits, biographes et journalistes, etc., etc. (*). — Il est donc nécessaire, pour accomplir ce triomphe, de chasser le Satan de sa dernière retraite, en montrant ici tout l'avilissement de ceux qui, d'une manière quelconque, prétendent méconnaître l'issue glorieuse de ce fameux scandale, si décisif pour dévoiler les dispositions de la race présente des hommes. — Nous allons le faire.

Il est incontestable que la condamnation propre de l'homme du scandale, lorsqu'il fut livré à sa libre décision, *Oui* ou *Non,* après s'être débattu si sordidement, et lorsque surtout il eut trouvé l'appui général de ses contemporains, il est incontestable, disons-nous, que cette condamnation propre, qui est sans exemple, ne peut, d'une manière raisonnable, être expliquée autrement que par l'admission d'un principe absolu, encore inconnu aux hommes, au nom duquel ce malheureux fut interpellé. Ainsi, tout homme supérieur, qui peut s'élever à la hauteur d'une pareille admission,jugera l'issue de ce scandale avec le respect que doit lui inspirer un principe aussi sublime que sacré. Mais, les hommes inférieurs, qui, précisément par les dispositions que ce scandale a dévoilées, doivent être en très-grand nombre, ne peuvent concevoir l'existence d'un tel principe absolu; et il est naturel que, dans leur abrutissement, ces hommes envisagent avec incrédulité un pareil miracle. Jusque là, dans cette considération purement spéculative, nous ne pouvons raisonnablement qu'avoir compassion de ces gens. Cependant, n'y a-t-il pas quelque immoralité qui se joint à leur abrutissement spéculatif? C'est ce qu'il s'agit d'établir pour décider définitivement cette question, beaucoup plus importante pour l'humanité qu'elle ne le paraît d'abord.

Or, quel est l'homme qui parle de ce scandale, et qui ne connaît pas les conditions généreuses du fameux *Oui* ou *Non?* Eh bien, quel est aujourd'hui l'homme vivant, nous osons le demander, qui aurait proposé de pareilles conditions? Quel

---

(*) Si ceux qui se reconnaîtront sous ces dénominations étaient fâchés de n'être pas mieux déterminés, nous leur promettons qu'au moindre indice, direct ou même indirect, qu'ils nous donneront de leur mécontentement de figurer ici incognito, nous nous empresserons de rendre publics leurs noms et toutes les turpitudes qui s'y attachent. Il est temps, en effet, que l'impunité dont ils ont joui jusqu'à ce jour, cesse enfin.

est, en effet, celui de nos contemporains qui, possédant pour cinquante mille francs de lettres de change, payables par un homme riche, et acquises par un travail de cinq années, comme fruit de l'instruction qu'il avait donnée à cet homme, et surtout d'une instruction pareille à celle qu'on va lire dans cet ouvrage, et que personne autre sur la terre ne pouvait lui donner; quel est, demandons-nous, celui de nos contemporains qui, suivant ses principes actuels, aurait renoncé à ses droits et aurait librement proposé à son débiteur, lorsque celui-ci le diffamait en niant la dette, de prononcer lui-même le décisif *Oui* ou *Non?* — Nous osons le dire, il n'en existe AUCUN qui l'aurait fait.

Eh bien, courbez donc le front devant ce que vous n'avez pas la force morale de faire vous-mêmes! Et, si vous ne pouvez encore concevoir l'existence des vérités absolues, sur lesquelles se fonde très-naturellement cet ordre supérieur des choses, respectez au moins la moralité des actions dont vous êtes incapables! Ou bien, recevez ici publiquement l'expression du mépris que vous inspirez!

On peut concevoir que, dans une pareille conviction de l'auteur, qui sait ce que c'est que la conviction, son dévouement au bien, en s'adressant encore aux hommes, doit être de quelque prix pour lui. Et l'on apercevra alors les raisons qu'il avait lorsque, dans le 1$^{er}$ numéro du Sphinx, il laissa paraître son désespoir dans les termes suivants.

« Est-il donc impossible de développer dans l'âme humaine, la conscience claire et la certitude absolue de sa grandeur et de sa toute-puissance divine? Est-il impossible que l'homme se détache du néant, qu'il aperçoive en lui la faculté de se créer, et que, par l'exercice de cette infinie puissance, il reconnaisse enfin sa dignité, et ressente l'émotion sublime de sa destinée suprême? — Une telle impossibilité, qui semble prouvée par le fait, ou du moins par la tendance actuelle du monde civilisé, inspire la pitié pour notre espèce, ou plutôt nous couvre de honte à nos propres yeux. On doit être désolé de faire partie d'une si misérable race. »

« En outre du résultat si honteux que nous venons de signaler dans l'issue glorieuse du fameux *Oui* ou *Non*, les preuves de cette dégradation de l'humanité actuelle sont ici malheureusement trop faciles à produire. — Quel est aujourd'hui l'homme qui, au fond de sa conscience, porte la conviction de sa réalité absolue, indestructible? Quel est au moins l'homme qui cherche sérieusement, et par dessus toute autre chose, l'acquisition de cette infaillible certitude? Et cependant, sans elle, nulle autre réalité ne peut être admise par la raison : en effet, sans cette indispensable conviction fondamentale, les jouissances corporelles et même la vie physique sont d'un dégoût repoussant; la garantie des droits, privés et publics, est d'une indifférence absolue; la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme est insuffisante et provoque la terreur; enfin, les résultats scientifiques et philosophiques de notre culture intellectuelle, ne font que relever davantage la conscience de notre néant. — Cette affreuse vérité, pour être peu sentie encore, n'en est pas moins réelle et irrécusable. Bien plus, cet aveuglement presque général sur l'ab-



BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA w Toruniu

sence de toute réalité dans notre race actuelle, offre une confirmation de la grande preuve que nous donnons ici. Et, pour couronner cette preuve, nous en appelons à l'intimité des hommes les plus distingués, qui sont aujourd'hui à la tête de l'humanité, pour leur demander s'ils ont seulement bien compris cette grave accusation que l'on porte ici contre l'espèce humaine, ou plutôt s'ils sont pénétrés, *par dessus tout,* de l'infinie importance de cette terrible accusation? — Cependant, le moment critique pour la terre est arrivé : la finalité du monde, qui nous a dirigés jusqu'à ce jour, et qui nous a fait développer nos puissants moyens, nous abandonne, et doit nous abandonner actuellement à nous-mêmes ; ainsi, nul développement ultérieur de notre espèce, étranger à nous-mêmes, ou à notre propre impulsion, ne peut plus avoir lieu; et malheureusement, comme nous venons de le prouver, cette impulsion spontanée ne se manifeste que sous de sinistres auspices. »

On conviendra donc au moins qu'avec une pareille conviction, nous déployons ici autant de persévérance que nous mettons de dévouement en nous adressant encore une fois à nos contemporains. — Mais aussi, est-ce la dernière tentative que nous hasarderons.

Après tout ce que nous avons déjà fait, il ne nous reste qu'une seule obligation, et nous allons la remplir. C'est de montrer aux hommes, avec infaillibilité, l'état dangereux, pour ne pas dire désespérant, de leur situation présente, et leur alternative future d'une ruine inévitable sur la voie périlleuse qu'ils se sont frayée, ou d'un salut assuré sur une voie nouvelle qu'ils doivent aborder. — En conséquence, nous exposerons ici l'état actuel de l'humanité, l'état périlleux de l'ordre social, les conditions urgentes de la monarchie française, considérée comme garantie de la politique européenne, le point précaire auquel on a porté les sciences, le point fixe auquel on a arrêté la religion, la base peu assurée sur laquelle repose encore la vérité, et les moyens infinis qui sont au pouvoir de l'homme, pour dépasser ces termes si critiques, et pour se porter enfin aux régions, aussi sublimes que bien établies, où il doit accomplir les desseins de sa création sur la terre.

Mais, si cette dernière tentative ne devait pas réussir, si cet ouvrage ne devait pas produire l'effet proposé, n'existe-t-il donc rien au pouvoir du dépositaire de si grandes vérités pour engager l'homme à les écouter? — Non, il n'existe plus rien malheureusement. — Dans sa position isolée, offrant l'étrange spectacle d'un savant sans patrie au milieu du monde civilisé, et se trouvant ainsi privé de toute protection et assistance, l'auteur n'a plus en son pouvoir de faire aucun effort ultérieur. — Sans doute, si, comme les autres savants, il avait pu compter sur l'appui de son gouvernement et de ses compatriotes, il aurait pu éviter de s'attirer de nombreux ennemis qui paralysent tous ses moyens de produire la vérité, et, ce qui est plus immanquable, il aurait pu, comme cela est nécessaire pour toute doctrine nouvelle, concevoir et exécuter un plan suivi de publication, qui aurait conduit infailliblement au succès. Malheureusement, par une fatalité bien désastreuse, ces

conditions si simples, qui sont tant prodiguées, manquent précisément lorsque, nous osons le dire, elles seraient le plus nécessaire.

Tout ce qui a dépendu de l'auteur, il l'a fait. Ce serait inutile de détailler ici ses sacrifices : on ne les croirait pas; et d'ailleurs, il ne lui importe nullement qu'on les connaisse. — Nous nous bornerons donc strictement à ce qui peut être utile pour l'histoire de la philosophie; et, dans ces limites, nous dirons qu'à la vérité l'auteur, en se fondant sur ses propres moyens, avait formé un plan régulier et assez vaste pour produire, par degrés, et pour établir ainsi péremptoirement la philosophie absolue, mais que tout fut arrêté par l'infame scandale que nous avons signalé plus haut. — Connaissant parfaitement l'inertie ou plutôt la résistance de ses contemporains contre tout ce qui concerne la réalité absolue de l'homme, et sachant d'ailleurs que cette disposition leur vient surtout de l'échelon où se trouve aujourd'hui le développement de l'humanité, l'auteur ne voulut leur parler de vérités inconditionnelles ou de philosophie absolue, qu'après avoir d'abord attiré leur attention sur ces vérités supérieures, par des résultats scientifiques majeurs, qu'ils étaient à même d'apprécier et qu'ils auraient en vain cherché d'expliquer autrement que par des moyens absolus. Ainsi, considérant l'imposante grandeur des mathématiques et l'extrême imperfection où elles se trouvaient encore, l'auteur se proposa d'opérer d'abord la réforme de ces sciences en les ramenant, par le moyen de la philosophie absolue, à une seule loi universelle, sans dire rien du moyen qu'il devait employer, pour l'exécution d'une entreprise si inconcevable dans l'état actuel des sciences. Dix années de travaux étaient nécessaires pour accomplir dignement cette tâche préliminaire, avant même d'aborder la publication de ces résultats mathématiques, publication qui demandait dix autres années; et c'est avec autant de plaisir que de devoir que l'auteur se livra en silence à cette entreprise difficile, en l'exécutant (*) tout entière loin des applaudissements des hommes. Bien plus, il sacrifia tout au bien de l'humanité, et cacha même, pendant quinze ans, ses grandes découvertes philosophiques, au point que lorsqu'il commença à publier ses travaux mathématiques, il se prévalut expressément de la philosophie critique de Kant, qui lui suffisait pour ses considérations provisoires, en laissant supposer que c'est de cette philosophie critique qu'il tirait tous ses résultats.

Une autre considération, non moins grave détermina l'auteur à accomplir ainsi préalablement, par l'application de ses principes absolus, la réforme définitive des mathématiques. — Il savait, comme résultat de cette infaillible philosophie, que les sciences mathématiques forment un savoir intermédiaire entre celui des sciences proprement dites et celui de la philosophie, et que, par l'évidence caractéristique qui leur est attachée, les mathématiques offrent un modèle pour le développement

(*) Dans sa retraite à Marseille.

du savoir humain tout entier. En effet, et c'est une chose dont on ne s'est pas encore douté, le savoir de l'homme, dans ses grandes déterminations systématiques, telles qu'elles forment respectivement les diverses sciences et la philosophie, constitue des branches distinctes de réalité, qui se développent toutes d'après la même loi universelle d'après laquelle s'engendrent toutes les autres réalités de l'univers ; et alors, le savoir mathématique, qui, par une concession providentielle, est déjà doué de l'évidence ou d'une espèce de certitude absolue, doit, dans son établissement, garanti par cette évidence caractéristique et opéré par cette loi universelle de la création des réalités, offrir un modèle assuré pour le développement correspondant de toutes les autres branches du savoir humain.

Mais, pour mieux concevoir cette haute prérogative des sciences mathématiques, il faut bien comprendre, non-seulement cette espèce de certitude absolue, l'évidence, qui les caractérise, mais surtout cette loi universelle qui préside à la création de toutes les réalités de l'univers. Il faut, en effet, reconnaître la nécessité d'une loi uniforme pour la création de toute réalité, parce que, sans une pareille loi, aucune unité ne serait concevable dans les diverses réalités qui composent l'univers, ou plutôt, sans une loi créatrice, la réalité elle-même ne saurait subsister. Comme telle, cette loi, qui préside à la génération de toutes les réalités, et qui forme ainsi manifestement la LOI DE CRÉATION, est précisément ce qui détermine l'essence même de tout ce qui existe dans l'univers ; et par conséquent, c'est de la découverte de cette auguste loi, dont l'homme n'a pu concevoir l'idée jusqu'à ce jour, que dépend l'établissement péremptoire du savoir humain. — Or, suivant ces vues absolues, les différentes branches de notre savoir, qui forment respectivement les diverses sciences et la philosophie, doivent toutes, comme autant de réalités distinctes de l'univers, être constituées identiquement par cette unique loi de création ; et alors, cette constitution absolue d'une branche quelconque, scientifique, philosophique, ou même théologique, pourvu qu'elle présente le système accompli et développé par la loi de création, offrira nécessairement un modèle pour la constitution pareille de toutes les autres branches de notre savoir. Mais, avant que la philosophie découvre *in abstracto* cette majestueuse loi, les diverses sciences, en procédant *in concreto* à leur constitution, suivant la loi de création qui leur demeure inconnue, ne peuvent naturellement y réussir, les unes avant les autres, que dans le degré de la certitude qui est attachée à leurs résultats respectifs. Ainsi, les sciences mathématiques, étant exclusivement douées d'une certitude absolue, doivent parvenir les premières à leur constitution inconditionnelle, et doivent ainsi, par cette réalisation in concreto de la loi de création, offrir le modèle pour le développement de toutes les autres branches du savoir humain.

Cette prérogative des sciences mathématiques, qui, par un don de la providence, manifesté dans leur certitude absolue, les constitue précurseurs et guides de l'homme dans le développement de son savoir, et par conséquent dans la création de sa raison, cette haute prérogative, disons-nous, était manifestement une cir-

constance trop grave pour que, suivant les vues de la providence, nous n'ayons pas cherché, avant de produire la philosophie absolue elle-même, à accomplir et à offrir ainsi aux hommes ce modèle assuré que leur présentent les sciences mathématiques. Il fallait, pour cela, en se servant de la loi de création, telle que la philosophie absolue nous l'avait dévoilée in abstracto, appliquer cette loi toute-puissante à la réforme des mêmes mathématiques, en les débarrassant d'abord de toutes les considérations étrangères à leur constitution absolue, considérations dont elles sont encombrées dans leur état actuel de dégénération universelle, et en les portant ensuite à leur accomplissement absolu, tel qu'elles le reçoivent du développement complet de la loi de création. Il fallait donc, suivant le sens de cette auguste loi, attacher une signification absolue aux résultats qu'on a déjà obtenus dans ces sciences; il fallait de plus, en nous guidant par cette loi sublime, accomplir les mathématiques par la découverte de toutes les lois fondamentales qui leur manquaient encore; et il fallait surtout, en satisfaisant à la condition essentielle de cette loi universelle, découvrir le principe absolu de la génération des vérités mathématiques, c'est-à-dire, leur LOI SUPRÊME, de laquelle découlent toutes les lois et, par conséquent, toutes les découvertes des sciences mathématiques.

C'était donc cette grande réforme scientifique qu'il fallait opérer avant d'aborder la production publique de la philosophie absolue, afin de préparer par là l'établissement péremptoire de cette infaillible philosophie. En effet, comme nous l'avons remarqué plus haut, c'est par les résultats majeurs de cette réforme définitive des mathématiques que nous devions d'abord attirer l'attention de nos contemporains sur les vérités absolues, par lesquelles seules de si grands résultats pouvaient être obtenus instantanément; et, comme nous venons de le remarquer, c'est par cette constitution absolue des sciences mathématiques que nous devions ensuite offrir, tout à la fois, et la réalisation en quelque sorte corporelle de la loi de création, formant l'instrument tout-puissant de la philosophie absolue, et le modèle assuré pour la réforme pareille de toutes les autres sciences et de la philosophie elle-même. — C'est aussi cette difficile réforme des mathématiques que nous avons accomplie et déposée déjà, pour tout ce qui concerne les points fondamentaux, dans les ouvrages que nous avons publiés avant d'aborder la production de la philosophie absolue. — Nous allons le prouver dans l'aperçu suivant de cette réforme des mathématiques (*).

Pendant des milliers d'années, comme l'atteste l'antique Egypte, des efforts assez majeurs, tendant à développer la certitude humaine, cet attribut caractéristique de

---

(*) Cet aperçu a déjà été produit, du moins sous un aspect limité par diverses circonstances, dans une *Adresse au Bureau des Longitudes de Londres,* publiée en anglais en 1820. Mais, par des raisons qu'il nous serait pénible de rappeler ici, cette Adresse peut être considérée comme non avenue pour le monde, d'autant plus que, le point de vue purement relatif où il fallut s'y placer, ne laisse guère découvrir le sens absolu de cette réforme des mathématiques.

la science du géomètre, sont demeurés infructeux. Un très-petit nombre de vérités mathématiques était connu dans cette haute antiquité; et, ce qui malheureusement leur ôte tout le prix, c'est que cette connaissance n'était encore que *concrète,* c'est-à-dire qu'elle était purement déduite des objets matériels où elle se trouvait réalisée. Thalès paraît être le premier mortel qui ait conçu des vérités mathématiques *abstraites,* et l'hécatombe de Pythagore prouve assez quelle en était, dès lors, l'importance parmi les hommes.

Néanmoins, d'autres milliers d'années furent nécessaires pour remplir l'intervalle depuis Thalès jusqu'à Newton. — En Grèce et dans l'école d'Alexandrie, la vraie science s'avançait très-lentement : les propositions *particulières,* spécialement celles de la géométrie, reçurent seules quelques développements. Euclide, Archimède et Apollonius firent cependant des prodiges. Diophante même peut à peine s'élever au dessus de la sphère de ces simples faits particuliers. — Ce n'est que depuis la renaissance des lettres, après l'invasion des barbares et la gnosimachie de Rome, que commence proprement la considération *générale,* l'algèbre, et par conséquent la haute considération algorithmique de la science du géomètre. Mais, dans cette première ébauche de la puissance du savoir humain, toutes les recherches furent encore isolées. Les vérités mathématiques étaient en quelque sorte *individuelles :* Cardan, Bombelli, Fermat, Descartes, et même Keppler, Cavallieri, et Wallis, malgré que ces derniers eussent déjà introduit l'idée de l'infini, ne faisaient, pour ainsi dire qu'accumuler des matériaux pour une œuvre systématique à venir.

On s'était porté, d'abord, du *concret* à l'*abstrait;* ensuite, du *particulier* au *général.* Il restait à s'élever de l'*individuel* à l'*universel,* pour créer en quelque sorte la véritable science. Et c'est là l'immense bienfait que nous devons à Newton et à Leibnitz.

Depuis cette époque décisive, il ne s'agissait plus de la simple RELATION des quantités, plus ou moins générales, mais bien de leur GÉNÉRATION elle-même. Et sous cet aspect, les vérités mathématiques ne pouvaient plus être envisagées autrement que d'une manière *universelle;* car, la génération des quantités, comme celle de tous les objets de notre savoir, doit être soumise à des lois universelles, et originairement à la loi de création elle-même. On conçoit ainsi que, dès lors, la science s'éleva à considérer les quantités comme de véritables réalités données à la raison, et que, par cette élévation, elle fut enfin, du moins jusqu'à un certain point, constituée positivement.

Ce fut alors que, s'apercevant des lois que suivent, dans leur génération, les quantités qui accompagnent et règlent les substances, l'homme put facilement devenir maître de ces dernières. Tout fut soumis au calcul; et les progrès immenses de la haute et véritable physique ne datent que de cette époque, où tout subit l'application des mathématiques.

Il fallait donc découvrir ces modes ou ces lois de la génération universelle des

quantités. — C'était là la tendance scientifique donnée aux esprits par la découverte du calcul différentiel.

Déjà Newton lui-même, suivant cette tendance, qui s'était manifestée depuis Barrow, découvrit, dans cette vue, son fameux *binome*. Et Leibnitz, pénétré également de cette impulsion nouvelle, signala la grande importance des *séries*. — Mais, on manquait toujours d'une véritable loi pour cette génération algorithmique universelle, dont on sentait déjà si vivement la haute vérité.

Ici, Taylor vint enfin associer son nom à ceux de Newton et de Leibnitz, par la découverte de son fécond théorème, offrant la première loi universelle des mathématiques, que les hommes aient encore connue. — C'est là proprement où commencent les mathématiques modernes.

Munis de ce puissant instrument, les deux Bernouilli, et surtout Euler, exploitèrent des régions inabordables jusqu'alors. Cet homme supérieur, Euler, fixa, pour ainsi dire, à lui seul, toute la sphère des mathématiques modernes. Aussi loin que pouvait s'étendre l'application du théorème de Taylor, directement ou indirectement, aussi loin Euler a dévoilé la vérité. — On ne sait trop ce que l'on devrait désirer le plus, qu'Euler eût employé son génie à accomplir si parfaitement l'édifice d'un autre, ou qu'il l'eût employé à poser les fondements d'un édifice plus vaste encore. Toujours est-il certain que, commençant à sentir l'insuffisance du théorème de Taylor, ce grand géomètre préluda à un nouveau mode de génération universelle dont nous parlerons dans l'instant.

Cette insuffisance se faisait surtout sentir dans la résolution des équations infinies, ou dans ce que les géomètres nommaient *retour des suites*. — Pour y suppléer, Lagrange fit la découverte de son fameux théorème, qui, à cet égard, complète le système de Taylor, et qui, à d'autres égards, est déjà supérieur au théorème de ce dernier, lequel ne se trouve plus être qu'un cas particulier du théorème de Lagrange.

Ce fut ainsi que se développa insensiblement ce majestueux système de savoir, qui, sans contredit, est un des plus beaux titres de l'humanité, comme il est un de ses plus puissants instruments. — Mais, ce qu'il y a ici d'admirable, c'est que, faisant abstraction de Newton et de Leibnitz, fondateurs de ce système, on trouve que les derniers résultats se concentrent dans trois points principaux : 1° le théorème de Taylor, comme principe de la génération des quantités, lorsqu'elles sont données *immédiatement* ou par leurs fonctions ; 2° le théorème de Lagrange, comme principe de la génération des quantités, lorsqu'elles sont données *médiatement* ou par leurs équations ; et enfin 3° la réalisation de ce système par Euler, et la *transition* opérée ainsi de l'un à l'autre de ces deux théorèmes.

C'est là effectivement à quoi se réduit cet immense recueil du savoir mathématique, qui est la propriété présente de l'humanité. — Quiconque méconnaît cette réduction précise et générale, ne saurait se flatter, ce nous semble, d'avoir approfondi la science dont nous parlons. En effet, tout s'y concentre ainsi, d'une manière

explicite, ou du moins d'une manière implicite : il n'existe aucune proposition mathématique connue qu'on ne puisse ramener à l'un des trois points que nous venons de signaler.

Mais, pour mieux apprécier cet état présent des mathématiques, il faut, en remontant ainsi aux principes, découvrir le principe unique qui doit nécessairement servir de base à ce système. Nous pouvons nous borner ici à indiquer ce principe; et pour cela, nous observerons que l'ensemble des mathématiques modernes, depuis Leibnitz et Newton, consiste dans la génération universelle des quantités par le seul algorithme de la *sommation indéfinie,* qui constitue les séries.

« Tout ce que donne le calcul différentiel, ce grand instrument de la période mo-
« derne des mathématiques, ne sert en effet que pour arriver à cette universelle
« génération algorithmique par *sommation indéfinie:* car, le très-petit nombre d'in-
« tégrations théoriques, qu'on a pu obtenir, mérite à peine d'être mentionné ; et
« l'unique moyen des géomètres modernes, pour arriver, dans tous les cas, à la
« connaissance des quantités, consiste notoirement dans l'emploi, direct ou indi-
« rect, de cet algorithme des *séries.* » (*)

Cette précieuse découverte du véritable caractère des mathématiques modernes, va nous servir à dévoiler, tout à la fois, et la cause de l'insuffisance de cet état de la science, et la perspective d'un état futur, plus accompli, et peut-être même absolu. — Mais, avant de rechercher les causes, voyons les effets.

Il est notoire que, malgré cet appareil immense que présentent les mathématiques modernes, et qui paraît les rendre toute-puissantes pour le savoir de l'homme, elles sont malheureusement insuffisantes, non-seulement pour répondre aux hautes demandes de sa raison, mais de plus pour satisfaire aux simples besoins de sa vie physique. En effet, tous les grands problèmes, ceux précisément qui intéressent nos grandes relations industrielles, demeurent non résolus ; et, pour n'en citer ici qu'un seul, celui de la mécanique céleste, on dirait qu'il est là tout exprès pour attester cette impuissance des mathématiques modernes.

La cause de cette insuffisance est actuellement facile à assigner. — On conçoit en effet que, si la science en est encore au simple algorithme universel de la sommation indéfinie, elle ne peut atteindre à toutes les régions du savoir. — Il en est ici de la science moderne, pour sa génération universelle, comme il en était jadis des anciennes mathématiques, lorsque, pour la génération individuelle des quantités, on n'avait encore que l'addition et la soustraction. Il était alors impossible d'évaluer, avec cette seule sommation finie, les quantités irrationnelles et les quantités transcendantes, par exemple, le rapport de la diagonale au côté du carré, ou le rapport du diamètre à la circonférence du cercle. Et il est également impossible aujourd'hui d'évaluer, avec la seule sommation indéfinie, les quantités supérieures qui règlent les phénomènes de la nature.

---

(*) Philosophie de la Technie, 2e section, page 633.

Pour bien concevoir cette cause de l'insuffisance des mathématiques modernes, il faut comprendre qu'il existe, pour la raison de l'homme, plusieurs algorithmes distincts et indépendants. Le fait le prouve déjà par l'impossibilité que nous venons de remarquer dans l'évaluation des nombres irrationnels au moyen de la simple sommation finie, constituant l'addition et la soustraction. Il fallait ici nécessairement, pour arriver à la détermination de ces irrationnelles, introduire un algorithme nouveau et essentiellement distinct, celui de la graduation, ou des puissances et racines. Il se pourrait donc, à n'en juger que par l'analogie, que, dans la génération universelle des quantités, ou dans ce développement de la science moderne, l'algorithme de la sommation indéfinie, qui correspond manifestement à la simple addition et soustraction dans l'ancienne génération individuelle des quantités, c'est-à-dire, à ce premier pas des anciennes mathématiques, il se pourrait, disons-nous, que cet algorithme moderne de la sommation indéfinie, constituant les séries, qui est encore le seul instrument des mathématiques modernes, ne fût qu'une des diverses parties composantes d'un système d'algorithmes universels qui, dans leur ensemble, embrassent toutes les générations possibles des quantités, et forment ainsi le *système absolu de la science*.

Une nouvelle réforme des mathématiques devint donc indispensable. — Il fallait quitter le point de vue purement *relatif* à la sommation indéfinie, où l'on s'était d'abord établi, et dont l'horizon n'offrait qu'une étendue bornée; et il fallait se porter enfin au point de vue *absolu* de la science, où l'on pourrait découvrir toute son immensité. — C'était là manifestement le dernier, mais aussi le plus difficile progrès qu'il restait à faire aux mathématiques. On avait déjà parcouru tous les degrés de cette grande science : on avait passé du concret à l'abstrait, du particulier au général, et enfin de l'individuel à l'universel. Il ne restait plus qu'un seul pas à faire, celui du *relatif à l'absolu;* mais, ce dernier pas était immense, et en quelque sorte hors de proportion avec l'état actuel du savoir de l'humanité.

Néanmoins, le besoin de cette grande réforme fut senti généralement. Il le fut surtout par les géomètres du premier ordre, qui, occupés de la solution des grands problèmes, étaient plus à même de reconnaître cette insuffisance des mathématiques modernes, fondées uniquement sur l'algorithme des séries. En effet, presque partout ils aboutissaient à des séries divergentes, entièrement impropres à la solution des problèmes; et ils ne pouvaient en sortir ou les éviter que par des artifices, qui presque toujours portaient atteinte à la généralité des problèmes. — Cette roideur ou cette inflexibilité des séries leur montrait ainsi, bien manifestement, l'incapacité de cet algorithme pour la génération des quantités supérieures auxquelles ils voulaient l'appliquer.

Euler fut le premier qui, sentant vivement cette insuffisance, essaya de créer un nouvel instrument universel. Il produisit ainsi ses *fractions-continues* (*), les-

(*) Il ne faut pas confondre ces fractions-continues d'Euler avec celles de lord Bruncker, lesquelles dernières ne sont que des transformations identiques des séries.

quelles, quoique dépourvues encore de lois, ne laissèrent pas, entre ses mains et celles de Lambert et de Lagrange, de changer, pour ainsi dire, la face d'une grande partie des mathématiques. Mais, ce qu'il faut ici remarquer surtout, c'est la tendance d'Euler vers la réforme que nous venons de signaler, qu'il manifeste assez clairement, à l'occasion de ses fractions-continues, en disant : « Hœc transformatio eo magis est notatu dignæ, quod tutissimam ac fortasse unicam nobis *viam aperit,* valorem seriei divergentis vero proxime saltem determinandi » (*).

Après Euler, Laplace, génie non moins supérieur, qui avait déjà donné la démonstration du théorème de Lagrange, et qui sentait peut-être plus vivement encore le besoin d'une réforme, créa un troisième instrument universel, qu'il produisit sous le nom de *calcul des fonctions génératrices*. Les résultats qu'il en a tirés, ne le cèdent guère à ceux que nous venons de nommer. Mais, encore ici, ce qu'il faut le plus remarquer, c'est la tendance bien prononcée de ce géomètre vers un nouvel état des mathématiques, et surtout vers un état en quelque sorte absolu de la science, régi par un seul principe ; tendance que cet illustre géomètre manifeste assez clairement, en disant : « On ne peut douter que, dans cette branche de l'analyse, .... il n'y ait une manière générale et simple de l'envisager » (**).

Enfin, presque tous les géomètres indistinctement, pénétrés du même besoin de la réforme dont il s'agit, s'adonnèrent à des *développements des fonctions*, supérieurs à ceux qu'offraient, d'une part, le théorème de Taylor, et de l'autre, le théorème de Lagrange, ces deux instruments universels de la science, dont on avait presque généralement reconnu l'insuffisance. Ici, Burmann, Kramp, Paoli, et surtout Arbogast, s'avancèrent déjà assez loin au-delà des théorèmes que nous venons de nommer. Le dernier de ces géomètres, Arbogast, introduisit même, sous le nom de *calcul des dérivations,* un nouvel instrument ou procédé pour ces développements des fonctions algorithmiques.

Bien plus, cette tendance vers des algorithmes universels, qui fussent supérieurs à celui de Taylor, concentrée enfin dans le développement des fonctions, dégénéra en abus. On voulait ramener toute la science à ces simples développements, en cherchant, par ce moyen, à remplacer le calcul différentiel, et à extirper ainsi jusqu'à l'idée de l'infini, cette idée fondamentale des sciences mathématiques. Et cet abus, provoqué surtout par la domination philosophique des idées purement expérimentales, fut constaté ouvertement par le premier des géomètres de cette époque, par Lagrange lui-même, dans son fameux *calcul des fonctions analytiques*, qui obtint le premier des prix décennaux.

Tel fut l'état précaire des sciences mathématiques, lorsque nous les abordâmes avec la philosophie absolue, pour y opérer, par sa puissante assistance, la réforme dont elles avaient besoin, et dont les géomètres étaient loin de pouvoir connaître

---

(*) Nova Acta Acad. Petrop. Tome II.

(**) Mémoires de l'Académie des Sciences de Paris, pour 1779.

les grandes conditions. — En effet, nous reconnûmes que, pour arriver au terme auquel on visait, il fallait, avant tout, approfondir les principes eux-mêmes de cette science supérieure, qui, jusqu'à ce jour, avait servi de modèle à toutes les autres; et que, pour accomplir cette grande réforme en question, il ne s'agissait de rien moins que d'établir la LOI ABSOLUE des mathématiques, pour y soumettre toutes leurs lois secondaires, qui ont ainsi régi la certitude parmi les hommes. — La tâche devenait en quelque sorte infinie : il fallait, cette fois-ci, pour avancer les mathématiques, et surtout pour les porter à leur terme final, qui s'était déjà si fortement révélé aux hommes, il fallait, disons-nous, sortir des mathématiques, et chercher, hors de cette science par excellence, un appui nouveau, dans un savoir supérieur dont la certitude absolue pût devenir, à son tour, la base de la certitude mathématique.

Heureusement, la philosophie absolue, qui offrait ce savoir supérieur était plus que suffisante pour remplir cette tâche immense. — Le principe de l'univers lui était dévoilé; et, avec ce principe absolu, elle put facilement découvrir la loi de création, devant laquelle nulle vérité, quelque sublime qu'elle soit, ne peut demeurer inconnue, parce que, c'est précisément cette auguste loi qui crée elle-même toutes les vérités. Aussi, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, est-ce cette loi de création qui sert de fondement à la constitution absolue de toutes les sciences en général, lesquelles, avant d'être établies expressément sur cette base immuable, n'offrent encore qu'un état provisoire. Nous pûmes donc, dans le développement des sciences mathématiques, en suivant la loi de création, aller assez loin pour trouver les fondements péremptoires, dont nous venions de reconnaître l'indispensable nécessité pour opérer la grande réforme de ces sciences.

Établis sur une base pareille, il nous fut facile de découvrir, tout à la fois, et les divers principes mathématiques que nous cherchions, et ce terme final de la science, où se trouve son principe absolu, vers lesquels les géomètres tendaient ouvertement depuis plusieurs années. Cette découverte fut même tellement facile, sous le point de vue absolu où nous nous étions placés, que nous n'y trouvons aucun mérite, et que, par conséquent, nous pouvons l'annoncer nous-mêmes, sans avoir besoin de nous entourer de ces précautions usitées par une apparente modestie.

Nous dirons donc, tout simplement, que les résultats de nos recherches furent, d'abord, non une nouvelle philosophie du géomètre, car il n'en existait encore aucune, mais la première et nécessairement la vraie *philosophie des mathématiques;* ensuite, le système complet de la génération universelle des quantités, que nous nommons *technie des mathématiques;* et enfin, le terme final de cette science, au-delà duquel il ne reste plus rien à découvrir, c'est-à-dire, le principe absolu de la science, constituant la *loi suprême des mathématiques.*

Ces trois résultats, sur lesquels nous fondons la réforme de la science, sont déjà, du moins dans leurs parties majeures, produits dans nos ouvrages; et le public

seul, sans doute, a le droit de prononcer ici. Mais, il nous reste au moins le droit de lui faciliter son jugement dans ce sujet entièrement nouveau, dont nous avons connu, avant lui, les éléments et leur liaison intime, d'autant plus que ces ouvrages n'ont pas encore reçu tous leurs développements. — (*) Nous allons le faire en peu de mots.

La philosophie des mathématiques, dont les traits principaux sont tracés dans l'ouvrage intitulé *Introduction à la Philosophie des Mathématiques,* offre une déduction à priori de tous les principes de la science, de toutes ses diverses branches, et des lois fondamentales qui les régissent. C'est avec la LOI DE CRÉATION elle-même qu'a été ainsi opérée cette génération philosophique de la science; et par conséquent, la constitution absolue qui en résulte pour les mathématiques, est aussi infaillible que cette éternelle loi créatrice de l'univers. — Mais, n'étant pas encore connue, la loi de création n'aurait pu être dignement appréciée alors; et il fallait, dans l'établissement de cette infaillible philosophie du géomètre, ne produire la loi créatrice qu'*in concreto*, c'est-à-dire, dans les résultats de cette constitution absolue de la science, en cachant encore soigneusement tout ce qui aurait pu décéler ce principe créateur des mathématiques. De là vient que, dans son état actuel, notre philosophie des mathématiques n'offre pas encore sa haute garantie, l'évidence de son infaillibilité, qu'elle reçoit de la loi de création sur laquelle elle repose; et de là vient aussi que, cachant encore son principe créateur, cette philosophie des mathématiques ne laisse pas encore paraître toute la clarté qu'elle recèle dans son sein. Lorsque la philosophie absolue aura dévoilé la loi de création, la philosophie des mathématiques qui l'a précédée, paraîtra dans son véritable jour : les géomètres y verront alors ce qu'ils ne peuvent encore y apercevoir aujourd'hui, c'est-à-dire, la CONSTITUTION ABSOLUE de leur science, offrant la réalisation en quelque sorte corporelle de la loi de création, et servant ainsi de modèle, non-seulement à la réforme définitive de toutes les autres sciences, mais de plus au développement positif de toutes les branches de la philosophie. — Nous devons donc prier les géomètres de différer leur jugement sur cette philosophie des mathématiques, qu'ils ne sauraient encore comprendre, jusqu'à ce que la philosophie absolue, en faisant connaître la loi de création, déchire le voile qui la couvre actuellement; (**) et, considérant que, dans cette philosophie, il ne s'agit que de la constitution de la science, et nullement de ses résultats, nous devons surtout prier les géomètres de ne pas confondre notre philosophie des mathématiques avec les résultats positifs que nous leur offrons ailleurs et que nous allons signaler.

Ces résultats positifs sont le fruit de la philosophie dont nous venons de parler;

---

(*) Ils les ont reçus actuellement dans les ouvrages de l'auteur, tant publiés qu'inédits. *(Note de M^lle B. C.)*

(**) Voyez les Tomes I et II de la *Réforme absolue du Savoir humain, l'Apodictique messianique, etc.* *(M^lle B. C.)*

et comme tels, ces résultats appartiennent proprement à la technie des mathématiques, laquelle, d'après ce que nous avons déjà remarqué, forme la deuxième partie de la réforme que nous signalons. Or, dans notre *Philosophie de la Technie,* dont nous avons publié les deux premières et principales sections, et dont nous sommes prêts à publier la troisième et dernière, se trouvent contenus effectivement les résultats positifs que nous donnons à la science. — Nous avons déjà dit que la technie des mathématiques, étant fondée, par opposition à la théorie, sur une nouvelle et grande division scientifique, établie par la loi de création, a pour objet spécial la génération universelle des quantités; génération qui, depuis Newton et Leibnitz, caractérise les mathématiques modernes. Mais, c'est le système complet et absolu de cette génération algorithmique universelle que nous offrons ici tout à coup. — L'algorithme des séries, avec lequel Taylor a ouvert cette nouvelle carrière, le théorème de Lagrange, les fractions-continues d'Euler, les fonctions-génératrices de Laplace, les dérivations d'Arbogast et de Kramp, etc, ne sont qu'autant de parties constituantes de ce système absolu, où ils reçoivent leur véritable signification et leurs lois fondamentales, qui étaient demeurées inconnues jusqu'à ce jour. Enfin, tous les autres algorithmes universels, dont on n'avait encore aucune idée, s'y trouvent également développés et soumis à des lois invariables.

Ainsi, ce vaste domaine du savoir mathématique, où Leibnitz et Newton ont établi la science, et où tant de géomètres ont depuis cherché à l'étendre sans pouvoir s'avancer loin de ces premières limites, se trouve tout entier au pouvoir de l'homme. — Toutes les diverses générations universelles des quantités sont connues; et nul phénomène de la nature, réglé par des quantités, ne peut plus échapper à la raison de l'homme.

Mais, ces différents algorithmes universels devaient nécessairement avoir un lien commun, une unité systématique qui en fît un ensemble homogène. Et cette unité supérieure, de laquelle découlaient toutes ces diverses déterminations spéciales, ne pouvait naturellement être autre chose que le *principe absolu* de la science. C'est donc dans ce point unique que dut se trouver concentrée toute cette science infinie! — Et c'est ce point décisif que nous avons fixé dans notre LOI SUPRÊME DES MATHÉMATIQUES.

Cette loi, comme universelle, fait elle-même partie de la technie des mathématiques. Mais, comme principe et comme lien universel, elle en est, tout à la fois, et l'origine et le dernier terme. En effet, dans cette branche de notre savoir, tout dérive d'abord de cette seule loi; et, dans ce même système, tout aboutit ensuite à cette seule loi. Et c'est dans cette réunion finale de tous les divers algorithmes élaborés, que se trouve la *méthode suprême* des mathématiques, que nous avons fixée à la fin de la première et de la seconde section de notre Philosophie de la Technie.

C'est spécialement par l'application de cette méthode suprême que devient possible cette résolution universelle de tous les problèmes, que nous venons de

signaler. En effet, dans cette méthode, toutes les générations universelles des quantités sont, tour à tour, combinées et employées distinctement : il ne saurait donc y avoir aucun phénomène dans le monde qui, étant réglé par des quantités, ne fût pas soumis à cette méthode suprême. — Pour en donner une preuve positive, nous présenterons, à la fin de cet ouvrage, un aperçu de ces grands résultats.

Quant à la dérivation de toutes les vérités mathématiques de la seule loi suprême, nous l'avons déjà démontrée par le fait, en déduisant nous-mêmes de cette loi infinie, toutes ces diverses vérités, telles qu'elles sont déjà connues. Et, pour donner ici immédiatement au moins une seule garantie irrécusable de nos différentes assertions concernant les mathématiques, nous dirons qu'avant la publication de nos ouvrages, ayant présenté à l'Institut de France, pour lui témoigner notre humble déférence, un simple fragment de la loi suprême, ce corps savant ne put s'empêcher d'exprimer la surprise que lui fit éprouver cette dérivation uniforme et universelle de toute la science, procédant toujours et partout d'un seul principe. Nous avons allégué plus haut, dans le Prospectus présent de la philosophie absolue, les propres paroles de MM. Lagrange et Lacroix, commissaires de l'Institut de France, par lesquelles ils ont exprimé cette remarquable surprise.

Ce serait même à tort que nous voudrions apporter cette garantie, comme décisive, pour ce qui concerne le pouvoir absolu de la loi universelle que nous avons donnée aux mathématiques. Les savants sauront de mieux en mieux apprécier la vérité de nos assertions, aujourd'hui surtout que nos ouvrages sont déjà publiés, et que cette dérivation universelle des mathématiques de la seule loi suprême, qui a causé la surprise de l'Institut de France, s'y trouve étendue, non-seulement à toutes les vérités connues jusqu'à ce jour, mais à toutes celles qui, dans le domaine des mathématiques, sont abordables par la raison de l'homme.

En parlant de l'Institut de France, c'est ici l'à propos de dire quelques mots sur la véritable destination de nos ouvrages polémiques, qui nous ont occupés entre la publication de la Philosophie des Mathématiques et la Philosophie de la Technie.

Nous avons déjà signalé plus haut l'abus dans lequel, par suite de la dernière tendance vers la réforme, les géomètres étaient tombés, en voulant, par le moyen du développement des fonctions, remplacer l'idée de l'infini, pour se conformer à l'empirisme philosophique dominant, qui n'admettait de réalité que dans les bornes finies de l'expérience. Cet abus devint d'autant plus dangereux qu'un nom imposant était inscrit à la tête de ces fausses prétentions. Il fallait donc, avant d'aborder la technie des mathématiques, dont le véritable instrument est l'idée de l'infini, revendiquer à cette idée sublime sa faculté créatrice des mathématiques. Ce fut là l'unique motif de la *Réfutation de la Théorie des fonctions analytiques de Lagrange.* — Nous avons accompagné cette réfutation du témoignage de la profonde déférence que nous inspirait le grand géomètre qu'il fallait attaquer, et nous eûmes le plaisir de voir que, du moins cette fois, la vérité triompha de toutes les considérations.

Mais, cette discussion réveilla les prétentions pareilles de Carnot. — Reconnaissant indirectement la fausseté de la théorie de Lagrange, ce géomètre, plus profond qu'heureux, crut qu'au moins sa propre métaphysique du calcul infinitésimal était à l'abri de toute atteinte. Dans cette opinion, pour sauver la tendance dominante, il reproduisit une deuxième édition de ses *Réflexions*. — Nous sentîmes donc la nécessité de revenir à la charge pour défendre, malgré les géomètres, cette idée créatrice qui vivifie leur science. Nous le fîmes dans la *Philosophie de l'Infini*, de manière à ce que toute prétention ultérieure à cet égard devînt insoutenable. Nous eûmes ainsi le plaisir, avant même que notre Technie des mathématiques fût publiée, de voir remise dans ses droits cette féconde idée de l'infini, qu'on avait déjà chassée de toutes les écoles de France, et spécialement de sa belle école polytechnique.

Enfin, comme nous l'avons remarqué plus haut, parmi les différents géomètres, tendant vers la réforme de leur science, celui qui avait le mieux pressenti le véritable objet de cette réforme, consistant dans la recherche d'un principe absolu de la science, était l'ingénieux auteur du calcul des fonctions génératrices. Et en effet, comme nous le voyons aujourd'hui dans notre *canon algorithmique* (1re section de la Philosophie de la Technie), dont ces fonctions génératrices ne sont qu'un cas particulier, le calcul de ces fonctions était plus proche du principe absolu de la science que ne l'était aucun autre des algorithmes universels qu'on avait trouvés. Malheureusement, Laplace, ou du moins ses sectateurs paraissaient considérer ce calcul des fonctions-génératrices comme étant déjà lui-même le principe absolu de la science. — Il fallait donc, pour lever tous les obstacles, redresser cette détermination trop étendue; et ce fut là le motif de la *Critique de la Théorie des fonctions-génératrices de Laplace*.

En terminant cette explication de nos travaux polémiques, nous devons prévenir expressément qu'il ne faut pas confondre la Réfutation de Lagrange avec la Critique de Laplace. — La première devait détruire une fausse doctrine; et la dernière ne devait que limiter la trop grande extension qu'on voulait donner à une doctrine vraie et pleine d'utilité.

Quant à la *Résolution générale des Équations*, que nous avons produite également entre la publication de la Philosophie des Mathématiques et celle de la Philosophie de la Technie, elle est proprement un résultat immédiat, non de cette technie de la science, mais de la philosophie elle-même des mathématiques, et par conséquent de la théorie de la science. Comme telle cette résolution générale offre définitivement la décision théorique de ce grand problème, dont la solution a si longtemps occupé les géomètres. En effet, comme nous le prouverons en donnant la démonstration de cette résolution décisive, suivant que nos équations résultantes conduisent ou ne conduisent pas au but proposé, la solution du problème est absolument possible ou impossible, dans les bornes théoriques où les géomètres

conçoivent ce problème jusqu'à ce jour (*). — Mais, avant que cette démonstration soit donnée au public, nous consentons volontiers à suspendre ici toute prétention sur ce point.

Ainsi donc, en écartant provisoirement les hautes considérations de notre philosophie des mathématiques, et en ne nous tenant ici qu'aux seuls résultats positifs que, par l'organe de cette philosophie, nous avons donnés à la science, nous pouvons, comme résumé de ce que nous venons de signaler à cet égard, arrêter les trois chefs décisifs que voici :

1° L'établissement péremptoire de la *technie* des mathématiques, comme opposée à la *théorie* de ces sciences, et comme offrant la génération *universelle* des quantités, par opposition à leur génération *individuelle,* qui est l'objet de la simple théorie.

2° Le *Système complet* de tous les algorithmes universels, formant cette technie des mathématiques; et nommément, les *démarcations* respectives et les *lois fondamentales* de ces algorithmes universels.

3° La *Loi suprême* des mathématiques, constituant leur *principe absolu,* duquel dérive, en détail, toute la science, et au-delà duquel il n'existe plus rien en mathématiques.

Par le premier de ces chefs, nous avons introduit une grande division dans la science, et attaché ainsi une signification précise aux mathématiques modernes, qui étaient fondées secrètement sur cette division. Par le second de ces chefs, nous avons accompli ces mathématiques modernes, à peine commencées. Et, jusque là, à proprement parler, il n'existait encore qu'un développement, et non une réforme de la science.

Mais, par le dernier de ces trois chefs, nous avons quitté tous les points de vue *relatifs* des mathématiques, et nous nous sommes enfin élevés à leur point de vue *absolu,* où nous avons retrouvé toute la science dans la seule loi

$$Fx = A_0.\Omega_0 + A_1.\Omega_1 + A_2.\Omega_2 + A_3.\Omega_3 + \text{etc., etc.}$$

C'est dans cette loi suprême, dans cette concentration absolue de la science, qui nous met à même de nous passer de tout ce qui a été fait jusqu'à ce jour, parce que tout y est contenu ; c'est là, dans ce point absolu, qui ne pourra plus être dépassé, que se trouve proprement la RÉFORME que nous introduisons dans les mathématiques. — La raison de l'homme demandera dorénavant que toutes les vérités et tous les procédés des mathématiques soient déduits de cette seule loi : cette raison éclairée ne sera satisfaite, et aucune question mathématique ne lui paraîtra résolue, que

---

(*) Nous ferons bientôt connaître l'aspect général de ce grand problème, et sa solution, entièrement simple, telle que notre philosophie des mathématiques la donne sous cet aspect général, qui est encore tout à fait hors des vues actuelles des géomètres. — (Voyez le Tome III de la *Réforme du Savoir humain,* publié en 1848).

lorsqu'elle sera déterminée par ce principe unique, qui seul sera en droit de départir une certitude absolue. Et c'est précisément cette subordination universelle et explicite de la science à son principe absolu, qui formera l'objet de la *nouvelle et dernière période des mathématiques,* de cette période finale qui, par la suprématie de l'unité absolue du principe et de la constitution absolue de la science, en vertu de la loi de création, devra actuellement servir de modèle au développement correspondant du savoir humain tout entier.

---

# PHILOSOPHIE ABSOLUE.

## CONDITIONS EXTRAORDINAIRES AUXQUELLES D'APRÈS SON NOM, ELLE DOIT SATISFAIRE.

I. La philosophie absolue doit, avant tout, fonder une CERTITUDE INFAILLIBLE parmi les hommes ; certitude qui n'existe pas encore.

II. Elle doit, en conséquence, découvrir le *principe absolu* des choses, duquel *seul* découle toute réalité.

III. Elle doit, de plus, dévoiler la *création de l'univers,* dans son origine, dans ses progrès, et dans ses fins, en la déroulant tout entière de ce principe absolu de toute existence.

IV. Elle doit même, en se fondant toujours sur cet immuable principe de réalité, démontrer positivement, d'une manière rigoureuse, la création propre, non-seulement de l'*Être-suprême* ou de *Dieu,* mais de plus de ce *principe absolu lui-même,* qui est en Dieu la source de sa haute réalité.

V. Elle doit ainsi, dans l'essence de l'acte de la création, découvrir la *loi* que suit nécessairement cette haute production spontanée de l'univers ; et elle doit par là dévoiler aux hommes la *loi de création,* qui donne naissance à toute réalité quelconque.

VI. Elle doit, par-là même, non-seulement être au-dessus de l'*erreur,* dont elle connaît les sources et les abîmes, mais de plus au-dessus de la *vérité* elle-même, qu'elle seule *peut produire et établir* dans ce monde.

VII. Elle doit ainsi prouver que, sans la moindre exception, tout ce que les hommes ont prétendu *connaître* positivement de la vérité, depuis la plus haute antiquité jusqu'à ce jour, *n'est pas* la vérité.

VIII. Elle doit conséquemment, prouver, toujours d'une manière rigoureuse, que toutes les traditions et doctrines mystiques conservées dans les anciennes castes religieuses, et reproduites dans les modernes sociétés secrètes, ainsi que dans une foule de doctrines occultes, ne sont que des *impostures,* en tant qu'elles prétendent connaître la vérité.

IX. Elle doit surtout prouver, avec certitude, qu'avant l'époque actuelle, c'est-à-dire, avant le développement accompli de l'homme, où il est parvenu aujourd'hui, il lui était impossible, absolument impossible, non-seulement de *connaître,* mais même de *concevoir* la vérité absolue.

X. Elle doit, en effet, déchirer enfin le voile de la création, pour faire voir clairement les *destinées de l'humanité,* en lui apprenant d'une manière infaillible, qu'il existe deux choses, n'en formant au fond qu'une seule, c'est-à-dire, la *vérité* et l'*immortalité,* qui ne peuvent être que l'ouvrage propre de l'homme. — Dieu tout-puissant ne pourrait les donner à aucun être, parce que l'immortalité, ayant pour condition la connaissance de la vérité, ne peut, comme cette dernière, être produite que par l'être même qui en est doué.

XI. C'est là, sans contredit, la plus haute sagesse et la plus haute bonté du Créateur, d'avoir produit des êtres qui, *à l'instar de lui,* doivent eux-mêmes accomplir leur création. Et c'est là ce que l'Écriture-sainte nous a fait pressentir en disant que « Dieu a créé l'homme à son image ». Toute autre interprétation de ces paroles décisives de l'Écriture, serait, non-seulement absurde, mais de plus ridicule.

XII. Ainsi, cette production spontanée de la vérité par l'homme, c'est-à-dire, la *découverte de l'absolu,* qui seule peut, non-seulement garantir, mais surtout produire l'immortalité des êtres raisonnables, est l'acte de la *création propre* de l'homme, acte pour lequel seul existe l'univers.

XIII. Hors de cette direction absolue, tout est *erreur* ou *ténèbres.*

XIV. La philosophie absolue doit donc montrer combien la religion chrétienne est *conforme* à cette majestueuse fin de la création, seule digne de la grandeur de Dieu.

XV. Elle peut ainsi, par cette sublime conformité de la révélation avec la vérité absolue, démontrer rigoureusement l'*origine divine* du christianisme, et sa *véritable destination* sur la terre.

XVI. Elle peut conséquemment indiquer, avec infaillibilité, les destinées inévitables et l'unique *direction salutaire* de l'Église chrétienne, et spécialement de l'Église catholique.

XVII. Dans cette même vue des fins susdites de la création, la philosophie absolue doit aussi montrer en combien la *politique,* et spécialement la politique mo-

derne, est ou n'est pas *conforme* à ces fins augustes, *seules* dignes de la méditation de l'homme d'État.

XVIII. Elle peut donc découvrir les conditions inévitables de cette funeste *antinomie sociale* qui menace aujourd'hui le monde civilisé de sa destruction ; et elle peut, avec certitude, prévoir jusqu'à l'époque de cette fatale destruction, si l'humanité est abandonnée à sa propre impulsion actuelle.

XIX. De plus, connaissant seule les *destinées de l'espèce humaine,* la philosophie absolue peut indiquer, d'une manière infaillible, la *direction positive* que les gouvernements doivent actuellement donner à l'humanité, pour prévenir son inévitable ruine.

XX. Enfin, connaissant la *loi de création* de toute réalité, la philosophie absolue peut seule *établir* ou *constituer péremptoirement les sciences,* en réglant, d'après cette loi auguste, les divers systèmes de réalités, qui forment les objets respectifs des sciences.

XXI. Elle doit donc leur donner à toutes leurs *législations absolues,* en les subordonnant, chacune séparément, à une seule *loi universelle,* résultant, dans chaque système scientifique de réalités, de l'application immédiate de la loi de création elle-même ; ainsi que cette philosophie absolue l'a déjà fait pour les sciences mathématiques, en leur donnant leur loi-suprême, de laquelle seule, suivant l'*aveu formel* de l'Institut de France, découlent toutes les mathématiques.

---

## DÉFINITION DE LA PHILOSOPHIE.

Si l'on approfondit ces XXI points caractéristiques de la Philosophie absolue, et si l'on parvient à les bien comprendre, on reconnaîtra que, conformément à ce que nous avons annoncé dans l'Épître précédente, (*) ils constituent les caractères intimes de la vérité absolue, et forment ainsi, pour la première fois, la détermination essentielle de la philosophie. — Ce serait donc une grande méprise si, ne pouvant reconnaître ni même pressentir les conditions absolues de ces points caractéristiques, conditions qui les rendent *infaillibles*, on s'imaginait que ce ne sont là que des « prétentions » arbitraires, que tout le monde pourrait former ; ainsi que l'ont cru quelques personnes qui ayant eu connaissance de ces points, n'ont probablement pu apercevoir rien au-delà de leur énoncé. — Non, ce ne sont pas de simples prétentions ou promesses, que tout le monde pourrait produire ;

---

(*) L'*Épître au Pape,* publiée en 1847, dans le Tome II de la *Réforme absolue du Savoir humain.*
(Note de M^lle^ B. C.)

ce sont déjà, dans les conditions qui les rendent infaillibles, de véritables découvertes, et même de très-grandes découvertes, comme nous allons le prouver.

La différence qui se trouve entre les sciences et la philosophie, consiste en ce que les objets des premières leur sont donnés positivement, et qu'elles n'ont à découvrir que les lois qui régissent ces objets respectifs, tandis que l'objet de la dernière doit être découvert par elle-même. Pour mieux faire concevoir cette différence, nous ajouterons que les divers systèmes de réalités, qui forment les objets respectifs des sciences, sont donnés positivement à l'homme, c'est-à-dire que, sous les conditions temporelles où il se trouve dans ce monde, il reçoit une connaissance immédiate de ces divers systèmes de réalités : il ne lui reste ainsi, pour accomplir les sciences, qu'à découvrir les principes et les lois de ces systèmes respectifs ; et c'est là le véritable objet des sciences. Quant à la philosophie, le système de réalité qui en est l'objet, n'est point donné positivement à l'homme, c'est-à-dire que, sous les conditions temporelles où il existe actuellement, il ne reçoit ni ne peut recevoir aucune connaissance immédiate de ce haut système de réalité : il doit donc, avant de s'occuper des principes et des lois de ce système inconnu, commencer par créer la réalité suprême qui forme un tel système inconditionnel, et cela en fixant les caractères intimes de cette réalité absolue.

Or, c'est cette création qu'offrent les XXI points que nous venons de dévoiler. — Pour en avoir la démonstration rigoureuse, il suffira de remonter aux conditions qui rendent infaillibles ces points caractéristiques de la vérité absolue, formant l'objet de la philosophie.

On pourra actuellement, en suivant ces considérations supérieures, comprendre pourquoi les sciences ont toutes leurs définitions positives et pourquoi la philosophie n'a pu, jusqu'à ce jour, recevoir une définition également positive. En effet, la détermination essentielle des différents systèmes de réalités qui forment les objets respectifs des sciences, détermination qui constitue leur définition, résulte nécessairement de la connaissance immédiate que l'homme a de ces divers systèmes ; et la détermination essentielle du système de réalité suprême qui forme l'objet de la philosophie, détermination qui en est la définition problématique, ne peut résulter que de la création de cette haute réalité par l'homme lui-même. Ce n'est donc qu'aujourd'hui, lorsque cette création est enfin accomplie dans les XXI points présents, que l'homme reçoit une détermination positive du système de réalité absolue qui forme l'objet de la philosophie ; et par conséquent, ce n'est qu'aujourd'hui qu'il peut déduire, de cette haute détermination positive, la définition également positive de la philosophie ; définition qui, d'après ces XXI points décisifs, consiste manifestement en ce que la philosophie a, pour objet principal,

> la *création* progressive de la *réalité absolue* par l'homme, afin qu'il se rende intime l'*essence* du Créateur et qu'il se donne ainsi l'*immortalité,* qu'il ne peut obtenir que par la découverte spontanée de la *vérité inconditionnelle,* c'est-à-dire, par la découverte de l'absolu ;

et de plus, pour objet accessoire,

la *fondation* péremptoire de toutes les *réalités relatives* à ce monde, telles que sont celles des sciences, de la politique, de la morale, et même de la religion, qui toutes n'ont de valeur que dans la vue de ce *but suprême* que Dieu s'est proposé dans la création sublime des êtres raisonnables.

L'accomplissement de la partie principale de cette définition de la philosophie, embrassant les douze premiers des XXI points, constitue la *philosophie pure;* et l'accomplissement de la partie accessoire, embrassant les neuf derniers de ces points, constitue la *philosophie appliquée*. Et c'est à la première qu'appartient la solution des deux grands problèmes religieux, et à la seconde, la déduction des deux grandes lois morales, comme nous l'avons reconnu dans l'Épître citée plus haut, en fixant les caractères absolus de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de leur accomplissement final.

---

## INTRODUCTION AU TABLEAU PRÉSENT DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ. (*)

Le caractère distinctif de toute réalité consiste en ce qu'elle ne peut exister que d'après une loi, plus ou moins absolue, qui en est la condition. C'est un fait philosophique qui est avéré universellement, et dont la déduction se rattache à l'origine même des choses.

Quoi qu'il en soit de cette haute déduction, le fait de ce caractère de toute réalité, qui ne peut être méconnu, nous suffira ici complétement. Ainsi, nous admettrons, comme un principe incontestable, que toute réalité, matérielle ou spirituelle, inerte ou spontanée, relative ou absolue, n'existe qu'en vertu des lois qui lui sont propres, et qui en sont les conditions.

Or, c'est précisément la recherche des lois qui, dans la formation de l'univers, régissent les différents systèmes de réalités, et qui, par leur essence distincte, introduisent la diversité dans ces systèmes, c'est, disons-nous, cette recherche

---

(*) Ne changeant rien aux manuscrits, nous nous bornons à appliquer ici ce que l'auteur a dit en tête de l'*Épître au Pape,* savoir : que les Tableaux annoncés, ayant été publiés ultérieurement, n'ont plus besoin d'être reproduits dans les œuvres (posthumes) qui en donnent les développements. — Il faut donc mettre en regard du présent ouvrage, le Tableau de la Philosophie absolue de l'Histoire, et les trois Tableaux génétiques, formant, dans les *Cent Pages décisives,* l'Histoire absolue de la Philosophie; enfin, l'*Apodictique.* (Note de l'Éditeur, Mlle B. C.)

des lois des réalités, constituant leurs conditions respectives, qui est l'objet du savoir de l'homme, et nommément l'objet des sciences et de la philosophie. — On n'aura sans doute aucune difficulté à reconnaître ainsi le véritable objet des sciences ; mais, en considérant la philosophie dans sa plus haute inconditionalité, c'est-à-dire, dans son indépendance absolue de toute autre chose, comme elle doit effectivement être considérée, il ne sera pas aussi facile de comprendre qu'elle doit avoir pour objet la recherche des lois qui régissent la réalité suprême dont elle s'occupe, puisque, comme suprême, cette réalité primitive est inconditionnelle ou indépendante de toute loi ou condition supérieure. Cependant, si l'on considère que, précisément pour se constituer comme réalité, il est nécessaire que la réalité suprême se donne à elle-même des lois, on comprendra que la détermination générale que nous venons de donner de l'objet du savoir de l'homme, et nommément de l'objet des sciences et de la philosophie, est généralement exacte.

Faisant donc provisoirement abstraction des réalités inertes, et par conséquent des sciences physiques dont elles sont l'objet, sciences dont la considération ne nous est pas nécessaire dans ce moment, nous établirons que, pour arriver à la connaissance des réalités spontanées, spéculatives ou pratiques, c'est-à-dire, intellectuelles ou morales, telles qu'elles forment les objets respectifs de la philosophie et des sciences morales, il faut découvrir les lois qui régissent ces réalités supérieures.

Distinguons maintenant, dans les réalités spontanées auxquelles nous venons de nous arrêter, celles qui sont simultanées et qui, par conséquent, existent dans tous les temps, et celles qui ne sont que consécutives et qui, par conséquent, ne s'accomplissent que dans une suite de temps distincts. Les premières forment l'objet principal de la philosophie et des sciences morales, et les dernières n'en font qu'un objet accessoire, et elles constituent ainsi l'objet des sciences historiques. — Or, c'est dans le domaine de ces dernières que se trouve manifestement le tableau qui est la partie principale de cet ouvrage, et qui présente la suite des réalités spontanées par lesquelles l'homme est parvenu à la découverte de la vérité.

Ainsi, l'objet de ce tableau est de signaler les lois qui ont régi le développement progressif et spontané de l'homme dans la recherche de la vérité. — Mais, pour fixer le caractère spécial de ces lois, arrêtons-nous d'abord à quelques considérations générales.

Les sciences historiques, auxquelles appartient le tableau présent, en les considérant dans toutes leurs différentes branches, offrent partout, d'abord, un ensemble de *faits* successifs, sur lesquels elles s'exercent, et ensuite, leurs *lois* respectives, d'après lesquelles ces faits se développent. Or, cet ensemble de faits successifs, dans chacune des différentes branches des sciences historiques, c'est-à-dire, dans chacun des différents systèmes de réalités spontanées et progressives, constitue proprement l'HISTOIRE de ce système de réalités. Et les lois respectives qui régissent ces divers développements, constituent la PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE dans

chacun de ces systèmes de réalités progressives. Il existe ainsi, suivant ces différents systèmes, une histoire des États, une histoire de l'industrie et du commerce, une histoire de l'Église, une histoire des sciences et des arts, et une histoire de la philosophie ; lesquelles, dans leur réunion systématique, ayant pour objet le développement général de l'humanité, forment l'histoire universelle ou l'*histoire* simplement dite. Et, d'après ce que nous venons de reconnaître, chacune de ces diverses histoires doit avoir sa philosophie spéciale ; et de plus, la réunion systématique de ces philosophies distinctes, doit de même former universellement la *philosophie de l'histoire,* ayant pour objet les lois générales que suit le développement de l'espèce humaine.

Or, aussi facile qu'il est, dans toutes les branches historiques, de compiler leurs faits respectifs, pour les ranger par ordre chronologique, et pour rédiger ainsi les diverses histoires, aussi difficile est-il, dans toutes ces branches, de découvrir les lois de ces faits progressifs, pour les ranger dans un ordre réel, et pour créer ainsi les philosophies spéciales de ces diverses histoires. Cette difficulté est même tellement grande que, jusqu'à ce jour, les hommes ne sont pas encore parvenus à produire, dans aucune branche, une véritable philosophie de l'histoire, comme nous allons le prouver.

Il est d'abord manifeste que les objets respectifs des diverses branches historiques concourent tous au développement général de l'humanité, et par conséquent que les lois de ces objets respectifs se confondent, en principe, avec les destinées mêmes de l'espèce humaine. Ainsi, pour reconnaître *à priori* ces lois en question, c'est-à-dire, pour acquérir leur connaissance indépendamment des faits historiques qu'elles régissent, ou sans le secours de ces faits, il faut reconnaître d'abord le principe des destinées de l'humanité, ce qui ne peut se faire que par la découverte de la vérité absolue elle-même. Si l'on voulait au contraire reconnaître *à posteriori* ces lois en question des faits historiques, c'est-à-dire, par le moyen de ces faits, en les en tirant par induction, cela ne pourrait se faire que pour ceux des faits historiques qui sont déjà arrivés, et nullement pour ceux qui sont à venir, puisque, devant être les produits spontanés de l'homme, les faits futurs n'ont aucune analogie avec les faits passés. — Il s'ensuit que, dans l'état actuel de l'humanité, où la vérité absolue n'est pas encore découverte, et où les destinées de l'espèce humaine ne sont pas encore accomplies, nous ne pouvons, d'aucune manière, connaître l'ensemble systématique des lois qui régissent les faits progressifs formant les objets des diverses branches de l'histoire ; et par conséquent, nous ne pouvons encore établir une véritable philosophie de l'histoire, dans aucune de ces branches. De là vient que, jusqu'à ce jour, nous n'avons effectivement, dans aucune branche, une véritable philosophie de l'histoire, offrant l'ensemble systématique des lois qui règlent la production des faits historiques depuis l'origine jusqu'à la fin du développement de l'humanité. Et cependant c'est là ce qu'il importerait tant de connaître, pour que les gouvernement pussent y trouver la règle,

si urgente aujourd'hui, qu'il faut posséder pour être à même de saisir enfin la direction de l'espèce humaine suivant les véritables lois de son développement.

Tout ce que l'on a pu obtenir à cet égard, ce sont les lois présomptives qu'on a tirées, par induction, des faits historiques qui sont arrivés ; lois qui, par conséquent, lors même qu'elles seraient absolues, ne sauraient s'étendre sur les faits futurs, par la raison que nous venons d'alléguer. Et ce sont les recueils de ces lois purement inductionnelles, et par conséquent limitées aux faits passés, que l'on nomme très-inexactement *histoires philosophiques*.

Ce ne sont là tout au plus que des *histoires pragmatiques,* en conservant ici au mot PRAGMATIQUE son acception primitive de ce qui est fait en vue d'un but. En effet, ne connaissant pas les destinées finales de l'humanité, ni par conséquent le but absolu de l'histoire, on ne peut, en s'élevant, par induction, des faits historiques à leurs lois, découvrir rien autre que des règles partielles que suivent les développements de quelques buts particuliers ; et ces buts mêmes ne sauraient être que relatifs aux points de vue arbitraires où l'on se place pour envisager ces suites d'évènements. Ainsi, par exemple, on a, dans l'histoire des États, de telles histoires pragmatiques des progrès et de la décadence de certains empires ; on a de même, dans l'histoire de la philosophie, de pareilles histoires de l'origine de nos connaissances et autres semblables ; on a enfin, dans l'histoire universelle, de telles histoires du développement général de l'espèce humaine. Mais, toutes ces histoires pragmatiques, induites à posteriori, sous des points de vue purement relatifs, ne sont pas encore des véritables histoires philosophiques, qui, d'après ce que nous venons de reconnaître, doivent être déduites à priori, sous le point de vue absolu des destinées finales de l'humanité.

Après ces considérations générales, il nous sera facile de fixer le caractère spécial du tableau qui est devant nous, et qui, comme nous le savons déjà, doit présenter un aperçu des lois d'après lesquelles s'est opéré le développement de la philosophie. — Pour cela, en nous fondant sur les considérations précédentes, nous dirons d'abord que l'histoire de la philosophie, dans sa détermination philosophique, telle que nous venons de la fixer, présente trois aspects différents. — Sous le premier de ces aspects, en considérant la philosophie comme une réalité conditionnelle, c'est-à-dire, comme une réalité dépendante des lois qui sont prescrites à son développement, l'histoire philosophique dont il s'agit, déduit, de ces lois immuables, les progrès fixes ou en quelque sorte inertes de la philosophie. C'est là l'aspect *théorique* de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire, l'aspect de *ce qui est* nécessairement dans les progrès constituant la recherche de la vérité. — Sous le deuxième aspect, en considérant la philosophie comme une réalité inconditionnelle, c'est-à-dire, comme une réalité qui se donne elle-même ses propres lois, l'histoire philosophique dont il s'agit, produit ces lois et règle d'après elles les progrès de la philosophie. C'est l'aspect *technique* de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire, l'aspect de *ce qu'il faut faire* nécessairement dans les progrès constituant

la recherche de la vérité. — Enfin, sous le dernier de ces trois aspects, en considérant la philosophie comme la réalité essentielle du développement général de l'humanité, l'histoire philosophique dont nous parlons, signale l'unité systématique ou la conformité des progrès de la philosophie avec ceux de toutes les autres parties du développement de l'espèce humaine. C'est là l'aspect *universel* de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire, l'aspect de *ce qui est et doit être* nécessairement, par rapport à l'ensemble des relations humaines, dans les progrès constituant la recherche de la vérité.

Or, ce n'est sans doute aucun de ces trois aspects de l'histoire de la philosophie, que nous allons présenter dans le tableau qui est l'objet de cet ouvrage, puisque, d'après ce que nous venons de reconnaître, ces aspects fondamentaux, constituant la véritable *histoire philosophique de la philosophie,* ne peuvent être établis que lorsque la vérité absolue ou du moins la loi de création, qui sert à produire toute réalité, est connue (*). Nous ne devons nous attendre à la production de ces trois aspects si élevés, ailleurs que dans la philosophie absolue elle-même, où ils seront produits effectivement. Déjà, dans l'*Introduction* à cette philosophie, qui suivra le Prospectus scientifique, nous présenterons l'aspect technique de l'histoire de la philosophie; et immédiatement après, dans les *Prolégomènes*, nous présenterons l'aspect théorique de cette histoire philosophique. Quant à son aspect universel, nous le produirons dans les premières parties de la philosophie absolue, où sera exposé le développement général de l'humanité, depuis sa première origine, à travers toutes ses chutes, jusqu'à l'accomplissement définitif de ses destinées sur la terre, développement qui offrira ainsi la véritable *Philosophie de l'Histoire* (**).

Tout ce que nous pouvons faire dans le tableau présent, pour nous acheminer vers la philosophie absolue, en suivant cette foule de recherches philosophiques qui ont déjà été faites jusqu'à ce jour, c'est de reconnaître à posteriori, comme résultant, par induction, de ces recherches philosophiques, les lois approchées qui ont présidé au développement de l'humanité dans la recherche de la vérité, depuis l'origine de la philosophie jusqu'à son accomplissement par la philosophie absolue. Nous aurons ainsi, jusqu'à un certain point, un guide systématique pour nous diriger, au milieu de cette masse de productions, si hétérogènes et si désordonnées en apparence, vers leur terme final, la philosophie absolue; terme pour lequel seul toutes ces productions ont été développées progressivement.

Mais, pour nous approcher le plus possible des véritables lois qui ont présidé à ce développement de la raison de l'homme, ou plutôt pour ne nous en écarter que le moins qu'il est possible, en suivant le procédé inductionnel qui est encore le

---

(*) Voyez les ouvrages publiés ultérieurement, en attendant cette troisième partie intégrante de l'*Apodictique messianique*. (Note de Mlle B. C.)

(**) Voyez l'œuvre posthume éditée par Amyot en 1861, et la *Philosophie absolue de l'histoire*, accomplie et publiée par Hoëné Wronski, en 1852. Voyez aussi l'*Apodictique messianique*. (Note de Mlle B. C.)

seul qui soit en notre pouvoir, nous devons éviter, dans cette considération des progrès de la vérité, de nous placer dans un point de vue trop arbitraire. Ainsi, comme rien n'est encore découvert de l'essence de la vérité, nous devons nous garder surtout d'admettre telles ou telles autres circonstances extérieures, qui accompagnent le développement de la vérité sous les conditions du temps sous lesquelles nous la recherchons, comme étant les caractères fondamentaux de la vérité elle-même, d'après lesquels nous aurions à envisager ses progrès, pour pouvoir découvrir, par induction, les lois présomptives qui ont régi sa production plus ou moins parfaite. C'est ainsi, par exemple, que nous devons nous garder soigneusement de considérer comme un caractère fondamental, et par conséquent comme un critérium de la vérité, ce que l'on vante tant aujourd'hui sous le nom d'*origine de nos connaissances,* puisque l'essence de la vérité n'étant pas encore découverte, nous ne pouvons statuer rien de positif, rien qui ait une certitude absolue, concernant nos connaissances, et encore moins concernant leur origine. En général, pour apprécier le mieux possible, ou plutôt le moins mal qu'il est possible par un procédé purement inductionnel, les progrès réels de la recherche de la vérité, il faut écarter de notre point de vue tout ce qui implique l'essence même de la vérité, puisque nous ne la connaissons pas encore.

Il ne nous reste ainsi, pour envisager le plus sainement possible, le développement progressif des recherches que l'on a faites jusqu'à ce jour dans le domaine de la philosophie, aucun autre point de vue que celui que nous présentent, par leur réunion, la psychologie expérimentale et la logique rationnelle, ces deux sciences préliminaires de la philosophie, qui, dans l'état actuel de nos connaissances, ont déjà acquis toute la perfection désirée, en nous offrant, pour tous leurs résultats, une certitude suffisante. — Or, comme cela est notoire, la psychologie fixe à posteriori les facultés intellectuelles de l'homme ; et, dans cette attribution limitée, elle a acquis récemment en Allemagne la perfection que nous venons de lui reconnaître : de plus, la logique fixe à priori la forme de la pensée ou de la cognition ; et, dans cette attribution également limitée, elle a acquis, déjà dans l'antique Grèce, la perfection que nous venons aussi de lui reconnaître. Donc, le point de vue que nous présentent ces deux sciences pour envisager les progrès des recherches philosophiques, consiste manifestement, d'une part, dans la règle principale que nous offre le développement correspondant des facultés intellectuelles de l'homme, et de l'autre part, dans la règle accessoire que nous offre l'étendue logique des résultats de ces recherches philosophiques, c'est-à-dire, leur plus ou moins grande généralité. Et ce sont là effectivement les deux règles d'après lesquelles, dans le tableau présent, nous avons fixé les progrès de la recherche de la vérité.

Nous disons que la règle qui nous est offerte par le développement des facultés intellectuelles de l'homme, est notre *règle principale*. En effet, puisque la vérité ne peut être que le résultat de l'exercice spontané de l'intelligence humaine, il est manifeste que les produits de cette intelligence seront d'autant plus proches de la vé-

rité que les facultés intellectuelles seront plus élevées. Ainsi, la vérité produite par les facultés intellectuelles d'un insecte est sans doute bien inférieure à celle qui est produite par les facultés intellectuelles de l'homme ; et, pour celui-ci, la vérité résultant de l'usage des sens sera, sans contredit, bien inférieure à celle qui résulte de l'usage de la raison. — Quant à l'étendue logique de nos connaissances, elle ne nous offre ainsi qu'une *règle accessoire,* puisque la généralité des connaissances est toujours proportionnée à l'élévation des facultés intellectuelles dont elles sont les produits respectifs; ou plutôt cette généralité, plus ou moins grande, n'est rien autre qu'un résultat immédiat, de l'élévation, plus ou moins grande, des facultés intellectuelles qui produisent les connaissances, au point que cette grande généralité ou cette étendue logique de nos connaissances, peut servir réciproquement comme critérium de l'élévation des facultés intellectuelles qui produisent respectivement ces connaissances.

Ainsi, en réunissant ces deux règles, qui, comme nous venons de le voir, n'en forment proprement qu'une seule dans leur principe commun, principe qui demeure encore inconnu, on se placera au véritable point de vue sous lequel, dans l'état actuel de nos connaissances, on peut envisager sainement les progrès des recherches philosophiques, pour découvrir à posteriori les lois les plus probables qui ont régi ces progrès. Et de ce point de vue, qui est le seul admissible avant la production de la philosophie absolue, et qui est le point de vue du tableau présent, on découvrira effectivement les lois présomptives qui sont exposées dans ce tableau.

Il ne nous reste ici qu'à faire remarquer que le principe commun et encore inconnu, dans lequel se confondent les deux règles que nous venons d'établir, n'est autre que le principe même de ce que toute réalité est soumise à des lois qui constituent la condition de son existence; principe irrécusable que nous avons reconnu pour base de nos considérations présentes. En effet, c'est précisément l'élévation plus ou moins grande des lois présidant à l'existence des réalités, qui constitue, d'une part, la plus ou moins grande étendue logique de ces réalités, c'est-à-dire, la plus ou moins grande généralité dans leur connaissance, et de l'autre part, la plus ou moins grande supériorité des facultés intellectuelles qui sont requises pour cette connaissance, puisque la gradation dans les facultés intellectuelles de l'homme ne consiste précisément que dans leur ascension progressive, depuis la faculté la plus basse, qui ne produit que la grossière connaissance des simples *faits,* jusqu'à la faculté la plus élevée, qui produit la connaissance pure des *lois* elles-mêmes. — Ainsi, le principe de la fondation des réalités sur les lois qui en sont la condition, est aussi le principe unique et général qui nous a dirigés secrètement dans la détermination à posteriori des lois qui sont l'objet du tableau présent. Mais, comme ce principe qui est entièrement philosophique, ne peut être établi définitivement que par la philosophie absolue, qui seule peut dévoiler ses conditions supérieures et découvrir ainsi sa véritable

essence, nous ne pouvons, dans le développement de ce tableau, nous appuyer ostensiblement sur ce principe, quelque irrécusable qu'il soit d'ailleurs. Et c'est pourquoi nous n'employons encore, d'une manière explicite, rien de plus que deux modifications secondaires de ce principe supérieur, formant les deux règles, psychologique et logique, que nous avons reconnues comme étant les seules admissibles avant la production de la philosophie absolue.

Après tout ce que nous venons de dire, il est sans doute superflu de faire remarquer que, suivant les règles que nous avons fixées, on ne doit pas s'attendre, dans le tableau qui est devant nous, à ce que les recherches philosophiques y soient rangées dans leur ordre chronologique, mais bien dans l'ordre réel où, suivant nos règles, elles forment des véritables progrès dans la philosophie. Ainsi, par exemple, on trouvera Hobbes, qui a précédé Locke, rangé dans l'école de ce dernier, parce que les principes de Hobbes ne sont que des cas particuliers des principes généraux de l'école de Locke ; de même, on trouvera la philosophie de Leibnitz avant celle de Bacon, parce que, dans la dégénération de la philosophie, indiquée par cet ordre, les facultés intellectuelles qui ont produit la première, sont supérieures à celles qui ont produit la dernière ; et il en est ainsi de toutes les autres discordances chronologiques, qui proviennent toujours de ce que, suivant nos règles, il a fallu, plus ou moins, sacrifier l'ordre chronologique, qui n'a ici aucun sens, pour découvrir l'ordre réel dans les progrès de la philosophie.

Mais, ce qu'il faut sans doute faire remarquer, c'est la double extinction de la philosophie, résultant ainsi immédiatement de nos règles positives, qui sont les seules admissibles avant la philosophie absolue. En effet, la première extinction de la philosophie eut lieu nécessairement, d'après ces règles, lorsque la vérité ne fut plus considérée que comme le produit d'une simple croyance, c'est-à-dire, lorsqu'elle fut réduite à une simple vérité historique, dont les faits individuels n'ont plus aucune généralité. Et la deuxième extinction de la philosophie eut de même lieu nécessairement, d'après ces règles positives, lorsque la vérité fut considérée comme le produit de nos sens, c'est-à-dire, comme le produit des plus basses de nos facultés intellectuelles.

On découvre ainsi positivement que cette double extinction de la philosophie correspond aux deux points de vue de l'interprétation de l'Écriture-Sainte, qui, d'après ce que nous avons reconnu dans l'Épître précédente, (l'*Épître au Pape*) s'écartent, de part et d'autre, du point de vue sage de cette interprétation où demeure placé l'ancien christianisme, tel qu'il subsiste, jusqu'à ce jour, dans l'Église romaine et l'Église grecque. En effet, il est manifeste, d'une part, que les vérités purement historiques, qui, en perdant toute généralité, et par conséquent toute valeur rationnelle, ont entraîné la première extinction de la philosophie, correspondent précisément aux prétendues vérités qui, sous le point de vue des sectes mystiques, forment, dans leurs traditions mensongères, la soi-disant explication occulte de la Bible ; et de l'autre part, que les vérités purement empiriques,

qui, en perdant toute universalité, et par conséquent toute valeur absolue, ont entraîné la deuxième extinction de la philosophie, correspondent de même aux prétendues vérités qui, sous le point de vue des sectes protestantes, forment, dans leur dégénération théologique, la soi-disant explication temporelle ou mondaine de la Bible. — Il faut ici remarquer que c'est à ces deux points de vue, correspondant respectivement aux derniers ordres de l'intelligence humaine, que s'attachent tous les écarts qui placent l'homme loin de la vérité, c'est-à-dire, toutes les erreurs, lorsque surtout il veut s'élever à de hautes considérations philosophiques. C'est aussi, comme nous l'avons vu dans l'Épître précédente, dans ces deux points de vue excentriques que se placent les deux partis opposés qui, d'après ce que nous avons dejà appris dans le *Sphinx,* constituent aujourd'hui cette fatale antinomie sociale dont la suite inévitable, si l'on ne donne à l'humanité une direction nouvelle et supérieure, sera la ruine du monde civilisé. Ainsi, la simple inspection du tableau présent du développemeut de la raison humaine, suffit, tout à la fois, et pour découvrir qu'aussi longtemps que l'humanité demeurera dans cet ordre inférieur de son intelligence, elle ne pourra qu'osciller alternativement, de l'un à l'autre, entre ces extrémités des écarts de la raison, et pour reconnaître que ce n'est qu'après s'être élevée à l'ordre supérieur de son intelligence, qui conduit aux vérités absolues, que l'humanité, en évitant ainsi un choc funeste des deux partis, pourra sortir du danger dont elle est menacée, et, ce qui est l'essentiel, pourra alors atteindre les destinées de son existence actuelle.

En terminant cette *Introduction,* nous devons insister principalement sur ce que l'on ne perde pas de vue que le tableau qui est devant nous, n'est qu'un aperçu inductionnel des progrès dans la recherche de la vérité, pour nous servir provisoirement de guide vers la philosophie absolue, au milieu de tant de recherches philosophiques qui ont été faites jusqu'à ce jour. Ce n'est point une véritable histoire philosophique de la philosophie; histoire que, sous son triple aspect, la philosophie absolue pourra seule donner, comme nous l'avons prouvé plus haut. Aussi, n'est-ce qu'alors, quand cette histoire absolue, dans sa triple modification sera connue, qu'on pourra juger en combien l'aperçu présent s'est approché de la vérité.

# FONDATION PÉREMPTOIRE

## DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA RELIGION.

Enfin, après de si longues ténèbres, pouvons-nous espérer que la lumière va paraître sur la terre ? L'homme est-il définitivement arrivé au point où il connaîtra ses destinées : saura-t-il les raisons de sa création, les motifs de sa présence sur ce globe, et les conditions de son immortalité ? Le voile qui cache l'univers, sera-t-il déchiré, et surtout le voile qui couvre le sanctuaire, sera-t-il au moins soulevé ? — C'est ce que l'ouvrage présent doit apprendre.

Malheureusement, aussi importantes que sont ces questions, aussi grande est l'indifférence des hommes pour les résoudre. Oh, qu'il nous coûte d'en entretenir nos contemporains ! Nous osons le dire, il n'existe pour nous aucun devoir plus pénible que celui de compromettre devant les hommes, si peu disposés à les connaître, des choses si sacrées. Mais enfin, c'est notre devoir ! Sans calculer les conséquences, nous allons l'accomplir, en dispensant d'avance ceux à qui nous nous adressons, de toute reconnaissance, que nous cherchons aussi peu à obtenir de leur part, qu'ils sont peu portés à la ressentir.

Dans le Post-scriptum du Prospectus qui précède, nous avons indiqué les objets que nous devons traiter dans l'ouvrage présent, et nous croyons avoir suffisamment motivé cet ouvrage lui-même. — Or, ces objets, mieux précisés, sont : 1° l'état actuel de l'humanité, en la considérant au point de son développement spontané, où elle est arrivée aujourd'hui ; 2° l'état périlleux de l'ordre social, en le considérant dans ses relations ostensibles, industrielles et surtout politiques ; 3° les conditions urgentes de la monarchie française, en la considérant dans sa restauration, comme garantie de la politique européenne ; 4° l'état précaire des sciences, en les considérant dans leur dépendance actuelle de la simple méthode expérimentale ; 5° l'état dangereux de la religion, en la considérant dans le point funeste où elle est arrêtée depuis quinze siècles ; 6° l'état peu assuré de la vérité en

général ou de la philosophie parmi les hommes, en la considérant même dans son plus grand développement, qu'elle a reçu de nos jours en Allemagne; enfin 7° l'état absolu auquel nous devons définitivement porter la vérité sur la terre. — Ce sont donc là les objets des sept chapitres dont sera composé cet ouvrage.

Il serait inutile de donner, de la nécessité de traiter ici ces sept objets fondamentaux, une déduction plus ample, et surtout plus systématique, que ne l'est celle qui résulte immédiatement du Prospectus précédent de la philosophie absolue, et surtout des motifs que nous avons allégués dans le Post-scriptum de ce Prospectus. — Nous nous bornerons à dire que toutes nos déterminations, philosophiques et scientifiques, sont toujours régies par la loi de création, et, par conséquent, que même la présente détermination de ces sept points en question, est également un résultat de l'application de cette auguste loi. Mais, nous ne saurions présenter ici cette déduction créatrice, parce que la loi de création n'est pas encore connue. D'ailleurs, pour le but de cet ouvrage, la déduction de ses parties constituantes n'est nécessaire qu'à nous-mêmes, pour nous garantir la plus grande facilité dans l'obtention de ce but. — Ainsi, sans autres considérations préliminaires, nous allons aborder ces sept grandes questions, de la solution desquelles, suivant cette déduction cachée, dépend aujourd'hui le salut du monde civilisé.

## CHAPITRE PREMIER.

### ÉTAT ACTUEL DE L'HUMANITÉ.

Après un long développement spontané, dont on connaît bien les faits, tels que l'histoire nous les apprend, mais dont on ignore encore entièrement la signification et les lois, l'humanité est parvenue au point où elle se trouve aujourd'hui, à une antinomie générale dans sa raison, concernant toutes ses relations sociales, industrielles, politiques, religieuses et littéraires. Et c'est cette inconciliable ANTINOMIE SOCIALE qui, en divisant les opinions humaines en deux masses opposées, formant deux partis politiques, est aujourd'hui l'état caractéristique de l'humanité.

Le peu que nous en avons pu dire dans le 1er numéro du *Sphinx,* où cette antinomie sociale fut, pour la première fois, dévoilée dans ses principes et dans ses conséquences, suffit, sous un aspect philosophique, pour établir irrécusablement que, dans l'état actuel de la culture de l'homme, les deux partis politiques, les whigs et les torys, les indépendants et les royalistes, ont également et au même degré RAISON et TORT. En effet, on y voit, avec assez de clarté, que l'un et l'autre de ces partis ont leurs fondements, d'une manière immuable, dans les principes intimes de la raison humaine; et l'on y voit, avec tout autant de clarté, que l'un et l'autre de ces partis, trouvent leur écueil, d'une manière inévitable, dans ces

mêmes principes de la raison humaine. Il faut bien se pénétrer de cette vérité, il faut surtout chercher à l'approfondir pour en saisir le sens absolu, afin de concevoir tout ce qu'il y a de sérieux dans ce jeu fatal de la destinée actuelle du monde civilisé. On comprendra alors, comme nous l'avons déjà dit dans le *Sphinx,* que nul effort, quelque puissant qu'il soit, ne saurait évincer l'un de ces partis pour faire triompher l'autre ; et l'on acquerra la conviction qu'une telle entreprise serait déjà une absurdité. Ni, d'une part, l'alliance générale des souverains, l'assistance de la religion, et la puissance des colonies d'armées ; ni, de l'autre, la tendance générale des sujets, l'influence des lumières, et la puissance des richesses industrielles, ne peuvent plus l'emporter aujourd'hui, les unes sur les autres, dans cette balance arrêtée par la raison. Ce serait méconnaître l'infinie puissance de la vérité que de croire que l'on pourrait, par quelques artifices, plus ou moins habiles, changer cette inflexible destinée du monde. Sans doute, on peut, pour quelques instants, en favorisant des vues personnelles, faire osciller cette balance ; mais, détruire l'équilibre qui y est établi, cela est aussi impossible que de détruire les fins elles-mêmes de l'univers.

Ce qui devrait surtout épouvanter les gouvernements, c'est l'ignorance profonde qui règne encore, dans toute l'humanité, à l'égard de ces destinées, aussi graves qu'inévitables. L'aveuglement universel sur ce point, même parmi les hommes les plus éclairés, ne peut être comparé qu'à l'acharnement implacable avec lequel se poursuivent, en cherchant à se détruire, ces deux partis indestructibles par leur essence. Mais, quand même on parviendrait à établir publiquement la vérité de cette antinomie sociale, les ténèbres qui couvrent ainsi l'avenir de l'humanité, n'en seraient nullement dissipées. Qui pourrait en effet, dans l'état actuel des lumières, entrevoir un terme quelconque à cette contradiction de la raison elle-même, aussi funeste en apparence que nécessaire en toute réalité?

Tout ce que l'on pourrait apercevoir c'est, comme il est dit dans le *Sphinx,* que les indépendants demandent le triomphe du VRAI, et que les royalistes demandent le triomphe du BIEN. Et cet aperçu, loin de servir de guide, ne servirait qu'à égarer davantage, ou plutôt à faire désespérer de toute issue favorable à l'humanité. Comment, en effet, pourrait-on espérer aujourd'hui une conciliation possible entre le vrai des indépendants et le bien des royalistes? Le premier nous est donné tout simplement par notre réalité physique, c'est-à-dire, par notre savoir temporel ; et il n'a ainsi d'autre garantie que la CERTITUDE acquise par l'EXPÉRIENCE : il n'est donc que le vrai relatif à nos CONDITIONS PHYSIQUES, et il demeure au-dessous de la raison, qui, pour ainsi dire, le dédaigne et demande impérativement le VRAI ABSOLU. Le second nous est donné tout aussi simplement par notre réceptibilité morale, c'est-à-dire, par notre sentiment religieux, et il n'a ainsi d'autre garantie que la CROYANCE fondée sur la RÉVÉLATION : il n'est donc, à son tour, que le bien relatif à nos CONDITIONS MORALES, et il demeure également au-dessous de la raison, qui, sans le dédaigner, demande tout aussi impérativement le BIEN ABSOLU.

Il existe donc un précipice entre le vrai des indépendants et le bien des royalistes, entre ces deux termes suprêmes et opposés auxquels court aujourd'hui, tête baissée, l'humanité tout entière, partagée en deux masses ennemies. Et, au milieu de ce tumulte et d'une telle obscurité, quel est l'homme assez audacieux qui voudrait franchir ce précipice ? Quel est l'homme assez habile qui voudrait y établir un pont, pour passer de l'une à l'autre de ces extrémités des conditions humaines? Quel est enfin l'homme assez claivoyant qui puisse distinguer, du moins dans un avenir bien éloigné, un rapprochement quelconque entre ces tendances si intimement hétérogènes?

Non, rien autre que la ruine de l'humanité ne peut être aperçu à travers les ténèbres qui, de toutes parts, nous environnent aujourd'hui. Et nous avons le triste avantage d'avoir signalé les premiers, dans le *Sphinx,* cet immense et épouvantable écueil. Quelque faible que fût même encore la lueur dont il se trouvait alors éclairé, sa masse imposante paraît avoir frappé assez vivement pour que la vérité de son existence se frayât le chemin jusqu'aux trônes; car, un ministre de France (*) a appris au public que l'Empereur Alexandre avait redouté à Vienne « ce péril du monde civilisé »; et certes, nulle part ailleurs que dans le Sphinx un tel péril ne fût encore signalé d'une manière assez fondée pour effrayer les souverains.

Cependant, cette fatale antinomie sociale, qui nous présage aujourd'hui une fin si terrible, doit, dans les vues sages de la création, avoir une destinée bien différente. Eh quoi, si cette antinomie dans les conditions humaines, si désastreuses en apparence, n'était, en toute réalité, qu'un grand bienfait du Créateur, pour provoquer l'homme à produire lui-même, au milieu de cette profonde obscurité, où il est ainsi jeté à dessein, une clarté supérieure, une lumière absolue et impérissable ! C'est ce que nous pouvons annoncer aujourd'hui positivement, pour compléter ce qui, à cet égard, a été révélé dans le *Sphinx,* et pour soulever ainsi le voile qui, de ce côté, couvre les destinées de la terre.

Mais, pour mieux reconnaître les conditions de ces vues nouvelles, nous allons d'abord reproduire ici, tels que nous les avons établis dans le Sphinx (**), les principes fondamentaux des deux partis politiques qui, dans ce moment, partagent l'ordre social, et, par leur antinomie, mettent en contradiction, avec elle-même, la raison humaine. — Les voici.

---

(*) M. de Chateaubriand. — Mais, nous apprenons que c'est M. Bergasse qui, dans sa correspondance avec l'Empereur Alexandre, a révélé à S. M. « ce péril du monde civilisé. »

(**) Pour rendre systématique et complète la présente fondation péremptoire de la philosophie et de la religion, nous reproduirons ici les principes qui la concernent, et que, lors du scandale qui fut suscité contre la philosophie absolue, nous avons jetés en avant dans le Sphinx, afin de donner une idée de la tendance salutaire de cette philosophie. Ce n'est qu'à présent, et surtout dans la philosophie absolue elle-même, que ces principes pourront recevoir leur développement, et devenir par là intelligibles pour tout le monde. — On pourra ainsi se dispenser de recourir à ces opuscules de circonstances, que nous avons publiés à dessein sous le titre significatif de *Sphinx.*

« Conscients de leur réalité propre, manifestée dans le savoir (*), et garantie par la certitude, sous les conditions du temps sous lesquelles nous vivons, les uns s'attachent à cette réalité temporelle, ou relative au monde physique, l'érigent en but suprême de l'humanité, et s'affranchissent ainsi de toute dépendance étrangère. Ce sont là notoirement les partisans de l'indépendance absolue, connus pour cela, dans quelques pays, sous le nom d'*indépendants*. — Leur principe fondamental, qu'à la vérité ils ne connaissent pas encore clairement, mais dont ils ont déjà une conscience confuse, consiste en ce que la PLUS HAUTE RÉALITÉ de l'univers est celle de la RAISON. Établis sur ce principe en quelque sorte ABSOLU, parce que lui seul peut légitimer tout autre principe quelconque, les indépendants acquièrent une force invincible, lorsque surtout ils amènent leurs vues vers ce principe absolu. »

« Ce n'est point depuis la révolution française, comme le croient ses fauteurs, et généralement les Français, mais bien depuis la réformation de Luther que l'humanité est en possession de cette toute-puissance de la raison. La révolution française n'en est qu'une conséquence, même très-*excentrique,* comme nous le verrons ailleurs. — Mais, peu importe ici l'époque de ce développement de l'humanité ; revenons à la chose elle-même. »

« Dans sa plus grande abstraction, hors de toute condition du temps, le principe tacite des indépendants, tel que nous venons de le dévoiler, ne saurait encore être conçu par les hommes, dans l'état présent de leur culture intellectuelle. Cette suprême réalité du monde, consistant dans la raison, ne peut encore être aperçue que dans la réalité de notre SAVOIR TEMPOREL, lequel est proprement le principe ou plutôt l'essence de notre existence physique. C'est donc cette réalité de notre savoir actuel ou temporel, ayant pour garantie la CERTITUDE, qui, dans ce moment, est le vrai principe manifeste des indépendants. Ils n'en ont même pas une connaissance claire et immédiate : à proprement parler, les indépendants, pris généralement, ne reconnaissent encore que la RÉALITÉ IMPLIQUÉE dans notre EXISTENCE PHYSIQUE, laquelle, comme nous venons de le dire, est le résultat ou plutôt la manifestation, en quelque sorte corporelle de la réalité primitive de notre savoir, constituant le principe ou l'essence de cette existence physique. Seulement les hommes de génie, parmi les indépendants, remontent jusqu'à la réalité de notre savoir, à ce principe ou à cette essence de la réalité de notre existence temporelle ; et c'est là le secret de leur supériorité. »

« Ainsi, suivant cette gradation dans la manifestation du principe des indépendants, il est arrêté que leur principe fondamental actuel consiste, ostensiblement, dans la RÉALITÉ IMPLIQUÉE DANS NOTRE EXISTENCE PHYSIQUE, et secrètement, dans la RÉALITÉ DE NOTRE SAVOIR TEMPOREL, garantie par la CERTITUDE. — C'est de là que dérivent toutes leurs prétentions, dont nous allons ici déduire effectivement les principes particuliers. »

---

(*) On prend ici le mot *savoir* dans son acception philosophique, comme faculté de connaître.

« En premier lieu, pour la recherche de la vérité, dans les sciences et dans la philosophie, le principe spécial sera évidemment que tout ce qui n'est pas en réaction avec la réalité impliquée dans notre existence physique, est FAUX; et qu'il n'y a de VRAI que ce qui est dans cette réaction. Or, cette réaction des objets de notre savoir avec la réalité contenue dans notre existence temporelle, c'est-à-dire, primitivement, avec la réalité même du savoir, est notoirement ce que l'on appelle *expérience*. Ainsi, l'expérience sera, pour les indépendants, l'unique voie légitime de la recherche de la vérité; et, par conséquent, tout ce qui ne peut être constaté par l'expérience, n'aura, pour eux, aucune réalité, ne sera qu'une chimère. — Suivant ce principe spécial, l'infini, l'absolu, Dieu, ne seront, pour les indépendants éclairés et conséquents, autre chose que des CHIMÈRES; leur établissement dans le savoir humain, amené par l'analogie, sera dû à des causes accidentelles, et ainsi ne formera que des PRÉJUGÉS; enfin, l'affranchissement de ces préjugés sera opéré par une véritable force de l'esprit humain, et sera ainsi remplacé par des IDÉES LIBÉRALES, c'est-à-dire, par des idées négatives concernant l'absolu. En revanche, suivant ce même principe empirique, l'expérience, on pourra étendre à l'indéfini la sphère de notre véritable réalité impliquée dans notre existence temporelle, en recherchant indéfiniment de nouveaux FAITS physiques, et en les subordonnant, par l'induction, à des LOIS, de plus en plus générales, et de plus en plus certaines. »

« En second lieu, pour ce qui concerne l'ordre social, la garantie PARFAITE ou ENTIÈRE de tous les droits, privés et publics, dans toutes leurs ramifications, politiques, économiques, religieuses et littéraires, sera nécessairement le principe spécial des indépendants. En effet, ces divers droits sont les conditions de notre existence physique, ou plutôt ils sont inhérents à la réalité elle-même qui est impliquée dans cette existence, parce qu'ils constituent la LÉGALITÉ de nos actions, qui est le principe de notre raison pratique; donc, la garantie entière ou parfaite de ces droits, étant liée nécessairement avec cette réalité supérieure qui est le principe premier ou fondamental des indépendants, devient manifestement, pour eux, le principe spécial de l'ordre social. — Suivant ce principe, la LIBERTÉ extérieure, ou l'indépendance de tout homme de l'arbitre de tout autre homme, comme condition de la légalité de nos actions, est le droit politique fondamental ou inné, dont dérivent tous les autres droits quelconques; et l'ÉGALITÉ des droits et des obligations en est un corollaire nécessaire. Ainsi, nul homme ne peut, par lui-même, commander aux autres hommes; et, par conséquent, la SOUVERAINETÉ dans les états politiques ne peut être que concédée par les membres de ces états, en vertu d'un pacte ou d'un CONTRAT SOCIAL, manifeste ou tacite, stipulé pour le bien de la société. C'est là proprement, suivant les indépendants, la véritable et unique base juridique de la CONSTITUTION des États: toute autre prétention est un empiètement sur les droits de l'homme, et, selon la gravité, un crime de lèse-humanité. On a donc, non-seulement le droit, mais encore l'obligation de repousser ces prétentions injustes, et destructives de l'ordre social. Bien plus, en vertu de l'égalité juridique originaire, que nous avons

déduite plus haut, tout homme, suivant une règle pénale uniforme, est punissable de toute transgression, PRÉCISÉMENT POUR LA GARANTIE DE L'ORDRE SOCIAL, et, par conséquent, sans qu'il puisse y avoir ici d'exception, les personnes investies du pouvoir suprême, ou de la souveraineté dans les États, en vertu du pacte social susdit, sont punissables de la transgression des clauses, manifestes ou tacites, stipulées dans ce contrat politique. On peut donc juridiquement, ou plutôt, pour la garantie de l'ordre social, on doit, d'après les indépendants éclairés et conséquents, juger en toutes formes, et s'il y a lieu, traîner à l'échafaud le souverain de l'État. »

« Tels sont, d'une part, les principes fondamentaux dans la grande antinomie qui, dans ce moment, divise la raison humaine. Voici quels sont, de l'autre part, les principes fondamentaux et opposés dans cette même fatale antinomie. »

« Les idées de l'infini, de l'absolu, de Dieu, qui, selon les principes précédents des indépendants, ne sont engendrées que, suivant l'analogie, par des causes accidentelles, supposent nécessairement au moins une RÉCEPTIVITÉ, ou une susceptibilité de notre savoir de recevoir de pareilles idées. Cette réceptivité, qui est irrécusable par le fait même de l'existence de ces idées absolues, est donc une partie constituante ou du moins une disposition, une forme de notre savoir temporel. Elle participe donc à la réalité de ce savoir, et s'établit, avec la même force, comme réalité intégrante de l'univers. — Observons bien qu'il ne s'agit nullement des idées absolues elles-mêmes, qui peuvent être vraies ou fausses : il ne s'agit ici proprement que de la receptivité de notre savoir pour ces idées, laquelle, par le fait, est irrécusable, et aussi réelle que notre savoir temporel lui-même, dont la réalité impliquée dans notre existence physique, est le principe premier des indépendants. Ainsi, suivant même ce principe des indépendants, on ne peut récuser la réceptivité de notre savoir pour des idées absolues, parce que cette réceptivité est prouvée par le fait, et conséquemment par l'expérience, qui, suivant eux, est la voie légitime de la recherche de la vérité. »

« Cette réceptivité de notre savoir pour des idées absolues, n'est rien autre que la TENDANCE de notre savoir vers l'absolu, vers ce qui est inconditionnel, ou existe par soi-même, indépendamment de toute condition étrangère ; et, comme telle, cette direction de notre savoir est proprement le caractère de la RAISON. En effet, cette tendance vers des conditions supérieures, rend seule possible la fonction générale de notre raison, laquelle consiste dans l'établissement de l'acte intellectuel du POURQUOI, qui est notoirement le caractère ostensible de la raison. C'est aussi là, dans cette direction vers l'absolu, constituant le principe ou même l'essence de la faculté de produire l'acte du pourquoi, que se trouve le caractère distinctif du savoir humain. Sans cette faculté du pourquoi, le savoir de l'homme n'est encore qu'un savoir purement animal ; et, avec cette faculté suprême, ce savoir reçoit la toute-puissance créatrice. — Telle est donc la distinction précise et claire de l'infinie différence qui se trouve entre le savoir ou l'intelligence de l'homme, et le savoir ou

l'intelligence des animaux ; et telle est aussi l'infinie différence de leur valeur ou de leur réalité respective. — Mais, revenons à notre question. »

« La réceptivité de notre savoir pour des vérités absolues, ou la tendance suprême vers l'absolu, qui est le caractère de notre raison, et par conséquent l'essence intime de notre réalité individuelle, nous rattache manifestement à la réalité universelle, parce que la dépendance réelle des conditions dans le monde, ou la réalité du pourquoi, qui est ce caractère de la raison, constitue évidemment la réalité universelle. Mais, cette réalité universelle, à laquelle nous nous trouvons ainsi attachés par notre raison, n'est point notre ouvrage, ni même notre réalité propre, comme l'est la réalité individuelle de notre savoir. Nous ne pouvons donc pas avoir une CONSCIENCE IMMÉDIATE de la réalité universelle, comme nous l'avons de notre réalité individuelle, dans notre savoir, et surtout dans notre raison : nous ne pouvons que déduire, de notre raison, cette réalité universelle, à laquelle nous rattache cette faculté suprême ; et cette déduction purement intellectuelle, par le moyen de notre SAVOIR, de la réalité universelle, est proprement le grand et difficile problème de l'humanité. Toutefois, cette réalité universelle se trouvant rattachée à notre réalité individuelle par l'intermédiaire de notre raison, elle rentre dans les conditions de notre réalité individuelle ; et, comme telle, cette réalité universelle peut se manifester à nous par notre SENTIMENT, qui généralement est en nous la faculté de nous rendre manifestes les conditions de notre réalité propre ou individuelle. »

« L'homme peut donc avoir le sentiment de la réalité universelle, de laquelle dépend la sienne propre ; et, si l'on observe que cette manifestation lui vient de sa tendance vers l'absolu, qui est le caractère de sa raison, on conçoit de plus que, pour l'accomplissement de cette manifestation, constituant une condition de sa réalité propre ou individuelle, l'homme peut en outre avoir au moins un PRESSENTIMENT de l'absolu. — C'est ce pressentiment sublime qui est le principe de ceux qui, rattachant leur réalité individuelle ou propre à un ordre supérieur, et se plaçant ainsi dans une dépendance par rapport à cette réalité supérieure, sont opposés aux indépendants, et forment par là, dans la grande antinomie que nous voulons signaler, l'antithèse relativement à la suprématie de la réalité propre impliquée dans notre existence, qui est le principe des indépendants. »

« Malheureusement, d'après la déduction que nous venons de donner, ce pressentiment de l'absolu, quelque sublime qu'il soit d'ailleurs, n'est point encore un acte spontané de notre propre savoir ; et c'est en cela précisément qu'il est méconnu ou repoussé par les indépendants, qui ne reconnaissent de réalité que dans l'action de notre savoir, ou dans la réalité intellectuelle de notre existence physique. Aussi, ce pressentiment de l'absolu n'est-il pas garanti par la CERTITUDE : il n'est muni que de la CROYANCE, qui au reste lui suffit complétement. Néanmoins, comme appartenant aux conditions de notre existence, ou de la réalité immédiate de notre savoir, ce pressentiment de l'absolu est également réel, et ne le cède en rien à cette réalité immédiate qui est contenue dans notre existence physique, parce qu'il est la mani-

festation de la condition indispensable à la possibilité même de cette dernière réalité. — Ainsi, quoique nécessairement contradictoires, ces deux principes opposés, la suprématie de la réalité impliquée dans notre existence physique, et l'admission d'une réalité supérieure à celle de cette existence temporelle, sont également fondés, et subsistent, l'un à côté de l'autre, d'une manière invincible. C'est là proprement l'origine de cette nécessaire et inévitable antinomie qui, dans ce moment, divise l'ordre social, et en principe, la raison humaine. »

« Nous allons voir maintenant quelles sont, à leur tour, les prétentions de ceux qui, opposés aux indépendants, professent le principe du pressentiment de l'absolu, ou d'une réalité supérieure à celle qui est contenue dans notre existence purement physique. Et, pour éviter des répétitions, nous observerons d'avance que, soutenant la souveraineté dans les personnes investies du pouvoir suprême, ces antagonistes des indépendants sont presque généralement nommés *royalistes*, nom que nous leur conserverons ici. »

« Or, en premier lieu, pour ce qui concerne la recherche de la vérité, il est clair que, puisque le savoir humain, qui jusqu'ici est purement temporel, et par conséquent conditionnel, ne peut s'élever jusqu'à l'absolu, à ce qui est inconditionnellement ou par soi-même, les royalistes, qui cultivent le pressentiment de l'absolu, et qui donnent ainsi la suprématie à cette réalité universelle, doivent dédaigner notre savoir temporel, et ses résultats, tant scientifiques que philosophiques. Bien plus, puisque ce savoir temporel conduit aux principes des indépendants, ainsi que nous l'avons vu plus haut, et nommément à leur principe fondamental, à la suprématie de la réalité inhérente à notre existence physique, les royalistes doivent méconnaître ce savoir purement conditionnel, ou plutôt doivent le repousser des régions absolues qui sont leur domaine. Et alors, reconnaissant l'impossibilité d'exploiter ces régions supérieures avec notre savoir, et par conséquent de les garantir par la certitude, les royalistes y pénètrent avec le SENTIMENT ; et, dans l'intimité de leur être, où rien ne peut effacer ce sentiment sublime de la réalité universelle, et supérieure à celle de notre existence physique, ils la munissent de l'acte de la CROYANCE. Ainsi, Dieu, cet idéal de l'absolu, comme principe, et comme conservateur de la réalité universelle, c'est-à-dire, parlant vulgairement, comme créateur du monde, et comme rémunérateur de nos actions, devient le terme satisfaisant du sentiment et de la croyance des royalistes. C'est là leur principe de la vérité; et c'est de ce principe, FONDÉ SUR LA FOI (sentiment et croyance), que dérivent toutes leurs considérations, tant spéculatives que pratiques, concernant l'univers. — On conçoit ainsi que, parmi ces considérations, celles qui sont relatives à la pratique, c'est-à-dire, au droit et à la vertu, étant rapportées à un législateur suprême et universel, doivent introduire, parmi les hommes, une unité suprême, et organiser ainsi une société morale ou universelle, l'ÉGLISE, qui cherche à réaliser sur la terre le règne de Dieu, c'est-à-dire, le règne de la justice et du bien. Mais, on conçoit également que, parmi les considérations des royalistes, celles qui sont relatives à la spécula-

tion, c'est-à-dire, aux sciences et surtout à la philosophie, doivent nécessairement être bornées, parce qu'ils n'admettent pas, dans ce monde temporel ou physique, la possibilité de reconnaître sciemment la vérité absolue, et parce qu'ils supposent que ce grand bien ne peut devenir notre partage qu'au-delà de la tombe. »

« Il est sans doute superflu de faire ici remarquer que ces principes cultivés par les royalistes, remontent au commencement du christianisme, qui est la véritable époque de ce développement de l'humanité. Ce sont là, en effet, les préceptes et les dogmes de cette religion divine. Mais, revenons à la déduction de ces principes. »

« En second lieu, pour ce qui concerne l'ordre social, suivant les principes précédents des royalistes, on voit facilement que les sociétés physiques, ou les États, sont institués de Dieu, pour le bien de l'humanité, c'est-à-dire, parlant philosophiquement, que les États dérivent de la réalité universelle, pour la possibilité du développement de l'humanité, et non pas de notre réalité propre ou individuelle, laquelle dernière est un résultat de ce développement. Ainsi, d'après ces considérations des royalistes, la souveraineté dans les États est fondée sur la GRACE DE DIEU, et non sur un pacte ou contrat social. Et par conséquent, les personnes investies de la souveraineté, ou du pouvoir suprême, ne doivent compte de leurs actions qu'à Dieu seul: elles n'ont donc, sur la terre, d'autre juge que leur conscience; elles sont INVIOLABLES. Cette dépendance divine constitue leur MAJESTÉ; et, quant aux membres des États, le sentiment de ces attributions politiques supérieures, ramenant tout à la réalité universelle du monde, et réglant les actions suivant cette réalité suprême, donne droit à la NOBLESSE. Enfin, selon les royalistes profonds et conséquents, toute la législation temporelle ou civile, toutes les garanties politiques ou physiques, et par conséquent purement individuelles, doivent être ramenées à la législation spirituelle ou canonique, à la garantie ecclésiastique ou morale, et par conséquent universelle; surtout dans tout ce qui concerne notre personnalité ou notre dignité, comme l'est, par exemple, l'acte du mariage, qui, pour ne pas blesser notre dignité, ne peut avoir lieu sans autorisation divine. »

« Tels sont, en résumé, les principes fondamentaux des royalistes, ou de ces antagonistes des indépendants, qui, avec eux, forment, dans ce moment, la grande antinomie dont la fatale domination s'étend sur le monde civilisé, et que nous venons de signaler, précisément pour établir la preuve du désordre nécessaire qui, par suite du développement même de la raison humaine, s'est introduit dans l'humanité. »

« Il faut observer que, d'après la déduction que nous avons donnée des principes respectifs de ces deux partis opposés, ils sont tous les deux ÉGALEMENT fondés. Leurs principes sont IRRÉCUSABLES; et, c'est spécialement pour établir, d'une manière invincible, ces principes respectifs, que nous sommes remontés ici jusqu'à leur origine supérieure, qui est infaillible. Il faut donc approfondir cette haute déduction respective que nous venons de donner; et l'on concevra enfin, que les deux partis, les indépendants et les royalistes, subsistent nécessairement dans l'humanité, en vertu de la raison humaine elle-même. Nul effort de cette raison ne sau-

rait évincer l'un de ces partis, pour faire triompher l'autre: une telle entreprise serait déjà une absurdité. Il faut donc reconnaître cette fatale antinomie comme œuvre de la raison; et, vu l'absurdité qu'il y aurait à admettre que la vérité se trouvât de part et d'autre, dans des principes entièrement opposés, nous ne pouvons nous tirer de cette désolante perplexité qu'en supposant que, malgré l'évidence de la raison, ces deux partis antagonistes, les indépendants et les royalistes, étant considérés ABSOLUMENT, ont tort tous les deux. — Nous allons effectivement nous convaincre de la vérité de ce que nous sommes forcés de supposer. »

« D'une part, les indépendants, en établissant comme principe la réalité impliquée dans notre existence physique, ou même la réalité de notre savoir temporel, n'ont évidemment, pour ce principe, d'autre garantie que ce principe lui-même, c'est-à-dire, la réalité du savoir temporel. Or, cette réalité n'est point absolue ou inconditionnelle, parce qu'elle n'a point en elle-même les conditions de son existence, comme cela est évident par le fait de ce qu'elle n'est point sa propre créatrice. Il est vrai que notre savoir actuel est déjà revêtu du caractère de NÉCESSITÉ, c'est-à-dire que les résultats de ce savoir impliquent la nécessité, plus ou moins, suivant qu'ils sont plus ou moins certains, plus ou moins réels; caractère qui paraît participer de celui de l'absolu, de ce qui est par soi-même ou inconditionnellement. Mais, cette nécessité contenue dans les résultats de notre savoir, n'est point notre propre ouvrage: elle a sa condition hors de nous, dans les objets de notre savoir; et, par-là même, elle signale plutôt la dépendance de notre savoir temporel d'une réalité supérieure. Ainsi, en considérant la réalité impliquée dans notre existence physique, c'est-à-dire, la réalité de notre savoir actuel ou temporel, comme la plus haute réalité, les indépendants ont raison RELATIVEMENT à tout ce qui est en réaction avec cette réalité purement physique; mais ils ont tort ABSOLUMENT, c'est-à-dire, par rapport aux conditions supérieures desquelles dépend, à son tour, cette réalité physique elle-même. — De cette manière, les deux principes secondaires des indépendants, concernant la recherche de la vérité et l'ordre social, c'est-à-dire, la voie empirique ou l'expérience, pour la recherche de la vérité, et la garantie parfaite et entière de tous nos droits, pour l'ordre social, sont également faux lorsqu'on les considère ABSOLUMENT, c'est-à-dire, lorsqu'on les étend au-delà des limites de notre réalité physique, jusqu'aux conditions supérieures de cette réalité purement conditionnelle. — En effet, l'expérience suppose manifestement et nécessairement, d'abord, la RÉACTION des objets de notre savoir entre eux et avec ce savoir, car c'est précisément dans cette réaction que consiste l'expérience; et ensuite, elle suppose l'existence de la VÉRITÉ elle-même, car le but de l'expérience est précisément la recherche de la vérité. L'expérience n'est donc pas la voie unique ni la voie suffisante pour la recherche de la vérité, puisqu'il existe des vérités indépendantes de l'expérience, qui même sont nécessaires pour la rendre possible: elle ne peut donc pénétrer dans les régions de ces vérités supérieures, qui cependant existent, et peuvent être connues, comme le prouve l'existence de l'expérience. — De même, la

garantie parfaite et entière de tous les droits, pour l'ordre social, suppose qu'au-delà de notre réalité physique, dans laquelle se trouvent donnés nos divers droits, rien ne peut nous intéresser, ou plutôt rien de réel ne peut exister ; ce qui est faux absolument, parce que, comme nous venons de le voir, la réalité qui est impliquée dans notre existence physique, c'est-à-dire, la réalité de notre savoir temporel, dépend de conditions supérieures. Ainsi, en exigeant la garantie parfaite de tous nos droits, on méconnaît ces conditions supérieures par lesquelles et pour lesquelles a lieu notre existence actuelle, qui contient ces droits : on prend pour la fin ce qui, à certains égards, n'est que le commencement. »

« De l'autre part, les royalistes, en établissant comme principe le pressentiment de l'absolu, ou l'existence d'une réalité supérieure à celle qui est contenue dans notre existence physique, ne peuvent de nouveau trouver ailleurs qu'en nous-mêmes, dans notre réalité propre ou individuelle, la garantie de cette réalité supérieure ou universelle. Donc, notre réalité propre ou individuelle contient effectivement la réalité universelle ou absolue. Et les royalistes, qui requièrent cette réalité absolue, ont raison RELATIVEMENT à tout ce qui concerne cette réalité suprême ; mais ils ont tort ABSOLUMENT, c'est-à-dire, par rapport à notre réalité propre, en méconnaissant dans nous la présence de la réalité universelle ou absolue. — De cette manière, les deux principes secondaires des royalistes, concernant la recherche de la vérité et l'ordre social, c'est-à-dire, la voie théologique ou Dieu, pour la recherche de la vérité, et l'institution divine des États, pour l'ordre social, sont également faux lorsqu'on les considère ABSOLUMENT, c'est-à-dire, lorsqu'on les étend jusqu'à notre réalité propre ou individuelle, en la considérant comme dépourvue de la réalité absolue ou universelle. — En effet, contenant en nous la réalité absolue, comme cela résulte de la garantie même du principe fondamental des royalistes, nous possédons en nous, pour la recherche de la vérité, une faculté infinie, analogue à la faculté créatrice de Dieu. Nous pouvons donc, déjà dans cette vie, suivre tous les chaînons de la création, remonter jusqu'aux principes premiers de l'univers, et reconnaître ainsi la vérité absolue. — De même, contenant en nous la réalité absolue et universelle, ainsi que nous venons de le reconnaître, nous pouvons, pour l'ordre social, nous fonder sur cette réalité universelle, qui est analogue à celle de Dieu, afin de pouvoir nous-mêmes instituer les États, c'est-à-dire, subordonner physiquement notre réalité relative ou individuelle, notre volonté, à notre réalité absolue ou universelle, à notre raison. »

« Il est donc avéré, d'une manière irrécusable, qu'étant considérés ABSOLUMENT, tout à la fois par rapport à notre réalité relative ou individuelle, et par rapport à la réalité absolue ou universelle du monde, les principes opposés des indépendants et des royalistes, et par conséquent leurs résultats, pris dans ce sens absolu, sont faux. — Nous en tirerons immédiatement la consolante conclusion que, pour éviter la fatale antinomie qui divise aujourd'hui la raison humaine, il faut nous placer

dans le point d'indifférence entre notre réalité individuelle et la réalité universelle, c'est-à-dire, dans le point où ces deux réalités se trouvent identifiées. »

« Mais, quel est proprement ce point d'indifférence dont dépend aujourd'hui le salut de l'humanité? C'est là le grand problème qu'il faudra résoudre. Un voile impénétrable semble encore, de ce côté, couvrir nos destinées. »

« Dans cette ignorance, n'ayant aucune règle certaine pour la conduite des affaires de l'humanité, et pressentant déjà la fausseté des principes opposés des indépendants et des royalistes, on ne peut statuer rien de positif, rien d'assuré : le parti le plus raisonnable paraît être de réprimer le développement absolu de ces principes hétérogènes, et de laisser ainsi négativement, sans aucune influence positive, opérer le développement propre de l'humanité. — Ce parti, en apparence le plus raisonnable, est, comme on le sait, celui des gouvernements d'aujourd'hui ; et c'est là proprement toute leur sagesse, ainsi que celle de leurs partisans, connus sous le nom de *ministériels*. »

« Nous allons examiner cette sagesse actuelle des gouvernements, pour nous convaincre que, par malheur, non-seulement elle ne peut faciliter aucun progrès social ultérieur, mais que de plus, au milieu de l'antinomie politique dominante, elle ne peut même pas prévenir la ruine imminente de l'humanité. »

## CHAPITRE SECOND.

### ÉTAT PÉRILLEUX DE L'ORDRE SOCIAL.

Le sort actuel de l'Europe, et en général du monde civilisé, résulte naturellement, comme simple conséquence, de l'état présent de l'humanité, que nous venons de reconnaître dans son actuelle et indestructible antinomie sociale. — Ainsi, la tâche des gouvernements européens devient aujourd'hui aussi difficile que pleine d'une haute responsabilité. En effet, à l'époque où nous nous trouvons, ces gouvernements sont placés entre les cornes d'un terrible dilemme : d'une part, ruine de l'humanité, s'ils abandonnent à elles-mêmes les oscillations de la balance mobile de cette antinomie politique; de l'autre part, ignorance profonde, s'ils veulent détourner cette ruine imminente.

Avant tout, qu'il nous soit permis de faire ici exception de ceux des gouvernements européens qui, poussés par des motifs personnels, voudraient faire triompher l'un ou l'autre des deux partis politiques, en cherchant, par-là même, à annihiler celui qui serait opposé à leurs vues. Une telle entreprise prouverait, ce nous semble, que ces gouvernements, s'il en existait, ne seraient pas encore à la hauteur de la civilisation européenne, et par conséquent, que tout ce que nous avons ici à dire concernant le monde civilisé, ne pourrait leur être appliqué que

lorsque, par la suite, ils s'élèveraient, à leur tour, au rang des gouvernements éclairés de l'Europe, de ceux qui sentent déjà profondément leur critique situation actuelle.

Or, ces gouvernements éclairés, et presque tous le sont déjà en Europe, concevant tout à la fois, et la vérité qui est impliquée dans les tendances respectives des deux partis politiques, et la fausseté qui est attachée à leurs prétentions exclusives, ont cherché, par des CONCILIATIONS, à consolider les droits et à réprimer les abus de ces partis dominants, dont se composent aujourd'hui tous les éléments des sociétés. C'est là, dans son essence, toute la sagesse de la politique moderne, intérieure et extérieure. En effet, dans les relations intérieures des États, il n'est question que d'équilibrer les pouvoirs sous l'aspect de la coexistence des deux partis politiques, formant la civilisation de nos jours; et, dans les relations extérieures des États, il n'est également question que d'équilibrer les peuples sous l'aspect de la même civilisation. — Sans doute quelques anomalies se présentent de temps à autre; mais, elles appartiennent presque toujours aux vues ministérielles, et non pas aux fondements mêmes des États européens.

Cependant, cette sage coexistence des deux partis politiques, telle qu'on cherche à la réaliser aujourd'hui, surtout en réprimant les prétentions exclusives de ces partis, est loin d'être profitable pour l'avenir des États, lorsqu'elle se réduit à elle seule, sans qu'on introduise aucune direction nouvelle dans l'humanité. En effet, nous avons vu que, par suite des principes hétérogènes et irréfragables des deux partis politiques, leur développement accompli, qui d'ailleurs ne saurait être arrêté, doit, par lui-même, conduire à une inévitable ruine du monde civilisé. Ainsi, la garantie juridique que reçoit aujourd'hui, dans les États de l'Europe, ce développement des partis politiques, par le simple établissement des constitutions, sans aucune autre garantie directrice, cette simple garantie juridique, disons-nous, doit manifestement entraîner la ruine de l'humanité.

Et quelle est cette garantie directrice qui nous manque encore? C'est là l'autre corne du dilemme où se trouvent aujourd'hui placés les gouvernements de l'Europe. — Ici, tout se tait à leur appel, lorsqu'ils demandent à connaître cette garantie directrice : dans l'état actuel des connaissances philosophiques, un profond silence est la réponse terrible à cette décisive demande. — Quand même il serait vrai que l'on connût déjà la véritable signification du développement historique de l'humanité, ce qui n'est pas malheureusement, ce serait en vain qu'on voudrait recourir à l'histoire pour y chercher les préceptes dont nous manquons aujourd'hui. Notre époque ne ressemble à aucune de celles qui l'ont précédée : il s'agit actuellement de créer un ordre tout-à-fait nouveau, et non pas simplement de reproduire des évènements semblables. — Aussi, nous le répétons, pour échapper à leur funeste dilemme, les gouvernements ne trouvent-ils pas aujourd'hui de conseillers : dans ce moment critique, personne ne peut leur dire ce qu'il est si urgent de faire pour le salut des États.

Mais, pour mieux signaler les conséquences de cet inévitable dilemme où les gouvernements du monde civilisé se trouvent placés actuellement, soit que, pour une direction purement négative, ils abandonnent à lui-même le développement spontané de l'humanité, soit que, par une direction positive, ils veuillent conduire ce développement à son terme salutaire ; pour mieux signaler, disons-nous, les funestes conséquences de cette inévitable alternative, nous allons reproduire ici et compléter les arguments que nous avons avancés sur cette question dans le premier numéro du *Sphinx*. — Les voici.

« La direction purement négative des affaires publiques, pour laisser opérer un libre développement des facultés et des forces humaines, direction qui est la règle, manifeste ou tacite, de nos gouvernements actuels, suppose irrécusablement un principe supérieur, une direction providentielle de l'espèce humaine, ou du moins une finalité (*) dans les progrès de notre espèce, qui suive des lois immuables, et provienne des dispositions inhérentes à notre nature. En effet, sans cette direction providentielle, ou sans cette finalité dans le développement de l'espèce humaine, il serait impossible que l'humanité, abandonnée à elle-même, fît quelque progrès ; car, elle n'aurait aucune impulsion. »

« Il est vrai effectivement, comme nous l'avons déjà dit dans l'*Introduction au Sphinx*, que, malgré la liberté qui caractérise notre espèce, ses progrès doivent être régis par des lois fixes et déterminées. Et c'est là proprement la FINALITÉ DE LA TERRE, qui, se dirigeant d'après des lois naturelles, préside au développement de notre espèce. Nous avons même, dans cette Introduction, signalé déjà, en aperçu, les quatre grandes périodes dans lesquelles, jusqu'à ce jour, s'est opéré ce développement final de l'humanité. — C'est ici le lieu de remarquer que ce peu de mots nous donne enfin la solution du grand problème concernant la détermination scientifique ou philosophique de l'objet de l'histoire, problème qui, jusqu'à ce moment, est resté non résolu. En effet, on concevait que le véritable objet de cette branche du savoir humain doit consister à remonter aux LOIS mêmes du développement de notre espèce, et l'on concevait, en même temps, la difficulté de concilier ces lois, en quelque sorte mécaniques ou physiques, avec la LIBERTÉ, qui est le caractère distinctif de notre espèce. Cette difficulté sera levée par la découverte de la finalité de la terre, que nous venons de signaler ; et nous-mêmes, en suivant ce principe nouveau, nous présenterons, dans un ouvrage annoncé dans l'Introduction susdite, ce véritable développement de l'espèce humaine. — Mais, revenons à notre question présente. »

« Il est donc avéré que les progrès de l'humanité suivent des lois fixes et déterminées ; car, comme nous l'avons déjà dit, s'il en était autrement, il n'y aurait pas de raison pour que ces progrès arrivassent de telle manière plutôt que de toute

---

(*) Nous entendrons toujours par le mot *finalité,* correspondant au mot allemand *zweckmaessigkeit,* l'état effectif de ce que l'on nomme *causes finales,* c'est-à-dire, la disposition pour des buts.

autre. Ainsi, sans le savoir clairement, mais au moins par un pressentiment confus, les gouvernements de nos jours paraissent fondés en limitant leur influence actuelle à une direction purement négative des affaires de l'humanité, c'est-à-dire, en se bornant à réprimer les progrès hétérogènes et faux des deux partis dominants, des indépendants et des royalistes, et en procurant ainsi un libre développement ultérieur de notre espèce. »

« La question se réduit donc à savoir si un tel progrès ULTÉRIEUR est possible. Car, on doit pressentir également que ce développement progressif de notre espèce ne peut être indéfini, et qu'il doit avoir un terme. Nous pouvons même, avec certitude, reconnaître cette vérité. »

« Un développement progressif indéfini de l'espèce humaine, c'est-à-dire, la production continue et indéfinie de nouveaux buts pour nos actions, car c'est en cela que consistent proprement les progrès de l'humanité opérés par la finalité de notre espèce, un tel développement, disons-nous, priverait manifestement la terre d'un but déterminé ; ce qui est contre l'admission de la finalité du monde, que nous devons postuler pour toutes nos actions. Il est vrai que nos facultés et nos forces peuvent se développer indéfiniment ; mais, l'établissement progressif de nouveaux buts pour nos actions, lequel, comme nous venons de le dire, constitue le développement final de l'humanité, doit avoir un terme, parce que, sans cela, aucun de ces buts progressifs ne pourrait ni ne devrait nous intéresser. L'existence de l'humanité serait un simple jeu, n'ayant pas de but, ni ne pouvant servir de moyen à rien autre, parce que cela serait contraire à notre dignité, à la raison, qui est son propre but. Il faut donc nécessairement admettre l'existence d'un dernier but de l'humanité, qui, pour elle, constituera ses véritables destinées : alors seulement nos diverses actions, dirigées par notre finalité vers ce but suprême, reçoivent une signification, un intérêt pour la raison, et deviennent ainsi compatibles avec notre dignité. Bien plus, on conçoit même que ce but suprême de l'humanité, vers lequel nous conduit la finalité inhérente à notre nature, doit être notre propre ouvrage, ou l'œuvre spontanée de la raison ; c'est-à-dire que la finalité, en nous fixant progressivement des buts nouveaux, pris dans notre nature, et en développant ainsi dans nous des facultés et des forces nouvelles, ne doit que nous amener à un terme où nous devons nous-mêmes, pour notre dignité et pour l'auguste besoin de la raison, achever l'œuvre de notre création, en nous fixant définitivement le but suprême de nos actions, et en nous donnant par là une existence propre, spontanée, ou indépendante de toute influence étrangère. Ce jeu de la finalité de la terre, auquel nous devons ainsi notre développement progressif, doit donc finir nécessairement au terme critique que nous venons de signaler. »

« Eh quoi ! si l'humanité était déjà arrivée à ce terme de son développement ? — C'est ce qu'il nous importe de connaître ; parce que, dans ce cas, la direction purement négative des affaires publiques, telle que l'exercent aujourd'hui les gouver-

nements pour laisser libre le progrès final de notre espèce, serait inutile, et pourrait de plus, comme nous le verrons dans l'instant, avoir des suites funestes. »

« Il faut donc fixer les critériums requis pour reconnaître ce terme nécessaire du développement de l'humanité. — Il suffit, pour cela, de remarquer qu'à ce terme, la finalité qui nous a conduits jusque-là, doit nous abandonner, et nous laisser à nos propres forces, pour nous mettre en position d'établir nous-mêmes notre dernier but. Nous avons donc déjà un critérium négatif pour reconnaître le terme final dont il est question, consistant dans un délaissement de l'humanité, ou dans un abandon à ses propres forces. Et, quant au critérium positif, il résulte immédiatement du critérium négatif que nous venons de fixer; car, pour peu qu'on y réfléchisse, on reconnaîtra que ce critérium positif du terme final en question, consiste dans la présence en l'humanité des facultés et des forces suffisantes pour sa direction propre, c'est-à-dire, pour l'établissement spontané de son but suprême. »

« Or, si l'on applique ces deux critériums, négatifs et positifs, à l'état actuel de l'humanité, on reconnaîtra facilement qu'elle est déjà arrivée au terme critique de son développement final, dont il s'agit. — En effet, d'une part, la grande antinomie politique, que nous avons signalée plus haut comme dominant actuellement dans l'humanité, prouve, avec évidence, qu'elle est déjà abandonnée à ses propres forces, puisque, par sa nature, elle se trouve, en vertu de cette nécessaire antinomie, entraînée, avec égale raison, vers des buts opposés et hétérogènes; et, de l'autre part, la conscience que nous avons de la fausseté impliquée dans ces deux tendances opposées, laquelle est constatée par la répression politique de leur prépondérance respective, prouve, avec la même évidence, que l'humanité possède déjà les facultés et les forces requises pour sa propre conduite, puisqu'à cette conscience elle peut facilement joindre celle de la nécessité d'un nouveau but et, par conséquent, de son but suprême. »

« Ainsi, ayant reconnu que, dans ce moment, l'humanité est déjà arrivée au terme de son développement opéré par la finalité de notre espèce, on comprendra que la direction purement négative des affaires publiques, qu'exercent les gouvernements pour faciliter un pareil progrès ultérieur, est tout-à-fait inutile et intempestive. — Nous allons enfin voir, comme nous l'avons annoncé, que cette direction purement négative des affaires publiques, peut ou plutôt doit avoir des suites funestes pour l'humanité. »

« Dans nos considérations, nous partons ici généralement du point où les deux tendances opposées, formant l'antinomie politique, sont égales; et c'est dans cette vue que nous disons que cette antinomie est dominante dans l'humanité. Nous avons déjà remarqué que la tendance des royalistes commence avec le christianisme, et celle des indépendants seulement avec le protestantisme; d'où il résulte que l'époque de l'égalité entre ces deux impulsions opposées, peut être différente pour différents peuples, c'est-à-dire qu'elle peut être plus ou moins reculée, suivant que la culture sociale de ces peuples est moins ou plus avancée. Ainsi, par

exemple, en France, ce point d'égalité entre les deux tendances dont il s'agit, ne paraît avoir lieu que dans le moment présent. — Quoi qu'il en soit, c'est de ce point d'égalité qu'il faut partir pour apprécier les suites de la répression de ces deux tendances, exercée par l'influence négative des gouvernements, de laquelle il est question. »

« En se rappelant ici les principes respectifs de ces deux impulsions politiques, tels que nous les avons déduits plus haut, on verra facilement, pour peu qu'on y réfléchisse, que le développement scientifique ou philosophique des indépendants est INDÉFINI, parce qu'on peut remonter, de plus en plus, de leur principe ostensible ou manifeste qu'ils professent aujourd'hui, au principe tacite et supérieur qui, à leur insu, forme le terme invisible de leur direction; tandis qu'au contraire, par ce développement philosophique des indépendants, celui des royalistes se trouve, non-seulement arrêté, mais de plus réfuté. Ainsi, lors même que les gouvernements réprimeraient les progrès politiques ou pratiques des indépendants, ils ne pourraient empêcher leurs progrès philosophiques ou spéculatifs; et la suite nécessaire de l'influence purement négative dans les affaires publiques, par la répression du développement pratique des deux tendances dont il est question, serait évidemment la domination scientifique et philosophique des indépendants. Alors, cédant à l'ascendant de la raison, les gouvernements se verraient forcés de favoriser le parti des indépendants, d'admettre même pratiquement leur supériorité, et d'établir ainsi constitutionnellement une partie de leurs droits, plus ou moins grande, suivant leurs progrès philosophiques plus ou moins avancés. Après cet établissement constitutionnel de la domination des indépendants, nul frein politique ne saurait plus arrêter leur envahissement général de toutes les considérations humaines; et, vu le manque de toute unité supérieure ou universelle dans ce développement de la réalité individuelle, impliquée dans notre existence physique, qui est le principe ostensible des indépendants, la société se verrait déjà, dès l'établissement de leur domination, exposée à une destruction imminente. — L'expérience, s'il en était besoin, confirme suffisamment cette nécessaire conséquence. »

« Heureusement, dans ce développement philosophique indéfini des principes des indépendants, on doit, pour passer à la conscience de la réalité absolue de la raison, qui est le principe premier ou plutôt le terme secret de leur tendance, on doit, disons-nous, arriver à la limite qui sépare cette réalité absolue et universelle de la raison, d'avec la réalité purement relative et individuelle de notre existence physique. A cette limite, la certitude attachée à la réalité purement temporelle ou physique, perd son intensité, ou plutôt s'anéantit entièrement; et le pressentiment d'une certitude supérieure, de celle qui est attachée à la réalité absolue au-delà de la limite présente, répand un doute, tout à la fois salutaire et désolant, sur cette réalité purement relative qui est contenue dans notre existence physique, et qui, jusqu'à ce moment, avait usurpé la réalité absolue de l'univers. Pour sortir de ce critique scepticisme, il faudra acquérir scientifiquement la

conscience claire de notre TENDANCE VERS L'ABSOLU, en passant par tous les échelons, depuis la NÉCESSITÉ, impliquée dans les résultats réels de notre savoir temporel, laquelle est la manifestation objective de l'absolu sous les conditions du temps, jusqu'à la RAISON, impliquée dans l'essence intime de notre savoir, laquelle est la manifestation subjective de l'absolu hors de toutes conditions. Alors, franchissant cette fatale limite, où doit s'établir le scepticisme que nous venons de signaler, limite qui précisément a séparé si longtemps les indépendants des royalistes, et reconnaissant clairement, dans cette tendance positive vers l'absolu, la réalité suprême de l'humanité, les indépendants se réuniront aux royalistes, ou plutôt les élèveront à leur hauteur, en substituant au simple pressentiment de l'absolu, qui est le principe actuel des royalistes, la conscience claire et, en quelque sorte, scientifique de la tendance réelle de l'humanité vers l'absolu, et, par conséquent, le sentiment positif de l'absolu lui-même. »

« Ce dernier développement de l'humanité est déjà opéré en Allemagne, par suite de la révolution que la philosophie vient d'y subir, depuis le criticisme de Kant, jusqu'au suprême rationalisme de Schelling (*), ainsi que nous l'avons signalé dans l'Introduction à cet ouvrage. — Il en résulte, dans ce pays éminemment philosophique, une tendance générale vers un BUT UNIVERSEL de l'humanité; et cette tendance positive réalisée diversement, dans sa bonne signification, par la Ligue de la Vertu, par la théocratie du comte Kalkreuth, etc., et, même dans son abus, par plusieurs sectes mystiques, prouve irrécusablement, par le fait, que l'humanité est déjà arrivée au terme de son développement final, où elle doit elle-même fixer son but suprême; ce qui confirme, ou du moins vérifie la preuve générale que nous en avons donnée plus haut. »

« Malheureusement, cette conscience de notre tendance vers l'absolu ne pouvant engendrer qu'un sentiment et non une conception déterminée de l'absolu, l'impulsion vers un but universel, qui vient de s'établir en Allemagne, ne saurait recevoir une direction déterminée; et de là précisément résulte cette diversité que nous venons de remarquer dans la réalisation de cette nouvelle impulsion dominante. Bien plus, l'absolu ne pouvant ainsi devenir qu'un objet du SENTIMENT, et non un objet déterminé du SAVOIR, on ne saurait établir une doctrine positive des vérités qui en dépendent, ni par conséquent transmettre ou communiquer dogmatiquement ce système de vérités : on ne peut établir que des principes régulatifs ou, en quelque sorte, poétiques; et le génie seul, et non le simple entendement, pourra s'élever à ces régions supérieures. Il s'ensuit que, malgré l'évidence ou la clarté attachée à la conscience que l'humanité doit acquérir, pour ainsi dire, scientifique-

(*) Une espèce d'ouvrage périodique, la *Minerve française,* en parlant de l'état actuel de l'Allemagne, il y a deux ou trois mois, dit, avec une rare assurance, que ce pays, à son tour, avance dans la civilisation pour recevoir des *constitutions politiques;* et qu'alors, ayant une occupation sérieuse, il renoncera à ses futiles rêveries philosophiques. — Quelle ignorance vraiment chinoise! C'est ainsi que l'on abuse la nation, et qu'on l'a arrêtée dans son développement intellectuel.

ment de sa tendance réelle vers l'absolu, elle ne pourra point, sur cette voie, l'établir généralement; parce qu'il y aura toujours des hommes qui, quoique pourvus d'une intelligence supérieure, manqueront du génie nécessaire pour saisir, par le seul sentiment, ce dernier but de notre existence. L'expérience en donne déjà des preuves suffisantes; et l'on conçoit à priori que, dans cette voie, en quelque sorte mécanique, de notre développement final, malgré les plus grands efforts, la moitié du genre humain pourra à peine arriver à cette hauteur privilégiée de nos destinées. Autrement, en effet, le développement complet, final ou mécanique, de l'humanité serait déjà sa création absolue elle-même; ce qui est contraire à sa dignité, et à l'infinie puissance de sa raison, laquelle paraît destinée à nous faire produire à nous-mêmes notre existence absolue, pour la rendre indépendante de toute condition étrangère. »

« Ainsi, au dernier terme de son développement final, l'espèce humaine doit de nouveau et invariablement se diviser en deux partis, les mêmes que nous connaissons aujourd'hui sous les noms d'indépendants et de royalistes, avec la seule différence que ces derniers seront alors, à certains égards, fondés scientifiquement. Pour caractériser cette différence, nous nommerons ici universalistes (*) ces futurs royalistes, en observant que leur nouvelle et principale tendance sera vers l'établissement d'un but universel de l'humanité. — A cette époque, l'espèce humaine sera arrêtée, et demeurera stationnaire : nul progrès ultérieur, dépendant de conditions étrangères à notre spontanéité, ne sera plus possible ; et c'est en cela précisément que nous devons admirer la justice éternelle, qui nous laisse ainsi entièrement le mérite de la création de nos destinées, en nous plaçant au terme de notre développement, dans un équilibre parfait entre deux tendances opposées et inévitables. »

« Alors, le sort de l'humanité, si elle reste toujours passive, dépendra naturellement de la prépondérance alternative des deux partis opposés ; et dans cette alternative se trouvent nécessairement, d'une part, la possibilité de la création absolue de l'humanité, et de l'autre, la possibilité de la ruine ou de la destruction de notre espèce. En effet, d'une part, l'existence de destinées absolues et propres à l'humanité, est irrécusable, car tel est l'auguste besoin de notre raison ; ainsi, lors de la prépondérance des universalistes, des efforts réitérés et multiples pourront amener à la solution du grand problème que nous avons indiqué plus haut, concernant nos destinées absolues : et, de l'autre part, le manque d'un lien universel ou de toute unité dans la réalité individuelle qui est impliquée en notre existence phy-

(*) Un écho de ces universalistes ou futurs royalistes, tels qu'ils commencent à se développer en Allemagne, où plusieurs phi'osophes protestants sont retournés dans le sein de l'église catholique romaine, se fait déjà entendre en France dans l'ouvrage périodique, intitulé le *Catholique,* et publié sous la direction de M. le baron d'Eckstein. On concevra actuellement, surtout par ce que nous en dirons mieux ci-après, quelle est la véritable tendance de cet ouvrage, et l'on comprendra ainsi que le mot : *Catholique,* qui est inscrit sur son titre, n'est que la traduction grecque du mot : *Universel.*

sique, formant toujours le principe des indépendants, est également irrécusable, car cette unité dans nos intérêts physiques se trouve précisément dans une réalité supérieure ou absolue, qui est méconnue par les indépendants ; ainsi, lors de leur prépondérance, l'anarchie sera une suite nécessaire de ce manque d'un lien entre les intérêts physiques, et le choc de ces intérêts, de plus en plus développés, doit enfin amener la ruine de la société et la destruction de l'humanité. »

« Tel est inévitablement le sort alternatif de la terre sous l'influence purement négative des gouvernements dans les affaires publiques. Et, dans cette alternative de succès ou de ruine, le tout dépendra nécessairement du mérite ou du démérite de l'humanité. Or, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut avec douleur, cet inévitable avenir de la terre commence déjà à se décider, en s'annonçant sous de très-sinistres auspices. »

« Il faut donc, et il en est encore temps, que les gouvernements sortent de leur apathie, qu'ils cessent de considérer comme sagesse leur inactivité, ou leur direction purement négative des affaires publiques, consistant à réprimer l'exercice exclusif des principes opposés des deux partis dominants. Ce que nous venons ici de dévoiler sur l'avenir de l'humanité, suffit, ce nous semble, pour régler leur nouvelle et véritable direction. Plus que jamais le sort de l'humanité est dorénavant dans les mains des gouvernements : c'est donc sur eux que repose, dans ce moment, le salut de la terre ; et, à cet égard, leur responsabilité éternelle est terrible. »

Mais, quelle est la direction positive que les gouvernements doivent aujourd'hui donner à l'espèce humaine ? — Nous allons en dévoiler les conditions.

La création de l'homme sur la terre doit avoir un but final bien déterminé. C'est même là le véritable but de l'existence de la terre. Et c'est dans ce but de la création que se trouvent manifestement les fins de l'humanité.

Comme être raisonnable, l'homme attaché au globe terrestre, doit y accomplir lui-même ses destinées. Par l'usage de la raison, de cette faculté créatrice, il doit prendre part à la création de la terre, en fixant et en réalisant le dernier but de l'existence de ce globe, qui est le but même de l'existence de l'être raisonnable, pour laquelle seule la terre peut avoir de la réalité.

Cette haute fonction de l'homme, le place ainsi au-dessus de sa propre nature. — Comme être physique, appartenant au globe terrestre, il subit les conditions INERTES de sa nature corporelle. Et comme être raisonnable, à qui cette demeure terrestre devient étrangère, il jouit des conditions SPONTANÉES de sa liberté spirituelle. — L'homme réunit ainsi, dans son existence actuelle, deux états bien distincts : d'une part, comme condition de sa création indépendante de lui, il possède l'état physique, où, par l'inertie attachée à cet état, il obéit aux lois de la nature, qui lui sont étrangères ; et de l'autre part, comme condition de sa création propre, il possède l'état rationnel, où, par la spontanéité attachée à cet état supérieur, il n'obéit qu'aux lois de la liberté, qui sont son propre ouvrage. Et précisément par cette spontanéité de ses actions, qui, en le douant d'une faculté créatrice, le dis-

tingue parmi les êtres de ce globe, l'homme doit prendre part à la création de la terre, en accomplissant cette œuvre sublime par sa création propre, qui est l'unique but raisonnable de l'existence de la terre.

Toutefois, cette faculté de création propre ne peut être que le résultat du développement physique de l'humanité, parce que, si l'homme possédait dans sa naissance, la faculté créatrice, c'est-à-dire, la spontanéité absolue de son savoir, il serait déjà l'auteur de sa création physique elle-même. Il existe donc deux ordres successifs pour l'accomplissement des destinées de l'humanité sur la terre. Dans le premier de ces ordres de nos destinées, l'humanité opère son développement physique, où, tout en suivant les lois inertes de la nature, elle prépare déjà, par sa spontanéité, les facultés et les forces dont elle aura besoin pour accomplir la création de la terre. Dans le second des deux ordres de nos destinées, l'humanité opère son développement rationnel, où, en s'affranchissant des conditions de sa nature terrestre, elle déploie exclusivement sa spontanéité créatrice, effectue avec elle sa création propre, et établit ainsi elle-même sa future immortalité, pour accomplir la création de la terre, dont l'unique objet digne de la raison, est incontestablement cette immortalité de l'homme, qui ne peut être que son propre ouvrage.

Or, ces deux ordres successifs des destinées de l'humanité, qui donnent enfin une signification absolue à l'espèce humaine, forment naturellement *deux ères* distinctes pour l'accomplissement de ces destinées sur la terre. Et, d'après ce que nous venons de reconnaître, la première de ces ères, où l'homme, pour développer ses facultés et ses forces créatrices, suit encore les lois inertes de la nature, est manifestement l'*ère physique* ou *relative*, c'est-à-dire, dépendante de sa nature terrestre; et la dernière de ces ères, où l'homme, pour effectuer sa création propre, et pour accomplir ainsi le but de la création de la terre, emploie exclusivement les lois spontanées de sa liberté, est tout aussi manifestement l'*ère rationnelle* ou *absolue*, c'est-à-dire, indépendante de sa nature terrestre.

Pour mieux déterminer ces deux ères du développement de l'humanité, il faut savoir que les actions de la volonté humaine s'exécutent toujours en vertu de buts reconnus et fixés par la raison de l'homme. En effet, par rapport à notre volonté, c'est-à-dire, par rapport à la causalité de notre savoir, la raison est la FACULTÉ DES BUTS. Ainsi, dans l'une et dans l'autre des deux ères du développement de l'humanité, les actions humaines concernant ce développement, ont lieu d'après des buts reconnus par la raison, conformément aux conditions, relatives ou absolues, de ces deux ères distinctes. Et par conséquent, durant la première de ces ères, où l'homme suit encore les lois inertes de la nature, les buts des actions humaines, concernant le développement de l'humanité, sont pris, par la raison, dans la nature terrestre de l'homme; et durant la dernière de ces ères, où l'homme ne suit plus que les lois spontanées de sa liberté, les buts des actions humaines, concernant toujours le développement de l'humanité, sont pris, par la raison, dans

la raison elle-même, indépendamment de la nature terrestre de l'homme. — De cette manière, ces deux ères du développement de l'humanité, qui assignent une utilité réelle et absolue à la terre, forment, la première, l'*ère des buts physiques* ou *relatifs,* et la dernière, l'*ère des buts rationnels* ou *absolus.*

Il s'ensuit immédiatement que la différence caractéristique entre ces deux ordres successifs des destinées de l'humanité, consiste en ce que, dans le premier, dans l'ère des buts relatifs, les buts des actions humaines sont donnés à la raison par la nature terrestre de l'homme, et que, dans le dernier, dans l'ère des buts absolus, les buts des actions humaines sont créés par la raison elle-même. — Ainsi, dans la première ère, l'homme n'exerce sa spontanéité créatrice que dans le choix des moyens propres à l'obtention des buts qui lui sont donnés par la nature terrestre ; et dans la dernière ère, il exerce cette spontanéité créatrice, non-seulement dans le choix des moyens, mais de plus dans la fixation des buts eux-mêmes.

On voit par là, que le développement de l'humanité, pour accomplir les fins de la création de la terre, dépend, du moins en partie, de l'influence de la nature, en tant que, dans la première ère de ce développement, les buts des actions humaines sont donnés par la nature terrestre de l'homme. Et l'on conçoit ainsi que, suivant que ces buts physiques ou relatifs à la nature humaine, qui dominent dans la première ère, sont ou ne sont pas conformes aux buts rationnels ou absolus, par lesquels l'homme, dans la dernière ère, doit accomplir ses destinées sur la terre, il existe ou il n'existe pas, dans la création de ce globe, une FINALITÉ créatrice, c'est-à-dire, un accord ou une disposition entre l'inertie de la nature et la spontanéité de la liberté de l'homme, propre à faire concourir ces forces hétérogènes à la même fin de la création de la terre, c'est-à-dire, à la création propre de l'homme. Mais, une des lois de notre jugement réflectif consiste précisément à postuler, en général, dans la création de l'univers, une continuelle finalité, c'est-à-dire, une subordination à des fins absolues de toutes les parties constituantes de l'univers, quelque hétérogènes qu'elles puissent être. Et par conséquent, dans le cas présent, nous devons postuler la finalité de la terre dont il est question. D'ailleurs, cette finalité terrestre dans le développement de l'homme est déjà avérée par le fait. En effet, comme nous le verrons à l'instant, le développement physique de l'humanité, celui qui fait l'objet de la première ère, et qui dépend de cette finalité en question, est déjà terminé ; et il se trouve que le résultat de ce développement, dirigé par la finalité de la terre, consiste effectivement dans la production accomplie des facultés et des forces créatrices dont l'homme a besoin actuellement pour procéder à son développement rationnel ou absolu, qui doit le conduire au terme de sa création.

Cependant, il faut encore remarquer ici que la transition de la première à la dernière des ères du développement de l'humanité, ne saurait être brusque, mais qu'elle doit s'opérer graduellement, en affranchissant l'homme de plus en plus des conditions inertes de sa nature terrestre, pour lui rendre propres exclusivement

les conditions spontanées de sa liberté et de sa raison. En effet, ces conditions inertes, d'une part, et ces conditions spontanées, de l'autre, sont essentiellement hétérogènes; et par conséquent, sans admettre déjà la spontanéité, à laquelle précisément il s'agit ici d'arriver, on ne saurait passer immédiatement des unes aux autres de ces conditions hétérogènes. Il doit donc exister, entre les deux ordres successifs des destinées de l'espèce humaine, que nous venons de reconnaître, un ordre intermédiaire, formant l'*ère transitive* du développement de l'humanité. Et l'on conçoit que, dans cette ère intermédiaire, qui a pour objet la transition des buts relatifs aux buts absolus de l'humanité, les buts spéciaux des actions humaines doivent être établis par le concours de la nature de l'homme et de sa raison, indépendante de cette nature terrestre. Cet ordre intermédiaire des destinées de l'humanité, formera donc l'*ère des buts transitifs;* et l'on prévoit facilement que c'est là l'ère critique du développement de l'espèce humaine.

Ainsi, en résumant ce que nous venons de reconnaître sur les différents ordres des destinées de l'homme, nous établirons que le développement de ces destinées, du moins autant qu'il dépend des buts universels de l'humanité, s'opère dans trois ères distinctes, formant progressivement, d'abord, l'*ère des buts relatifs,* ensuite, l'*ère des buts transitifs,* et enfin, l'*ère des buts absolus.* — Nous venons de remarquer que ce développement de l'humanité, qui est proprement son ouvrage, dépend de ses BUTS UNIVERSELS, c'est-à-dire, de ceux qui sont fixés par la raison générale des hommes; car, en outre de ces buts universels, et avant leur production publique, il s'établit d'abord, pour la préparation de l'homme à l'obtention de ses destinées, des BUTS INDIVIDUELS, qui lui sont fixés par la raison particulière de ses chefs ou par leur révélation primitive. Les temps où dominent d'abord ces buts individuels, forment le *règne des patriarches,* et ne sont encore que les temps des TRADITIONS; tandis que ceux où dominent ensuite les buts universels, et qui offrent progressivement les trois ères que nous venons de reconnaître, forment le *règne des peuples,* et sont proprement les temps de l'HISTOIRE.

Nous pouvons donc actuellement fixer à priori les véritables conditions de l'histoire, et par-là même les conditions de la direction positive de l'humanité, pour la conduire au terme absolu de son développement. Il faut, en effet, remarquer que, d'après ce que nous venons de reconnaître, quelque libres que soient les actions humaines, les progrès de l'humanité vers le terme de sa création sont soumis à des lois fixes et déterminées. D'abord, dans l'ère des buts physiques ou relatifs, la finalité de la terre fixe à l'homme des buts progressifs, dont l'obtention libre le conduit au développement des facultés et forces absolues, desquelles dépend l'accomplissement de la création. Ensuite, dans l'ère des buts transitifs, le concours de sa nature terrestre et de sa raison absolue lui fixe des buts propres à l'affranchir de sa dépendance physique, dans ses vues éternelles, pour le rendre apte à procéder à la réalisation de ses hautes destinées. Enfin, dans l'ère des buts absolus, la raison de l'homme, libérée de toute influence étrangère, lui fixe ses

derniers buts, consistant dans l'établissement péremptoire de son immortalité, unique objet digne de la raison et de l'existence de la terre. Ainsi, cette suite des buts progressifs de l'humanité, qui lui sont assignés par la raison universelle, est aussi immuable que la vérité elle-même; et par conséquent, nonobstant la liberté des actions de l'homme, le développement de l'espèce humaine, qui se règle d'après cette suite de ses buts progressifs, est soumis à des lois fixes et déterminées. On conçoit, en effet, que toute réalité, inerte ou spontanée, doit originairement être déterminée par la loi de création, où elle reçoit l'existence et où se trouve ainsi la condition de la vérité elle-même; de sorte que, dans le plan de la création, tout est fixé et déterminé, soit par le Créateur, soit par soi-même, car autrement la vérité ne saurait exister. Il s'ensuit donc, déjà de cette considération primordiale, que les progrès de l'humanité, tels qu'ils font l'objet de l'histoire, sont effectivement soumis à des lois fixes et déterminées, comme nous venons de le reconnaître. Et c'est la découverte de ces lois invariables, consistant dans la suite des buts progressifs de l'humanité, tels qu'ils s'établissent successivement dans les trois ères de son développement, qui est le véritable objet de la *philosophie de l'histoire*, cherchée en vain jusqu'à ce jour.

On voit actuellement, avec clarté, qu'autant qu'il existe de buts universels pour l'humanité, dans chacune des trois ères de son développement, autant il y a nécessairement de PÉRIODES ABSOLUES pour les progrès de l'espèce humaine, dans chacun de ces trois ordres successifs de ses destinées. Or, les buts universels de l'humanité, et même les trois ères où s'établissent progressivement ces divers buts, ne peuvent, comme nous le savons déjà, recevoir leur existence et leur détermination primitive, par rien autre que par la loi de création. C'est donc en suivant cette loi créatrice elle-même que la philosophie absolue fixera ces buts universels de l'humanité, et, par-là même, les trois ères où ils s'établissent progressivement, ainsi que les périodes absolues du développement de l'espèce humaine, qui correspondent à ces buts distincts, et dans lesquelles, par conséquent, s'accomplissent ainsi successivement les destinées de l'homme.

Alors, la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire, la détermination des lois absolues qui règlent les progrès de l'espèce humaine, sera enfin donnée à l'humanité. Et ce n'est qu'alors, conformément à la dignité de l'homme (*), que, dans cette détermination infaillible, les gouvernements recevront la règle pour la direction positive de ces progrès de notre espèce, afin de conduire l'humanité au terme sublime de ses destinées. — Nous indiquerons, dans la suite de cet ouvrage, au sixième chapitre, les points principaux des relations sociales, industrielles et surtout politiques, auxquels, dans ce moment si critique pour l'ordre social, doit s'appliquer

---

(*) Nous disons ici *conformément à la dignité de l'homme*, parce qu'au terme où l'humanité est parvenue aujourd'hui dans son développement, tout progrès ultérieur doit être son propre ouvrage; et par conséquent, elle doit actuellement découvrir elle-même la règle de ses destinées finales.

cette direction positive des gouvernements ; et nous y verrons, d'une manière en quelque sorte matérielle, que cette importante direction ne saurait effectivement être fixée que par la découverte des progrès absolus de l'espèce humaine, tels qu'ils font l'objet de la véritable philosophie de l'histoire dont il est ici question.

On conçoit bien, d'après les principes que nous venons d'assigner pour l'établissement de ces progrès absolus de notre espèce, que ce n'est pas ici, dans cette simple introduction à la philosophie absolue, que nous devons déjà développer cette profonde philosophie de l'histoire. Tout ce que nous pouvons dire ici, par anticipation sur la philosophie absolue, qui remplira nos attentes à cet égard, c'est d'indiquer quelques-uns des résultats principaux concernant cette importante détermination des lois que suivent les progrès historiques de l'espèce humaine.

Ainsi, nous dirons que, dans l'ère des buts relatifs, il existe simultanément quatre buts universels pour l'homme, qui établissent alternativement leur domination, les uns sur les autres, et donnent ainsi lieu à QUATRE périodes absolues, où s'opère progressivement, dans cette première ère, le développement physique de l'humanité. Nous ajouterons ici, comme nous l'avons mentionné plus haut, que nous avons fait connaître, dans l'*Introduction au Sphinx,* ces quatre buts universels, dans l'ordre où ils établissent successivement leur domination ou leur prééminence, et que nous avons ainsi signalé les quatre périodes qui se développent, et se sont déjà développées réellement, dans la première ère historique dont il s'agit. — C'est ici l'à propos de rappeler ce que nous avons dit alors à cet égard.

« Tout homme qui, dans l'histoire, a étudié les progrès de l'espèce humaine, et même tout homme capable de réfléchir sur ce sujet, lors même qu'il n'aurait fait aucune étude positive, reconnaîtra que, malgré la liberté qui caractérise notre espèce, ces progrès doivent être régis par des lois fixes et déterminées ; car, dans le cas contraire, il n'y aurait pas de raison pour qu'ils se fissent de telle manière plutôt que de toute autre. Cette vérité étant établie, il ne faut qu'un peu de réflexion pour reconnaître de plus que ce grand développement de notre espèce n'est proprement rien autre que le DÉVELOPPEMENT DU SAVOIR HUMAIN : en effet, toutes les actions des hommes, pragmatiques (*) et morales, dépendent manifestement, en principe, de l'état de leur savoir ; les causes étrangères à ce savoir, ne sont, pour leurs actions, que des motifs accessoires. »

« Or, ce développement progressif du savoir humain, régi par des lois fixes et déterminées, ne peut être qu'une ascension continue et successive vers des principes de ce savoir, de plus en plus élevés. Ainsi, à chaque échelon, tout le savoir humain, étant déduit des principes correspondants à ce degré de progression, prend une forme nouvelle, un caractère propre, et une sphère d'application de plus en plus étendue ; et réciproquement, toutes les actions humaines, à chaque fois, s'adaptent à ces vues nouvelles, et sont dirigées par ces règles progressives. Il

(*) Nous attachons ici au mot *pragmatique* la signification originaire de ce *qui est fait en vue d'un but.*

en résulte que, dans les diverses périodes du développement de l'espèce humaine, des buts différents, auxquels se trouvent successivement subordonnées toutes les actions des hommes, sont établis et considérés comme termes de la réalité humaine. C'est en effet de cette manière que, d'abord, le culte raffiné du bien-être physique, surtout dans l'amour du sexe, fut le terme de réalité chez les Babyloniens et dans tout l'Orient; qu'ensuite, la justice, et l'héroïsme nécessaire pour la réaliser, le devinrent chez les Grecs et les Romains; que, de nouveau, la pureté des maximes morales et le refuge en Dieu devinrent le terme de réalité chez les Chrétiens; et qu'enfin, depuis la Réformation, la certitude du savoir, ou la réalité physique dont dépend encore cette certitude, est devenue le terme de réalité chez les sociétés civilisées de nos jours. — Pour peu que l'on parcoure l'histoire, on reconnaît facilement ces buts successifs vers lesquels, DANS QUATRE PÉRIODES, étaient dirigées toutes les actions humaines; et l'on peut même suivre la transition graduelle dans l'établissement progressif de ces buts » (*).

Nous dirons ici de plus, par anticipation sur la philosophie absolue, où sera donnée la philosophie de l'histoire, que dans l'ère des buts transitifs, il existe de nouveau simultanément deux buts universels pour l'humanité, mais que ces deux buts, qui s'excluent réciproquement, ne peuvent subsister, ni l'un subordonné à l'autre, ni même l'un à côté de l'autre. Ces deux buts transitifs de l'humanité, qui doivent la conduire de l'ère relative à l'ère absolue de son développement, s'établissent tour-à-tour, sans aucune autre règle que celle d'un triomphe éphémère dans leur lutte permanente; et ils ne forment ainsi, dans cette ère transitive, qu'une seule période, qui est, par conséquent, la CINQUIÈME période de l'espèce humaine. — On conçoit, d'après ce que nous venons de dire de la nature des buts qui règnent dans cette ère transitive, que la cinquième période qu'elle forme, n'est rien autre que la période de l'antinomie sociale, que nous avons signalée plus haut comme étant l'état actuel de l'humanité. On conclura donc que nous sommes actuelle-

---

(*) Sans nullement méconnaître les vues historiques de Bossuet, nous pensons que ce sont les Allemands qui, les premiers, ont conçu l'idée exacte de la philosophie de l'histoire. Du moins est-il vrai que, parmi les Allemands qui, dans ce moment sont si profondément versés dans les connaissances historiques, plusieurs philosophes, jusqu'à ceux de nos jours, parmi lesquels derniers nous nous bornerons à citer, d'une part, Stutzmann, sous le point de vue rationnel, et de l'autre, les frères Schlegel, sous le point de vue poétique, ont cherché successivement à réaliser cette idée. — Malheureusement, par les grandes difficultés qui sont attachées à la solution de cet important problème, puisque, comme nous venons de l'entrevoir, il faut ici remonter à la loi de création elle-même, dont les hommes ne se sont pas encore doutés, ces divers essais, qui offrent d'ailleurs quelques aperçus ingénieux, sont restés loin du but que leurs auteurs ont cherché à atteindre. En effet, loin de prévoir les deux dernières des trois ères historiques de l'espèce humaine, où elle doit accomplir ses destinées sur la terre, ils n'ont même pas reconnu, avec précision, les quatre périodes positives de la première de ces ères, que l'humanité a déjà parcourues, et où il ne s'agit cependant que de son développement physique, dont les matériaux existants sont en quelque sorte palpables. — Nous le répétons, c'est en 1818, dans l'*Introduction au Sphinx,* que furent signalées, pour la première fois ces quatre périodes positives qui, comme le prouvera la philosophie absolue, constituent, du moins pour le développement physique de l'humanité, où elle est parvenue aujourd'hui, la véritable philosophie de l'histoire, telle que cette dernière s'étend depuis l'origine des peuples jusqu'à l'époque de la révolution française.

ment dans cette cinquième période, et que les deux buts opposés qui la remplissent, ne sont rien autre que les buts respectifs des deux partis politiques, des indépendants et des royalistes, qui constituent la présente antinomie sociale. Bien plus, en ayant égard à l'établissement universel de ces deux partis politiques dans le monde civilisé, on reconnaîtra, avec facilité, que le commencement positif et général de la cinquième période que nous signalons, date de l'époque de la révolution française. Et si l'on fait attention à l'état critique de l'espèce humaine, état qui d'après ce que nous avons remarqué plus haut, est une connaissance nécessaire de l'ère transitive formant la cinquième période, en tant qu'il s'agit ici d'affranchir l'humanité des conditions de sa nature terrestre, pour la rendre apte à l'accomplissement absolu de ses destinées, on comprendra actuellement, tout à la fois, et les motifs des craintes que nous avons manifestées sur l'issue heureuse de la présente antinomie sociale, et les raisons de la grave perplexité où se trouvent aujourd'hui les gouvernements dans leur inévitable dilemme de la direction, négative ou positive des affaires publiques. En effet, on voit, comme nous l'avons annoncé, que s'ils adoptent la direction négative, l'humanité qui n'a plus aucun guide étranger à elle-même, courra immanquablement à sa ruine ; et que, s'ils adoptent la direction positive, personne ne peut encore leur dire en quoi consiste cette direction salutaire, puisque, d'après ce que nous venons de reconnaître, la philosophie absolue, qui est encore loin d'être la propriété des hommes, peut seule leur dévoiler les conditions cachées et profondes du terme salutaire où doit aboutir cette ère transitive si critique pour l'humanité.

Enfin, nous dirons ici, toujours par anticipation sur la philosophie absolue, où sera donnée la philosophie de l'histoire dont il est question, que, dans l'ère des buts absolus, qui doit définitivement conduire l'espèce humaine à ses dernières destinées, il existe encore deux buts universels pour l'humanité, qui s'établissent successivement, l'un après l'autre, et qui donnent ainsi lieu à deux nouvelles et dernières périodes de ses progrès, formant, par conséquent, la SIXIÈME et la SEPTIÈME des périodes dans lesquelles s'accomplit, sur la terre, le développement entier de notre espèce. — Nous ne pouvons encore faire connaître ici, avec des garanties suffisantes, ces deux buts absolus de l'espèce humaine, qui doivent la conduire au terme sublime de son existence sur la terre, c'est-à-dire, à sa création propre, pour établir péremptoirement, déjà sur ce globe, sa future immortalité, laquelle, comme nous l'avons déjà remarqué, est l'unique fin digne de la création et de l'existence de la terre. Tout ce que nous pouvons faire ici, c'est de dire, comme simple annonce, que le premier de ces buts absolus de l'humanité, celui qui dominera dans la sixième période, est la DÉCOUVERTE DE LA VÉRITÉ ABSOLUE ; et que le second de ces buts, celui qui dominera dans la septième et dernière période, lorsque cette vérité absolue sera découverte, est la REPRODUCTION ET L'ACCOMPLISSEMENT DE LA CRÉATION DE L'UNIVERS, en effectuant, par la toute-puissance de la vérité absolue, la CRÉATION PROPRE DE L'HOMME.

Dans la suite de cet ouvrage, lorsque nous aurons établi des conditions positives pour ces hautes connaissances politiques, nous donnerons quelques développements ultérieurs, non-seulement sur ces deux dernières périodes, dont les progrès, lorsqu'une fois on y sera parvenu, sont aussi simples que sublimes, mais de plus sur la cinquième période, sur cette crise de l'humanité, où nous sommes engagés aujourd'hui, et dont les progrès sont aussi compliqués que périlleux. — Nous nous bornerons ici à faire remarquer combien, à partir du point où l'espèce humaine est parvenue aujourd'hui, c'est-à-dire, à partir de la cinquième période où elle vient d'entrer, tout ce qui est devant nous, et nommément les buts respectifs que l'humanité doit atteindre dans cette cinquième période, et surtout dans la sixième et dans la septième, est loin des vues positives des hommes d'État, et même des lumières actuelles des hommes éclairés. Cette remarque, en la faisant sérieusement, suffit non-seulement pour légitimer nos craintes sur l'avenir de l'humanité, mais de plus, il faut le dire, pour leur attacher une terrible réalité.

Quoi qu'il en arrive de ces progrès futurs de l'espèce humaine, par le peu que nous venons de dire, il est vrai, du moins dans le plan de la création, régi par son auguste loi, que, pour le développement complet de l'humanité, afin de la conduire à sa fin sublime, si glorieuse pour le Créateur, il existe SEPT PÉRIODES absolues, dans lesquelles s'accomplissent ces grandes destinées de l'homme. — Nous prouverons, d'une manière infaillible, cette importante vérité, en reproduisant nous-mêmes, dans la philosophie absolue, ce majestueux plan de la création, par la toute-puissance de la vérité absolue et par l'infaillible règle de la loi créatrice de toute réalité.

Nous devons, à cette occasion prévenir les hommes d'une surprise, assez extraordinaire dans l'état actuel de leurs lumières et de leurs dispositions. — A peine pourront-ils en croire leurs yeux, lorsque, dans la détermination de ces sept périodes de l'humanité, après les avoir déduites à priori, par une voie purement rationnelle et philosophique, avec une exactitude de science, plus rigoureuse même que celle des mathématiques, lorsque, disons-nous, ils verront ensuite, dans l'Apocalypse, ces mêmes sept périodes, et leurs moindres circonstances, révélées à l'homme depuis près de deux mille années!

A propos de révélation, avant de terminer ces considérations générales sur le développement de l'espèce humaine, nous devons, pour rectifier ou plutôt pour concilier des opinions bien divergentes, dire ici encore quelques mots sur les temps des traditions, dans lesquels, comme nous l'avons remarqué plus haut, s'est opérée, sous le règne des patriarches, une espèce de préparation à ce développement positif de l'humanité, qui, dans les véritables temps historiques, doit, sous le règne des peuples, s'accomplir dans ses sept périodes absolues. — Or, comme il est notoire, il existe, à l'égard de ces temps des patriarches, deux opinions historiques bien opposées. Les unes, suivant les vues de la raison, ne voient, dans ces temps primitifs, rien autre que l'enfance de l'humanité : d'après eux, l'homme, procréé en

vertu de lois physiques, étant produit au sommet de la chaîne des êtres qui peuplent la terre, et dispersé dans diverses régions, sous les formes des différentes races humaines, employa ces temps à développer ses premières idées, naturelles et surnaturelles, c'est-à-dire, temporelles et religieuses, et procéda ainsi à l'établissement de la société et de ses diverses dépendances, telles que les langues, les arts, les cultes, et les institutions sociales. Les autres, suivant les vues de la révélation, voient au contraire, dans ces temps primitifs, la perfection de l'humanité : d'après eux, l'homme, créé miraculeusement sur la terre, comme un être à part dans le vaste univers, avait, dans ces premiers temps, la plus haute sagesse, qui lui était transmise par une révélation primitive, avec une langue symbolique et universelle, et des nombres cosmiques, propres à lui dévoiler les mystères de la création.

Eh bien, les uns et les autres, en les ramenant à des points de vue distincts, ont, jusqu'à une certaine limite, également raison. — En effet, si l'on envisage l'espèce humaine dans son origine absolue, lors de la première création de l'être raisonnable sur la terre, il n'y a nul doute que les premiers, ceux qui supposent à l'homme un développement graduel, conforme aux lois de la nature, sous lesquelles a lieu son existence, n'aient raison parfaitement; et si, au contraire, on envisage l'espèce humaine dans son origine relative, c'est-à-dire, par rapport à ses conditions morales et actuelles, qui accusent une dégradation de l'humanité, il n'y a pas non plus de doute que les seconds, ceux qui supposent à l'homme une sagesse primitive, n'aient raison tout aussi parfaitement. — La question dépend ici de l'époque à laquelle on place l'origine de l'espèce humaine; car, il faut savoir, par anticipation sur la philosophie absolue, que les êtres raisonnables, qui ont habité sur la terre depuis leur origine absolue, ont subi, comme ce globe, plusieurs bouleversements, avec cette différence caractéristique qu'ils ont formé, autant qu'il a été possible, une chaîne continue, qui n'a d'autre interruption que les intervalles où sont placés des chaînons distincts, propres à marquer autant d'origines nouvelles de notre espèce.

Ces grands mystères concernant l'origine et les changements des êtres raisonnables sur la terre, que les diverses révélations sacrées n'indiquent que très-partiellement, parce qu'il n'était pas encore nécessaire à l'homme de les connaître toutes, seront dévoilées complétement par la philosophie absolue. — Ainsi, la première création physique de l'être raisonnable sur la terre, les degrés successifs du développement de sa nature rationnelle, sa chute sous plusieurs de ces degrés de sa nature, chute qui malheureusement est une terrible réalité, enfin les conditions, physiques et morales, du cataclysme universel, ainsi que l'origine patriarcale de notre espèce actuelle, en un mot, tout ce qui concerne le MONDE PRIMITIF, sera dévoilé. — (*) Mais, suspendons ici ces hautes considérations, et revenons aux objets qui doivent nous occuper d'abord dans l'ouvrage présent.

---

(*) Voyez l'*Apodictique messianique,* publiée en 1876. *(Note de Mlle B. C.)*

## CHAPITRE TROISIÈME.

### CONDITIONS URGENTES DE LA MONARCHIE FRANÇAISE.

Pour ce qui concerne le salut de la monarchie française, il est manifeste qu'au milieu des circonstances critiques où se trouve actuellement le monde civilisé, le rétablissement de l'État de France, après sa sanglante révolution, qui n'a pas peu influé sur ces mêmes circonstances, est, sans contredit, entouré de graves difficultés, bien supérieures à celles qui s'opposent actuellement à la conservation des autres États européens. Néanmoins, les conditions cachées de ce difficile rétablissement ont été dévoilées par la philosophie absolue, au point que, pour donner une idée, des vues salutaires de cette haute philosophie, j'ai exposé à la fin de l'*Introduction au Sphinx*, quelques-unes de ces conditions si profondément voilées par le concours de tant d'éléments hétérogènes. Malheureusement, les bornes de cet opuscule ne m'ont pas permis de m'étendre assez pour rendre en quelque sorte populaires ces résultats infaillibles, et pour attacher ainsi à cet opuscule une utilité immédiate dans son application si urgente au bien public de la France.

Cependant, je puis revendiquer à la philosophie absolue l'avantage d'avoir fixé, dans cet aperçu du rétablissement de la monarchie, les principes qui, jusqu'à ce jour, ont présidé à la marche nécessaire de cette restauration, et peut-être aussi les principes qui, pendant longtemps encore, serviront à diriger cette même marche inévitable. Je me bornerai ici à le prouver par quelques faits.

D'abord, c'est dans cet aperçu, tel qu'il parut au mois de mars de 1818, à la fin de l'*Introduction au Sphinx,* que fut discutée publiquement pour la première fois, la grande question de l'indemnité des émigrés; et, j'ose le dire, c'est dans cet aperçu, tel qu'il parut alors, que furent déjà fixés les véritables principes de cette question (*). Malheureusement, par son extrême concision cet opuscule paraît avoir échappé à l'attention du public; car, huit ans après, lorsque la loi sur l'indemnité fut proposée, MM. les Commissaires du Gouvernement, dans leur exposé des motifs, n'ont pas allégué l'un des principes fondamentaux, ou plutôt le principe fondamental lui-même, celui qui, dans l'aperçu que je cite, porte le N° 19. De plus, par suite de ce même oubli, la rédaction de la loi fut imparfaite; et, dans cet état, elle

(*) Je n'ignore pas que d'autres personnes, et plus spécialement M. Bergasse, avec sa supériorité accoutumée, se sont également occupées, vers ce temps, de la même question de l'indemnité; mais je pense que le premier écrit où cette question a été traitée publiquement, et où ses principes furent dès lors arrêtés, est celui dont il s'agit ici. Toutefois, c'est à M. Bergasse et à ses propres principes que la France doit le développement complet et systématique de cette doctrine, tel qu'il a conduit à la production de la loi sur l'indemnité, par laquelle a été opérée cette réparation publique.

provoqua le fameux amendement de la Chambre des Pairs, tel précisément qu'il se trouvait fixé, depuis 1818, dans ce même aperçu, sous le N° 23, où l'on trouve même, sous le N° 24, la véritable déduction juridique de cet indispensable amendement. Mais, cet oubli public de l'opuscule que je rappelle ici, ne fait aujourd'hui que relever davantage sa profonde vérité, puisque, par la seule force des choses, la loi sur l'indemnité fut établie quoique son principe fondamental ne fût pas signalé, et elle reçut sa complétude malgré le sens incomplet de sa primitive rédaction.

Ensuite, ce qui, par la même force des choses, prouve encore mieux la vérité des principes fixés dans le même opuscule, c'est le non-succès dans la proposition de la loi sur le droit d'aînesse. Si l'on avait approfondi ces principes, et plus spécialement ceux qui concernent l'ancienne et la nouvelle noblesse, tels qu'ils y sont exposés depuis le N° 31 jusqu'au N° 40, on aurait reconnu que rien de pareil que le droit d'aînesse ne peut aujourd'hui entrer, comme élément, dans le rétablissement de la monarchie, surtout sous le point de vue général des circonstances actuelles de l'humanité, telles que nous les avons mentionnées plus haut.

Enfin, l'ensemble des principes dont dépend le rétablissement immuable de l'État de France, se trouve, ce me semble, déduit, dans l'opuscule que j'allègue, sous un aspect tel que je puis me permettre d'annoncer ici que, sous ce même aspect supérieur, ces principes seront, dans la philosophie absolue, développés et fondés irréfragablement.

## CHAPITRE QUATRIÈME.

### ÉTAT PRÉCAIRE DES SCIENCES.

Pour ce qui concerne la réforme définitive des sciences, dont je dois également parler ici, le peu que j'en ai mentionné dans le *Prospectus de la Philosophie absolue*, découvre déjà que, pour donner enfin aux sciences un établissement péremptoire, il faut les ramener toutes, dans leurs domaines respectifs, à une seule loi universelle, comme cette philosophie absolue l'a déjà fait, de l'aveu de l'Institut de France, pour les sciences mathématiques. Mais, afin de mieux faire sentir l'urgence de cette réforme, je vais ici indiquer, en peu de mots, son indispensable nécessité, les sources où les sciences puisent leurs connaissances, et le procédé qui leur manque pour les porter à leur accomplissement.

D'abord, il est manifeste, pour quiconque est un peu familier avec les sciences, que, dans leur état actuel, elles sont loin de satisfaire la raison, et n'offrent encore, pour ainsi dire, qu'une ébauche bien imparfaite du savoir scientifique de l'homme.

Aussi, quelque erronée que soit l'opinion de M. l'abbé de Lamennais à l'égard des sciences, on est forcé, dans l'état imparfait où elles se trouvent encore, d'excuser son erreur lorsqu'il dit que « les lettres et les sciences, consolatrices de notre ennui, ne sont qu'un amusement un peu plus noble, si l'on veut, que la chasse, mais non moins futile ». — Serait-ce donc là réellement le sort de cette partie brillante du savoir humain?

En nous reportant ici sur ce qui a été dit plus haut concernant le caractère du VRAI qui est actuellement cultivé par l'humanité, on concevra, tout à la fois, et cette insuffisance de l'état actuel des sciences, et la nécessité d'un état supérieur. En effet, le vrai, tel qu'il est cultivé aujourd'hui, et tel, par conséquent, qu'il suffit aux sciences de nos jours, n'offre encore que le vrai relatif aux conditions physiques de l'homme, et se trouve ainsi bien éloigné du vrai absolu, qui seul peut satisfaire la raison. Aussi, quels sont les résultats tant vantés des progrès des sciences, surtout des sciences modernes? Des amas de faits ou d'observations des faits, qui n'ont aucune distinction élémentaire, aucune liaison systématique, aucune signification quelconque, aucune loi fondamentale, aucune subordination méthodique, enfin, aucun but digne de la raison. Sans doute, et je suis loin d'en disconvenir, les travaux des savants sont immenses dans toute la force de cette expression : ils ont accumulé, dans toutes les branches du savoir humain, des matériaux innombrables, dignes de reconnaissance et même d'admiration. Mais, les résultats réellement scientifiques de ces travaux sont nuls, absolument nuls. Pour le prouver, j'en appelle à la conscience des chimistes, des physiologistes, des anthropologues, des psychologues, des idéologues, etc., généralement à la conscience de tous ceux des savants qui prétendent déduire leurs vérités de la seule expérience, et je leur demande s'ils peuvent se dire à eux-mêmes qu'ils ont, dans leurs branches respectives, quelque chose de plus que de simples observations de faits, formant, pour ainsi dire, autant d'histoires naturelles différentes. Quel est celui de ces savants qui pourrait aujourd'hui se faire accroire que, dans son domaine spécial, il connaît les lois premières ou absolues d'après lesquelles s'opère, d'une manière inconditionnelle, la génération elle-même de ces faits qu'il connaît et qu'il ne peut concevoir. C'est cependant cette connaissance absolue qui, rattachant, par leur génération spontanée, les faits de chaque science aux lois universelles de la création, peut seule satisfaire la raison, et mérite seule le nom de science. Aussi, faut-il le dire, les savants de nos jours sont, sans contredit, bien plus instruits que les autres hommes; mais, ils ne sont pas plus éclairés. Le spirituel M. Hatzlits, en parlant de la distinction des hommes, avait ainsi raison, peut-être, lorsqu'il disait que le célèbre M. Humphry Davy, malgré toutes ses découvertes chimiques, n'était pas un grand homme, c'est-à-dire, un homme supérieur aux autres.

Il faut donc élever les connaissances que nous qualifions aujourd'hui du nom de sciences, à la hauteur où elles mériteront enfin ce grand nom. Et cette nécessité

est actuellement d'autant plus urgente que, d'après ce que nous avons dit du caractère du vrai, on ne peut visiblement arriver à cette hauteur idéale qu'en portant le VRAI RELATIF, qui est encore le partage de nos connaissances scientifiques, à l'état de VRAI ABSOLU, qui seul peut constituer une véritable science. En effet, par le peu que nous avons laissé entrevoir plus haut, on peut déjà comprendre que, pour sortir de la funeste antinomie sociale qui domine aujourd'hui l'humanité, il faut élever respectivement le vrai relatif à la hauteur du vrai absolu, et le bien relatif à la hauteur du bien absolu; de sorte que la réforme des sciences, que nous signalons ici comme devant remplir la première de nos conditions, est effectivement d'une urgence majeure dans ce moment si critique de l'humanité. — Voyons maintenant par quels moyens cette urgente réforme des sciences pourra être opérée réellement.

S'il était vrai que l'expérience fût pour l'homme l'unique source du vrai en général, et par conséquent des vérités scientifiques, comme on le suppose aujourd'hui très-conséquemment, il n'y a pas de doute que l'état précaire où se trouvent encore les connaissances scientifiques, serait l'état le plus élevé auquel l'homme pourrait porter les sciences. Et à cet égard, son savoir scientifique se trouverait déjà dans une contradiction manifeste avec sa raison, qui demande le vrai absolu comme l'unique condition de tout savoir. Mais, comment l'homme pourrait-il avoir une garantie quelconque de la vérité, même de la vérité expérimentale, si l'expérience était, tout à la fois, l'organe et le garant de la vérité? Comment pourrait-il même affirmer que l'expérience est l'unique source de la vérité, puisqu'il n'aurait ainsi aucune autre condition que l'expérience elle-même pour fonder cette assertion; et certes, l'expérience, comme causalité entre le savoir et l'être, est loin d'être une condition absolue, une condition par soi-même, puisque, comme cela est notoire, cette causalité est la chose du monde que l'on puisse concevoir le moins. Cette simple observation suffit, ce me semble, pour faire reconnaître qu'il existe, en outre de l'expérience, d'autres sources, et des sources bien plus élevées, d'où découle la vérité, et surtout une vérité bien supérieure à celle que donne l'expérience, qui est toujours contingente et par conséquent purement problématique. On conçoit donc, par le moyen de ces facultés supérieures, la possibilité d'élever les vérités scientifiques à la hauteur du vrai absolu, où elles doivent être portées définitivement. — Déjà, par un véritable bienfait de la création, les mathématiques, et spécialement les mathématiques pures, offrent-elles, dans leurs résultats, ce caractère de vérités absolues, dont il faut actuellement revêtir les résultats de toutes les autres sciences. Elles accusent ainsi ouvertement l'existence de facultés supérieures à l'expérience, par lesquelles sont produites ces vérités spéciales, offrant un caractère absolu, que l'expérience est bien loin de pouvoir donner à ses propres produits. La difficulté de ces deux espèces de vérités est même tellement tranchante que l'on ne sait qu'admirer le plus, de la confusion de ceux qui ont cru que les vérités mathématiques découlent aussi de l'expérience, ou de l'aveuglement

de ceux qui n'ont pu y apercevoir cette espèce de modèle que le Créateur a ainsi donné pour le développement absolu du savoir de l'homme.

Mais, en outre des facultés supérieures par lesquelles l'homme peut s'élever au vrai absolu, facultés qui sont incontestables, comme conditions de la raison elle-même, il lui manque encore le procédé d'après lequel il pourra employer ces facultés pour se conformer partout à la marche de la création elle-même des vérités scientifiques, et pour remonter ainsi, dans toutes les branches des sciences, aux principes premiers, aux conditions absolues de l'univers. En effet, quelque sublimes que soient ces facultés supérieures de l'homme, elles doivent, par-là même qu'elles sont inconditionnelles, impliquer en elles une infinie variabilité, une infinie indépendance, et elles doivent ainsi être dirigées par une règle fixe, conforme à celle que suit la création de cet ordre de vérités; règle qu'au reste elles doivent se donner elles-mêmes. De cette manière, les produits de ces facultés, c'est-à-dire, les vérités qu'elles nous feront découvrir, sont aussi infaillibles que les êtres créés; car, la règle ou le procédé qu'elles suivront, règle qui demeure encore inconnue, doit être, dans toute sa réalité primitive, la LOI DE LA CRÉATION PHYSIQUE de l'univers. Ainsi, lorsque cette auguste loi de la création physique sera découverte, et seulement lorsqu'elle sera découverte, les sciences s'élèveront à la hauteur du vrai absolu, où elles doivent être portées nécessairement, pour aider l'humanité à sortir de sa fatale antinomie présente. Alors seulement, les sciences répondront à leur haute vocation, en servant, par leur loi créatrice, à introduire l'homme dans l'intimité du Créateur. — Oserai-je annoncer ici que la philosophie absolue dévoilera cette toute-puissante loi de la création physique de l'univers, et qu'elle donnera ainsi aux sciences le moyen infaillible de leur établissement péremptoire. (*)

## CHAPITRE CINQUIÈME.

### ÉTAT DANGEREUX DE LA RELIGION.

Pour ce qui concerne le nouvel ordre universel de la religion, qui est un des objets principaux dont je dois parler dans cet ouvrage, je reconnais dès l'abord, les difficultés majeures qui se trouveront à traiter, dans un si petit espace, un sujet aussi grave qu'il est immense dans son principe et dans ses résultats. Toutefois, je vais essayer de vaincre ces difficultés; et comme dans la précédente question, concernant la réforme définitive des sciences, j'examinerai ici trois chefs, savoir, l'indispensable nécessité de l'établissement de la religion, les sources où

---

(*) Voyez tous les ouvrages publiés, surtout la *Réforme du Savoir humain* et l'*Apodictique messianique*. (Note de M^lle^ B. C.)

elle puise ses vérités, et le procédé qui lui manque encore pour être portée à son accomplissement.

Avant tout, qu'il me soit permis de déclarer ici sans autre préambule, que, par la véritable religion, j'entendrai toujours le *christianisme*. En effet, je n'ai, ni assez d'espace dans cet ouvrage, pour arriver graduellement à ce point, ni assez de temps en général, pour y amener ceux qui pourraient le méconnaître. Cependant, je dois préliminairement dire quelques mots à ce sujet, pour nous former ici une introduction à nos trois chefs.

D'abord, la véritable religion ne saurait être un simple *déisme* ni même un simple *théisme*, c'est-à-dire, une simple œuvre de la raison. — On ne peut trop, en touchant ici à ces écarts, admirer, en passant, l'inconséquence des philosophes modernes qui, tout en n'admettant que l'expérience pour organe de toute vérité, veulent bien, là où ils sentent que l'expérience ne peut atteindre, accorder tout-à-coup à la raison seule la faculté de statuer la vérité, et d'établir ainsi, sans le secours de la révélation, la doctrine du théisme ou du moins celle du déisme. Ceux parmi eux qui proclament hautement l'athéisme, ont au moins l'avantage d'être conséquents à leur principe ; et ils peuvent plus facilement renoncer à l'erreur, parce qu'il suffit alors de leur montrer que leur principe, l'expérience considérée comme source de toute vérité, n'est pas fondé. — Mais, revenons à notre véritable question préliminaire.

Sans doute la raison de l'homme est toute-puissante ; elle franchit toutes les bornes, ou plutôt elle n'en a point ; elle atteint partout, et rien ne saurait demeurer caché pour elle : l'essence même de Dieu, jusqu'à la création propre du Créateur, en un mot, toutes les attributions de ce qui est absolu, elle les aborde avec autant d'assurance que de majesté. Une seule chose lui reste inconnue, du moins sous les conditions temporelles qui l'entravent aujourd'hui : c'est l'INDIVIDU. Si elle pouvait s'étendre à ce dernier point, la raison humaine serait l'égale de Dieu : elle créerait, comme Dieu, ou du moins, elle assisterait, auprès de Dieu, à la création de tous les individus. De là vient que, sous les conditions présentes, à côté de la toute-puissance de sa raison, l'homme n'a qu'une conscience confuse ou obscure de son MOI, dont il ignore, dans cette vie, sinon la *loi* de la création, du moins le *fait* même de cette création individuelle. Étrange ou plutôt merveilleuse constitution de la nature humaine ! Bienfait admirable du Créateur ! L'homme peut reconnaître, avec une certitude absolue, la loi qui a présidé à sa création ; et il peut ainsi savoir, dans toute l'étendue de cette question, pourquoi et même comment il a été créé. Mais, il ne peut ni ne devait saisir le fait même de sa création individuelle, pour pouvoir exercer le privilége infini de sa PROPRE CRÉATION, qui seule peut lui donner L'IMMORTALITÉ.

Ainsi, nous ne pouvons, sous les circonstances temporelles auxquelles nous sommes encore assujettis, découvrir à priori, c'est-à-dire, par la raison seule, les conditions intimes de notre moi, c'est-à-dire, les conditions du fait même de notre

création individuelle. Et c'est cependant dans ces conditions intimes que doit se trouver la véritable et même l'unique origine de toutes nos relations avec le Créateur, et par conséquent la véritable et l'unique base de la religion. Il faut donc à défaut de pouvoir y arriver *à priori*, chercher au moins à y parvenir *à posteriori*, si cela est possible.

Heureusement, par un nouveau bienfait de la création, l'homme possède, dans l'intimité de son savoir, sous le nom précisément de *sentiment religieux*, une réceptivité pour la connaissance de ces conditions inconnues de sa création individuelle. Observez bien que je dis simplement une *réceptivité* pour la connaissance, et non déjà la *connaissance elle-même ;* c'est-à-dire que l'homme n'a que l'organe intellectuel pour connaître les conditions de son intime individualité, mais qu'il n'a pas encore, par lui-même, la connaissance de ces conditions. Il ne peut donc l'acquérir moyennant cette réceptivité ou le sentiment religieux, autrement qu'à posteriori, lorsque l'objet de cette connaissance lui est donné. Et c'est là la révélation.

Bien plus, si le fait de la création individuelle de l'humanité, telle qu'elle existe aujourd'hui, impliquait quelques conditions étranges, que la raison ne pourrait concevoir, ce qui n'est nullement impossible, comme nous le prouverons à l'instant, il faudrait bien, d'après ce que nous venons de voir, que l'homme eût recours à la révélation pour connaître ces conditions inconcevables ; et il serait même bien heureux que Dieu daignât l'éclairer ainsi. Or, telle est effectivement l'intime nature morale de l'humanité, consistant dans la PROPENSION AU MAL, qui est propre à l'homme, et qui lui fait préférer la maxime du mal à celle du bien. La raison humaine ne peut concevoir, dans un être libre, cette préférence donnée au mal sur le bien ; car, pour que, aux yeux de la raison, la préférence du mal au bien fût possible, dans une volonté douée de liberté, il faudrait qu'il préexistât, dans l'homme un principe qui déterminerait cette préférence ; mais alors, ce principe lui-même, pour pouvoir être appliqué, requerrait un autre principe pareil, celui-ci encore un autre, et ainsi de suite à l'infini ; ce qui est inconcevable pour la raison. Cependant, le fait de cette propension au mal dans la nature humaine, est incontestable. Donc, d'après ce que nous avons vu, la révélation peut seule nous apprendre les conditions mystérieuses de cet inconcevable fait dans la création individuelle de la nature libre de l'homme. Et c'est ce qu'elle nous apprend effectivement, en nous dévoilant le mystère de la CHUTE DE L'HOMME, et, par-là même, notre héréditaire corruption morale, qui en est la conséquence et qui, ce que la raison conçoit alors très-bien, est l'origine de tout ce qu'il y a de mystérieux dans la religion.

Ainsi, la nécessité de la révélation, pour la possibilité même de l'existence de la religion, me semble ici arrêtée irrécusablement. Il ne nous reste donc qu'à reconnaître qu'elle est, parmi les diverses révélations que reconnaissent des peuples différents, celle qui est la vraie. Et c'est actuellement la chose du monde la plus facile.

En effet, considérant que les vérités que nous acquérons par la révélation, for-

ment une espèce de vérités historiques, on concevra que, pour constater ces vérités, il existe deux critériums, l'un subjectif, consistant dans l'autorité qui profère les vérités révélées ; l'autre objectif, consistant dans la conformité de ces vérités en question avec les conditions mêmes de leur existence. Chacun de ces deux critériums suffit séparément pour constater la pureté d'une révélation, et ils sont même tellement liés que, de l'existence de l'un, on peut conclure à l'existence de l'autre. Toutefois, le critérium objectif est plus satisfaisant pour la raison, parce qu'il l'initie, en quelque sorte, dans les principes mêmes des vérités qu'il s'agit de constater. Nous appliquerons ici le critérium objectif; et, par-là même, nous aurons, en outre, l'avantage majeur de pouvoir en conclure, d'après la connexion de ces deux critériums, le caractère divin de l'autorité qui a proféré la véritable révélation.

Or, pour ce qui concerne les conditions de l'existence des vérités qui nous sont communiquées par la révélation, il est manifeste, par la déduction même que nous venons de donner de cette dernière, qu'elles consistent dans deux éléments hétérogènes de nos relations avec le Créateur, c'est-à-dire, d'une part, dans l'IMPOSSIBILITÉ SPÉCULATIVE où se trouve la raison de concevoir notre héréditaire corruption morale, et de l'autre, dans la NÉCESSITÉ PRATIQUE qu'elle reconnaît pour l'homme de sortir de cette corruption, afin d'améliorer notre état moral. Le premier de ces éléments de la révélation est le principe de tout ce qui forme un *dogme religieux;* et le second de ces éléments, est le principe de tout ce qui forme un *précepte moral.* Ainsi, les dogmes religieux, d'une part, et les préceptes moraux, de l'autre, sont les conditions de l'existence elle-même des vérités qui nous sont transmises par la révélation. Et par conséquent, la pureté de la révélation se trouvera constatée objectivement par le degré, plus ou moins grand, de la présence réelle de l'un et de l'autre de ces deux éléments de toute révélation.

Comme hétérogènes, ces éléments ne peuvent subsister ensemble que de quatre manières, que voici : 1° dans l'indépendance réciproque du dogme et du précepte ; 2° dans l'influence du précepte sur le dogme ; 3° dans l'influence inverse du dogme sur le précepte ; et enfin 4° dans leur influence réciproque ou dans leur accord, constituant une harmonie parfaite entre le précepte et le dogme. Et il est évident que c'est dans la dernière de ces combinaisons que se trouve le plus haut degré de réalité de la réunion qui puisse être opérée entre ces éléments, et par conséquent le plus haut degré de réalité dans la présence des conditions que requiert la pureté d'une révélation. C'est donc cette harmonie parfaite qui sera, pour nous, le critérium infaillible pour reconnaître, parmi les diverses révélations, celle qui est la vraie.

D'après la quadruple combinaison qui est possible entre les deux éléments de toute révélation, telle que nous venons de l'exposer, il est d'abord manifeste qu'il ne saurait exister que quatre degrés dans le développement du monothéisme révélé, c'est-à-dire, dans le développement des religions révélées qui ne reconnaissent qu'un seul Dieu. Et effectivement, il n'en existe que ces quatre degrés, savoir, le

judaïsme, le brahminisme, l'islamisme, et le christianisme. Toutes les autres religions, prétendues révélées, impliquent le panthéisme, le polythéisme, ou du moins le dualisme. — Or, dans les quatre branches du monothéisme, il est notoire que le judaïsme laisse indépendants l'un de l'autre, le dogme et le précepte, que le brahminisme subordonne le dogme au précepte, que l'islamisme subordonne au contraire le précepte au dogme, et que le christianisme seul établit une parfaite harmonie entre le précepte et le dogme. Ainsi; suivant notre critérium précédent, le christianisme constitue la vraie religion révélée, c'est-à-dire, la religion la plus parfaite que les hommes aient et puissent développer.

Bien plus, d'après la connexion susdite, qui existe entre le critérium objectif et le critérium subjectif de toute révélation, nous pouvons déjà, au point où nous sommes ici, conclure de la vérité du christianisme, à la divinité de son fondateur. Mais, nous aurons ci-après occasion d'établir encore mieux ce caractère divin de Jésus-Christ, en montrant qu'il est impossible à la raison de le concevoir autrement, et par conséquent que la divinité de Jésus, est le dogme fondamental du christianisme.

Après avoir résolu notre question préliminaire, concernant le caractère de la véritable religion, je vais actuellement aborder les trois chefs que je dois traiter, concernant l'établissement universel de cette même religion. Mais, il faut ici remarquer, en passant, que, d'après les principes absolus que nous suivons dans ces déductions, le résultat que nous venons d'en tirer pour la sainteté du christianisme, est infaillible comme ces principes eux-mêmes. C'est ce que la philosophie absolue pourra établir très-facilement et même très-populairement, au point que nous pouvons concevoir une espérance bien fondée de ce que les atteintes impies qu'on s'efforce aujourd'hui de porter au christianisme, cesseront tout-à-coup, ou du moins que ces objections de l'incrédulité, qui ne seraient alors que des objections de l'ignorance, n'influeront pas plus sur les progrès réels de cette sainte religion, que n'influent, par exemple, sur les progrès réels de la mécanique céleste, les objections de quelques rêveurs qui veulent assigner de nouvelles causes physiques au système du monde. — Passons à nos trois chefs.

Nous venons de reconnaître que le caractère de la véritable religion consiste dans l'harmonie parfaite entre les dogmes religieux et les préceptes moraux, c'est-à-dire, en général, entre l'impossibilité spéculative où se trouve la raison humaine de concevoir notre état héréditaire de corruption morale, et la nécessité pratique qu'elle reconnaît elle-même de sortir de cet état de corruption, pour améliorer nos conditions morales. Ainsi, dans le cas où cette harmonie parfaite entre le dogme et le précepte se trouverait déjà complétement réalisée dans le christianisme, il n'y aurait plus rien à faire : cette religion aurait déjà reçu, dans l'étendue entière de son développement, toute la perfection dont elle serait susceptible. Mais, une pareille supposition paraît contraire, à la raison, et même à l'esprit de cette sainte religion, qui, précisément dans son harmonie entre le dogme et le précepte, ne s'offre que

pour montrer à l'humanité le salut, et non pour l'y porter. En effet, une perfection entièrement accomplie dans cette décisive harmonie serait une grâce tellement puissante qu'il ne resterait, en quelque sorte, rien à faire à l'homme, et qu'il se trouverait ainsi privé de tout mérite, de ce deuxième élément du salut. S$^{t}$ Luc dit expressément : « Celui qui n'ensevelit pas son talent, qui cultive sa disposition au bien, peut SEUL espérer la coopération surnaturelle » (XIX, 12-16). Il semble donc conforme à l'esprit du christianisme d'admettre que son harmonie fondamentale entre le dogme et le précepte, n'y est accomplie qu'autant qu'il était nécessaire pour éclairer l'homme dans le développement de sa raison, en lui laissant le mérite d'accomplir lui-même cette sainte harmonie, lorsque sa raison serait assez développée pour pouvoir entreprendre cette œuvre du salut. — Ainsi, dans cette supposition d'une imperfection préméditée, comme un véritable bienfait divin, il faudrait que l'humanité remplît la tâche que le Créateur aurait bien voulu lui laisser, en portant le christianisme, dans son harmonie caractéristique, à ce haut point d'accomplissement où tous les schismes, et même toutes les autres religions existantes, pourraient trouver, suivant la raison, le centre inévitable d'une religion universelle.

Mais, en admettant que le christianisme soit déjà, dans son caractère fondamental, porté au plus haut degré de perfection, et même que cette perfection accomplie soit déjà littéralement fixée dans les livres sacrés de cette religion, il n'en faudrait pas moins procéder enfin à une explication péremptoire de ce sens littéral de l'Écriture-sainte ; car, il est incontestable que ce sens n'est pas connu universellement. La preuve en est donnée par les innombrables schismes qui ont désolé la chrétienté, qui la tourmentent encore aujourd'hui, et qui, comme cela arrive déjà dans le socinianisme, offriront le plus spécieux prétexte à l'impiété. En effet, par quel autre moyen que celui d'une herméneutique absolue, indépendante de toute considération schismatique, et dirigée uniquement, en vue de la divinité du christianisme, par une raison supérieure qui serait capable d'établir, indépendamment de la foi, la vérité de cette sainte religion, par quel autre moyen, dis-je, que celui d'une telle explication absolue du christianisme, qui transformerait la CROYANCE en CERTITUDE, peut-on espérer aujourd'hui de découvrir une règle hénotique pour opérer la réunion de tant de schismes si hétérogènes, et de tant de religions si opposées en apparence ? Bien plus, cette herméneutique absolue, cette démonstration rationnelle du christianisme, loin d'être contraire à l'esprit de cette religion, a, de tous temps, servi de principe et même de guide à la théologie chrétienne : elle ne sera donc que l'accomplissement de l'idéal de cette théologie sacrée, dont l'enfance a duré si longtemps. D'ailleurs, Jésus-Christ dit lui-même : « Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos DOCEBIT omnia, et SUGGERET vobis omnia quœcumque dixero vobis » ; et il dit encore : « Cum autem venerit paracletus, quem ego mittam vobis à Patre, SPIRITUM VERITATIS, qui à Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. » Et quand est-ce donc que ces paroles divines ont été accomplies ? Comment, Jésus-Christ aurait envoyé sur la terre l'esprit de

vérité, et la moitié du monde civilisé, celle précisément qui demande le triomphe de la vérité, repousserait le christianisme ! Si vous l'avez cet esprit de vérité, hâtez-vous de le divulguer : jamais moment plus pressant n'a existé. Croyez que, si vous le produisez, tous les ennemis de la religion deviendront ses plus zélés partisans ; et vous n'aurez pas besoin d'organiser des congrégations, pour agir dans l'ombre, ni de recourir à tant d'autres moyens, indignes de la religion que vous voulez défendre. Mais, si vous ne l'avez pas, cet esprit de vérité, tremblez devant la responsabilité que vous assumeriez en vous opposant à ce qu'il paraisse sur la terre, comme le Fils de Dieu nous l'a annoncé (*).

Toutefois, une considération encore plus grave, s'il est possible, se présente ici naturellement. — Nous avons vu plus haut que le bien que poursuit aujourd'hui l'humanité, tel surtout qu'il est l'objet de celui des deux partis politiques qui se rattache à la religion, n'est encore que le bien relatif à nos conditions morales ; et nous venons de voir quelles sont ces conditions morales de l'homme, telles que la révélation les lui fait connaître. Ainsi, il s'ensuit immédiatement que, parmi les préceptes moraux du christianisme, le PRÉCEPTE FONDAMENTAL doit être qu'il faut élever le bien relatif, qui dépend encore de nos entraves morales, c'est-à-dire, de notre héréditaire corruption, à la hauteur du bien absolu, qui en soit entièrement indépendant. En effet, d'après la déduction que nous venons de donner du christianisme, tous les préceptes moraux de cette religion, doivent porter uniquement sur la nécessité morale où se trouve l'homme de sortir de son héréditaire corruption morale ; et alors, il est manifeste que l'état de l'homme où il pourra opérer cette sortie, c'est-à-dire, où il pourra se libérer de ses entraves morales, en anéantissant en lui son héréditaire propension au mal, sera, sans contredit le bien absolu. Quel que soit donc cet état, qui demeure encore inconnu, et qui constitue incontestablement le bien absolu, il doit être l'idéal de tous les préceptes moraux du christianisme, puisque tous ces préceptes visent ouvertement vers ce terme suprême. Et par conséquent, l'obtention du bien absolu, ou, ce qui est la même chose, l'élévation du bien relatif à la hauteur du bien absolu, est très-expressément le principe fondamental de la religion chrétienne, quoique, jusqu'à ce jour, cette sainte religion ne s'en soit pas encore aperçue distinctement.

Avant de tirer ici la conclusion pour la nécessité du nouvel ordre universel du christianisme, observons que, par l'établissement présent du précepte fondamental de cette religion, précepte qui lui est demeuré inconnu, nous venons de donner la preuve positive de ce que, comme nous l'avons reconnu plus haut, le christianisme n'a pas encore reçu son accomplissement. Et, pour corroborer cette preuve, nous allons montrer que ce nouveau précepte est lié intimement avec le dogme fonda-

---

(*) Et quoi, si cet esprit de vérité, que Jésus-Christ a promis aux hommes, était l'accomplissement du MESSIE, croyez-vous que, lorsqu'il paraîtra sur la terre, les juifs eux-mêmes ne seront pas forcés de le reconnaître et de s'incliner enfin devant la croix ?

mental de cette religion divine. En effet, dans l'état de corruption héréditaire qui forme les conditions morales de l'humanité, la raison ne peut concevoir que, sans être libéré de la domination du mauvais principe, Jésus-Christ ait pu réaliser en lui l'idéal de l'humanité parfaite, telle qu'il nous l'a offerte en préférant constamment la maxime du bien à celle du mal : elle est donc forcée, pour comprendre cette réalisation, d'admettre que l'auteur du christianisme a été libéré du pacte stipulé par les premiers hommes avec le démon, c'est-à-dire, de notre héréditaire corruption morale, et par conséquent, que sa nature exceptionnelle, comme étrangère à la terre, descendait du Ciel et était ainsi revêtue du caractère de la divinité. C'est là notoirement le dogme fondamental du christianisme. — Or, cette libération du pacte stipulé avec le démon, ou cet affranchissement de la domination du mauvais principe, est précisément le bien absolu dans le précepte fondamental en question, qui demande que l'homme s'élève à un état où il pourra se libérer de son héréditaire corruption morale. Ainsi, ce nouveau précepte du christianisme, comme nous l'avons avancé, est lié intimement avec le dogme fondamental de cette religion. Et cependant, il lui est resté inconnu jusqu'à ce jour.

En établissant donc cet indispensable précepte du christianisme, pour opérer dans l'homme la transition du bien relatif au bien absolu, nous reconnaissons définitivement, non-seulement la nécessité, mais de plus l'urgence d'un nouvel ordre universel du christianisme ; car, d'après ce que nous avons remarqué plus haut, cette transition du bien relatif au bien absolu doit compléter les moyens exclusifs que possède l'humanité pour sortir de sa funeste antinomie actuelle, et qui, d'après cette remarque, consistent dans l'élévation du vrai relatif au vrai absolu, et dans l'élévation correspondante du bien relatif au bien absolu. Ce n'est en effet que, dans cet état absolu, que le vrai et le bien deviendront enfin identiques, et que, de cette manière, les deux partis opposés parviendront enfin à s'identifier eux-mêmes. Voyons maintenant quels sont les moyens par lesquels pourra être opéré ce nouvel ordre universel de la religion, dont nous venons de découvrir l'urgente nécessité.

Si la révélation, que nous avons reconnu indispensable pour l'existence même de la religion, était cependant l'unique source des vérités religieuses, il n'est pas douteux que l'état précaire du christianisme, où il ne peut ni s'établir universellement, ni même, osons-le dire, satisfaire complétement la raison de ceux qui le professent, état où il se trouve encore aujourd'hui, il n'est pas douteux, dis-je, que, dans une telle restriction, cet état précaire du christianisme ne soit le sort invariable de l'humanité. Mais, ce qui est pis, cet état ne saurait même pas subsister : il s'écroulerait sous lui-même, car il n'aurait aucune garantie. En effet, si la révélation était l'unique source des vérités religieuses, elle serait en même temps sa propre source, et elle se trouverait ainsi, tout à la fois, et l'organe et le garant des vérités religieuses ; ce qui priverait ces vérités de tout fondement, car, moins encore que l'expérience, la révélation ne porte point en soi sa propre condition

d'existence, et elle est même, dans son origine, essentiellement inconcevable. De là vient, tout à la fois, et l'incrédulité religieuse qui peut s'établir à son égard, et le besoin de la foi pour son admission, lorsqu'elle est abandonnée à ses propres forces, et par conséquent privée de toute garantie. Heureusement, par le peu que nous avons déjà pu entrevoir ici, la raison offre une garantie complète de la révélation, et elle forme ainsi une source supérieure des vérités religieuses. D'ailleurs, dans toutes les religions, et spécialement dans le christianisme, d'après la déduction que nous en avons donnée, il n'y a que les dogmes religieux qui dérivent de la révélation, parce qu'ils portent précisément sur l'impossibilité spéculative de concevoir notre héréditaire corruption morale ; mais, les préceptes moraux, qui constituent le deuxième élément de la religion, sont déjà l'ouvrage de la raison de l'homme, parce qu'ils portent sur la nécessité morale de sortir de cet état de corruption, nécessité qui peut être reconnue par la raison elle-même. Bien plus, tout ce qui concerne la morale pure (*), c'est-à-dire, la détermination du bien et du mal, avec abstraction des conditions morales de l'humanité, qui lui sont connues par la révélation, est le produit exclusif ou plutôt essentiel de la raison : en effet, le bien et le mal ne sauraient respectivement recevoir l'assentiment ou la réprobation de l'homme, s'ils n'étaient pas les propres produits de sa raison. Ainsi, le caractère du décalogue, comme loi divine transmise à Moïse sur le mont Sinaï, est précisément ce qui donne, à la morale judaïque, ce manque de légitimation propre, ou d'indépendance absolue, qui la rend incontestablement si inférieure à la morale chrétienne, parce que cette dernière s'appuie sur la loi purement morale que Jésus-Christ a établie dans le simple énoncé rationnel : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fût fait. » Cette loi morale est effectivement un produit exclusif de la raison : pour l'énoncer, Jésus n'avait besoin, ni de sa nature divine, ni de son intime révélation ; sa raison, dans sa nature humaine, lui suffisait ici complétement. S'il fallait le prouver, j'alléguerais Confutzé, qui, à ce que l'on prétend, aurait proféré la même loi morale ; et ce qui est décisif, j'alléguerais l'épuration que vient de recevoir cette loi de Jésus dans la philosophie critique de Kant, où elle a été élevée de sa primitive détermination *in concreto,* à une véritable détermination *in abstracto,* en la faisant consister dans la pure LÉGALITÉ des actions morales, portant, pour énoncé, le commandement rationnel : « Que la maxime de ton action puisse devenir loi pour tous ». — Remarquons, en passant, que cette

(*) Il faut distinguer la *morale pure* de la *morale religieuse.* — La première, qui est universelle, et qui statue ainsi les LOIS MORALES du monde, fait abstraction, comme nous le disons ici, des entraves de l'homme, qui lui sont découvertes par la révélation, et elle ne s'attache qu'à l'établissement du bien et du mal, considérés en eux-mêmes. La seconde, qui est en quelque sorte individuelle, et qui ne statue ainsi que les PRÉCEPTES MORAUX dans une religion donnée, s'attache exclusivement à ces entraves de l'homme, c'est-à-dire, à ses conditions morales, telles qu'elles lui sont découvertes par la révélation spéciale de cette religion, et elle n'établit alors que le bien et le mal, dépendant de la libération de ces entraves. — Mais, l'une et l'autre, la morale pure et la morale religieuse, sont l'ouvrage exclusif de la raison de l'homme.

incontestable épuration rationnelle de la loi morale de Jésus, est une nouvelle preuve de ce que le christianisme n'a pas encore reçu son accomplissement, et de ce qu'il n'a été produit, dans l'Écriture-sainte, que selon les besoins et la portée intellectuelle des hommes, à l'époque où il fut donné à la terre. Mais, concluons surtout, de ces considérations irrécusables, que la révélation, telle quelle est proférée dans l'Écriture-sainte, n'est pas l'unique source des vérités religieuses, et que la raison, telle qu'elle est déjà au pouvoir de l'homme, en est une source supérieure, puisqu'elle doit, tout à la fois, et garantir cette révélation, et porter les vérités religieuses à leur dernier accomplissement.

Néanmoins, quelque puissante que soit la faculté de la raison, dans tout ce qui est étranger à notre intime individualité, comme nous l'avons déjà dit plus haut, elle doit, précisément à cause de son infinie indépendance, ou de son infinie variabilité, être soumise à une règle fixe, pour se conformer, dans sa marche inconditionnelle, à la création elle-même des vérités religieuses, afin de remonter ici de nouveau, comme dans les sciences, aux principes premiers, aux conditions absolues de l'univers. Or, en nous guidant ici par les arguments que nous avons suivis en parlant de la réforme des sciences, on conçoit de nouveau que cette règle assurée dont il s'agit actuellement, doit être, à son tour, la LOI DE LA CRÉATION MORALE de l'univers. C'est donc cette auguste loi de la création morale qu'il faut découvrir, afin de donner à la religion le procédé qui lui manque encore pour être portée à son accomplissement, et afin d'élever ainsi le bien relatif à la hauteur du bien absolu, où le christianisme doit arriver pour aider l'humanité à sortir de sa funeste antinomie présente. En effet, muni de cette deuxième loi créatrice, l'homme pourra remonter aux conditions absolues de tous les dogmes religieux et de tous les préceptes moraux, et il pourra, par-là même, s'élever à leur condition première, constituant le bien absolu, cet état encore inconnu, par lequel il acquerra la faculté de se libérer de la domination du mal, en découvrant les raisons cachées de son héréditaire corruption morale. Alors, tous les sacrements recevront une signification absolue, et tous les mystères seront dévoilés. — Oserai-je annoncer encore que cette loi de la création morale de l'univers sera également donnée aux hommes par la philosophie absolue ; (*) que, par le moyen de cette toute-puissante loi, les conditions mystérieuses de la religion y seront accomplies ; et par conséquent, que le nouvel ordre universel du christianisme s'y trouvera enfin établi immuablement.

(*) Voyez l'*Apodictique messianique,* systèmes 13e et 14e. (Note de Mlle B. C.)

## CHAPITRE SIXIÈME.

### ÉTAT PEU ASSURÉ DE LA VÉRITÉ EN GÉNÉRAL ET DE LA PHILOSOPHIE PARMI LES HOMMES.

Pour ce qui concerne la fondation péremptoire de la philosophie, dont je dois parler principalement dans cet ouvrage, je déclare, dès l'abord, que je ne puis en donner ici qu'un aperçu très-succinct, puisque les *Prolégomènes de la Philosophie absolue,* (*) qui sont annoncés à la suite du *Prospectus*, suffiront à peine pour bien arrêter cette fondation définitive du savoir de l'homme. Si l'on veut en concevoir la raison, il suffit d'approfondir, tant soit peu, le présent prospectus de la philosophie absolue : on comprendra alors, assez facilement, que l'objet de cette philosophie n'est rien autre que l'accomplissement même de l'univers, c'est-à-dire, en quelque sorte, le but final de la création ; car, ce n'est que par la conquête de cette philosophie absolue que l'homme pourra enfin réaliser ses destinées, et accomplir ainsi les vues du Créateur : et l'on comprendra, par-là même, que la fondation d'une œuvre pareille ne saurait être une tâche facile. — Toutefois, je vais essayer d'en donner ici une idée, en considérant de nouveau cette question principale, comme les deux précédentes, sous les trois chefs correspondants, savoir, l'indispensable nécessité de la fondation péremptoire de la philosophie, les sources où la philosophie absolue puise ses vérités, et les procédés par lesquels elle reçoit son accomplissement.

D'abord, rien n'est plus facile que de ressentir, dans l'état actuel de la culture philosophique, l'absence de toute vérité absolue, et par conséquent, le besoin de la vraie philosophie. En effet, rien au monde ne saurait être moins propre à satisfaire la raison que ce que l'on produit encore sous le nom de vérités philosophiques, à l'exception d'un seul résultat fondamental que nous signalerons ci-après. Mais, pour en juger sciemment, établissons quelques idées préliminaires.

De quelque manière qu'on procède à la connaissance de l'univers, *à posteriori* ou *à priori,* c'est-à-dire, par induction des lois en partant de la simple observation des faits, ou par la déduction des conséquences en partant du principe inconditionnel, c'est-à-dire, de l'essence même de l'absolu, on arrive de part et d'autre à deux éléments primitifs et essentiellement hétérogènes, c'est-à-dire, l'ÊTRE (ὄν, *das Seyn*) et le SAVOIR (λόγος, *das Wissen*). Il est vrai que, de ces deux manières de procéder à la connaissance du monde, la première, formant la méthode em-

---

(*) Ces *Prolégomènes*, publiés en 1843, sont, comme on le voit, une anticipation sur l'*Apodictique,* dont ils sont aussi partie intégrante, tant ce qui est produit que ce qui est encore inédit. (Note de Mlle B. C.)

pirique, ne conduit jamais qu'à des résultats contingents, qui, par conséquent, n'ont qu'une certitude problématique; mais, en revanche, la seconde de ces manières de procéder, constituant la méthode absolue, conduit toujours à des résultats nécessaires, qui, par conséquent, sont doués d'une certitude apodictique, comme la philosophie absolue le montrera avec évidence. Toutefois, l'extrême hétérogénéité qui existe entre l'être et le savoir, est tellement frappante et invincible que tous les efforts qui ont été faits pour déduire alternativement ces éléments de l'univers, l'un de l'autre, dans les différents systèmes de réalisme et d'idéalisme, ont été complétement vains : ces systèmes ont tous croulé, tour-à-tour; et la raison la plus systématique, d'accord avec le bon-sens, ne saurait plus méconnaître aujourd'hui cette primitive diversité dans le monde. Ainsi, sans rien anticiper ici sur la philosophie absolue, qui statuera cette distinction avec infaillibité, nous pouvons déjà l'établir comme un résultat incontestable de la méthode empirique elle-même (*); car, par suite de la nullité complète qu'ont offerte à la raison tant de systèmes opposés d'idéalisme et de réalisme, la possibilité d'une erreur à cet égard est tellement petite qu'elle équivaut déjà à la certitude. D'ailleurs, sans nous enfoncer ici dans l'intime essence de l'être et du savoir, nous n'aurons besoin pour l'objet présent, de rien autre que de considérer ces deux éléments du monde de la manière commune dont les envisage le simple bon-sens.

Or, en nous attachant ainsi à cette considération élémentaire de l'univers, nous reconnaîtrons facilement les fonctions distinctes de la raison humaine, suivant qu'elle s'applique à l'un ou à l'autre de ces éléments. — Ainsi, d'une part, l'être considéré en lui-même, avec toute abstraction du savoir, et par conséquent dans son absolue inertie, qui le prive de toute faculté créatrice, c'est-à-dire, étant considéré comme ÊTRE CRÉÉ, forme manifestement l'objet des *sciences*. Et, de l'autre part, le savoir, considéré en lui-même, avec toute abstraction de l'être, et par conséquent dans son absolue spontanéité, qui lui donne la faculté de créer, c'est-à-dire, étant considéré comme SAVOIR CRÉATEUR, forme tout aussi manifestement l'objet distinct de la *philosophie*. — C'est cette détermination précise de l'objet de la philosophie qui nous suffira ici pour juger sciemment des progrès philosophiques, et surtout de l'état peu satisfaisant, pour ne pas dire désespérant, où la philosophie se trouve encore aujourd'hui.

Quelque spontané que dût être le développement progressif du savoir philosophique, on conçoit qu'une règle fixe, tout inconnue qu'elle l'était, a dû diriger ces progrès; car autrement, il n'y aurait aucune raison pour qu'ils ne fussent arrivés de telle manière plutôt que de toute autre. Mais, on ne conçoit pas aussi facilement qu'à côté de cette règle fondamentale des progrès du savoir philosophique, qui,

(*) Du moins comme un résultat négatif de la méthode empirique; car, cette méthode, c'est-à-dire, l'expérience, ne peut conduire qu'à la connaissance de l'ÊTRE, et non pas à la connaissance du SAVOIR en lui-même : elle ne peut que signaler le savoir par son attribut négatif, consistant en ce qu'il n'est pas l'être.

comme nous le verrons ci-après, est la LOI DE LA CRÉATION DE LA PHILOSOPHIE, et par conséquent le *principe théorique* de son développement, il existe une règle accessoire, formant le *principe technique* de ce même développement et dépendant des procédés que le savoir philosophique peut suivre dans ses progrès. Il en résulte ainsi un double aspect, principal et accessoire, c'est-à-dire, théorique et technique dans l'histoire de la philosophie.

Pour se former une idée de ces deux règles, théorique et technique, d'après lesquelles la philosophie s'est développée simultanément, il suffit de considérer le savoir philosophique, d'une part, dans sa production et dans sa construction progressives, c'est-à-dire, dans sa création elle-même, et de l'autre, dans les moyens par lesquels s'opère ce développement graduel. Sous le premier de ces aspects, qui est l'*aspect théorique* de l'histoire de la philosophie, la création progressive du savoir philosophique est considérée dans son indépendance de ce savoir créateur : elle suit alors la LOI DE CRÉATION que nous venons de mentionner, comme la création universelle de toute réalité ; et elle présente ainsi, dans sa forme, dépendante de cette loi, un véritable *fatum* philosophique. Sous le second de ces aspects, qui est l'*aspect technique* de l'histoire de la philosophie, la même création progressive du savoir philosophique est considérée, au contraire, dans sa dépendance de ce savoir créateur : elle reçoit alors, de ce savoir lui-même, les MOYENS pour son accomplissement. — Il existe encore un troisième aspect de l'histoire de la philosophie : c'est celui qui, réunissant les deux premiers dans leur développement simultané du savoir philosophique, subordonne ce développement aux buts successifs de l'humanité, tels qu'ils président au développement général de l'espèce humaine, dans ses PÉRIODES consécutives. C'est là l'*aspect historique* de l'histoire de la philosophie.

Sous les deux premiers de ces trois aspects, sous lesquels peut être envisagée la création du savoir philosophique, on considère *in abstracto* le développement progressif de la philosophie ; et, sous le troisième, on le considère *in concreto,* c'est-à-dire, dans le développement général de l'humanité. — La philosophie absolue, non-seulement fixera les principes et l'étendue de chacun de ces trois aspects de l'histoire de la philosophie, en démontrant d'ailleurs qu'il ne saurait y en avoir aucun autre qui soit nécessaire, mais elle marquera de plus les échelons principaux de ce développement graduel du savoir philosophique. Il en résulte qu'à proprement parler, il existe déjà des matériaux philosophiques, et des matériaux bien précieux, recueillis surtout par les travaux des philosophes allemands, mais il n'existe pas encore de véritable HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. Et comment, en effet, pourrions-nous avoir déjà cette histoire spéciale et supérieure, si nous n'avons pas encore l'HISTOIRE GÉNÉRALE de l'humanité, dont le problème vient seulement d'être déterminé dans cet ouvrage ? — Mais, revenons à notre objet présent.

Pour juger sciemment des progrès de la philosophie, afin de pouvoir apprécier son état actuel, qui est notre objet présent, il est manifeste qu'il faudrait nous pla-

cer dans l'un des trois points de vue, sous lesquels, comme nous venons de les indiquer, s'est opéré le développement du savoir philosophique. Mais, ni l'aspect théorique, ni l'aspect historique de ce développement, formant le premier et le troisième de ces points de vue, ne nous sont encore accessibles, parce que nous ne connaissons pas encore la loi de création, qui, dans ces deux points de vue, domine trop ouvertement pour que, sans la connaître, nous puissions nous former une idée de ses résultats. Nous ne pouvons aborder aujourd'hui que l'aspect technique des progrès de la philosophie, formant le second de ces trois points de vue, parce que, dans ce point, la domination de la loi créatrice aboutit à des considérations qui nous sont déjà plus familières. Et heureusement, cet aspect distinct, offrant la RÈGLE TECHNIQUE pour le développement du savoir philosophique, s'adapte plus spécialement au véritable but de cet ouvrage, à la FONDATION PÉREMPTOIRE de la philosophie ; fondation qui, étant elle-même une fonction technique de ce savoir créateur, doit précisément suivre cette règle technique dont il s'agit.

Ainsi, sans entrer ici dans aucune déduction, que nous ne pourrions donner sans remonter à la loi de création elle-même, nous allons, dès à présent, signaler cette règle accessoire du développement technique de la philosophie, non comme une autorité, comme un principe duquel dépendrait la vérité de nos conclusions, mais comme un simple guide pour abréger ce que nous avons à dire. — La voici.

On prévoit facilement, d'après ce que nous venons de reconnaître, que, pour la garantie du savoir philosophique, il doit exister quelque chose qui est, en quelque sorte, la philosophie de la philosophie ; et l'on conçoit, de plus, qu'une des parties constituantes de cette philosophie supérieure, doit être la MÉTHODOLOGIE de la philosophie, c'est-à-dire, l'établissement des procédés que doit et peut suivre le savoir philosophique. Or, pour ne nous étendre ici que jusqu'à l'époque actuelle, où nous commençons déjà la cinquième période de l'humanité, cette haute méthodologie offre d'abord, à la raison de l'homme, quatre instruments distincts pour le développement progressif de son savoir philosophique : ce sont, dans l'ordre du temps, les méthodes, [N. B. — Pour plus de clarté, il faut substituer ici, et dans toute la suite, au mot *méthodes* celui de *fonctions intellectuelles*, et nommer ces fonctions *mécanisme* des procédés intellectuels, par opposition au *virtualisme* des facultés intellectuelles, formant le troisième instrument] la synthèse, les facultés intellectuelles, et l'analyse. Mais, dans toute l'étendue de ce développement, les méthodes, sans prédominer expressément sur les trois derniers de ces instruments philosophiques, doivent y influer essentiellement pour leur propre développement, correspondant à celui de ces quatre instruments que la philosophie reçoit de sa méthodologie. Et effectivement, les méthodes philosophiques se déploient ainsi dans quatre branches correspondantes à ces quatre instruments de la philosophie : ce sont, dans le même ordre du temps, la méthode empirique, la méthode dogmatique, la méthode transcendantale, et la méthode critique. — Or, c'est dans la combinaison de ces quatre méthodes avec les quatre instruments correspondants,

que consiste la RÈGLE TECHNIQUE qui, en partie, a présidé, jusqu'à ce jour, au développement de la philosophie, comme on le reconnaîtra, avec infaillibilité, dans la philosophie absolue elle-même, qui fixera, avec précision, ces diverses périodes techniques de la philosophie. Quant à l'ouvrage présent, je le répète, nous n'admettrons cette règle que comme un guide pour abréger ici nos considérations préliminaires; et nous n'accepterons ainsi, à cet égard, d'autre responsabilité que celle de la concision dans ces vues préparatoires. — Voyons donc, en suivant ce guide, quels ont été, jusqu'à ce moment, les progrès techniques de la philosophie.

Avant tout, il faut ici remarquer que ces progrès techniques ne commencent proprement qu'avec la seconde période de l'humanité, parce que ce n'est qu'alors qu'on passa des simples spéculations *in concreto* aux véritables spéculations *in abstracto*, lesquelles dernières admettaient seules, pour le développement de la philosophie, l'application des règles techniques que nous venons de signaler. — Dans la première période de l'humanité, où le but suprême des actions humaines consistait dans le bien-être physique ou corporel, les spéculations des hommes, à peine naissantes, devaient demeurer attachées aux objets de ce bien-être, et ne pouvaient alors produire que des connaissances *in concreto,* c'est-à-dire, des connaissances où la spontanéité du savoir se trouvait, pour ainsi dire, inhérente à l'inertie de l'être dans lequel elle se manifestait. C'est ainsi que se développa d'abord, dans cette période, le premier système philosophique, celui des émanations ou des espèces individuelles, qui n'offre précisément que ces connaissances concrètes de la spontanéité du savoir, données immédiatement par la DIVERSITÉ INDIVIDUELLE des êtres créés. Mais, dans cette individualité même, est impliquée une spontanéité supérieure du savoir, constituant l'IDENTITÉ UNIVERSELLE de ces espèces individuelles. Et c'est ainsi que se développa ensuite, dans la même période, et d'après le même principe de la spontanéité du savoir inhérente à l'inertie de l'être, le deuxième système philosophique, celui de panthéisme. Enfin, entre ces deux systèmes opposés, dut s'établir naturellement, dans cette première période, et toujours d'après le même principe, le système philosophique intermédiaire, celui de dualisme, qui découvre la double spontanéité du savoir, telle qu'elle est impliquée, au même degré, d'une part, dans l'INDIVIDUALITÉ des êtres, et de l'autre, dans leur UNIVERSALITÉ. — Ce sont là effectivement les trois systèmes fondamentaux qui, par les spéculations philosophiques, se sont développés, et qui seuls ont pu se développer, dans la première période de l'humanité, lorsque ces spéculations étaient encore *in concreto,* c'est-à-dire, lorsqu'on ne pouvait encore considérer la spontanéité du savoir que comme inhérente à l'inertie de l'être. Mais, quelque peu élevés que fussent d'ailleurs ces premières considérations philosophiques ou ces premiers progrès de la philosophie, ce qu'il y a de caractéristique, et peut-être même de supérieur déjà dans ces premiers progrès, c'est que tous les trois systèmes de cette période ont eu expressément en vue la SPONTANÉITÉ DU SAVOIR elle-même, c'est-à-dire, à certains égards, le savoir créateur lui-même, qui, comme nous

l'avons reconnu, est le véritable objet de la philosophie ; quoiqu'à la vérité ces premiers systèmes philosophiques n'aient encore pu concevoir le savoir que d'une manière concrète, comme impliqué ou inné dans l'inertie de l'être où il se manifestait. De là vient, tout à la fois, et cette espèce d'attrait qui est attaché au sens mystique de ces systèmes philosophiques de l'Orient, où ils ont été développés, et cette espèce d'insuffisance qui est attachée au sens rationnel de ces systèmes. Toutefois, une propriété essentielle qui est contenue dans ces premiers systèmes de philosophie, c'est qu'ils forment les éléments primitifs du développement et de l'accomplissement du savoir philosophique. Aussi, comme nous le verrons ci-après, vont-ils se reproduire ouvertement, dans toute l'abstraction de la pensée, vers la fin de cet accomplissement de la philosophie.

Le premier pas qui fut fait vers de véritables recherches philosophiques, probablement par Thalès, qui conçut les figures de géométrie indépendamment de leur construction matérielle, fut de substituer aux spéculations *in concreto,* qui avaient régné dans la première période, des spéculations *in abstracto,* c'est-à-dire, d'introduire l'ABSTRACTION dans le savoir humain, en attachant une conscience spéciale aux parties intégrantes des représentations, et en établissant ainsi une distinction claire dans les éléments de la connaissance, distinction qui élève l'acte de connaître (*noscere*) à celui de reconnaître (*cognocere*). Alors, cette conscience spéciale, qui fut ainsi attachée aux connaissances humaines, admit l'application à ces connaissances des règles techniques que nous avons signalées plus haut, et qui seules pouvaient diriger leur développement par l'action spontanée de l'homme. Ce fut là l'origine des véritables recherches philosophiques, en considérant la philosophie, non comme une simple CONTEMPLATION du monde, telle qu'elle l'a été dans la première période, mais comme une CRÉATION PROPRE du savoir ou de la raison humaine. Et ce fut aussi là le commencement de la seconde période philosophique, à laquelle nous allons procéder pour aborder les véritables progrès de la philosophie, tels qu'ils ont eu lieu en suivant la règle technique que nous leur avons assignée, et d'après laquelle nous les reproduisons actuellement.

En ne perdant pas de vue la distinction que nous avons établie entre l'objet de la philosophie et celui des sciences, on concevra que, dans l'origine des recherches philosophiques, avant de pouvoir s'élever au véritable objet de la philosophie, c'est-à-dire, au savoir créateur lui-même, on a dû s'exercer d'abord, par des considérations philosophiques, sur l'être créé, qui est l'objet spécial des sciences. C'est ainsi que, dans cette origine, les sciences furent confondues avec la philosophie, et que l'on appliqua indistinctement, aux sciences et à la philosophie, les méthodes philosophiques, telles qu'elles constituent le premier des quatre instruments que la philosophie reçoit de sa méthodologie. De cette manière, dans cette deuxième période, qui forme la philosophie de la Grèce, on ne put naturellement atteindre au véritable objet de la philosophie, au savoir créateur, dont on n'avait encore aucune idée; mais, on dut déjà, par le mécanisme des méthodes philosophiques, qui était domi-

nant dans cette période, sinon toucher distinctement aux points principaux de la philosophie, du moins se diriger confusément vers ces points, en y préludant, en quelque sorte, comme dans l'ouverture de nos opéras modernes on prélude à tous les airs de la composition entière. En effet, tous les points, les plus opposés, extrêmes et moyens, furent ainsi touchés vaguement dans cette première période. D'une part, le système d'émanations ou d'espèces individuelles, tel qu'il s'était déployé le premier dans l'Orient, fut élaboré en Grèce, par l'abstraction spéculative, dans le système de réalisme, ayant pour objet spécial les CHOSES, et procédant ainsi par degrés, depuis ses écarts extrêmes dans le matérialisme atomistique de Démocrite et d'Epicure, jusqu'à ses retours moyens, dans l'école ionienne, l'ancienne et la nouvelle (*). De l'autre part, le système de panthéisme, tel qu'il s'était déployé également dans l'Orient, fut aussi élaboré en Grèce, par la même abstraction spéculative dans le système d'idéalisme, ayant pour objet spécial la PENSÉE, et procédant de nouveau par degrés, depuis ses écarts extrêmes, dans le spiritualisme mystique des écoles de Pythagore et de Platon, jusqu'à ses retours moyens, dans l'école éléatique, du moins dans l'ancienne ou métaphysique, car la nouvelle ou physique, suivant Leucippe, dépassa le milieu, et se jeta jusque dans l'extrémité opposée, où elle fonda le matérialisme atomistique. Bien plus, le système intermédiaire de dualisme, tel qu'il s'était déployé dans l'Orient, fut également élaboré en Grèce, par les mêmes abstractions; et, niant ainsi la marche exclusive des deux nouveaux systèmes opposés, du réalisme et de l'idéalisme, il conduisit progressivement, d'abord, à un simple criticisme sceptique, manifesté ouvertement par Socrate, criticisme qui, depuis longtemps servait secrètement à ramener, vers un juste milieu, les deux systèmes opposés; ensuite, au septicisme critique, institué par Pyrrhon, qui a servi à relâcher le trop grand attachement au méthodisme de cette période philosophique; et enfin, au scepticisme absolu, professé par les deux nouvelles Académies, qui amena la ruine de la philosophie dans cette période.

Mais, ce qui caractérise essentiellement la deuxième période philosophique, c'est d'abord, l'ignorance absolue sur l'idée du véritable objet de la philosophie, c'est-à-dire, sur l'idée du savoir créateur (**) et ensuite, le méthodisme, c'est-à-

---

(*) Il ne faut pas perdre de vue que nous suivons ici principalement l'ordre technique, et non l'ordre chronologique du développement de la philosophie. Ce deuxième ordre appartient à l'*aspect historique* de ce développement, aspect que nous avons signalé plus haut, et qui n'est ici qu'un résultat accessoire de l'*aspect technique,* sous lequel nous envisageons actuellement les progrès de la philosophie.

(**) On sait, en effet, qu'une *substance éthérienne,* c'est-à-dire, ce qu'il y a d'invisible dans la matière, et ce qui par conséquent, est ainsi immatériel, était le principe spirituel de tous les philosophes idéalistes de la Grèce. Mais, cette substance éthérienne, tout en la supposant intelligente, subit les conditions de l'espace, et elle n'est ainsi qu'un véritable être, bien différent du savoir, et surtout du savoir créateur, dont il s'agit dans la philosophie. Mais, les idées de Platon, ou de Parménide, si l'on veut, ainsi que les *nombres* de Pythagore, en les soustrayant aux conditions de l'espace, et jusqu'aux conditions du temps, si cela est possible pour les nombres, n'en sont pas moins, aux yeux de ces philosophes spiritualistes, rien autre que de simples ÊTRES ou tout au plus des ATTRIBUTS immuables des êtres; et cela par la FIXITÉ qu'ils leur attachent dans le caractère de *préexistence* dont ils revêtent ces idées et ces

dire, le mécanisme des méthodes philosophiques, qui remplaçait cette idée. Aussi, est-ce dans ces deux points que se trouvent les développements caractéristiques de cette deuxième période. En effet, d'une part, ne concevant encore que l'être créé, les philosophes de cette période ne purent employer utilement que la méthode empirique, qui seule conduit, d'une manière exclusive, à la connaissance de l'être ; aussi, l'empirisme fut-il l'un des deux caractères distinctifs de cette deuxième période, depuis Hippocrate ou plutôt Héraclite (*), jusqu'aux écoles cyrénaïque et érétriarque. De l'autre part, le mécanisme des méthodes philosophiques, en ramenant en quelque sorte toutes ces méthodes vers ce qu'il y a d'être dans la pensée, dut se manifester principalement dans les pures considérations logiques; aussi, le dialectisme fut-il le deuxième caractère distinctif de cette période de la philosophie, depuis les sophistes, jusqu'aux écoles péripapéticienne et mégarienne.

Ainsi, dans la deuxième période du développement du savoir philosophique, en suivant l'impulsion caractéristique de cette période, le mécanisme des méthodes, formant le premier des quatre instruments que la philosophie reçoit de sa méthodologie, et la méthode empirique, formant la première des méthodes philosophiques, qui correspond à ce premier instrument, furent entièrement épuisés. Et si l'on fait abstraction de la culture générale de l'humanité, qui fut le résultat virtuel et très-considérable de cette deuxième période philosophique, le fruit positif de cette période, pour la philosophie elle-même, se réduit aux résultats de la double impulsion caractéristique, du dialectisme et de l'empirisme, que nous venons de signaler ; résultats qui consistent, d'une part, dans l'établissement définitif de la logique, par Aristote et son école, et de l'autre, dans l'essai provisoire des sciences physiques, et surtout médicales, par Hippocrate et ses successeurs. Quant à la philosophie proprement dite, considérée sous le point sous lequel on pouvait la concevoir alors, elle fut anéantie par elle-même, c'est-à-dire, par son propre et nécessaire développement, tel qu'il eut lieu dans le scepticisme des deux nouvelles Académies, comme nous l'avons déjà remarqué. — Là finit donc cette brillante période philosophique, gloire infinie du peuple spirituel qui, en la développant, avait ainsi posé des fondements assurés à la civilisation de l'Europe.

Pour procéder ensuite à un développement ultérieur de la philosophie, il fallait, d'après la règle technique que nous avons assignée à ce développement, employer un nouvel instrument philosophique et appliquer une nouvelle méthode philosophique, tels que, dans leur nombre quaternaire et dans l'ordre de leur succession,

---

nombres. Le véritable savoir, pris dans toute sa pureté, comme savoir créateur, tel qu'il est l'objet exclusif de la philosophie, est entièrement indépendant de toute fixité quelconque; et c'est précisément ce savoir pur qui ne s'était pas encore révélé aux philosophes de la Grèce.

(*) Il est à présumer que Héraclite, comme maître d'Hippocrate, est le véritable fondateur de l'ancien empirisme. D'ailleurs, sa doctrine physique, et surtout sa doctrine morale, où se trouvent, pour ainsi dire, les germes de celles d'Epicure, le prouvent suffisamment.

nous les avons indiqués plus haut. Il fallait donc établir, d'une manière prépondérante, d'une part, la synthèse philosophique, formant le second parmi les quatre instruments de la philosophie, et, de l'autre, la méthode dogmatique, formant, à son tour, la méthode correspondante à ce deuxième instrument. Et c'est ainsi que s'établit la troisième période du développement de la philosophie.

Dans cette troisième période, le mécanisme des méthodes philosophiques ayant été rejeté, on ne put plus toucher alternativement à tous les aspects de la philosophie, comme on l'avait fait dans la période précédente, en suivant vaguement les divers caractères de ces méthodes. Il fallut s'en tenir strictement, d'une part, à la synthèse philosophique, qui formait alors le nouvel instrument, et, de l'autre, à la méthode dogmatique, qui était la méthode précise et exclusive qui correspondait à ce deuxième instrument de la philosophie. — De plus, si l'on examine les deux caractères distinctifs de la deuxième période, savoir, le dialectisme et l'empirisme, on comprendra que l'on dut passer, par une transition naturelle, d'une part, du dialectisme, ou du mécanisme des méthodes, au synthétisme, qui, à défaut de pouvoir opérer une réunion absolue des pensées, se borne à réunir les idées sous des points de vue conditionnels, et, de l'autre part, de l'empirisme au dogmatisme, qui, à défaut de pouvoir atteindre la vraie signification des choses, se borne à considérer le savoir à l'instar de l'être. — Tels furent effectivement les nouveaux caractères des deux branches de la philosophie, déployées après le scepticisme philosophique en Grèce jusqu'à la réformation religieuse en Allemagne, c'est-à-dire, la dégénération synthétique de la philosophie jusqu'à son extinction par le christianisme, et la régénération dogmatique de la philosophie jusqu'à sa nouvelle destruction par la réformation religieuse ; branches qui remplirent la troisième période du développement du savoir philosophique.

Pour apprécier la période précédente, il a suffi de bien concevoir en quoi consistent, d'une part, le méthodisme ou mécanisme des méthodes, formant le premier instrument philosophique, et, de l'autre, la méthode empirique, formant également la première des méthodes de la philosophie, tels que cet instrument et cette méthode ont été employés dans la deuxième période. — Nous avons vu, en effet, que le méthodisme consistait dans un emploi indéterminé des méthodes philosophiques, dont les caractères servaient ainsi à remplacer l'idée du véritable objet de la philosophie, c'est-à-dire, du savoir créateur, idée qu'on ne pouvait encore concevoir alors ; et que cet emploi indéterminé, ce mécanisme des méthodes, en s'élaborant de plus en plus, dut aboutir à un simple dialectisme, qui est la seule utilité que l'on pouvait retirer d'un tel emploi indéterminé des méthodes. Nous avons vu, de plus, que la méthode empirique, consistant alors dans l'observation des faits, constituait la règle philosophique pour arriver à la connaissance positive de l'être, qui était l'unique objet que l'on pût, à cette époque, concevoir pour la philosophie ; et que cette connaissance positive est la seule utilité que l'on pouvait retirer d'une telle méthode philosophique. Nous avons vu enfin que ce dialectisme et cet empi-

risme durent se détruire réciproquement, l'un par l'autre, dans un inévitable scepticisme.

De même, pour apprécier la troisième période philosophique, il suffit de bien concevoir en quoi consistent, d'une part, le synthétisme, formant le deuxième instrument de la philosophie, et, de l'autre, la méthode dogmatique, formant, à son tour, la deuxième des méthodes philosophiques, tels que ce synthétisme et cette méthode spéciale ont été employés dans la troisième période. — Or, pour ce qui concerne d'abord le synthétisme philosophique, il faut savoir, par anticipation sur la philosophie absolue, que ce synthétisme constitue une transition du mécanisme des méthodes, qui avait régné dans la deuxième période, au virtualisme des facultés intellectuelles, qui, dans sa pureté, a pour objet l'emploi de la spontanéité de ces facultés, pour arriver par là à la certitude du savoir, et qui, comme tel, régnera dans la quatrième période. On concevra alors que le synthétisme dont il s'agit, constituant une transition nécessaire entre les instruments de la philosophie qui dominent respectivement dans la deuxième et dans la quatrième parmi les périodes philosophiques, dut devenir le partage de la troisième de ces périodes. Mais, comme on n'avait alors aucune règle absolue pour la synthèse des idées, puisque, comme nous le verrons ci-après, la philosophie n'en a pas encore aujourd'hui, le synthétisme philosophique, considéré comme nouvel instrument de la philosophie, dut, pour la construction de la philosophie par la synthèse des idées, opérer cette synthèse d'après les règles conditionnelles, en formant ces règles, tantôt par des considérations philosophiques, et tantôt par des considérations religieuses.

Parmi les considérations philosophiques, on pouvait suivre des motifs de pure possibilité ou des motifs de nécessité, c'est-à-dire, des raisons suffisantes ou des raisons déterminantes pour la synthèse. — Dans le premier cas, en se bornant d'abord aux simples vues de l'entendement, on recueillait, par une synthèse élective, parmi les différents systèmes philosophiques, les opinions que, par des raisons suffisantes, on croyait les plus propres à satisfaire ces vues intellectuelles : ainsi naquit l'éclectisme dans les écoles d'Alexandrie, qui dégénéra nécessairement, depuis Plutarque, dans une simple compilation philosophique. En s'attachant ensuite, bien plus tard, à la tendance de la raison, on construisait, par une synthèse formatrice, avec les diverses notions abstraites, des thèmes que, par des raisons suffisantes, on croyait propres à répondre à cette haute tendance : ainsi naquit à son tour, le nouveau dialectisme des scholastiques, qui dégénéra nécessairement, sous Abeilard, dans un simple conceptualisme. — Dans le second cas, en suivant des motifs de nécessité pour la formation de la règle de synthèse, on s'en tint également, d'une part, aux simples vues de l'entendement, et, de l'autre, à la tendance de la raison elle-même. En se bornant aux vues de l'entendement, on trouvait, pour la synthèse, des raisons déterminantes dans la transition réciproque, de l'empirisme au dialectisme, et de celui-ci au premier, formant les deux caractères fondamentaux de la précédente période philosophique. La synthèse transitive de l'empirisme au

dialectisme, dominait principalement dans la philosophie ultérieure des Grecs et dans celle des Latins; et la synthèse opposée et également transitive du dialectisme à l'empirisme, qui n'eut lieu que bien plus tard, dominait principalement dans la philosophie des Arabes et dans celle de l'Église d'Orient. En s'attachant au contraire à la tendance de la raison elle-même, on trouvait, pour la synthèse, des raisons déterminantes dans l'union respective, d'une part, de l'ancien réalisme et matérialisme avec les systèmes primitifs d'émanations et de dualisme, et de l'autre, de l'ancien idéalisme et spiritualisme avec les systèmes primitifs de panthéisme et de dualisme, en cherchant par là, à remonter jusqu'aux principes inconditionnels. Ainsi naquirent, d'une part, le syncrétisme d'Alexandrie, tant le primitif que le dérivé, et de l'autre, le synthétisme transcendant, composé du nouveau pythagorisme et du nouveau platonisme.

Parmi les considérations religieuses, on pouvait également suivre des motifs de pure possibilité et des motifs de nécessité, c'est-à-dire, des raisons suffisantes et des raisons déterminantes pour la synthèse philosophique. — Dans le premier cas, en se bornant, d'une part, aux simples vues de l'entendement, on recueillait de nouveau, par une synthèse élective, parmi les différents dogmes religieux, païens, judaïques et chrétiens, des matériaux philosophiques que, par des raisons suffisantes, on croyait les plus propres à satisfaire ces vues intellectuelles : ainsi naquit la philosophie gnostique et ses diverses dégénérations, jusqu'à celle des ophites (*). En s'attachant de l'autre part, à la tendance de la raison, on construisait aussi, par une synthèse formatrice, avec les traditions judaïques, des systèmes philosophiques que, par des raisons suffisantes, on croyait de nouveau propres à répondre à cette tendance élevée; ainsi naquit, à son tour, la philosophie cabalistique et ses diverses modifications, jusqu'aux vues extatiques d'Irira. — Dans le second cas, en suivant ici des motifs de nécessité pour la formation de la règle de la synthèse, on s'en tint de même aux simples vues de l'entendement et à la tendance de la raison. D'une part, entraînés par cette dernière, les premiers Pères de l'Église trouvaient, pour la construction synthétique des idées religieuses du christianisme, des raisons déterminantes dans l'ancien idéalisme philosophique de la Grèce; et ils formèrent ainsi la philosophie chrétienne, qui servit de base à la dogmatique dans la théologie primitive. Mais, de l'autre part, en se bornant aux seules vues de l'entendement, des docteurs rigoureux du christianisme trouvaient, pour la construction synthétique, non-seulement des vérités religieuses, mais de toutes vérités en général, des raisons déterminantes dans l'Écriture-Sainte; et, érigeant ainsi la révélation en source unique de la vérité, ils préparèrent la ruine graduelle et l'extinction définitive de la philosophie sous l'empereur Justinien.

Tels sont les nombreux systèmes philosophiques qui ont été engendrés, dans la troisième période de la philosophie, par l'emploi en quelque sorte arbitraire de la

(*) N'y aurait-il pas quelque manifestation ophitique dans le Caïn de Lord Byron ?

synthèse, formant l'instrument technique de cette période. — On conçoit ainsi facilement que cette longue synthèse, opérée sur les anciennes idées philosophiques, telles qu'elles s'étaient développées dans les deux périodes précédentes, tout en contribuant nécessairement à la culture intellectuelle de l'humanité, par les diverses combinaisons de ces idées, ne dut amener aucun résultat positif dans le développement de la philosophie elle-même, parce que cette synthèse, si variée, n'a pu suivre que des règles conditionnelles, et était par-là même arbitraire, à certains égards, comme nous venons de le voir. Toutefois, un caractère majeur, qui concerne essentiellement la philosophie, en ce qu'il en offre la plus haute illusion, s'est développé dans cette multiforme synthèse philosophique, et nommément, d'une part, dans le syncrétisme d'Alexandrie et la philosophie gnostique, et de l'autre, dans le synthétisme transcendant et la philosophie cabalistique, où prédominaient respectivement, dans les deux premiers, l'ancien système des émanations, et dans les deux derniers, l'ancien système de panthéisme. En effet, la tendance de la raison, poussée jusqu'à l'essence inconditionnelle de l'absolu, dans la contemplation attachée aux deux anciens systèmes d'émanations et de panthéisme, a fourni les motifs pour la synthèse dans la construction des quatre nouveaux systèmes que nous venons de nommer, à l'exception seulement de la philosophie gnostique, où cette tendance de la raison était remplacée identiquement par la tendance religieuse; et, de cette manière, ces quatre systèmes synthétiques, ne pouvant atteindre l'essence de l'absolu par des déterminations objectives de la raison, ont cherché à l'atteindre par des déterminations subjectives, et ont ainsi développé le SENTIMENT MYSTIQUE de l'absolu. — Nous verrons ci-après, jusque dans ses premiers principes, en quoi consiste ce mysticisme philosophique; mais, sans en connaître encore la formation elle-même, nous savons déjà, par l'idée qu'on en a généralement, que, par une détermination intérieure ou subjective de la raison, le sentiment mystique lui offre, dans notre intimité, l'illusion de l'absolu, et qu'il détourne ainsi la raison de la voie objective ou extérieure, sur laquelle seule elle peut parvenir à la réalité même de l'absolu. En considérant donc que l'essence de ce dernier, de l'absolu, constitue, dans toute sa plénitude, le savoir créateur, comme nous le verrons ci-après, et qu'elle forme en cela le plus haut objet de la philosophie, nous concevrons que le sentiment mystique de l'absolu présente, tout à la fois, et la plus forte illusion de la philosophie, et le plus puissant obstacle à ses véritables progrès, chez ceux qui le cultivent et qui, par là, s'adonnent à ses mystérieux égarements. Ainsi, puisque les quatre systèmes synthétiques dont il s'agit, ont développé dans l'homme ce *mysticisme philosophique*, ils occupent déjà, par cela seul, un point remarquable dans les progrès de la philosophie. Mais, comme nous le verrons ci-après, l'intuition mystique de l'absolu, dans l'intimité de nous-mêmes, étant opposée à l'idée positive et rationnelle de l'absolu, dans sa détermination rigoureuse hors de nous-mêmes, offre cette haute alternative philosophique à laquelle, de nos jours, Schlegel et Schelling ont rattaché les destinées de

la philosophie. Ainsi, à l'égard de ce point de vue futur, les quatre systèmes mystiques que nous venons de signaler, ont une importance majeure en ce qu'ils ont établi, dans toute sa force, l'un des membres de cette grave alternative philosophique.

Il existe encore une importance accessoire qui est attachée à ces mêmes systèmes mystiques, et que nous devons au moins mentionner ici. — C'est que, suivant ce qui sera dit ci-après, par cette élévation mystique vers l'absolu, il résulte, dans l'ordre de la vie, des degrés différents, formant en partie ce que l'on connaît sous le nom d'exaltation, degrés que la philosophie absolue nommera généralement *stase vitale,* en montrant que, dans cette stase, il peut se développer chez l'homme, un pouvoir surnaturel, c'est-à-dire, un pouvoir qui dépasse les conditions ordinaires ou physiques de la vie humaine. (*) Or, c'est sur ce pouvoir, en quelque sorte magique, que les quatre systèmes mystiques dont nous parlons, ont fondé leur thaumaturgie, si fortement développée alors. — Nous apprécierons ci-après ces prétentions du mysticisme, lorsque nous aurons soulevé le voile qui cache ce profond abîme de l'homme. — Revenons ici à des considérations objectives ou véritablement philosophiques, pour achever d'apprécier les progrès de la philosophie dans la troisième période de son développement.

Passons donc maintenant à la considération de la méthode dogmatique, qui, d'après notre règle technique, a dû être, dans la troisième période, la méthode dominante, parallèlement à la synthèse philosophique, qui, de son côté, comme nous venons de le voir, était aussi, pour la philosophie, l'instrument dominant dans cette période. — Mais, reconnaissons d'abord en quoi consiste la méthode dogmatique.

En ne perdant pas de vue la diversité fondamentale qui, par une distinction absolue, se trouve dans l'établissement opposé de l'être et du savoir, et plus spécialement de l'être créé et du savoir créateur, formant, le premier, l'objet des sciences, et le second, celui de la philosophie, on conçoit facilement que les procédés intellectuels, par lesquels l'homme parvient respectivement, dans la diversité absolue de l'univers, à la connaissance de l'un et de l'autre de ces membres opposés, doivent être essentiellement distincts et aussi différents que le sont ces objets respectifs qu'ils servent à atteindre. Or, le procédé intellectuel qui conduit à la connaissance de l'être, est la méthode empirique, et le procédé contraire, qui conduit à la connaissance du savoir, est la méthode transcendantale, comme nous le reconnaîtrons mieux ci-après, lorsque nous examinerons la quatrième période philosophique, dans laquelle la méthode transcendantale sera la méthode dominante. Quant à la méthode dogmatique, dont il s'agit, elle forme, comme on le verra dans la philosophie absolue, la transition de la méthode empirique à la méthode transcendantale. Ainsi, connaissant les objets respectifs de ces deux méthodes opposées,

---

(*) Voyez l'*Apodictique messianique,* pages 236 et suivantes. *(Note de Mlle B. C.)*

il n'est pas difficile de fixer l'objet intermédiaire de la méthode transitive qui est en question. En effet, cet objet de la méthode dogmatique ne saurait être rien autre que la connaissance du savoir A L'INSTAR de l'être : c'est-à-dire, considérant ce qu'il y a d'immuable dans la vérité, constituant la détermination du savoir, on peut envisager cette immutabilité du savoir dans la vérité, à l'instar de la fixité indestructible qui est impliquée dans l'être, afin de faciliter ainsi, en s'appuyant sur l'être, la connaissance du savoir, que l'on ne peut encore atteindre dans toute sa pureté; et c'est cette espèce de connaissance médiate du savoir, par le moyen de l'être, formant visiblement une préparation ou une transition à la connaissance immédiate du savoir, qui est l'objet de la méthode dogmatique.

Mais, par la description même que nous venons de faire de cette méthode transitive, il est manifeste que, puisqu'elle doit nous acheminer vers la connaissance immédiate du savoir, en lui-même, elle doit déjà impliquer, du moins dans sa direction, cette connaissance immédiate du savoir; et par conséquent, il est également manifeste que l'usage de la méthode dogmatique, telle que nous venons de la fixer, exige déjà, chez l'homme, une culture intellectuelle, supérieure à celle qui est requise pour l'usage de la méthode empirique. On ne peut donc, dans le développement de l'humanité, passer tout-à-coup de l'emploi de la méthode empirique à celui de la méthode dogmatique. Le premier pas sera ici naturellement lorsque, confondant encore le savoir avec l'être, ou plutôt ne distinguant pas encore le savoir de l'être, on traitera l'immutabilité du savoir dans la vérité, non A L'INSTAR, mais COMME la fixité inhérente à l'être, qui est la condition de son inertie, et lorsque, par conséquent, on attribuera encore, à certains égards, cette inertie de l'être au savoir lui-même.

Il se présente ainsi, pour l'application de la méthode dogmatique au développement de la philosophie, telle qu'elle eut lieu dans la troisièmc période de ce développement, deux intervalles successifs et bien déterminés. Dans le premier de ces intervalles, confondant encore le savoir avec l'être, la méthode dogmatique traitera le savoir COMME l'être; et dans le second intervalle, distinguant déjà le savoir de l'être, elle traitera le savoir A L'INSTAR de l'être; c'est-à-dire que cette méthode considérera successivement l'immuabilité du savoir dans la vérité, d'abord, comme, et ensuite, à l'instar de la fixité qui est impliquée dans l'être. — Il en est arrivé ainsi effectivement.

Après la destruction propre de la philosophie en Grèce, par la production nécessaire du scepticisme philosophique, qui a terminé la deuxième période, aussitôt que le nouvel instrument de la philosophie, la synthèse, fut introduit pour opérer, sous un autre aspect, un développement ultérieur de la philosophie, la méthode dogmatique fut introduite immédiatement, partout où elle n'était pas ouvertement contraire à cette synthèse philosophique, à laquelle, d'ailleurs, elle s'allie naturellement. Toutefois, on conçoit que cette double introduction, du nouvel instrument et de la nouvelle méthode, ne dut se faire que d'une manière insensible. Ainsi, à

l'exception des quatre systèmes mystiques de philosophie, où l'usage de la méthode dogmatique, impliquant toujours l'inertie de la fixité de l'être, qui en est un des éléments, était exclu par l'indétermination du savoir inhérente au mysticisme, tous les autres systèmes philosophiques, que nous avons signalés plus haut comme ayant été engendrés par les diverses conditions arbitraires de la synthèse, ont employé, plus ou moins expressément, la méthode dogmatique, dominant dans la troisième période. Mais, dans la première moitié de cette période, jusqu'à l'extinction de la philosophie par le christianisme, l'emploi de l'instrument synthétique prédominait sur l'usage de la méthode dogmatique, surtout dans le syncrétisme des quatre systèmes mystiques, et même dans l'éclectisme philosophique ; et réciproquement, dans la seconde moitié de cette période, depuis la régénération de la philosophie jusqu'à sa nouvelle destruction par la réforme religieuse, l'usage de la méthode dogmatique prédominait, à son tour, sur l'emploi de l'instrument synthétique, surtout dans la philosophie scholastique. Néanmoins, le synthétisme, comme instrument de la philosophie dans cette troisième période, prolongea son influence de plus en plus décroissante, jusqu'à la philosophie scholastique, ainsi que nous l'avons reconnu plus haut ; et de son côté, le dogmatisme, comme méthode de la philosophie dans la même période, commença son influence de plus en plus croissante, d'abord faiblement, dans la philosophie ultérieure des Grecs et dans celle des Latins, et ensuite moins faiblement, dans la philosophie des Arabes et dans celle de l'Église d'Orient.

Quant aux deux intervalles successifs, dans lesquels dut s'élaborer la conception, de plus en plus parfaite, de la méthode dogmatique, suivant qu'elle traitait le savoir, d'abord, comme l'être, et ensuite, à l'instar de l'être, c'est là précisément ce qui, dans la troisième période, sépare la philosophie scholastique de toutes les autres écoles philosophiques qui l'ont précédée ; et c'est aussi là, comme on le prévoit facilement, le véritable et l'unique résultat positif que la philosophie a obtenu dans la longue période de son développement. En effet, avant la philosophie scholastique, confondant encore le savoir avec l'être, du moins le savoir créateur et l'être créé, on ne put tirer, de l'usage imparfait de la méthode dogmatique, aucun fruit réel pour la philosophie elle-même, parce que le savoir, ce véritable objet de la philosophie, demeurait toujours méconnu et n'était conséquemment traité que comme l'être lui-même ; mais, depuis la philosophie scholastique, les idéo-réalistes (*), qui caractérisent essentiellement cette école, distinguant enfin le savoir de l'être, purent employer la méthode dogmatique dans toute sa perfection, et ne plus traiter le savoir, dans l'immuabilité de la vérité, qu'à l'instar de la fixité de

(*) On nomme *réalistes* et *nominalistes* les deux partis principaux de la philosophie scholastique. Mais, pour ne pas confondre les premiers avec les partisans du *réalisme*, que nous avons signalés dans la période précédente, et qui sont tout-à-fait opposés à ceux-ci, il nous semble qu'il serait plus convenable de nommer *idéo-réalistes* et *idéo-nominalistes* ces deux partis de la philosophie scholastique.

l'être. C'est ainsi que les idéo-réalistes attribuèrent une RÉALITÉ PROPRE aux idées universelles, c'est-à-dire, aux produits exclusifs du savoir ; et c'est ainsi, par conséquent, qu'ils postulèrent au moins la SPONTANÉITÉ du savoir, ne pouvant encore la reconnaître ouvertement ; spontanéité qui, formant le caractère du savoir créateur, fut alors, dans son apparition, l'aurore de la vraie philosophie.

Toutefois, comme on le conçoit très-bien, tous ceux qui appartenaient à la même école, ou du moins à l'époque de la philosophie scholastique, ne purent s'élever à la hauteur des idéo-réalistes : continuant à confondre le savoir avec l'être, ils ne se servaient toujours de la méthode dogmatique que dans l'état d'imperfection où l'on s'en était servi avant la philosophie scholastique. Ainsi, ils traitaient toujours le savoir comme l'être, c'est-à-dire, ils considéraient l'immuabilité de la vérité dans les idées universelles comme une simple fixité de l'être, et n'attribuaient par conséquent, à ces idées universelles, qu'une RÉALITÉ NOMINALE, qui leur venait, d'après eux, de la désignation de cette fixité dans les êtres. Ces idéo-nominalistes considéraient donc encore les idées universelles, ces produits exclusifs du savoir, comme étant simplement des ATTRIBUTS IMMUABLES DES ÊTRES, ainsi qu'on les avait déjà considérées, dans la période précédente, parmi les philosophes idéalistes de la Grèce. De cette manière, les idéo-nominalistes de la philosophie scholastique, tout comme les idéalistes de la Grèce, ne pouvaient assigner aux idées universelles d'autre origine que l'ABSTRACTION intellectuelle, par laquelle, en distinguant dans les êtres, leurs attributs immuables, à posteriori, ou même à priori, comme le supposaient ces derniers, nous obtenons ces idées universelles, lesquelles, du moins selon les idéalistes de la Grèce, constituaient, dans leurs objets correspondants, c'est-à-dire, dans les attributs immuables des êtres, la RÉALITÉ PRIMORDIALE DE CES ÊTRES. — Quant aux idéo-réalistes de la philosophie scholastique, en les amenant à leurs véritables principes, ils assignaient, pour origine des idées universelles, leur PRODUCTION SPONTANÉE par le savoir, et ils attribuaient ainsi, d'abord, à ces idées, une RÉALITÉ PROPRE AU SAVOIR qui les a produites, et nullement une réalité propre à l'être à qui elles peuvent s'appliquer, et ensuite, au savoir lui-même, une faculté spontanée de production, c'est-à-dire, une véritable faculté créatrice, par laquelle le savoir concourt ainsi spontanément à la détermination des êtres, et par conséquent, à la production des choses (*res*) dans la création. Tel fut au moins le BUT ÉLOIGNÉ, vers lequel, sans l'apercevoir encore clairement, tendaient ces philosophes.

C'est là la véritable différence entre les idéo-réalistes et les idéo-nominalistes de la philosophie scholastique ; différence qui, ce nous semble, n'a pas encore été fixée rigoureusement jusqu'à ce jour. C'est aussi là, du moins dans ce qu'il y a d'essentiel, la véritable différence entre les idéo-réalistes de la philosophie scholastique et les idéalistes de la philosophie en Grèce ; et par conséquent, c'est là, dans cette distinction du savoir de l'être, en les considérant, l'un et l'autre, comme étant doués d'une égale réalité, c'est, disons-nous, dans cette décisive distinction,

telle qu'elle fut faite enfin par les scholastiques, le résultat positif et important des progrès lents de la philosophie dans le long intervalle qui sépare ces philosophes idéalistes.

Malheureusement, quelque tardif que fût ce fruit, il était encore prématuré pour l'humanité. La marche générale de la civilisation, loin d'avoir devancé ces progrès si lents de la philosophie, était au contraire, comme elle l'est toujours, bien en arrière de ces progrès. L'établissement du christianisme, son extension universelle, retardée d'ailleurs par l'irruption des Barbares, sa prépondérance spirituelle, enfin sa domination temporelle, tout ce développement du christianisme, en asservissant la philosophie, pour l'employer d'abord à ses fins, et pour la détruire ensuite, comme inutile ou même dangereuse, tout ce long développement, disons-nous, ne laissa concevoir à l'humanité d'autres intérêts que ceux de la religion. Ainsi, par un abus de ce qu'il y a de plus sacré pour l'homme, les moyens furent pris pour la fin elle-même de l'espèce humaine ; car, il ne faut pas perdre de vue la vérité infaillible de ce que la religion n'est que le moyen divin du développement de notre espèce, et non déjà la fin absolue de l'humanité. De cette manière, le précepte fondamental du christianisme, ordonnant la transition de notre réalité relative ou actuelle à la réalité absolue, où l'homme pourra, par lui-même, se libérer de la domination du mal, ce saint précepte, essence et gloire de la religion chrétienne, fut méconnu, ou peut-être même écarté à dessein ; et l'humanité fut ainsi entraînée dans un vertige religieux, dont elle ne peut se tirer qu'en se rattachant aux derniers degrés de sa réalité, comme nous le verrons à l'instant. Loin donc de marcher parallèlement aux progrès de la philosophie chez quelques hommes isolés, qui s'occupaient de la culture intellectuelle, la masse de l'humanité, enchaînée à l'ignorance que l'on avait ainsi identifiée avec notre sainte religion, et guidée seulement par les vues précaires des intérêts terrestres, se traînait lentement derrière ces impuissants essors philosophiques, jusqu'à ce qu'enfin,par la finalité du monde, qui a dirigé invisiblement la marche de l'espèce humaine, cet abus de la religion conduisit lui-même à l'écueil contre lequel vinrent se briser, tout à la fois, et ces chaînes religieuses, et ces élans trop rapides de la philosophie.

Ainsi, d'après ces circonstances du développement de l'humanité, vers la fin de la troisième période, les idéo-réalistes, qui d'ailleurs étaient encore peu assurés eux-mêmes, trouvèrent d'abord une forte opposition de la part des idéo-nominalistes, dans les longues discussions qui eurent lieu bien avant le douzième siècle, depuis Scot-Érigène, jusqu'à Roscelin (*). Bien plus, fatigués par ces discussions du dogmatisme, quelques scholastiques, depuis Abeilard, en se rattachant à l'ancien synthétisme, qui se ranima ainsi avant d'expirer entièrement dans cette période, reprirent la tendance dialectique ou logique, dans leur insignifiant conceptualisme. Seulement depuis Albert-le-Grand jusqu'à Durand, lors de leur moindre dépendance

(*) Maurus, Scot-Érigène, Gerbert, Werner, Fulbert, Lanfranc, Anselme de Cantorbéry, Odo ou Adard, Hugo, Adelger, etc.

sociale, les idéo-réalistes purent déployer entièrement leur doctrine, et assigner, avec quelque précision, aux produits du savoir, aux idées universelles, une RÉALITÉ PROPRE, et par conséquent, du moins comme postulatum, au savoir lui-même, une SPONTANÉITÉ CRÉATRICE. — Mais enfin, comme précurseurs de la civilisation qui va se développer par les abus même de la religion, les idéo-nominalistes, depuis Occam jusqu'à la réformation religieuse, établirent positivement leur domination, lorsque la philosophie scholastique commençait à être entraînée par le torrent général, se précipitant déjà vers cette civilisation future, qui, dans la période suivante, conduira à la destruction formelle de la philosophie.

Avant de passer à cette période nouvelle, il faut ici faire remarquer une apparente anomalie dans les progrès de la civilisation, en tant que ces progrès, abusant en quelque sorte de la règle technique du développement de la philosophie, règle que nous suivons dans cet aperçu, parviennent à détruire momentanément la vraie philosophie, pour la faire ensuite renaître avec plus d'éclat, et surtout avec une impérissable consistance. En effet, le but manifeste de la civilisation est de développer dans l'homme, sous les conditions temporelles où il se trouve actuellement, le plus haut degré de réalité, jusqu'à la réalité absolue, si cela est possible, pour le préparer, déjà sur la terre, à l'existence éternelle à laquelle il est destiné. Or, le moyen principal de ce développement de la réalité dans l'homme, qui est l'unique objet de la civilisation, consiste dans l'établissement de plus en plus assuré, de la vérité elle-même, parce que, de cette manière, l'homme se rapproche, de plus en plus, du principe absolu de l'univers, où il peut enfin découvrir la condition inconditionnelle de son indestructible réalité. Il peut donc arriver, dans les progrès de la civilisation, qu'avant d'aborder la vérité suprême qui est l'objet de la philosophie, et qui précisément, dans le savoir créateur où elle réside, porte sur ce principe absolu de l'univers, constituant le dernier but de la civilisation, il faille passer par une foule de vérités inférieures, sans lesquelles la vérité suprême ne saurait être établie solidement, ni même pas être conçue universellement. Alors, les instruments techniques de la philosophie, tels que nous les avons reconnus plus haut, c'est-à-dire, le mécanisme des méthodes, la synthèse, le virtualisme des facultés intellectuelles, et l'analyse, au lieu d'être employés immédiatement au progrès de la vérité suprême dans la philosophie, le sont d'abord pour opérer l'établissement des vérités inférieures, mais plus urgentes, dût-il en résulter quelque atteinte à la vérité suprême elle-même, et par conséquent, à la vraie philosophie dont elle est l'objet. Toutefois, par une véritable providence dans la création, les quatre méthodes philosophiques, qui correspondent à ces quatre instruments techniques de la philosophie, telles que nous les avons également reconnues plus haut, c'est-à-dire, la méthode empirique, la méthode dogmatique, la méthode transcendantale, et la méthode critique, ne peuvent être détournées de leur véritable destination, qui est exclusivement celle de servir aux progrès de la vraie philosophie ; de sorte qu'à côté de l'abus que la civilisation est forcée de faire des quatre instru-

ments techniques, en méconnaissant ainsi jusqu'à l'existence du savoir créateur, le développement correspondant et parallèle des quatre méthodes philosophiques offre, dans les progrès réels de la philosophie, une garantie contre l'extinction complète de l'idée de la vérité suprême. — C'est ce qui est arrivé effectivement, surtout avec plus d'évidence, dans les deux dernières périodes de la philosophie, comme nous allons le voir.

L'établissement consommé du christianisme, craignant que des atteintes ne fussent portées à la foi ou à la croyance religieuse, dont on sentait l'insuffisance pour la raison, réprima graduellement toute discussion spéculative, et, arrêtant ainsi le développement de la vérité, s'opposa, avec force, aux progrès de la civilisation. Mais, cette opposition, malheureusement trop longtemps prolongée, dut enfin céder à la force supérieure et irrésistible des desseins du monde; car, c'est en vain qu'on veut déplacer les fins immuables de la création. L'époque arriva, quoique tardivement, où la réformation religieuse rendit à l'humanité la liberté de la pensée, et avec elle, pour la garantir, la liberté politique des principaux peuples de l'Europe. — Or, pour donner ainsi un nouveau degré de réalité à l'homme, il fallait, autant que possible, introduire la CERTITUDE dans les déterminations du savoir, où, tout en s'opposant aux idéo-réalistes de la philosophie scholastique, on pressentait que devait se trouver le principe de toute réalité humaine ; et, par le peu de progrès réels que l'humanité avait faits jusqu'alors dans la philosophie, n'ayant encore pu s'élever à l'idée du savoir créateur, qui en est le véritable objet, on ne put, à cette époque, concevoir d'autre certitude que celle qui est attachée à notre savoir temporel, et qui, en ne s'étendant expressément que sur l'être créé, ne constitue que la réalité physique de l'être raisonnable. — Tel fut donc, dans ce moment, le but spécial de la civilisation : pour l'atteindre, il fallait, d'après ce que nous venons de remarquer, sacrifier tout à ce but, la philosophie elle-même, si cela était nécessaire, d'autant plus facilement que l'on ne se doutait pas encore de la vraie philosophie.

Ainsi, pour s'acheminer vers ce but, Erasme, Ulrich de Hutten, Mélanchton, Luther, et autres réformateurs, attaquèrent d'abord l'édifice déjà chancelant de la philosophie scholastique, pour ouvrir à l'humanité un champ libre à son développement ultérieur. Enfin, Bacon fixa positivement, dans ce champ déblayé, le nouveau but de la civilisation, consistant dans le développement de la réalité physique de l'homme, et par conséquent dans l'établissement progressif de la certitude attachée à la connaissance exclusive de l'ÊTRE, qui, comme nous l'avons vu plus haut, n'est que l'objet des sciences, et nullement de la philosophie. Bacon fut donc obligé, pour arriver à cette connaissance, exclusive de toute autre, de proclamer de nouveau la méthode empirique l'EXPÉRIENCE, laquelle, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, conduit précisément à la connaissance de l'être (*). Mais, à cette

(*) D'après la déduction technique que nous en donnons dans cet ouvrage, l'ancien empirisme d'Héraclite ou d'Hippocrate diffère de l'empirisme moderne de Bacon, en ce que celui-là, n'ayant pour motif que des vues de l'en-

époque, la méthode expérimentale ne fut pas introduite dans le savoir de l'homme, comme un simple jeu, ainsi qu'elle l'avait été dans la deuxième période de la philosophie, où, à côté de la méthode empirique, d'autres méthodes philosophiques pouvaient se déployer avec une égale autorité. Cette fois-ci, comme l'a déjà arrêté expressément Hobbes, disciple de Bacon, la méthode expérimentale fut revêtue d'une autorité suprême, excluant toutes les autres méthodes philosophiques, comme impropres à conduire l'homme à la certitude de l'être réel ou créé, qui seule peut garantir la réalité physique dans l'humanité, réalité qu'il s'agissait alors de constituer. Ainsi, puisque la méthode empirique, l'expérience, qui conduit validement à la connaissance de l'être, ne peut conduire, d'aucune manière à la connaissance du savoir, et surtout du SAVOIR CRÉATEUR, parce que l'expérience ne consiste précisément que dans la réaction causale entre l'être, qui est l'objet de la connaissance, et le savoir, qui se constitue ou se fixe ainsi en connaissance ; et puisque, de plus, le savoir créateur, qui échappe à la méthode empirique ou expérimentale, est l'unique objet de la philosophie, comme nous l'avons reconnu plus haut, il est manifeste que l'établissement exclusif de la méthode empirique ou de l'expérience, tel qu'il eut lieu, à l'époque dont il s'agit, par la force des progrès de la civilisation, tout profitable qu'il fut au développement des SCIENCES, qui ne portent que sur l'ÊTRE, fut une complète destruction de la PHILOSOPHIE, parce que cette dernière, comme nous venons de le remarquer, demande la connaissance du *savoir lui-même*. — Il s'ensuit incontestablement, à moins qu'on ne puisse assigner d'autres objets distincts, d'une part, aux sciences, et de l'autre, à la philosophie, il s'ensuit, disons-nous, d'une manière irréfragable, que Bacon de Vérulam, loin d'avoir opéré, comme on le prétend, la RESTAURATION DE LA PHILOSOPHIE (*Magna restauratio*), a opéré au contraire, dans toute la force de cette expression, la DESTRUCTION DE LA PHILOSOPHIE (*Magna destructio*).

C'est sous des auspices si funestes pour la vraie philosophie que s'ouvrit, dans la marche de l'humanité, la quatrième période du développement de son savoir philosophique. — Et sous ces auspices, joints à la prétention à la certitude, qui dominait alors, il nous sera actuellement facile, pour juger des progrès de la philosophie dans cette nouvelle période, de fixer la règle technique de ces progrès, en déterminant, d'une part, les modifications abusives que durent ainsi recevoir les instruments de la philosophie, et spécialement le troisième de ces instruments, le virtualisme des facultés intellectuelles, qui appartient à cette période, et de l'autre part, les modifications correspondantes, mais réelles, que durent de même recevoir les méthodes philosophiques, et spécialement la troisième de ces méthodes, la méthode transcendantale, qui appartient également à cette quatrième période.

---

tendement, s'attachait principalement à l'*observation des faits*, tandis que celui-ci, ayant pour motif la tendance de la raison vers l'établissement de notre réalité, s'attache principalement à l'*induction des lois* qui régissent les faits observés.

Or, pour ce qui concerne d'abord le virtualisme des facultés intellectuelles de l'homme, virtualisme qui, étant considéré dans toute la pureté du savoir, avec abstraction de l'être, consiste, comme nous l'avons déjà mentionné, dans l'infinie spontanéité créatrice de ces facultés, et spécialement de la raison, qui les dirige, il est manifeste que, lorsqu'il n'a été expressément question que de la connaissance de l'être, par la voie de l'expérience, ce virtualisme n'a pu être atteint que dans les CONDITIONS PHYSIQUES de nos facultés intellectuelles ; car, c'est dans ces conditions que se trouve réalisé tout ce qu'il y a d'ÊTRE dans les facultés de notre savoir. C'est là, en effet, dans les conditions physiques de nos facultés, que se trouve la réalité de l'existence actuelle de ces facultés, c'est-à-dire, l'ÊTRE individuel du savoir de l'homme, tel que cet être se manifeste à lui, suivant la voie expérimentale, par l'organe du sens interne, qui lui donne la conscience empirique du moi. Mais, le savoir humain, et surtout le savoir créateur, appartenant à l'homme, étant considéré dans toute sa pureté, avec abstraction de son existence ou de son être individuel, dépasse les conditions physiques de nos facultés, et ne saurait, par conséquent être atteint par l'expérience ou la méthode empirique. Ainsi, dans la quatrième période de la philosophie, lorsqu'il n'a été question que de la certitude attachée à la connaissance de l'être, les prétentions philosophiques, en suivant l'instrument du virtualisme de nos facultés intellectuelles, durent se réduire à la grossière connaissance des conditions physiques de ces facultés. Et de cette manière, la psychologie jointe à l'anthropologie, et dans son extrême abus, la somatologie jointe à la physiologie des organes intellectuels, qui ne sont, les unes et les autres, que des sciences expérimentales, puisqu'elles portent toutes sur l'ÊTRE du savoir, furent faussement considérées comme étant déjà la philosophie elle-même. — Il doit donc exister, dans la quatrième période, une *pseudo-philosophie*, ou plutôt une *pseudosophie*, qui sera d'autant plus dangereuse que, sans pouvoir offrir, par ses développements purement scientifiques, aucune utilité réelle à la vraie philosophie, elle cherchera de plus à la dénaturer, n'étant pas capable de concevoir son véritable objet, le savoir en lui-même.

Tel fut effectivement, dans la quatrième période dont nous parlons, l'un des caractères du développement de la philosophie et nommément le caractère fondamental de ses progrès rétrogrades ou destructeurs. C'est du moins vers là, c'est-à-dire, vers l'établissement expérimental de la PSYCHOLOGIE, en la fondant sur la conscience empirique du moi, telle que la donne le sens interne, et, dans son dernier écart, vers l'établissement expérimental de l'ANTHROPOLOGIE, en fondant celle-ci sur la réaction empirique du moi et du non-moi, telle que la donnent, d'abord, le même sens interne, et ensuite, dans son extrême abus, la physiologie des organes intellectuels ; c'est, disons-nous, vers ces deux points, purement scientifiques, que tendait toute la pseudo-philosophie de la quatrième période, depuis Bacon et Hobbes, jusqu'à Locke et Reid, lesquels derniers, en fixant, l'un dans l'induction, et l'autre, dans les simples faits, la connaissance de l'être, ont enfin développé,

dans l'inertie de l'empirisme, ce caractère fondamental de la pseudosophie. — Nous ne signalons pas ici les intrusions physiologiques dans la philosophie, comme, par exemple, celles de Cabanis et de nos jours, celles de Gall, parce que nous ne pouvons nous persuader que jamais les médecins aient cru sérieusement qu'on peut atteindre, avec le scalpel, l'objet de la philosophie, le savoir créateur.

Pour ce qui concerne ensuite la méthode transcendantale, qui, nonobstant cette destruction formelle de la philosophie, dut s'établir nécessairement dans la même période, en opposition ou plutôt parallèlement à cet abus du virtualisme des facultés intellectuelles, on prévoit déjà, d'après ce que nous avons dit plus haut, que c'est l'établissement correspondant et indispensable de cette nouvelle méthode philosophique qui doit sauver la philosophie dans cette période de sa destruction scientifique. — Cette méthode, fondée sur une faculté spéciale du savoir de l'homme, qu'on peut nommer *transcendance*, et qui consiste en ce que, en vertu de cette faculté, le savoir pur de l'homme se constitue objet de ce même savoir, avec abstraction de tout être ou existence physique de ce savoir, par une simple conscience transcendantale du moi, opérée, non par une RÉACTION CAUSALE, comme dans la conscience empirique, mais par une RÉFLEXION SPONTANÉE du savoir sur lui-même ; cette méthode, disons-nous, qui peut ainsi conduire à la connaissance du savoir pur, du savoir en lui-même, est manifestement tout-à-fait opposée à la méthode empirique, laquelle, comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, ne peut conduire qu'à la connaissance de l'être, par la réaction causale, et par conséquent inerte, entre cet être et le savoir qui le reconnaît, réaction qui est précisément ce qui constitue l'expérience, laquelle dernière, par-là même, c'est-à-dire, par ce caractère d'inertie, se trouve opposée à la transcendance, dont le caractère, d'après ce que nous venons de voir, est au contraire celui de spontanéité. C'est aussi précisément de ces caractères opposés de l'expérience et de la transcendance qu'il résulte, d'une part, que les produits de l'expérience sont purement CONTINGENTS, c'est-à-dire que les connaissances que nous donne la méthode expérimentale n'ont qu'une certitude *problématique*, parce que l'inertie, qui est le caractère de l'expérience, n'admet que la *possibilité* dans la vérité de ces connaissances, et de l'autre part, que les produits de la transcendance sont toujours PERMANENTS, c'est-à-dire que les connaissances que nous donne la méthode transcendantale ont déjà une certitude *apodictique*, parce que la spontanéité, qui est le caractère de la transcendance, établit la nécessité dans la vérité de ces dernières connaissances. On distinguera donc, par ces caractères opposés, les produits respectifs de l'expérience et de la transcendance : les objets des connaissances acquises par la méthode expérimentale, seront seulement contingents ou possibles dans leur réalité, et les objets des connaissances acquises par la méthode transcendantale, seront toujours permanents ou nécessaires dans leur réalité ; réciproquement, ces caractères opposés de contingence ou de pure possibilité, et de permanence ou de nécessité, dans les objets de nos connaissances, accuseront très-positivement les

sources distinctes, l'expérience et la transcendance, dont découlent ces connaissances respectives. Et par conséquent, la réalité de ces sources distinctes de nos connaissances sera aussi irréfragable que la réalité des caractères respectifs de leurs produits. Ainsi, dans le cas où il existe des connaissances dont les objets sont revêtus du caractère de permanence ou de nécessité, ce qui n'est plus une supposition aujourd'hui, la réalité de la transcendance sera aussi positive que celle de l'expérience, ou même plus positive encore, puisque la certitude qui est attachée à la réalité de l'expérience, si elle ne pouvait être garantie que par l'expérience elle-même, serait purement problématique, comme l'est généralement la certitude des connaissances acquises par l'expérience.

Or, pour en revenir à la quatrième période philosophique, dont il s'agit actuellement, il est manifeste que, puisque le savoir créateur est le véritable objet de la philosophie, la méthode transcendantale, qui dut, dans cette période se développer parallèlement à l'abus empirique du virtualisme susdit des facultés intellectuelles, put déjà atteindre, du moins dans ses produits, ce savoir créateur, et par conséquent la philosophie elle-même. Ainsi, comme nous l'avons prévu plus haut, la méthode transcendantale dut, dans cette période, sauver la philosophie de sa ruine, au milieu de l'empirisme dominant. Et effectivement, l'honneur de ce salut de la philosophie, auquel nul autre ne saurait être comparé, appartient à la France : Descartes, dans son *cogito ergo sum,* établit la méthode transcendantale, et soutint, avec elle, la vraie philosophie, au milieu des progrès nécessaires de la civilisation dans cette période, progrès qui durent inévitablement, comme nous venons de le reconnaître, saper jusqu'aux fondements de la philosophie, et conduire ainsi à sa destruction par l'établissement si dangereux de la pseudo-philosophie.

Dans cet enthymème cartésien *cogito ergo sum,* qui n'est rien autre que la CONSCIENCE TRANSCENDANTALE DU MOI, l'espèce de majeure *cogito* précède la conclusion *sum,* c'est-à-dire que l'existence ou l'ÊTRE y est conclu, par une déduction transcendantale de la pensée ou du SAVOIR. Ainsi, il est manifeste que, dans cette proposition fondamentale, Descartes use de la faculté de la transcendance et applique ainsi ouvertement la méthode transcendantale, laquelle, d'après ce que nous venons de voir, s'applique ainsi immédiatement au savoir lui-même, avec abstraction de l'existence ou de l'être de ce savoir. — L'enthymème opposé *sum ergo cogito,* qui n'est, à son tour, rien autre, que la CONNAISSANCE EMPIRIQUE DU MOI, est au contraire la proposition fondamentale de la pseudo-philosophie : la pensée ou le savoir est ici conclu par induction, de l'existence ou de l'ÊTRE. En effet, l'expérience ou la méthode empirique qu'emploie cette pseudosophie, ne peut atteindre qu'à l'être du savoir, dans les conditions physiques du moi; mais alors même, la pseudosophie est obligée de rendre hommage à la philosophie, puisqu'en partant de la grossière connaissance de cet être dans le savoir, elle ne peut, dans son enthymème, arriver à la connaissance supérieure du savoir ou de la pensée que par le procédé de l'INDUCTION, qui est une opération pure du savoir lui-même;

savoir qu'elle est ainsi forcée d'avouer, en établissant elle-même son absolue indépendance.

Avant de poursuivre notre objet présent, nous devons donner ici quelques explications ultérieures et plus élevées de ces deux décisifs enthymèmes sur lesquels s'appuient respectivement la vraie philosophie et la pseudo-philosophie. — Il est temps enfin d'arrêter les ridicules prétentions philosophiques de cette impuissante pseudosophie, dont l'influence continuée dans les progrès de la civilisation, loin d'être plus longtemps nécessaire, deviendrait aujourd'hui éminemment dangereuse. Pour cette fin, en soulevant l'impénétrable voile de la vérité, nous allons ici remonter jusqu'aux caractères infaillibles de l'essence même de l'absolu ; et nous sommes convaincus, avec la même infaillibilité, que, pour quiconque approfondira ces considérations absolues, la question sera décidée définitivement, et la philosophie débarrassée pour toujours des dangereuses intrusions de la pseudosophie.

D'abord, il ne faut pas confondre la *déduction transcendantale* de l'enthymème cartésien *cogito ergo sum* avec une simple *déduction logique*. La première n'a pas besoin de syllogisme ; elle s'opère spontanément par le SAVOIR lui-même, sans y impliquer nullement l'ÊTRE du savoir, c'est-à-dire, sa *forme logique*. C'est ce que Gassendi, en s'opposant à Descartes, ne pouvait concevoir ; et c'est ce que Descartes lui-même ne pouvait encore expliquer. Ce philosophe avait bien reconnu l'acte de cette conscience transcendantale ; mais, il ne pouvait en découvrir les conditions, que nous venons d'indiquer, et qu'il ne faisait que pressentir. D'après ces conditions, il est manifeste que le savoir se donne lui-même son être, c'est-à-dire que le savoir est le CRÉATEUR de son EXISTENCE, en se donnant une fixité individuelle, sans laquelle il ne peut exercer aucun acte différent de cette création propre de son existence.

Lorsque le savoir est absolu, comme nous concevons celui de Dieu, c'est-à-dire, lorsque l'essence de l'ABSOLU lui est INTIME, ce savoir est, comme l'absolu, PAR SOI-MÊME ; et alors, dans cet état d'identité primitive entre le savoir et l'être, qui est le caractère de l'absolu, le savoir inconditionnel opère en lui-même la séparation du savoir et de l'être, et il introduit ainsi spontanément, dans cette identité primitive, la diversité primitive, résultant de cette opposition entre le savoir et l'être. De cette manière, le savoir absolu ou inconditionnel est son propre créateur, non-seulement dans son état d'*identité primitive entre le savoir et l'être*, dans lequel précisément se trouve son INCONDITIONALITÉ, mais de plus dans son état de *diversité primitive entre le savoir et l'être*, dans lequel le savoir, opposé ainsi à l'être, n'est plus que relatif à l'être, c'est-à-dire, CONDITIONNEL, et dans lequel réciproquement l'être, opposé ainsi au savoir, n'est non plus que relatif au savoir, c'est-à-dire, également CONDITIONNEL. C'est là la création propre de Dieu ; et c'est aussi là la création propre à laquelle l'homme doit parvenir, en découvrant l'essence de l'absolu, et en se rendant intime cette essence, afin de se donner l'IMMORTALITÉ,

qu'il ne peut recevoir par aucun autre moyen. — Mais, lorsque le savoir est purement relatif ou conditionnel, comme le savoir dans les créatures vivantes, c'est-à-dire, lorsqu'il est déjà créé et opposé ainsi à l'être, ce qui lui donne son état conditionnel, il y a deux degrés de développement de cette diversité primitive entre le savoir et l'être.

Dans le premier de ces degrés, qui est l'auguste partage de l'homme, le savoir créé, qui est notre savoir temporel, demeure conscient de son être, séparé de lui dans l'absolu, d'où il dérive nécessairement, comme étant une de ses parties constituantes. Cette conscience IMMÉDIATE que notre savoir a de son être, et qui s'opère conséquemment par une RÉFLEXION SPONTANÉE du savoir sur lui-même, constituant le fameux *cogito ergo sum*, cette conscience immédiate, disons-nous, qui est la *conscience transcendantale du moi*, est donc une véritable CRÉATION PROPRE, par laquelle notre savoir temporel se donne lui-même son existence, en anticipant sur l'essence de l'absolu, de laquelle dérivent, l'un et l'autre, ce savoir et son être. Et cette anticipation sur l'essence de l'absolu, qui est la condition de cette création propre de son être, est précisément le grand privilége du savoir de l'homme, consistant dans sa TENDANCE VERS L'ABSOLU, nommée *raison*, par laquelle, comme par une véritable faculté créatrice, il peut remonter jusqu'à l'essence même de l'absolu, et se rendre intime cette essence infinie, en y ramenant à leur identité primitive son savoir temporel et l'être qui lui correspond dans sa conscience. Arrivé à ce point, qui est la fin sublime de la création, l'homme pourra, par lui-même, à l'instar de Dieu, opérer, dans son essence inconditionnelle, un nouvel établissement spontané de la diversité primitive entre son savoir et son être ; et c'est alors, en se fondant sur ces conditions inconditionnelles, que l'homme pourra donner, tout à la fois, à son savoir individuel, une infinie faculté créatrice, et à son être, constituant cette individualité absolue, une permanence indestructible. — La philosophie absolue nous apprendra, en grand détail, toutes les conditions de cette TRANSFIGURATION (*) finale de l'homme, où il créera lui-même son immortalité. — Mais, avant que l'homme parvienne à se rendre ainsi intime l'essence même de l'absolu, son savoir, dans l'état temporel où il se trouve, et où il ne connaît pas encore ses propres conditions, ne peut avoir qu'une conscience vague INDÉTERMINÉE, de son moi, c'est-à-dire, de l'être qui, dans l'essence absolue et encore inconnue, lui correspond ; car, ce sont précisément ces conditions inconnues qui DÉTERMINENT l'individualité de ce savoir temporel, c'est-à-dire, l'être précis ou distinct qu'il implique. Toutefois, cette détermination de l'être dans le savoir humain, quoique encore inconnue à ce savoir, doit avoir lieu, puisque ce savoir EXISTE effectivement. Bien plus, cette même détermination, étant encore indépendante de notre savoir temporel, c'est-à-dire, étant HORS de

---

(*) Voyez l'*Apodictique messianique,* les *Prolégomènes,* le Tome II de la *Réforme absolue du Savoir humain, etc.* (Note de Mlle B. C.)

ce savoir, et formant nécessairement un être, du moins dans ses dernières conditions où elle se confond avec l'être même qui est en question dans notre savoir, doit, par une réaction causale entre cet être et ce savoir, pouvoir devenir un OBJET DE CONNAISSANCE, en quelque sorte extérieur, pour ce même savoir. Or, ces dernières conditions de la détermination de l'être dans notre savoir, détermination qui nous est encore inconnue, sont précisément les CONDITIONS PHYSIQUES de l'existence de notre savoir, telles que nous les avons déjà signalées plus haut. Et c'est la RÉACTION CAUSALE entre ce qu'il y a d'être dans ces conditions physiques, d'une part, et ce qu'il y a de savoir pur dans le savoir temporel de l'homme, de l'autre, réaction qui constitue le *sum ergo cogito* des empiristes, c'est, disons-nous, cette réaction causale qui donne, à notre savoir, une conscience MÉDIATE de son être, c'est-à-dire, la *conscience empirique du moi*(*).

Dans le second des deux degrés susdits dont est susceptible, par l'essence même de l'absolu, le développement de la diversité primitive entre le savoir et l'être, degré inférieur qui est le partage des animaux, ce développement y est déjà porté au terme où le savoir et l'être se trouvent entièrement séparés, et par conséquent tout-à-fait isolés; de sorte que ce savoir inférieur ne peut plus, comme chez l'homme, avoir la conscience IMMÉDIATE de son être, dont il se trouve ainsi détaché complétement. Par-là même, c'est-à-dire, par l'absence de la conscience transcendantale du moi, toute identité primitive entre ce savoir inférieur et son être correspondant, demeure méconnue à ce savoir isolé; et de là vient qu'il est dépourvu de toute tendance vers l'absolu, c'est-à-dire, de la raison, qui, dans la réunion IMMÉDIATE du savoir et de son être, comme cela arrive chez l'homme, trouve la condition pour viser vers leur identité primitive, constituant le caractère de l'essence de l'absolu. Toutefois, les conditions physiques de l'existence de ce savoir inférieur, analogues à celles que nous venons de reconnaître pour l'homme, peuvent, plus ou moins, devenir un objet de connaissance pour ce savoir isolé; et cela de nouveau par la RÉACTION CAUSALE entre ce qu'il y a d'être dans ces conditions et de savoir pur dans le savoir inférieur dont il s'agit. Ainsi, l'animal peut, plus ou moins, avoir au moins la *conscience empirique du moi;* et les degrés d'intensité de cette conscience inférieure, chez les différents animaux, dépendront manifestement du plus ou moins grand achèvement dans la séparation entre le savoir et l'être, résultant du développement de leur diversité primitive dans l'essence de l'absolu. C'est aussi là manifestement l'unique condition de la différence qui se trouve dans l'intelligence des classes progressives des animaux. Mais, cette conscience empirique du moi dans leur savoir inférieur ne peut jamais être portée à la hauteur de celle qui, chez l'homme, constitue le *sum ergo cogito* des empiristes, parce que les animaux manquent de la fonction du jugement réflectif qui constitue

---

(*) On comprendra actuellement, ce nous semble, la foudroyante exception que Leibnitz fit au prétendu axiome des empiristes: *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu;* en y ajoutant: *nisi ipse intellectus.*

l'induction, laquelle opère ici la liaison entre le *sum* et le *cogito*. En effet, comme nous le verrons dans la philosophie absolue, le jugement réflectif, et par conséquent ses deux fonctions, l'analogie et l'induction, dépendent déjà, en partie, de la présence de la raison, dont les animaux sont privés ; et c'est cette induction qui est ici indiquée par la particule conclusive *ergo*. Il ne faudrait pas non plus, dans cet enthymème inductionnel *sum ergo cogito*, à cause de cette particule *ergo*, confondre la simple *induction*, qui en est le caractère, avec une véritable *déduction logique*, dépendant du syllogisme ; car, la particule *ergo*, n'indique ici que la nécessité de la condition supérieure *cogito* pour que l'on puisse concevoir le fait *sum*. Bien plus, cette condition supérieure *cogito*, c'est-à-dire, la pensée ou le savoir, ne peut être reconnue par l'expérience ; et par conséquent, lorsque l'expérience ou la pseudo-philosophie l'introduit ainsi dans son enthymème *sum ergo cogito*, elle admet déjà et avoue ouvertement la transcendance, qui seule peut reconnaître cette condition supérieure. Mais, cette pseudosophie aurait peut-être quelque peine à reconnaître ce nécessaire *postulatum* de la transcendance dans l'établissement de la pensée ou du savoir par le moyen de son enthymème : nous nous bornerons donc, comme nous l'avons fait plus haut, à ne supposer cet établissement du savoir que comme le résultat de l'INDUCTION dans l'enthymème *sum ergo cogito ;* induction que la pseudo-philosophie est obligée de reconnaître comme une opération pure du savoir lui-même, en établissant ainsi son absolue indépendance de l'être.

Or, pour en revenir à notre objet présent, c'est cette dernière considération, en nous montrant que la pseudo-philosophie elle-même est forcée de reconnaître le savoir, comme indépendant de l'être, qui nous conduit directement à fixer le deuxième caractère fondamental de la période philosophique dont il s'agit, et spécialement le caractère des véritables progrès de la philosophie dans cette quatrième période. En effet, tout en n'admettant pour nos connaissances, d'autre source que la sensation, c'est-à-dire, l'impression de l'être sur le savoir, Locke fut forcé d'admettre la *réflexion*, comme une opération propre à l'entendement, et par conséquent, sans qu'il s'en doutât, comme une dernière source de nos connaissances, tout-à-fait hétérogène à la première, ainsi que ses sectateurs le lui ont reproché, en cherchant à éliminer une concurrence si contradictoire. Cabanis lui-même ne put cacher cette activité propre du savoir : il la signale dans ce qu'il appelle activité spontanée du centre cérébral(*). Mais, si la pseudo-philosophie a déjà pu s'apercevoir de la spontanéité de l'entendement, on conçoit que la philosophie elle-même, en ne s'appliquant qu'à l'étude du savoir, a dû, dans la même période, fixer, avec bien plus de précision, cette fonction caractéristique de la raison de l'homme. Aussi, est-ce cette détermination précise de l'activité spontanée

---

(*) On ne conçoit pas comment un homme peut pousser le non-sens ou plutôt l'ignorance jusqu'à voir la *spontanéité* dans l'ÊTRE, dont l'essence est l'*inertie*.

du savoir qui fut, dans cette quatrième période philosophique, le deuxième caractère du développement de la philosophie, et nommément, le caractère fondamental de ses véritables progrès.

Tel fut, en effet, l'esprit caractéristique de la vraie philosophie dans la quatrième période, depuis Descartes jusqu'à Leibnitz et Wolf, lesquels derniers, en fixant, l'un dans les principes, et l'autre dans la déduction, les procédés propres au savoir, ont enfin développé, dans la spontanéité du rationalisme, ce beau caractère de la philosophie. Déjà Descartes avait fortement indiqué cette spontanéité du savoir, en l'appelant *faculté de produire;* mais Leibnitz, en distinguant positivement les *idées contingentes* et les *idées nécessaires*, comme provenant, les premières de l'expérience, et les secondes de la transcendance, acheva définitivement cette détermination précise de l'activité du savoir, de laquelle seule, comme nous l'avons vu plus haut, peuvent découler des idées nécessaires. Malheureusement, par une inexactitude de langage, on nomma *idées innées* ces idées nécessaires; et l'on donna ainsi prise à ceux qui, ne pouvant encore concevoir la spontanéité de la raison de l'homme, ni par conséquent la nécessité qui doit être impliquée dans les produits de cette spontanéité, croyaient y voir une espèce de révélations héréditaires qui nous seraient transmises par la naissance (1). Il fallait les nommer *lois éternelles de la vérité*, comme Descartes les avait déjà appelées lui-même; et les incapables auraient certainement respecté les idées nécessaires.

Après avoir indiqué le caractère propre et la tendance spéciale, tels qu'ils sont établis, d'une part, dans la pseudo-philosophie, par suite de l'emploi du virtualisme inerte de nos facultés, et, de l'autre, dans la vraie philosophie, par suite de l'usage de la transcendance spontanée de notre savoir, en tant que ces moyens, le virtualisme et la transcendance, y prédominent respectivement, il nous reste à signaler, dans cette double philosophie, dans la fausse et dans la vraie, l'influence réciproque de ces moyens correspondants. En effet, puisque le virtualisme des facultés intellectuelles, dont la fausse application constitue ici ce virtualisme inerte ou physique, et la méthode transcendantale, dont la vraie application constitue ici cette transcendance spontanée, puisque, disons-nous, ces deux moyens philosophiques de la quatrième période, le virtualisme et la transcendance, doivent se développer parallèlement l'un à l'autre, et se trouvent ainsi alliés naturellement, on conçoit qu'il doit y avoir, dans la pseudo-philosophie, à côté de l'influence principale du virtualisme inerte de nos facultés, une influence accessoire de la transcendance de notre savoir, et réciproquement, dans la vraie philosophie, à côté de l'influence principale de la transcendance spontanée de notre savoir, une influence accessoire du virtualisme de nos facultés.— Procédons donc à reconnaître cette double influence accessoire.

---

(1) C'est un grand exemple de l'impropriété du langage figuré en philosophie, et du danger qui y est attaché.— Nous en dirons quelques mots de plus ci-après.

Pour ce qui concerne, en premier lieu, la pseudo-philosophie, nous avons déjà remarqué plus haut que, dans son enthymème *sum ergo cogito*, la conclusion inductionnelle *cogito*, en y considérant le savoir dans sa pureté, ne peut être établie que par l'influence de la transcendance. Mais, pour envisager cette question dans toute sa généralité, nous remarquerons ici que la PENSÉE, telle qu'elle est l'objet de la pseudo-philosophie, soit dans la psychologie, soit dans l'anthropologie, requiert, pour être déterminée dans son virtualisme inerte ou physique, non-seulement l'application principale de l'expérience, qui, par la réaction causale dans le sens interne, reconnaît les conditions physiques de la pensée, c'est-à-dire, ce qu'il y a en elle d'ÊTRE étranger à elle-même, mais de plus l'application accessoire de la transcendance, qui, par la réflexion spontanée du savoir sur lui-même, reconnaît en outre les conditions hyperphysiques de la pensée, c'est-à-dire, ce qu'il y a en elle de SAVOIR pur ou propre à elle-même. — C'est ainsi qu'à l'insu de la pseudo-philosophie, qui croit n'employer que l'expérience, il existe un concours nécessaire, quoique purement accessoire, de la transcendance elle-même, dans toutes les déterminations du virtualisme inerte ou physique de la pensée, telles que ces déterminations forment l'objet de la psychologie et de l'anthropologie. Bien plus, dans la psychologie, où il ne s'agit que des facultés intellectuelles, sans encore considérer l'objet de la pensée, ou le savoir lui-même, ce concours accessoire de la transcendance se manifeste même dans le caractère des résultats psychologiques, c'est-à-dire, dans le caractère propre aux connaissances qui concernent les fonctions intellectuelles. En effet, le caractère des connaissances psychologiques est celui de l'*effectivité* de la vérité dans nos distinctions intellectuelles, et il se trouve ainsi intermédiaire entre les caractères respectifs des résultats de l'expérience et de ceux de la transcendance, c'est-à-dire, entre les caractères respectifs des connaissances de l'être et des connaissances du savoir, caractères qui, d'après ce que nous avons vu plus haut, portent, le premier, sur la simple *possibilité* de la vérité, et le second, sur la *nécessité* de la vérité, impliquées dans ces connaissances respectives. Or, ce caractère d'effectivité dans les connaissances psychologiques, leur vient ainsi manifestement du concours de l'expérience et de la transcendance, puisque l'effectivité résulte généralement de la neutralisation de la possibilité avec la nécessité.

Il faut ici remarquer que cette méthode psychologique, telle que nous venons de la fixer, était proprement la véritable méthode philosophique de la pseudo-philosophie dans la quatrième période. L'empirisme ou la méthode expérimentale ne fut rappelée, dans cette période, que pour conduire à la connaissance de l'être, dont la réalité était la seule qu'on pût alors concevoir généralement. Aussi, les sciences, qui ont l'être pour leur véritable objet, ont-elles employé exclusivement cette méthode empirique, telle qu'elle avait servi indistinctement, pour les sciences et pour la philosophie, confondues ensemble, dans la deuxième période, et telle que Bacon l'avait rappelée, pour les sciences seulement, dans la quatrième

période. Quant à la philosophie de cette dernière période, étant dirigée par un nouvel instrument philosophique, c'est-à-dire, par le virtualisme intellectuel, elle dut, même dans la pseudo-philosophie, élaborer la méthode expérimentale par l'influence de ce virtualisme supérieur. Et c'est ainsi que la pseudo-philosophie, en procédant de la manière que nous avons indiquée, transforma la méthode empirique ou expérimentale en méthode psychologique, et fit réellement un pas dans les progrès de la philosophie. En effet, comme nous l'avons reconnu plus haut, la certitude qui est attachée aux résultats de la méthode empirique, est encore *problématique* ou d'une pure *possibilité;* et, comme nous venons de le remarquer, la certitude qui est attachée aux résultats de la méthode psychologique, est déjà *assertorique* ou d'une réelle *effectivité.* C'est ce progrès de la philosophie qui distingue la quatrième de la seconde parmi les périodes philosophiques, même dans la pseudo-philosophie de cette quatrième période. Et l'on voit ainsi que les pseudo-philosophes de cette dernière période valent mieux qu'ils ne le croient eux-mêmes, en s'imaginant qu'ils suivent bonnement la méthode empirique ou expérimentale des anciens, celle qu'Hippocrate, Aristote et Zénon avaient suivie. Il serait étrange, en effet, qu'après quelques milliers d'années de travaux, l'humanité, même dans ses écarts accidentels, fût forcée de revenir au point où elle en avait déjà été auparavant: ce serait là une preuve désespérante, tout à la fois, et de l'impuissance de la raison humaine, et de l'absence de tout but dans la création.

Mais, il faut également remarquer ici que cette méthode psychologique, telle que nous venons de la fixer, comme consistant dans la réunion ou plutôt dans une espèce de neutralisation de la méthode expérimentale avec la méthode transcendantale, neutralisation qui conduit de la première à la seconde, n'est applicable absolument à rien autre qu'à la connaissance de nos facultés intellectuelles et de leurs diverses fonctions, c'est-à-dire, à la connaissance du virtualisme inerte ou physique de nos pensées. — Dès qu'il s'agit de l'objet de la pensée, c'est-à-dire, du savoir lui-même, considéré dans toute sa pureté, avec son caractère de nécessité, la transcendance peut seule l'atteindre; et réciproquement, lorsqu'il ne s'agit que des conditions physiques de la pensée, c'est-à-dire, de l'être physique impliqué dans nos pensées, ou en général de tout être étranger à la pensée, considéré également en lui-même, avec son caractère de pure possibilité, l'expérience seule suffit complétement pour le reconnaître. — Ce serait donc une grande erreur que de vouloir établir cette méthode psychologique comme méthode universelle de nos connaissances: provenant d'une espèce de neutralisation de l'expérience avec la transcendance, la méthode psychologique, loin de pouvoir conduire à la connaissance du savoir en lui-même, ou des idées nécessaires, qui appartiennent exclusivement à la méthode transcendantale, ne peut même pas conduire à la connaissance de l'être en lui-même, ou des idées contingentes, qui, à leur tour, appartiennent exclusivement à la méthode expérimentale; nous le répétons, la méthode psychologique, en se renfermant, comme elle le doit, dans la conscience

d'observation, ne peut conduire qu'à la connaissance de nos facultés intellectuelles, c'est-à-dire, à la connaissance de la virtualité inerte ou physique de nos pensées. Cependant, M. Cousin vient de commettre cette erreur, en proposant à son auditoire, dans l'école normale, la méthode psychologique comme méthode universelle de connaissances. On voit actuellement que ce jeune professeur confondait ainsi, dans le résultat, trois choses bien différentes, la méthode expérimentale, la méthode psychologique, et la méthode transcendantale, et, dans le principe, deux choses également différentes, la conscience expérimentale du moi, le *sum ergo cogito*, et la conscience transcendantale du moi, le *cogito ergo sum*. Dans la première de ces consciences, dans l'appréhension empirique du moi, l'expérience est dominante; et c'est ainsi que, n'étant qu'un résultat d'OBSERVATION, cette conscience expérimentale fait l'objet de la psychologie. Au contraire, dans la seconde de ces mêmes consciences, dans l'aperception pure du moi, la transcendance est dominante; et c'est ainsi précisément qu'étant une véritable CRÉATION, cette conscience transcendantale n'a plus rien à démêler avec la psychologie. Ce qui surprend dans cette erreur de M. Cousin, c'est que son illustre devancier dans l'empirisme, Bacon, l'en a expressément prévenu, dans la phrase même que le jeune professeur cite très-loyalement: « Mens humana si agat in materiam, naturam rerum et opera Dei contemplando, pro modo materiæ operatur atque ab eâdem determinatur; si ipsa in se vertatur (toujours *pro modo materiæ*, c'est-à-dire, par l'*observation*, car Bacon ne pouvait concevoir rien au-delà) tanquam arenea texens telam, tunc demum indeterminata est; etc. » Mais, ce qui surprend davantage dans cette erreur de M. Cousin, ce qui même fait croire que c'est autre chose qu'une erreur, c'est qu'après avoir reconnu expressément, et même établi positivement, que le savoir pur, c'est-à-dire, les idées nécessaires ne peuvent, d'aucune manière, être dérivées de l'expérience, ce jeune professeur veut les ramener à l'expérience dans sa méthode psychologique, par l'abus du mot *observation*. Il dit que tout ce que l'homme peut connaître, appartient à la *nature humaine* et forme ainsi un *fait* dans notre *conscience;* fait qui, par conséquent, peut toujours être un objet de l'*observation*. Nous ne pouvons supposer que ce professeur de philosophie, qui surtout parle beaucoup des philosophes allemands, ne connaisse pas encore la signification philosophique de ces mots; et c'est pourquoi nous nous croyons forcé de voir, dans sa prétention de ramener ainsi à l'empirisme les idées nécessaires, autre chose qu'une simple erreur. Mais, pour empêcher d'autres empiristes de faire le même abus des mots, qui offre un exemple frappant de la moderne *logomachie philosophique*, dont nous parlerons ci-après, nous allons expliquer les mots qui jouent ici le rôle principal.

D'abord, pour ce qui concerne la *nature humaine*, mot si pompeux des pseudo-philosophes, étant envisagée essentiellement par rapport à notre savoir, elle consiste dans les *conditions physiques* qui déterminent l'être ou l'existence de ce savoir; et c'est purement comme telles que ces conditions physiques, formant la

nature de nos pensées, font l'objet de la psychologie. Quant à notre savoir lui-même, en le considérant dans toute sa pureté, indépendamment des conditions physiques de son existence, c'est-à-dire, quant à notre *raison*, elle n'appartient nullement à la nature humaine : elle est *universelle*.

Ensuite, pour ce qui concerne le *fait*, ce mot si magique pour les empiristes, il est temps, ce nous semble de savoir que le fait, quel qu'il soit, dans la conscience ou hors de la conscience, n'est rien autre qu'une *détermination par l'être ;* et c'est comme tel que le fait est opposé à la *loi*, qui est une *détermination par le savoir*. Ainsi, la connaissance d'un fait est toujours identique avec la connaissance de l'être, et elle appartient, par-là même, à la méthode empirique, à l'expérience. Quant au savoir lui-même, et nommément, quant aux *idées nécessaires*, qui sont ses produits exclusifs, en les considérant en elles-mêmes, ce ne sont pas des *faits*, parce qu'elles ne contiennent alors rien de l'être : ce sont alors des *lois*, dont le caractère distinctif est précisément la nécessité (1).

Enfin, pour ce qui concerne l'*observation*, ce mot avec lequel M. Cousin a voulu étendre universellement l'empirisme, c'est tout bonnement la connaissance *immédiate* d'un fait ou de l'être ; et, comme telle, l'observation implique toujours quelque chose de passif, c'est-à-dire, l'inertie de la réaction causale de l'être qui est observé et du savoir qui observe. Quant au savoir lui-même, considéré dans toute sa pureté, et spécialement dans ses produits exclusifs, dans les idées nécessaires, il ne peut devenir un objet d'*observation*, parce qu'il n'implique là rien qui soit l'être : tout est ici savoir, et par conséquent *création ;* les idées nécessaires, en les considérant en elles-mêmes, ne subsistent que dans une continuelle création par le savoir, et elles ne lui deviennent conscientes que précisément par l'exercice de l'acte de cette création, exercice qui constitue une *réflexion spontanée*, et nullement une inerte observation. Bien plus, l'*être intime* de notre savoir, celui qui lui est révélé par la conscience transcendantale, par le *cogito ergo sum*, est aussi, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, une véritable création, telle que l'est toute production spontanée de notre savoir. Ainsi, même cet être intime de notre savoir, qui cependant tombe déjà sous les conditions du temps, échappe à l'observation : lorsqu'elle veut se diriger sur le savoir, comme cela a lieu dans l'application de la méthode psychologique, l'observation ne peut aller au-delà des conditions physiques de notre savoir, c'est-à-dire, au-delà de son *être extérieur*, qui lui est révélé par la conscience empirique, par le *sum ergo cogito*, et qui est

---

(1) Lorsque, par l'INDUCTION EXPÉRIMENTALE, on conclut, des *faits* observés, leurs *lois*, comme on dit, ce ne sont que des *lois présomptives*, plus ou moins probables, suivant le plus ou moins grand nombre des faits dont elles ont été induites. Et de là vient le degré, plus ou moins élevé de la certitude problématique qui leur est attachée. Mais, ces lois inductionnelles, qui ne sont que des *faits* plus ou moins *généraux*, comme on les appelle, ont toujours le caractère de contingence ou de pure possibilité, et jamais celui de permanence ou de nécessité, formant le caractère distinctif des véritables lois, lesquelles ne peuvent être établies que par la DÉDUCTION TRANSCENDANTALE.

précisément la condition de la virtualité inerte de nos pensées, formant l'objet de la psychologie(1).

On voit par là que la méthode psychologique, et avec elle l'observation, loin de pouvoir s'étendre au savoir lui-même, et à ses produits exclusifs, aux idées nécessaires, où la méthode transcendantale peut seule pénétrer, ne s'étend même pas jusqu'à l'être intime de notre savoir, à celui qui nous est révélé par la conscience transcendantale, quoique cet être intime soit déjà soumis aux conditions du temps. Et en effet, la connaissance temporelle de cet être intime de notre savoir, est déjà l'objet de la *méthode logique,* laquelle est supérieure à la méthode psychologique, comme nous allons le voir en procédant actuellement à la considération de l'influence accessoire du virtualisme de nos facultés, telle que cette influence a eu lieu, dans la vraie philosophie, pendant la quatrième période dont il s'agit.

Pour ce qui concerne donc, en second lieu, cette influence accessoire du virtualisme intellectuel dans la vraie philosophie, virtualisme qui était l'instrument philosophique de la quatrième période, il est manifeste que, dans cette bonne direction, où régnait la méthode transcendantale, et où, par conséquent, on s'appliquait au savoir lui-même, unique objet de la philosophie, on dut comprendre toute la valeur de l'instrument philosophique, qui, dans la même période, correspondait à cette méthode supérieure. Ainsi, puisque, comme nous l'avons déjà dit plus haut, le virtualisme de nos facultés intellectuelles, étant considéré dans toute la pureté du savoir, avec abstraction de tout ce qu'il peut y avoir d'être dans l'intellect de l'homme, consiste dans l'infinie spontanéité de ces facultés, et spécialement dans la spontanéité créatrice de la raison, il est manifeste que la vraie philosophie, en suivant la méthode transcendantale, qui la conduisait à la découverte des produits spontanés du savoir, c'est-à-dire, des idées nécessaires, dut, en employant accessoirement le virtualisme intellectuel, comme instrument correspondant à la transcendance, reconnaître cette spontanéité créatrice du savoir lui-même, de laquelle résultaient de si puissantes idées. — Telle fut donc, dans la quatrième période, l'influence accessoire qu'exerça, sur la vraie philosophie, ce virtualisme de nos facultés intellectuelles, formant l'instrument philosophique de cette période. — Déjà Descartes avait conçu fortement cette spontanéité du savoir humain; mais, ce fut surtout Leibnitz qui la reconnut positivement comme attribut caractéristique du savoir en général.

Bien plus, cette influence accessoire du virtualisme intellectuel sur la vraie

(1) A propos de psychologie, quand on voit les efforts que font les pseudo-philosophes, ou, si l'on veut, les philosophes empiristes, en voulant à toute force, sous le nom de philosophie, enseigner la psychologie à leurs pays respectifs, on a quelque peine à se rendre raison pourquoi ces philosophes ne traduisent pas bonnement, dans leurs langues, les traités systématiques de psychologie qui existent en langue allemande et qui ont déjà un si haut degré de perfection. Franchement, le petit traité de Kiesewetter, ou même celui de Snell (100 pages petit in-8°), apprendraient mille fois plus que les volumineuses tourmentes psychologiques de ces Messieurs, qui, n'ayant aucune règle transcendantale, tombent constamment dans de monstrueuses erreurs, comme nous en alléguerons ci-après un exemple très-récent.

philosophie, qui, telle que nous venons de la voir, ne s'appliquait d'abord qu'au savoir lui-même, considéré dans toute sa pureté, s'étendit même ensuite jusqu'à l'être du savoir, et nommément à l'être intime du savoir, qui nous est révélé par la conscience transcendantale, et qui seul pouvait intéresser la vraie philosophie. — Mais, pour bien concevoir ici ce deuxième ordre de l'influence du virtualisme, il faut, avant tout, reconnaître, tout à la fois, et la diversité et l'identité, de cette espèce de double être de notre savoir, que nous nommons ici, l'un, l'*être extérieur* du savoir, et l'autre, l'*être intime* du savoir, dont le premier, donné par l'appréhension empirique du moi, nous est révélé par la conscience expérimentale, dans l'enthymème *sum ergo cogito,* et dont l'autre, donné par l'aperception pure du moi, nous est révélé par la conscience transcendantale, dans l'enthymème *cogito ergo sum.* — Or, pour ce qui concerne, d'abord, la diversité de ce double être de notre savoir, d'après tout ce que nous en avons déjà dit, il est notoire actuellement, d'une part, que l'*être extérieur* du savoir consiste dans les *conditions physiques* qui déterminent, hors de notre savoir, l'existence même de ce savoir, parce que, comme le relatif, notre savoir reçoit encore son être, et subit ainsi la création de son existence ; et, de l'autre part, il est notoire également que l'*être intime* du savoir consiste, au contraire, dans les *conditions hyperphysiques* qui déterminent, dans notre savoir même, l'existence propre de ce savoir, parce que, comme l'absolu, notre savoir est déjà inséparable de son être, et opère ainsi lui-même la création de son existence. Les conditions physiques qui déterminent l'être extérieur de notre savoir, possèdent pleinement l'attribut d'inertie, formant le caractère de tout être physique ; et, à leur tour, les conditions hyperphysiques qui déterminent l'être intime de notre savoir, possèdent, au contraire, l'attribut de spontanéité, formant le caractère propre au savoir. — Pour ce qui concerne, ensuite, l'identité de ce double être de notre savoir, si l'on réfléchit, d'une part, sur les déterminations tout-à-fait hétérogènes de cette double existence de l'homme, et, de l'autre, sur l'indispensable nécessité d'introduire une suite dans deux existences si opposées, on reconnaît qu'il ne saurait y avoir d'identité entre l'être extérieur et l'être intime du savoir humain, autrement que dans la *transition* du premier au second, transition qui seule peut établir l'unité entre ces déterminations contraires. Par-là même, cette transition supérieure, qui est manifestement la fonction essentielle de la vie actuelle de l'homme, devient pour la raison de la plus haute importance. En effet, nous y découvrons, tout à la fois, et le but pour lequel l'homme est créé ou existe sur la terre, et le moyen ou la possibilité de son existence après la mort, qui, *sous certaines conditions,* accomplit cette décisive transition de l'être extérieur à l'être intime de notre savoir, ou de l'existence physique à l'existence hyperphysique de l'homme (1). Aussi, sont-ce les conditions de ce grave accomplissement

(1) On conçoit qu'avant la mort, c'est-à-dire, durant la transition dans la double existence de l'homme, qui constitue sa vie supérieure, l'être intime du savoir, demeurant encore ATTACHÉ à son être extérieur, doit subir les condi-

qui forment la fin inconnue du développement de l'humanité sur ce globe, et les buts éloignés, et encore invisibles, de toutes les institutions sociales, humaines et divines. En effet, pour ne parler ici que de la religion, le précepte fondamental du christianisme, ordonnant la transition de notre réalité actuelle à la réalité absolue, où l'homme pourra se libérer de la domination du mal, n'est manifestement rien autre que la règle de la transition de l'être extérieur à l'être intime de notre savoir, règle qui est le but de notre existence sur la terre. — Mais, laissons provisoirement ces hautes considérations pour revenir ici à nos modestes aperçus spéculatifs.

Dans la transition de l'être extérieur de notre savoir à son être intime, transition qui établit l'unité dans ces deux existences si opposées, l'être intime du savoir se trouve attaché à son être extérieur, et par conséquent le savoir ne peut exercer son activité spontanée que sous les conditions de cet être extérieur. Or, ces conditions imposent, aux fonctions de notre savoir, la nécessité de la SUCCESSION DANS LE TEMPS; et c'est ainsi que ce savoir, tout absolu qu'il est dans son essence, devient *temporel* dans l'existence actuelle ou physique de l'homme. De cette manière, c'est-à-dire, par cette modification de sa virtualité absolue, le savoir humain reçoit une *forme logique,* qui, d'après sa déduction présente, consiste dans la nécessité où sont les fonctions de ce savoir de se soumettre aux conditions du temps. — Ainsi, lorsque, dans la quatrième période, le virtualisme intellectuel, comme instrument philosophique, s'était développé, à côté de la méthode transcendantale, que suivait la vraie philosophie, on dut, après avoir d'abord reconnu la virtualité absolue de notre savoir, c'est-à-dire, sa spontanéité créatrice, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, on dut, disons-nous, reconnaître ensuite cette modification de la virtualité du savoir, qui constitue sa forme logique. — Tel fut donc, dans cette période, le deuxième ordre de l'influence accessoire qu'exerça, sur la vraie philosophie, le virtualisme de nos facultés intellectuelles, formant l'instrument philosophique de la quatrième période. — Ce fut surtout Wolf qui reconnut bien cette forme temporelle de notre savoir, et qui, en établissant ainsi positivement la *méthode logique,* réforma la logique des anciens et lui donna enfin sa moderne détermination systématique. Ce philosophe et ses successeurs portèrent même jusqu'à un excès abusif ce formalisme logique de la philosophie, et ils retombèrent ainsi, à certains égards, dans l'ancien méthodisme ou mécanisme des méthodes.

Il ne nous reste ici qu'à faire distinguer la méthode psychologique, telle que nous l'avons signalée plus haut, de la méthode logique, que nous venons d'indiquer; et pour cela, il suffit de faire remarquer que la première porte sur le virtua-

---

tions physiques de ce dernier. Ainsi, par exemple, dans le sommeil, ces conditions physiques étant plus ou moins suspendues, l'être extérieur et, avec lui, l'être intime de notre savoir, ainsi que la conscience qui en dépend, se trouvent également plus ou moins suspendus. La mort seule, *lorsque la décisive transition est accomplie,* en détachant l'être intime de notre savoir de son être extérieur, peut enfin LIBÉRER le premier des entraves physiques de ce dernier, et l'abandonner ainsi entièrement à la disposition de notre savoir créateur.

lisme *inerte* de notre savoir, qui lui vient de son être extérieur ou de ses conditions physiques, tandis que la seconde porte purement sur le virtualisme *temporel* de ce savoir, qui lui vient de son être intime dans la nécessaire connexion où se trouve cet être intime avec l'être extérieur du savoir. Aussi, la certitude des vérités logiques, proprement dites, est-elle déjà une certitude apodictique, ou plutôt une évidence mathématique, parce que la succession dans le temps, qui est l'objet distinctif de ces vérités, les rend propres à une véritable construction mathématique. Et effectivement, Euler avait déjà essayé de construire ainsi la logique; et de nos jours, M. Gergonne y a très-bien réussi.

En considérant la certitude supérieure qui est ainsi attachée à la logique(1), et la certitude également supérieure qui est déjà attachée à la psychologie, lorsque cette dernière est réellement développée d'après sa véritable méthode, d'après celle que nous avons fixée plus haut et qui implique une règle transcendantale(2), on reconnaîtra que la logique et même déjà la psychologie se placent entre les sciences proprement dites et la vraie philosophie. En effet, la certitude attachée aux sciences proprement dites, qui suivent encore la méthode empirique, est purement problématique, et la certitude attachée à la vraie philosophie, qui suit la méthode transcendantale, est apodictique; ainsi, la psychologie, dont la certitude est déjà assertorique, et la logique, dont la certitude, formant l'évidence mathématique, anticipe déjà sur la certitude apodictique, se placent réellement entre les sciences proprement dites, et la vraie philosophie. Aussi, en joignant l'anthropologie à la psychologie, dont elle dépend, et en considérant d'ailleurs l'espèce de préparation que la logique et la psychologie, unie à l'anthropologie, présentent pour l'étude de la philosophie, les nommerons-nous *sciences philosophiques,* comme on le fait déjà en Allemagne, à certains égards, en les enseignant comme sciences préliminaires *(Vorerkentnisse)* de la philosophie. Si les empiristes, qui prétendent si fortement faire de la philosophie une simple science, agréent cette dénomination de *sciences philosophiques* pour la psychologie et l'anthropologie, uniques objets de leurs recherches, bien entendu avec la restriction que ce n'est là qu'une préparation à la philosophie elle-même, ils seront d'accord avec la vraie philosophie; mais, s'ils ne peuvent concevoir la philosophie que dans la psychologie et l'anthropologie, ils doivent au moins être assez raisonnables pour souffrir que la vraie philosophie, qui peut concevoir un tout autre objet pour elle-même, ne considère que comme *pseudo-philosophie* leur prétendue philosophie.

Enfin, pour accomplir nos considérations présentes, ou pour résumer, en quelque sorte, les différentes méthodes philosophiques que l'on a développées dans la

---

(1) Bien entendu que nous avons ici en vue la véritable logique, et non celles de Condillac, de Watts, et autres pareilles.

(2) Ce serait donc à tort qu'on voudrait ranger ici les modernes *idéologies,* qui, par leur extrême non-sens, sortent tout-à-fait du domaine du savoir de l'homme.

quatrième période, et qui caractérisent les progrès de la philosophie dans cette période, nous les embrasserons ici par le schéma suivant.

SCHÉMA DES MÉTHODES PHILOSOPHIQUES, DÉVELOPPÉES DANS LA QUATRIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE.

I. *Pseudo-philosophie.* = ÊTRE CRÉÉ.
(Conditions physiques. = Réalité relative de l'homme).

TRANSITION. = But de la vie terrestre de l'homme.

Conscience expérimentale. — Sum ergo cogito.
- Objet de la méthode empirique ou de l'expérience.
- [Réaction inerte entre l'être et le savoir.]
- Caractère. = Contingence ou Possibilité.

Appréhension empirique du moi. — Sum ergo cogito.
- Objet de la méthode psychologique.
- [Influence du savoir dans l'expérience.]
- Caractère. = Existence ou Effectivité de fait.

..... Méthodes simples ou primordiales. .....

Méthodes complexes ou secondaires.

II. *Vraie-philosophie.* = SAVOIR CRÉATEUR.
(Conditions hyperphysiques. = Réalité absolue de l'homme).

Conscience transcendantale. — Cogito ergo sum.
- Objet de la méthode logique.
- [Influence de l'être dans la transcendance.]
- Caractère. = Évidence ou Effectivité de loi.

Aperception pure du moi. — Cogito ergo sum.
- Objet de la méthode transcendantale ou de la transcendance.
- [Réflexion spontanée du savoir sur lui-même.]
- Caractère. = Permanence ou Nécessité.

---

Il faut ici faire remarquer encore une fois qu'entre la conscience expérimentale et la conscience transcendantale, il n'existe d'autre unité que celle qui y est introduite par la transition de la première à la seconde, transition qui précisément, comme nous l'avons déjà signalée, constitue le grand but de l'existence de l'homme sur la terre. On ne peut, sans détruire ce but majestueux de la vie humaine, et par conséquent, sans priver notre existence actuelle de toute fin, on ne peut, disons-nous, sans manquer ainsi à toute vue de finalité dans la création, concevoir une *conscience générale* dont les deux que nous venons de nommer seraient des modifications ou des cas particuliers ; d'ailleurs, une telle conception générale serait déjà logiquement ABSURDE, parce que la conscience expérimentale et la conscience transcendantale, ou, dans leurs principes, l'être extérieur et l'être intime de notre savoir, sont tout-à-fait HÉTÉROGÈNES. — Il existe entre eux un précipice que la vie

de l'homme doit combler, pour qu'il puisse passer de l'un à l'autre, de la mortalité à l'immortalité.

On voit ainsi que, dans la quatrième période, la pseudo-philosophie, en ne reconnaissant encore que la conscience expérimentale, ou l'appréhension empirique du moi, manquait le but même de l'existence de l'homme, tandis que, dans la même période, la vraie philosophie, en reconnaissant déjà la conscience transcendantale, ou l'aperception pure du moi, signalait cet auguste but de l'homme, et remplissait en cela sa tâche principale. On voit, par-là même, comment la pseudo-philosophie, en devenant dominante par la marche de la civilisation dans cette période, entraînait ou plutôt devenait elle-même une véritable destruction de la philosophie.

Nous terminerons cet aperçu technique de la quatrième période, en faisant remarquer que, dans cette période décisive, telle que nous venons de la fixer, les trois chefs, Descartes, Leibnitz et Wolf, qui ont soutenu la vraie philosophie au milieu et contre les progrès de la civilisation, lorsque ces progrès ont dû entraîner inévitablement la destruction de la philosophie, comme nous l'avons reconnu plus haut, étaient tous les trois de grands mathématiciens(*). — N'y aurait-il pas là assez de raison déjà pour concevoir, selon ce qui a été mentionné plus haut, que, dans leur certitude supérieure, les mathématiques offrent un modèle pour le développement universel du savoir de l'homme, et qu'elles ont ainsi servi, au milieu de ces ténèbres, tout à la fois, et de guide au développement de la philosophie, et de garant contre sa destruction ?

Avant de passer à la cinquième période, il sera utile de fixer ici, du moins en général, mais avec exactitude, en quoi proprement consistaient ces progrès de la civilisation moderne, destructeurs de la philosophie, qui se sont déployés depuis la réformation. — Et pour cela, il suffit d'appliquer, aux divers buts de l'humanité, le principe de ces progrès, tel que nous l'avons fixé plus haut, consistant dans le développement de la réalité physique de l'homme, c'est-à-dire, de son savoir temporel, et par conséquent, comme garantie, dans l'établissement progressif de la certitude qui est attachée à la connaissance exclusive de l'être réel ou créé.

Mais, pour bien apprécier cette RÉALITÉ RELATIVE aux conditions physiques de l'homme, il faut concevoir sa RÉALITÉ ABSOLUE, indépendante de toutes conditions, et formant, non-seulement le dernier but de la civilisation, comme nous l'avons déjà dit plus haut, mais le véritable et unique but de la création elle-même. — Pour cela, il faut s'élever à l'idée de l'*absolu*, constituant le principe inconditionnel des

---

(*) Observez que ni Bacon ni Locke, ni Reid, ni aucun des chefs marquants de l'empirisme moderne, qui ont détruit la philosophie, ne connaissaient les mathématiques, ou du moins ne les connaissaient pas profondément. — Ce serait à tort qu'on voudrait citer ici Newton : ses découvertes scientifiques, dans la mécanique céleste et dans l'optique, quoique faites sur la voie de l'induction, sont dues entièrement à sa méthode mathématique; et, comme telles, elles appartiennent plutôt au rationalisme, comme nous le prouverons plus loin. D'ailleurs, dans ces découvertes de Newton, il n'était question que de *sciences*, c'est-à-dire, de la connaissance de l'être, et non de *philosophie*, ou de la connaissance du savoir.

choses, c'est-à-dire, il faut concevoir l'idée de ce qui est par soi-même, qui porte dans son essence même la condition de son existence. Mais, il ne faut pas se borner à considérer cette idée comme identique avec celle de Dieu ; car, cela ne pourrait rien apprendre à la raison, qui reconnaît Dieu comme un fait miraculeux de l'univers, et qui a besoin précisément de cette idée de l'absolu, pour comprendre un fait si auguste, c'est-à-dire, osons-le dire, pour pouvoir l'expliquer. Il faut donc que cette idée de l'absolu, à laquelle il s'agit de s'élever, soit un principe purement rationnel, et tellement inconditionnel que la raison puisse le concevoir par lui-même, sans qu'il soit nécessaire de recourir à aucun autre principe pour l'en dériver. — Or, lorsque la raison humaine découvrira positivement l'objet de cette idée sublime, c'est-à-dire, l'essence de l'absolu, et qu'elle en déduira la réalité universelle, et par conséquent sa propre existence, l'homme atteindra la RÉALITÉ ABSOLUE, ce but majestueux de la création.

Ainsi, la différence entre la réalité relative de l'homme, qu'il a poursuivie depuis la réformation, et sa réalité absolue, à laquelle il faut qu'il parvienne finalement, parce que, sans cela, le but même de la création serait manqué, ce qui est absurde, cette différence, disons-nous, consiste en ce que la réalité relative de l'homme dépend de ses conditions physiques, et par conséquent de ce qu'il y a d'ÊTRE ou d'inerte dans son savoir, tandis que la réalité absolue de l'homme ne doit dépendre d'aucune condition, et doit lui être donnée par ce qu'il y a de SAVOIR ou de spontané dans son être, c'est-à-dire, par sa raison. Par-là même, la disposition du savoir de l'homme pour cette réalité absolue, disposition qui se trouve dans la spontanéité absolue de sa raison, donne, à ce savoir humain, une réceptivité pour des vérités absolues ; et c'est cette RÉCEPTIVITÉ, telle que nous en avons vu une branche dans le sentiment religieux, qui constitue déjà, dans la nature de l'homme, une anticipation sur sa future et immanquable réalité absolue. — Il suffit donc de comparer à cette réalité absolue de l'homme, la réalité relative à ses conditions physiques que la civilisation a cherché à développer depuis la réformation, pour pouvoir juger des progrès de cette civilisation, en appliquant le principe de ces progrès, c'est-à-dire, cette réalité relative ou physique de l'homme, aux buts universels de l'humanité, comme nous l'avons dit plus haut.

Nous n'entrerons pas ici dans une déduction approfondie de ces buts de l'humanité ; il nous suffira de les rappeler tels que nous les avons reproduits plus haut, dans le deuxième chapitre, d'après ce que nous en avons dit au commencement de l'*Introduction au Sphinx,* en rappelant aussi que, précisément pour rendre possible le développement de la réalité absolue dans l'homme, ces buts doivent, en vertu de la finalité de la terre, le conduire par degrés, vers ce terme de son existence absolue. — Or, les buts universels dont il s'agit ici, c'est-à-dire, ceux qui, jusqu'à ce jour, ont présidé au développement physique de l'homme, et qui ont ainsi été régis par la finalité de la terre, sont progressivement : 1° le bien-être physique ; 2° la justice ; 3° la sainteté, garantie par la moralité publique ; et enfin 4° la certitude

de notre savoir temporel. Et comme nous le savons déjà, c'est le dernier de ces buts universels, c'est-à-dire, la certitude relative à notre existence physique, qui a été le but dominant dans la civilisation dont il s'agit, c'est-à-dire, d'après ce que nous avons reconnu plus haut, dans la quatrième période de l'humanité, qui, en commençant avec la réformation du christianisme, constitue cette civilisation moderne.

Pour nous former d'abord une idée générale de l'influence de ce but dominant, nous reproduisons ici ce que nous en avons déjà dit dans l'*Introduction au Sphinx*. — Le voici.

« Le caractère propre du but vers lequel tendent toutes les actions des sociétés civilisées de nos jours, est manifestement la certitude du savoir relative à notre existence actuelle ou physique, ou, ce qui est la même chose, la réalité matérielle qui, comme cette existence, a lieu sous les conditions du temps et de l'espace. — Ainsi, cette réalité RELATIVE à notre existence physique étant le terme suprême de la tendance présente de l'humanité, tout ce qu'il y a d'ABSOLU chez les hommes, dans leur savoir, dans leur sentiment et dans leur volonté, est banni de leurs considérations, ou du moins dédaigné dans les motifs de leurs actions. De là vient que, dans l'Europe présente (*), la certitude absolue du savoir, spécialement dans les vérités philosophiques; l'autorité politique absolue, dans les relations intérieures des États; la suprématie spirituelle, ou la direction absolue de la religion; et même l'infini ou l'absolu idéal dans les produits des beaux-arts; sont, non-seulement méconnus, mais de plus repoussés sciemment, par une prétendue force de l'esprit humain. Au contraire, les intérêts individuels, chez les nations et chez les particuliers, s'établissent de plus en plus fortement sous cette domination de la pure réalité relative; et, comme ces intérêts individuels n'ont en eux-mêmes aucun lien, aucune unité, précisément parce qu'ils excluent l'universalité de la réalité absolue, leur choc devient de plus en plus manifeste, rend de plus en plus critique la position de l'Europe, et menace très-clairement de leur destruction les sociétés de nos jours. »

Mais, pour mieux apprécier ces progrès de la civilisation moderne, tels qu'ils ont eu lieu depuis la réformation, examinons-les séparément par rapport à chacun des quatre buts universels de l'humanité, que nous venons de rappeler.

En premier lieu, pour ce qui concerne le bien-être physique, formant le premier de ces buts, il est manifeste que, n'impliquant rien d'absolu, l'obtention de ce but purement relatif à nos conditions physiques, dut, depuis la réformation, dans les progrès de cette civilisation moderne, recevoir le plus grand accomplissement. D'ailleurs, comme on devait l'attendre d'une finalité providentielle dans le développement de l'humanité, tous les éléments pour cette prospérité physique de

(*) Nous nous bornerons ici à considérer les sociétés civilisées de l'Europe, les autres n'en étant que des colonies ou des imitations.

l'homme durent déjà être préparés à cette époque. Ainsi, sans parler ici des diverses branches industrielles, qui, presque toutes, avaient déjà reçu alors une grande activité, ni des garanties et des institutions publiques, qui, vers la même époque, commençaient déjà à devenir assez considérables, nous nous bornerons à signaler les moyens, en apparence indirects, qui contribuèrent puissamment au progrès de cette prospérité physique, tels que furent, entre autres les routes maritimes, déjà ouvertes aux Indes orientales, pour les factoreries des Portugais, aux Indes occidentales, pour les conquêtes des Espagnols, et au Nord de l'Amérique, pour les établissements des Anglais, d'où résulta ce vaste système de colonisation, si efficace alors pour le développement du bien-être physique dont il s'agit. Un secours puissant de ce développement du bien-être corporel, se trouvait dans la tendance même de la civilisation moderne, c'est-à-dire, dans la certitude du savoir temporel que cette civilisation cherchait à établir universellement : en effet, les nombreuses recherches scientifiques dans cette période, visant toutes vers cette certitude, durent rapporter des matériaux utiles à l'industrie, sans parler de celles de ces recherches qui furent dirigées immédiatement vers les progrès des arts industriels. Mais, ce qui, par la réunion systématique de tous ces moyens, contribua principalement à l'obtention de ce haut degré de prospérité physique, c'est la RÉACTION ÉCONOMIQUE qui s'établit ainsi à cette époque, entre toutes les ramifications du développement industriel des sociétés.

Cette réaction économique avait pour principe l'accumulation des fonds ; elle consistait dans la division du travail ; et elle était activée par le développement complet du commerce, jusque dans ses branches idéales, que constituent les banques. Malheureusement, ce concours accessoire du commerce fut considéré comme le principe même de la prospérité industrielle ; la richesse des États fut ainsi méconnue, et un faux système mercantile d'économie politique s'empara de tous les gouvernements, et les dirige encore aujourd'hui. Néanmoins, cette erreur capitale, ne tenant qu'à des considérations physiques, ne put échapper aux penseurs de cette époque. Quesnay et les autres physiocrates français la signalèrent les premiers. Depuis, Adam Smith indiqua les fondements de la véritable réaction économique ; et sa doctrine fut développée progressivement, jusqu'aux considérations populaires de M. Say en France et au système métapolitique de Daniel Voss en Allemagne. Mais, les hommes d'État en profitèrent peu ; et ce n'est que par la force du torrent industriel, renversant en partie les obstacles que les gouvernements lui opposaient, que l'humanité a été portée à la prospérité physique où elle est parvenue.

Ne doit-on pas attribuer cette double marche, des gouvernements et de l'industrie, au vague qui règne encore dans les principes exposés dans les différents systèmes d'économie politique ? N'y a-t-il pas moyen de préciser ces principes, et surtout de les déduire plus rigoureusement, en remontant à des conditions absolues ? Ne pourrait-on pas alors les soumettre à d'exactes évaluations mathéma-

tiques, et leur donner ainsi, tout à la fois, et assez de vérité et assez de clarté, pour que les gouvernements soient enfin forcés de les adopter, et de ne plus contrarier la marche naturelle de la prospérité publique? La solution de ces questions, en ayant égard aux conditions supérieures où il faut y remonter, semble appartenir à la philosophie absolue. (*)

Mais, en résumé, ce haut degré de développement du bien-être physique, qui, depuis la réformation, est le résultat des progrès de la civilisation moderne, et qui donne actuellement, en quelque sorte, une réalité industrielle à l'humanité, offre un avantage incontestable, consistant dans le LOISIR que l'homme, obligé de satisfaire à ses conditions physiques, pour la conservation de sa vie, trouve dans cette grande productivité de l'industrie actuelle. Puisse l'humanité profiter de cet avantage, et employer aujourd'hui ce loisir économique à l'obtention de ses destinées sur la terre!

En second lieu, pour ce qui concerne la justice et la sûreté publique qui, dans l'existence des États, en est la garantie, formant le deuxième des buts universels de l'humanité, on conçoit, par ce qu'il y entre d'absolu, que les progrès de la civilisation moderne, loin de lui être profitables généralement, durent, à certains égards, lui porter une atteinte funeste. Et effectivement, la dissolution des liens sociaux, tant dans les relations intérieures que dans les relations extérieures des États, en fut le dangereux et inévitable résultat. Nous allons l'indiquer en peu de mots.

Le dernier but de la civilisation, comme nous l'avons déjà reconnu, est le développement de la réalité absolue dans l'homme, telle que nous l'avons fixée plus haut, avec autant de précision que d'exactitude. Ainsi, puisque l'humanité ne peut parvenir à ce dernier but que dans l'état de société, l'objet final de l'existence des États, et en général des relations politiques entre les hommes, consiste précisément dans l'obtention graduelle de cette réalité absolue. Et par conséquent, l'autorité politique, dans les relations intérieures et dans les relations extérieures des États, reçoit sa validité, sa haute dignité, de cette auguste fin de la création.

Mais, avant que cette fin soit obtenue, avant que la réalité absolue devienne le partage de l'humanité, il faut que l'autorité politique, la souveraineté, existe déjà, précisément pour rendre possible, par le moyen de la société, l'obtention graduelle de cette sublime fin de la création. Cette autorité, la souveraineté, qui ne reçoit ainsi sa validité légale que de la réalité absolue de l'humanité, ne peut donc subsister par une simple convention des hommes, *ex pacto*, c'est-à-dire, au moyen de ce que l'on appelle contrat social, parce que les hommes n'ont pas encore la réalité absolue, de laquelle seule peut émaner la légalité de toute autorité politique. Sous cet aspect supérieur, qui est seul digne de l'homme, la souveraineté ne peut

---

(*) Voyez la *Métapolitique*, l'*Adresse aux Nations civilisées* et l'*Apodictique messianique*, page 364 et suivantes. (Note de Mlle B. C.)

subsister que par l'ordre moral du monde, *ex lege,* dont le législateur est Dieu; et de là vient que, pour ne pas se dégrader, en se soumettant à la volonté d'autrui, l'homme place dans la divinité, et ne peut placer ailleurs, l'origine de toute autorité politique. C'est ainsi que la fameuse formule *Par la grâce de Dieu*, devient l'énoncé, non-seulement d'une vérité politique fondamentale, mais de plus d'une obligation morale du premier ordre; car, ce n'est qu'en reconnaissant le devoir de considérer la souveraineté comme instituée de Dieu, que l'homme peut coopérer dignement à l'obtention de ses grandes destinées dans la réalité absolue, de laquelle, suivant l'ordre moral ou la législation divine, provient l'autorité politique. Il est vrai que, dans sa réceptivité pour des vérités absolues, telle que nous l'avons également fixée plus haut, l'homme anticipe déjà sur sa réalité absolue; et, ce qui est plus, cette haute anticipation devient même obligatoire dans son sentiment religieux, où il reconnaît les préceptes de la religion qui lui ordonnent de sortir de son état actuel pour entrer dans un état moral supérieur, celui précisément de sa réalité absolue. Mais, cette anticipation par la religion, loin de donner à l'homme le droit de stipuler sa sujétion à la souveraineté, ne fait que confirmer positivement son devoir de s'y soumettre. Tout ce qu'il en résulte, comme droit, pour la dignité de l'homme, c'est que, par suite de cette anticipation religieuse sur notre réalité absolue, le souverain est obligé, par un devoir réciproque, de reconnaître cet auguste motif de la soumission du sujet, et par conséquent de n'accepter la puissance suprême que dans l'unique vue de réaliser cette grande fin de l'humanité. C'est ce que le souverain déclare publiquement en recevant sa couronne des mains de la religion, qui, dans cette grave solennité, devient le garant des États.

Or, pour en venir aux progrès de la civilisation moderne, tels qu'ils se sont déployés depuis la réformation, il est manifeste que, rejetant encore toute réalité absolue, que l'homme ne pouvait concevoir alors, et ne reconnaissant que la réalité relative à ses conditions physiques, qu'il voulait établir par ces progrès, il dut méconnaître toutes les attributions absolues de l'autorité politique, telles que nous venons de les déduire, et qui seules peuvent assurer l'existence des États. — Tout ce que l'on put alors concevoir de la légalité dans la soumission politique à une autorité suprême, fut qu'elle résultait d'un pacte volontaire, nommé CONTRAT SOCIAL, et stipulé, pour le bien de tous, par les membres de l'État. Ainsi, par une conséquence immédiate, la souveraineté, concédée à l'autorité suprême, résidait originairement dans les membres mêmes de l'État; et, par une conséquence ultérieure, le souverain ou l'autorité établie par ce pacte réciproque, devenait responsable de sa gestion envers les sujets. — Nous ne nous arrêterons pas ici à indiquer toutes les autres conséquences qui résultent du même principe du contrat social: nous nous contenterons de mettre ce principe en regard avec les déductions précédentes des attributions absolues de l'autorité politique, pour faire ressortir, tout à la fois, et l'extrême absurdité et la dégradation dont il frappe l'espèce humaine.

Le moyen physique de réaliser un tel principe du droit public, consistait natu-

rellement à établir ce que l'on appelle un ÉQUILIBRE POLITIQUE entre les différentes forces ou tensions qui existent dans un État, et principalement entre les deux tensions opposées qui s'y trouvent, d'une part, dans les membres de l'État, cherchant à exercer une liberté indéfinie, et de l'autre, dans l'autorité constituée, cherchant au contraire à exercer une oppression toujours croissante. La conséquence immédiate de ce principe d'équilibre, est un juste partage des pouvoirs politiques, législatif, exécutif, judiciaire, et autres, s'il en existe, en n'ayant égard qu'à leur réaction physique ou tout au plus pragmatique. Nous ne nous arrêterons pas non plus à indiquer ici toutes les autres conséquences ou déterminations de ce principe d'équilibre politique. Mais, nous ferons remarquer que c'est au développement de ce principe secondaire, et non au principe fondamental du contrat social, qui paraît n'en avoir été que l'occasion providentielle, que sont dus tous les perfectionnements modernes des États ; perfectionnements qui en font de véritables machines, et, il faut l'avouer, des machines dont les rouages, aussi longtemps qu'ils peuvent subsister en vertu du principe fondamental, sont assez bien appropriés au but de la politique. Malheureusement, ce principe fondamental du contrat social ne peut lui-même subsister, comme nous venons de le reconnaître avec infaillibilité ; et par conséquent, ces belles machines politiques manquent précisément du ressort qui doit les animer : nos États modernes, ceux du moins qui reposent sur cette base illusoire, sont ainsi frappés de destruction dans le principe même de leur existence.

N'y aurait-il pas moyen de profiter de cet utile équilibre politique, tel que la civilisation moderne a été forcée de l'introduire dans les États pour leur donner, à côté du principe du contrat social, une existence au moins éphémère ? Ne pourrait-on pas substituer, dans cet équilibre moderne, à la place du faux principe du contrat social, le principe de la réalité absolue de l'humanité, que nous avons laissé entrevoir pour signaler positivement la nullité et le danger de ce faux principe ? On retirerait alors un avantage réel des progrès de la civilisation moderne, dans leurs applications politiques ; et, si l'on doit admettre que, dans les vues providentielles de la création, ces progrès, qui d'ailleurs ont coûté assez de sang, doivent impliquer quelque utilité, nous pensons que cette utilité se trouverait ainsi saisie complétement. Mais, un avantage incontestable qui résulterait de cette substitution nécessaire du principe de la réalité absolue de l'humanité à celui du contrat social, serait manifestement de préserver les États de leur inévitable ruine, plus ou moins prochaine ; car, ce faux principe est infailliblement une véritable dissolution des liens sociaux. — Ce sont là des questions, ce nous semble, que la philosophie absolue pourra seule résoudre. Qui oserait, en effet, au milieu du grossier mécanisme physique des États modernes, entreprendre de restituer à la souveraineté son caractère divin ? — Userez-vous de la violence ? Vous ne réussirez pas, parce que nous vous avons prouvé que le parti opposé est aussi invincible que vous-mêmes. — Userez-vous de l'influence de la religion ? Vous ne réussirez

pas non plus, parce que nous vous avons prouvé que le parti opposé demande la certitude et non la croyance. — Userez-vous de cette certitude elle-même ? Vous ne l'avez pas : elle n'est pas votre partage dans l'antinomie politique. — Et cependant, comme nous venons de le reconnaître, c'est dans cette consolidation ABSOLUE de la souveraineté que se trouve aujourd'hui un point précis du salut du monde civilisé.

Pour ce qui concerne les relations extérieures des États, nous avons reconnu également que la validité légale de toute autorité politique qui est impliquée dans ces relations, émane aussi, et à plus forte raison, de la réalité absolue de l'humanité, constituant le but suprême de la création. Mais, à cet égard, l'ignorance universelle est plus prononcée. Dans les relations intérieures des États, on sait déjà que la SOUVERAINETÉ est l'autorité politique qui peut garantir ces relations, et réaliser ainsi les sociétés individuelles qui forment les États. Mais, dans leurs relations extérieures, quelle est cette autorité politique inconnue, dépendante de la réalité absolue de l'humanité, qui puisse garantir ces relations des États entre eux, et réaliser ainsi la société universelle, surtout depuis que l'antinomie politique est devenue le partage inévitable des États modernes ? Personne ne peut aujourd'hui répondre infailliblement à cette question ; personne même, autant que nous sachions, n'a encore fixé positivement cette question elle-même. Et cependant, pour peu qu'on veuille réfléchir sur la funeste antinomie politique que nous venons de rappeler, on reconnaît que c'est de la solution de cette grande question que dépend exclusivement le sort actuel du monde civilisé. Déjà même, par un pressentiment de cette fatale antinomie, a-t-on entrevu l'importance de cette solution. En effet, c'est à ce pressentiment que nous devons l'acte de la Sainte-Alliance, si glorieux dans son intention, et si digne des nobles sentiments de l'Empereur Alexandre (*). Malheureusement, cette autorité politique extérieure, telle qu'elle est fondée sur la Sainte-Alliance, pour garantir l'indépendance des États, n'est encore puisée que dans les principes de l'un des deux partis politiques qui forment l'antinomie sociale ; et par conséquent, cette autorité est insuffisante, parce que, comme nous l'avons prouvé, aucun de ces deux partis ne peut évincer l'autre. — La question subsiste donc dans toute son intégrité ; et nous ne craignons pas d'être démenti en avançant que, dans l'état actuel des lumières, la philosophie absolue peut seule résoudre cette question. Bien plus, nous y ajouterons que, si elle ne parvient pas à produire cette solution, il est malheureusement probable que des siècles s'écouleront encore, et que beaucoup de sang sera versé inutilement, avant que l'humanité, dans sa marche naturelle, parvienne à la découvrir.

---

(*) Nous savons que c'est l'Empereur Alexandre qui a conçu lui-même cet acte de la Sainte-Alliance, en s'en occupant, toute une nuit, lors de sa présence à Paris. Lorsque M. Bergasse entra le matin dans le cabinet de l'Empereur, S. M. lui donna connaissance de cette production toute achevée, sur laquelle Elle s'était déjà entretenue avec lui auparavant. M. Bergasse, qui fut chargé de la rédaction de cette pièce, déclare, avec sa modestie accoutumée, qu'il n'eut presque rien à y changer.

Mais, revenons à cette marche naturelle de l'humanité, et voyons, pour la politique extérieure, quels ont été, depuis la réformation, les progrès de la civilisation moderne. — Par le peu que nous avons dit de ces progrès dans la politique intérieure, on concevra que le principe de l'équilibre politique, qui, par suite de ces progrès, fut la conséquence du principe du contrat social, dut, avec plus de facilité, trouver son application à la politique extérieure, puisque, dans les relations des États, la seule autorité légale qu'on eût pu concevoir, fut précisément ce principe du contrat social, tel qu'on le réalise, entre les États, par leurs traités politiques. Aussi, dès l'origine de cette civilisation moderne, le mécanisme de l'équilibre politique entre les États, en ne considérant de nouveau que leurs forces physiques ou tout au plus pragmatiques, devint-il l'objet exclusif de la diplomatie. Ce grossier mécanisme fut ainsi élaboré de plus en plus, au point que, vers le temps où commença la révolution française, il offrait, en quelque sorte, le nouveau grand-œuvre des diplomates modernes. Nous ne nous arrêterons pas ici à suivre les développements de cette curieuse mécanique politique, d'autant moins que la philosophie absolue doit se charger, en grand détail, de cette pénible tâche. Mais, nous ferons remarquer que ces ingénieuses combinaisons des forces physiques des États furent constamment désappointées, et qu'un principe invisible, qui échappait à la balance des diplomates, gouvernait secrètement, en dépit des obstacles qu'ils voulaient lui opposer, toutes les modifications progressives des relations politiques entre les États. Nous allons ici, par anticipation sur la philosophie absolue, jeter un coup d'œil rapide au moins sur la force avec laquelle ce principe invisible se jouait des entraves mécaniques par lesquelles la diplomatie moderne voulait le dompter.

Il se montra déjà, d'une part, encore vaguement, dans les traités de Madrid et de Cambray, dans l'armistice de Nice, et la paix de Crespy; et de l'autre, un peu moins vaguement, dans l'édit de Worms, l'alliance de Dessau, la contre-alliance de Torgau, la protestation de Spire, et dans l'union définitive de Schmalkalden. Mais, ce fut surtout dans le traité de Passau, et définitivement dans la paix de religion, conclue à la diète d'Augsbourg, que, déjà à cette époque, le principe inconnu de la politique extérieure, se montra plus clairement; et cependant, ce fut à la même époque que les diplomates commencèrent à déployer ouvertement les ressorts mécaniques de leur prétendu équilibre politique. Aussi, dès lors, peut-on remarquer une tension plus grande, de part et d'autre, dans cet esprit invisible qui dirigeait secrètement les progrès de l'humanité, et dans les obstacles inertes que les diplomates voulaient leur opposer. En Hollande, l'union définitive d'Utrecht rendit nuls les obstacles secrets, préparés lors de la paix de Cateau-Cambrésis; en France, Henri IV triompha des menées des Guise et des oppositions préparées par Catherine de Médicis; et en Angleterre, la destruction de la grande armada anéantit définitivement les projets de Philippe II. Mais, cette haute tension se fit surtout remarquer dans la lutte, aussi longue que décisive, qui s'annonça déjà sous Rodolphe II; commença lors de l'insurrection des protestants, sous la conduite de l'é-

lecteur palatin ; s'enflamma vivement par l'édit de restitution ; fut tempérée par les traités de Monçon et de Chievasco, rallumée par l'influence héroïque de Gustave-Adolphe, et terminée enfin par les traités de Munster et d'Osnabruck, lors de la paix de Westphalie. Ce fut alors que, succombant par son impuissance, le grand équilibre politique de l'Europe fut rompu ouvertement. Ainsi, alors déjà, la diplomatie moderne fut forcée d'avouer son incapacité, en renonçant à l'équilibre général, qu'elle n'a pu soutenir, et en se bornant à suivre, parmi les États de l'Europe, deux équilibres distincts, l'un, du côté de Nord-Est, fondé sur les traités d'Osnabruck et de Bromsebrôe, et l'autre, du côté de Sud-Ouest, fondé sur les traités de Munster et des Pyrénées. Le premier de ces équilibres partiels, commença à se déployer sous Charles-Gustave, et fut fixé par les traités d'Oliva, de Copenhague et de Cardies, auxquels il faut déjà joindre la trêve d'Andrussow et la paix de Carlowitz. Le second de ces équilibres partiels, se déploya par le projet de la conquête de la Belgique, fut préparé par la paix d'Aix-la-Chapelle, et fixé par celles de Nymègue et de Ryswick. Et si l'on considère que le centre de l'ancien équilibre, où les deux nouveaux venaient de se développer, subsistait toujours dans la tendance de l'Autriche, on verra qu'à proprement parler, il y avait, alors déjà, trois centres d'équilibres politiques, bien distincts entre eux. Mais, ce qui est encore pis, vers le temps où il se formait, entre les deux équilibres partiels, et nommément dans l'ancien équilibre, un nouvel équilibre politique tout-à-fait hétérogène, chacun de ces deux équilibres partiels se rompit de nouveau en deux autres, également hétérogènes, ou du moins il s'y établit respectivement un point central pour le développement de deux nouveaux équilibres, entièrement hétérogènes. Dans l'Ouest de l'Europe, l'Acte de navigation, la guerre sanglante qu'il a causée, la paix de Bréda, la bataille de la Hogue, la guerre de Succession, et enfin la paix d'Utrecht, développèrent progressivement l'un de ces nouveaux centres partiels. Dans l'Est de l'Europe, les réformes de Pierre-le-Grand, l'alliance secrète pour la conquête de la Livonie, la paix d'Altranstaed, la journée de Pultawa, enfin la paix de Nystadt, en y joignant la campagne de Munich et surtout la reprise d'Azow, développèrent également le deuxième de ces nouveaux équilibres partiels. Dans le centre de l'Europe, la nouvelle royauté de la Prusse, l'alliance secrète de Nymphenbourg, le traité de Breslau, la paix de Fussen, la convention de Hanovre, et enfin le traité de Dresde, développèrent, entre ces deux derniers, un nouvel équilibre central. Ainsi, à cette époque, six points bien distincts entre eux, et développés spontanément par l'esprit invisible de la politique extérieure, formaient, en dépit de la diplomatie moderne, autant de centres d'équilibres politiques, qui étaient tout-à-fait hétérogènes, c'est-à-dire, qui ne pouvaient nullement, par les considérations mécaniques de cette diplomatie, être placés dans une réaction statique, pour former un équilibre général de l'Europe. Bien plus, loin d'offrir une réaction mécanique entre ces points, dont l'un au reste fut déjà presque éteint à la paix de Nystadt, la tendance inconnue, qui dirigeait la politique extérieure du monde civilisé, amena ultérieurement

une dissolution dans presque tous ces équilibres distincts, une fusion chaotique de leurs intérêts respectifs, et enfin le bouleversement général de l'Europe. D'une part, les préliminaires de Fontainebleau et le traité de Paris amenèrent un subversif droit maritime *(the rule of 1756)*, et un injuste monopole universel, dont le dernier, par son principe vexatoire, conduisit à la rébellion de Boston et finalement au traité de Versailles, où la diplomatie moderne préluda elle-même à la dissolution des États ; mais, ce fut surtout le refus de l'Angleterre de s'expliquer sur les principes de son droit maritime, en réponse à la neutralité armée de la Russie, qui décéla, de ce côté, l'abandon des principes absolus de la justice. De l'autre part, le traité d'Abo et l'influence de la Russie dans la paix d'Aix-la-Chapelle et dans la guerre de Sept ans, amenèrent l'espèce de dictature européenne que Catherine II commença à exercer, ainsi que ses projets d'extension universelle, consolidés par la paix de Kainardgé et finalement par les traités de Szistové et de Jassy ; mais, ce fut surtout le partage de la Pologne qui, de cet autre côté, décéla également l'abandon des principes absolus de la justice. Dans le centre de l'Europe, la triple alliance pour le partage de la Prusse, signalé dans le manifeste de Frédéric, accusa déjà les mêmes dispositions ; mais, la paix de Hubertsbourg, le traité de Teschen, la ligue des princes allemands, et le congrès de Reichenbach, suspendirent momentanément l'explosion générale de ces principes mondains, étrangers à la justice éternelle. Enfin, la tolérance religieuse à laquelle Marie-Thérèse fut ainsi amenée également, les innovations modernes de Joseph II, qui en furent la suite nécessaire dans les États autrichiens, et surtout les prétendues idées libérales des Encyclopédistes en France, achevèrent d'éteindre en Europe le respect pour l'antique religion, et par conséquent pour les principes ABSOLUS de la justice. La révolution française éclata ; et se jouant, pour ainsi dire, des digues que l'inepte diplomatie moderne voulut lui opposer, elle entraîna, dans son débordement, l'Europe tout entière. Alors seulement, quand l'ordre fut rétabli par la force religieuse des armées russes, cette diplomatie humiliée reconnut la futilité de son système mécanique de l'équilibre politique. Et alors, suivant la sainte impulsion d'Alexandre, la diplomatie moderne, du moins celle du Continent, fut forcée de remplacer ce faux système par celui de la Sainte-Alliance. — Malheureusement, comme nous l'avons prouvé plus haut, ce nouveau système de la Sainte-Alliance est tout aussi insuffisant ; et de nouveaux désastres, bien plus grands encore, puisqu'à présent il y a deux partis invincibles sur le champ de bataille, se préparent universellement.

En résumé, le principe inconnu qui a dirigé et dirige encore la politique extérieure de l'Europe, cet esprit invisible qui a déjoué la diplomatie moderne, en se faisant jour à travers tous les obstacles qu'elle a voulu lui opposer, ce principe, disons-nous, est l'autre point précis où se trouve actuellement le salut du monde civilisé. — Nous sommes loin de méconnaître l'utilité, tout à la fois, et de l'équilibre politique et de la Sainte-Alliance, en considérant, l'un comme une INERTIE

POLITIQUE contre la dissolution des États, et l'autre comme une SPONTANÉITÉ POLITIQUE pour la conservation des États ; mais, il est incontestable aujourd'hui que l'un et l'autre de ces systèmes de politique extérieure sont absolument insuffisants : l'expérience a déjà réprouvé l'un, et la raison, plus forte que l'expérience, réprouve également l'autre. Ainsi, dans ce moment, le monde civilisé, partagé par sa nécessaire antinomie sociale, qui, tour-à-tour, jouera avec ces deux systèmes de politique extérieure, se trouve exposé à un danger imminent : sa ruine est donc inévitable. — Nous le répétons, dans l'état actuel des lumières, la philosophie absolue peut seule sauver l'humanité, ou du moins la préserver de longs siècles de désastres.

En troisième lieu, pour ce qui concerne la sainteté, objet de la religion, et la moralité publique (*), qui, dans l'existence de l'Église, en est la garantie, formant le troisième des buts universels de l'humanité, on conçoit facilement que, puisque tout est ici absolu, la civilisation moderne, depuis la réformation, visant uniquement à constituer la réalité relative à nos conditions physiques, dut conduire à l'extinction universelle du sentiment religieux, et, par-là même, à la ruine de la vraie religion. Et effectivement, tel est le résultat funeste des progrès de cette civilisation moderne, comme nous allons le voir.

Si l'on réunit ce que nous avons dit plus haut, d'abord, de la nature de la révélation, et ensuite, de la réceptivité pour des vérités absolues, on concevra que le *sentiment religieux,* qui est l'organe de la révélation, consiste dans la disposition intime du savoir de l'homme pour des vérités religieuses, disposition qui, d'après ce que nous y avons remarqué, se trouve dans la spontanéité absolue de la raison, appliquée à l'INDIVIDUALITÉ INTIME de l'homme. Comme tel, le sentiment religieux contient déjà, en lui-même, toutes les conditions de la révélation ; et c'est là précisément le principe de la RELIGIOSITÉ de l'homme, et par conséquent, le principe de la religiosité de tous les peuples de la terre. Mais, à côté de ces conditions de la révélation, qui sont absolues ou infinies, il se trouve, dans le savoir humain, des principes finis ou purement relatifs à l'existence réelle de l'être ; principes qui sont, en quelque sorte, les lois de l'entendement. Ainsi, c'est dans la combinaison des conditions de la révélation avec les principes de l'entendement que se trouve manifestement, tout à la fois, et la possibilité de la révélation, comme principe dépendant de l'homme, et la révélation proférée elle-même, comme résultat donné à l'homme.

Avant de poursuivre ces considérations, il faut observer que, si l'on applique la spontanéité de la raison, telle qu'elle forme la disposition de notre savoir pour des vérités absolues, à l'UNIVERSALITÉ INTIME de l'homme, c'est-à-dire, à ce qu'il y a d'universel dans son savoir créateur, ou dans sa raison, il en résulte le *sentiment*

(*) La *moralité publique* est l'objet principal de la morale religieuse, comme la *moralité privée* est l'objet principal de la morale pure.

*moral* (*), qui ne diffère ainsi du sentiment religieux qu'en ce que, dans ce dernier, l'application de la spontanéité de la raison se fait à l'individualité et non à l'universalité dans l'homme. Enfin, si l'on applique généralement cette même spontanéité de la raison à l'INTIMITÉ ENTIÈRE de l'homme, sans distinguer ni son individualité ni son universalité, il en résulte, d'une manière indéterminée, le *sentiment de l'absolu*, qui embrasse ainsi vaguement l'un et l'autre des deux sentiments distincts que nous venons de déduire, c'est-à-dire, le sentiment religieux et le sentiment moral.

On conçoit par-là que la simple possibilité de la révélation, telle que nous venons de la déterminer dans la combinaison du sentiment religieux avec les principes de l'entendement, ne saurait, par elle seule, produire une révélation proférée, parce que, d'après ce que nous avons remarqué plus haut, la raison, quelque puissante qu'elle soit à tout autre égard, ne peut, sous les conditions temporelles de l'homme, atteindre son intime individualité, c'est-à-dire, sa création individuelle, sur laquelle précisément portent le sentiment religieux et la révélation proférée. Mais, si l'on combine le sentiment moral avec les principes de l'entendement, on peut, sous ces conditions temporelles, établir une série ou un système d'idées, qui auront le double inconvénient, d'abord, d'être transcendantes (**), parce que les principes finis de l'entendement se trouveront ainsi transportés dans les régions infinies de l'absolu moral, où ils n'auront plus aucune signification, et ensuite, d'être inutiles pour la morale, parce que, étant transcendantes, ces idées ne pourront offrir de véritables préceptes moraux. C'est là la doctrine du théisme. Par exemple, le principe fini de l'entendement qui forme la conception de la causalité (relation de cause et effet), étant combiné avec les conditions absolues du sentiment moral, conduit à l'idée théistique de Dieu, considéré comme une cause infinie et rémunératrice ; mais, cette idée, comme toutes celles du théisme, a le double inconvénient que nous venons de signaler. Toutefois, ces idées théistiques, portant sur l'universalité dans l'homme, d'après l'origine du sentiment moral, ont un avantage apparent de pouvoir être conçues par le savoir temporel, tandis que les véritables idées religieuses, portant sur l'individualité dans l'homme, d'après l'origine du sentiment religieux, ne peuvent être conçues par ce savoir temporel, sans cependant être contraires à la raison. Mais, cet avantage apparent, qui plaît à l'esprit superficiel, est un désavantage réel ; car, c'est précisément dans l'impossibilité spéculative de concevoir les dogmes religieux, que se trouve, tout à la fois, et l'imposante vérité de ces dogmes, et l'appel à l'humanité de sortir de son état actuel pour entrer dans celui de sa réalité absolue, où elle pourra découvrir l'origine de ses conditions morales, et se libérer ainsi de cette apparente impossibilité spéculative. — Enfin, si l'on combine

---

(*) Du moins dans une détermination spéciale de ce qui constitue le *sentiment de l'universel,* opposé au *sentiment de l'individuel* qui forme le sentiment religieux, comme nous le verrons dans la philosophie absolue.

(**) Il ne faut pas confondre le *transcendant* avec le *transcendantal*. L'un et l'autre ont leur origine hors de l'expérience ; mais, le transcendantal peut au moins être constaté sur des objets de l'expérience, tandis que le transcendant ne peut nullement être constaté ainsi.

vaguement le sentiment de l'absolu en général avec les principes de l'entendement, il en résulte un nouvel ordre d'idées, plus inférieures encore, qui joindront, au double inconvénient des idées théistiques, le nouvel inconvénient de n'avoir aucun rapport quelconque avec la morale. C'est là la doctrine du *déisme*. Par exemple, la susdite conception de causalité étant combinée avec les conditions vagues de ce sentiment de l'absolu en général, conduit à l'idée déistique de Dieu, considéré comme la cause absolue ou inconditionnelle de l'univers, c'est-à-dire, comme la cause première du monde. Et cette idée, comme toutes les idées déistiques, en outre de ce qu'elle est transcendante, et par conséquent, sans aucune signification réelle, a encore l'inconvénient de n'avoir véritablement aucun rapport avec la morale. Mais, le plus grand désavantage de ces idées déistiques est qu'elles conduisent directement à des antinomies nécessaires de la raison, parce que les principes de l'entendement, qui sont purement relatifs à l'être, n'admettent pas une telle transformation absolue en savoir. Ainsi, dans l'idée déistique de Dieu, que nous venons d'alléguer pour exemple, la cause, considérée purement comme CAUSE, ne saurait, comme telle, se revêtir d'un caractère absolu, parce que l'on ne peut concevoir une cause, purement comme telle, qui, pour exister, n'aurait pas besoin d'une autre cause. De là vient que, par cette inévitable antinomie spéculative, le déisme reçoit toujours l'*athéisme* pour un pendant nécessaire.

Quant aux véritables idées religieuses, telles qu'elles nous sont données par la révélation proférée du christianisme, non-seulement elles n'ont aucun des inconvénients que nous venons de signaler dans les idées théistiques et déistiques, mais de plus, parmi d'autres avantages supérieurs, elles en ont trois principaux et décisifs. D'abord, la révélation chrétienne nous donne de Dieu l'idée pure d'un SAVOIR ABSOLU ; idée qui, loin d'être transcendante, satisfait parfaitement la raison, et ne peut être construite, ni par le déisme, ni par le théisme, autrement que par une véritable subreption faite à la religion chrétienne. Ensuite, les dogmes religieux du christianisme, en portant sur l'INTIME INDIVIDUALITÉ de l'espèce humaine, nous éclairent sur un point essentiel, sur lequel précisément la raison ne peut nous rien apprendre. Enfin, les préceptes moraux du christianisme nous font sortir de l'état de notre incontestable corruption morale, pour arriver à l'état de RÉALITÉ ABSOLUE qui est le terme digne de l'homme et la fin glorieuse de la création.

Or, pour en venir aux progrès de la civilisation, tels qu'ils se sont déployés dans la religion chrétienne depuis sa prétendue réformation, on conçoit que, puisque l'établissement de la réalité relative à nos conditions physiques, était le but de ces progrès, on dut méconnaître, dans les véritables idées religieuses, que nous donne le christianisme, tout ce qu'elles impliquent d'absolu, ou plutôt, pour tirer quelque profit de l'antique religion, on dut chercher à donner, à ces véritables idées religieuses, une réalité conforme à la réalité physique de l'homme, qui était la plus haute réalité qu'on put concevoir alors. Ainsi, comme on peut déjà le prévoir à priori, on a dû, par suite de ces progrès de la civilisation moderne, transformer

insensiblement le christianisme en un simple théisme, ou même en un véritable déisme, avec son horrible apanage l'athéisme.

En effet, d'après ce que nous avons vu plus haut, on ne pouvait établir la réalité relative à nos conditions physiques, autrement qu'en introduisant la CERTITUDE dans les déterminations de notre savoir temporel, qui, en ne s'étendant précisément qu'à la connaissance de l'ÊTRE, constitue cette réalité physique de l'homme. Et par conséquent, pour attribuer une telle réalité conditionnelle aux vérités religieuses du christianisme, il fallait y introduire la certitude relative de notre savoir temporel, laquelle, comme nous venons de le rappeler, est la garantie de cette réalité. Ainsi, le protestantisme, qui ouvrit les progrès de la civilisation moderne, dut chercher à interpréter l'Écriture-sainte de manière à attacher cette certitude temporelle au sens des livres sacrés du christianisme ; ou plutôt ce fut cette tendance à découvrir une vérité rationnelle dans le sens des livres sacrés, telle qu'on l'entendait alors, qui fut la véritable origine de la civilisation moderne, en se répandant, sous la considération du triomphe général de la vérité temporelle, dans tous les autres buts universels de l'humanité. Or, cette interprétation purement rationnelle de l'Écriture-sainte dut conduire nécessairement, comme nous l'avons avancé, à la transformation du christianisme en théisme et même, sous certaines conditions, en simple déisme et athéisme.

La première atteinte qui fut ainsi portée à l'antique Christianisme, était d'y introduire, en outre de l'ancienne scission entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident, autant de scissions nouvelles que l'on pouvait découvrir d'aspects différents pour cette moderne interprétation rationnelle de l'Écriture-sainte. — La philosophie absolue donnera à priori la classification de tous les aspects possibles sous lesquels peuvent être interprétés les livres sacrés du christianisme ; et parmi ces aspects, se trouveront naturellement tous ceux de l'interprétation rationnelle qui, depuis la réformation, devint l'objet du protestantisme en général. Cette philosophie donnera ainsi la déduction de tous les schismes religieux qui se sont développés avant et depuis la réformation. Nous nous bornerons ici à dire qu'il en résulte sept aspects principaux du christianisme, savoir, 1° le *christianisme primitif,* tel qu'il fut parmi les premiers chrétiens, jusqu'aux oppositions manifestées vers la fin du troisième siècle ; 2° le *catholicisme,* tel qu'il se partage dans l'Église latine et dans l'Église grecque ; 3° l'*église gallicane,* telle qu'elle se développe dans le molinisme et dans le jansénisme ; 4° le *protestantisme,* tel qu'il se partage dans l'église évangélique ou luthérienne et dans l'église réformée ou zwinglienne ; 5° l'*église anglicane,* telle qu'elle se développe dans les épiscopaux et dans les puritains ; 6° le *mennonisme* ou *anabaptisme ;* et enfin 7° le *socinianisme.* Encore ne nommons-nous ici que les branches principales, en négligeant, d'une part, leurs dégénérations, telles que sont les *iconoclastes* pour le catholicisme, l'*église d'Utrecht* pour l'église gallicane, les *arminiens* ou *remontrants* pour le protestantisme, les *quakers* pour l'église anglicane, et de l'autre part, leurs pratiques outrées, telles que sont le *pé-*

*lagianisme* dans le catholicisme, les *solitaires du Port-Royal* dans l'église gallicane, le *piétisme* dans le protestantisme, et enfin le *méthodisme* dans l'église anglicane. — Voilà donc, en exceptant ici le christianisme primitif, le catholicisme, et l'église gallicane, qui d'ailleurs appartient au catholicisme, voilà, disons-nous, en exceptant ces trois modifications de l'antique religion, quel a été le premier fruit de l'interprétation rationnelle de l'Écriture-sainte ; interprétation qui, depuis la protestation de Spire, est l'œuvre de la civilisation moderne !

Qui oserait aujourd'hui entreprendre de concilier tant de schismes différents, offrant, dans la chrétienté, un scandale pour les autres peuples de la terre? — Nous ne parlerons pas ici de la réunion de l'église grecque, de l'église latine, et de l'église gallicane, formant les trois branches existantes de l'ancienne religion ; car, cette union n'est pas aussi difficile qu'elle le semble au premier abord, comme cela est déjà prouvé, pour les deux premières de ces églises, par la formation des *grecs-unis* et même par le mot μετουσίωσις dans la nouvelle détermination du dogme de la transsubstantiation. Toutefois, nous ne cacherons pas ici que le dogme de la procession du Saint-Esprit, qui partage ces deux premières églises, n'est pas aussi facile à concilier.

Si le Saint-Esprit procède du Fils, comme l'admet l'église latine, la vérité tout entière est contenue dans le Nouveau-Testament, et aucun accomplissement ultérieur ne peut être apporté à la religion. L'église latine se vouerait ainsi à une dangereuse fixité au milieu des progrès irrécusables de la raison de l'homme : elle se trouverait donc délaissée aussitôt que, par son immobilité constitutionnelle, elle resterait en arrière de ces progrès de la raison, c'est-à-dire, aussitôt que dans les limites de la CROYANCE où elle se serait renfermée, elle ne pourrait plus répondre à l'appel de la raison, développée par l'homme, laquelle, dans ce développement, demande la CERTITUDE, et la demande exclusivement. Mais, ce qui serait plus dangereux encore, contraire même au saint but du christianisme, nous osons le dire, c'est que, par cette fixité constitutionnelle, l'église latine méconnaîtrait le grand précepte moral de la transition du bien relatif au bien absolu, précepte qui, d'après ce que nous avons reconnu plus haut, est incontestablement le PRÉCEPTE FONDAMENTAL du christianisme : la foi, la grâce, et même les œuvres ne suffisent pas pour cette nécessaire transition de l'état de notre héréditaire corruption morale à l'état de sainteté où cesse la domination du mal. Cette transition, nous le répétons, est le saint et majestueux but du christianisme, devant lequel la raison est forcée de s'incliner ; et cette indispensable transition de la RÉALITÉ ACTUELLE de l'humanité à sa RÉALITÉ ABSOLUE, unique objet de notre existence sur la terre, ne peut être opérée que par les progrès de la raison, qui seule peut découvrir les conditions inconditionnelles de cette réalité absolue de l'homme, où il peut, par lui-même, se libérer de la fatale domination du mal. En persistant dans le dogme de la procession du Saint-Esprit du Fils, deux manières seulement se présentent pour sauver l'église latine de sa dangereuse fixité constitutionnelle : l'une, en admettant une inter-

prétation rationnelle et un développement temporel correspondant de l'Écriture-sainte ; l'autre, en reconnaissant que la promesse de la venue du Saint-Esprit n'a pas été accomplie entièrement dans la Pentecôte. La première de ces manières, telle que nous l'avons fixée plus haut, a précisément été adoptée par le protestantisme, qui admet le même dogme de la procession du Saint-Esprit du Fils ; et nous avons déjà reconnu, comme nous le verrons plus positivement ci-après, que la dégénération du christianisme est le résultat inévitable de cette interprétation des livres sacrés par le savoir temporel de l'homme. La seconde de ces manières, en admettant un accomplissement ultérieur et définitif de la promesse de la venue du Saint-Esprit, serait fondée littéralement sur le Nouveau-Testament, qui, par l'infusion du Saint-Esprit dans la Pentecôte, n'accorde expressément que le don instrumental des langues, des visions, des révélations et des prophéties, et non le don final de la VÉRITÉ ABSOLUE, qui seule peut élever l'humanité à sa nécessaire réalité inconditionnelle, pour accomplir la sainte fin de la création de l'homme. D'ailleurs, même ce développement définitif et absolu du christianisme par la venue du Saint-Esprit, a été annoncé expressément par ces paroles de l'Écriture : « Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit OMNIA et suggeret vobis OMNIA QUŒCUMQUE dixero vobis. » Cette deuxième et véritable manière de sauver l'église latine de sa dangereuse fixité constitutionnelle, en admettant la découverte de la vérité absolue comme l'unique moyen d'accomplir le grand but du christianisme, le but de la transition du bien relatif au bien absolu, qui en est le précepte fondamental, cette deuxième manière, disons-nous, aurait, en outre, de ce saint accomplissement, l'avantage accessoire de concilier l'église latine avec les progrès inhérents à l'église grecque, comme nous allons le voir à l'instant, et de plus, ce qui n'est peut-être pas à dédaigner, l'avantage de concilier le judaïsme avec le christianisme, en fixant, dans la découverte de la vérité absolue, cet irrécusable terme du christianisme, le dernier accomplissement de la venue du Messie.

Au contraire, si le Saint-Esprit ne procède que du Père, comme l'admet l'église grecque, le grand accomplissement du christianisme, dont nous venons de signaler l'indispensable nécessité, devient un corollaire immédiat de ce dogme fondamental. D'ailleurs, ce corollaire est déjà fixé expressément dans ces paroles de l'Écriture : « Cum autem venerit paracletus, quem ergo, mittam vobis à Patre, SPIRITUM VERITATIS, *qui à Patre procedit*, ille testimonium perhibebit de me. » Ainsi, l'église grecque se trouve affranchie de toute fixité constitutionnelle, et elle peut, non-seulement participer aux progrès de la raison, mais aider et encourager ces progrès, en établissant ouvertement le précepte fondamental du christianisme, la transition du bien relatif au bien absolu, et par conséquent, la découverte de la vérité absolue, comme unique moyen de cette nécessaire transition, pour atteindre le saint but du christianisme. Cette disposition de l'église grecque à un accomplissement ultérieur et définitif de la religion chrétienne, fut même, déjà vers l'origine

du protestantisme, lorsque la vérité absolue ne pouvait encore être conçue par les hommes, la véritable cause de l'espèce d'union qui s'établit alors entre cette église et les protestants, du moins dans le patriarchat de Constantinople ; union qui dégénéra bientôt en une véritable tendance du protestantisme, et qui ne fut arrêtée que par la fin violente de l'infortuné Cyrille Lukaris. Mais, la scission des Razkolniki en Russie, est une preuve plus positive de cette disposition de l'église grecque à un développement ultérieur et définitif du christianisme. Eh quoi, si la grandeur de l'empire russe, développée si subitement au milieu de la civilisation moderne, n'était elle-même que le résultat nécessaire de cette disposition constitutionnelle de la religion grecque, qui admet la réunion des avantages de la civilisation moderne avec les lumières sacrées de l'antique religion ! Et si cette réunion, bien dirigée et développée ultérieurement par un savoir supérieur, devait devenir, dans ce moment si critique pour l'humanité, où la ruine paraît le terme inévitable de sa fatale antinomie politique, la sauve-garde du monde civilisé ! (*)

Mais, aussi facile que se trouve ainsi la réunion des églises d'orient et d'occident, et par-là même de l'église gallicane, aussi difficile est, par contre-coup, la réunion ou la conciliation de cette ancienne religion chrétienne avec le protestantisme, formant, depuis la réformation, une nouvelle religion chrétienne. On connaît les efforts inutiles de Rojas, de Spinola, de Bossuet, de Leibnitz, et de tant d'autres, pour opérer cette difficile conciliation, même dans le dernier siècle, lorsque la cour romaine y était si favorable. Mais, on paraît encore ignorer l'absolue impossibilité de cette conciliation, dans l'état actuel des lumières de l'humanité. Un précipice, que l'on ne saurait franchir aujourd'hui, sépare l'ancienne de la nouvelle religion. L'une, comme nous venons de le voir, se dirige vers la réalité absolue de l'homme ; l'autre, comme nous l'avons reconnu également, ne se dirige que vers sa réalité relative aux conditions physiques. Et, dans ces directions, en apparence si opposées, nulle règle de réunion n'est possible, aussi longtemps que le savoir de l'homme n'aura d'autres garanties que celles que lui offrent, d'une part, la croyance religieuse, fondée sur la révélation, et de l'autre, la certitude conditionnelle, fondée sur l'expérience ou sur son existence physique.

Pour mieux juger de cette impossibilité actuelle de réunir la nouvelle avec l'ancienne religion chrétienne, jetons un coup d'œil rapide sur les progrès positifs de

---

(*) Quelle perte pour l'humanité si, par un inconcevable aveuglement des princes chrétiens, plus encore que par leur intérêt malentendu, la sainte insurrection de la Grèce devait être anéantie ! On peut concevoir, par ce que nous venons de dire, que, dans la régénération de ce peuple héroïque, il ne s'agit pas seulement des intérêts de la Croix : le sort de l'humanité entière y est attaché dans ce moment. Le nouvel empire de la Grèce offrirait ce contre-poids unique que, dans son état actuel, l'humanité peut former pour modérer l'action salutaire de l'empire de la Russie. Tous deux, dans un juste équilibre, en se développant conformément aux progrès possibles dans l'église grecque, marcheraient vers le salut du monde civilisé, ou du moins garantiraient ce salut, si fortement compromis aujourd'hui. — Un homme dont l'esprit et les sentiments sont également élevés, M. Bergasse, a dit que la chrétienté paierait le crime de la destruction des Grecs. Oui, malheureusement elle le paiera ! Cela n'est plus problématique, d'après ce que nous venons de reconnaître : on y voit, même déjà comment la chrétienté paiera ce crime.

la ruine du christianisme, à laquelle, d'après ce que nous avons reconnu plus haut, a dû aboutir la moderne direction des églises protestantes. — Deux voies se sont présentées naturellement, dans cette direction vers la réalité conditionnelle de l'homme, pour arriver au terme funeste dont il s'agit. L'une, par un développement graduel de la nouvelle religion, conduisit insensiblement à un pur théisme ; l'autre, par un stabilisme étranger à cette religion, conduisit brusquement, lorsqu'on se trouva désappointé, à un véritable déisme et à son apanage nécessaire. — Nous allons le voir.

Sur l'une de ces voies, suivant le véritable esprit du protestantisme, tel qu'il s'est développé dans les églises évangélique et réformée, la dégénération de la religion chrétienne fut opérée graduellement, par les progrès scientifiques de la théologie elle-même, en cherchant à introduire la certitude conditionnelle de notre savoir temporel dans les résultats de l'interprétation rationnelle de l'Écriture-sainte ; interprétation qui, comme nous l'avons déjà remarqué, avait été l'origine même de la civilisation moderne. Ainsi, dès le commencement du protestantisme, la tendance vers la certitude, combinée avec l'espèce de fixité qui fut attachée aux premières confessions de foi, et principalement à celle d'Augsbourg, donna au christianisme un aspect scientifique, qui lui fit perdre, de plus en plus, son précieux caractère de popularité. Toutefois, l'école humanistique de Mélanchton, qui contribua grandement à la réforme de l'exégèse, aurait été propre à conserver au christianisme sa popularité, si, par les raisons que nous venons d'alléguer, elle n'eût été forcée de céder, déjà dans le siècle de la réformation, à la marche graduelle de ces progrès scientifiques de la théologie. D'ailleurs, la carrière dogmatique était déjà ouverte, parmi les luthériens, par Mélanchton même, dans ses *Lois communes,* et parmi les zwingliens, par Chauvin, dans ses *Inst. rel. christ.;* et, suivant le développement de cet esprit dogmatique, il s'établit ainsi, vers le commencement du dix-septième siècle, une nouvelle théologie scholastique, dont les écoles opposées étaient celles de Wittemberg et de Helmstaedt. La première de ces écoles penchait encore vers la réalité absolue de l'homme, véritable but du christianisme ; du moins autant que cette réalité supérieure avait été conservée dans la doctrine de Luther, qu'elle cherchait à défendre. Mais, la seconde de ces écoles prit déjà une tendance ouverte vers la réalité relative à notre existence physique, véritable but des progrès de la civilisation moderne. Ce fut alors que les disputes continues des théologiens, comme celles sur κρύψις ou κένωσις, commencèrent à porter atteinte à la divinité de Jésus, et généralement aux dogmes du christianisme. Cette polémique théologique, qui avait déjà rempli le seizième siècle, par l'ossiandrisme, le synergisme, le flacianisme, et autres disputes pareilles, sans parler ici de celles sur la prédestination, parmi les réformés, arrêta même, dans l'étendue entière du dix-septième siècle, par deux disputes nouvelles et principales, d'une part, dans le syncrétisme de Calixte, et de l'autre surtout, dans le piétisme de Spéner, les progrès plus essentiels de l'exégèse, où l'on ne remarque alors que les travaux de Grotius et de quelques

sociniens, ainsi que l'école typique de Coccéius. On conçoit que ces discussions purement dogmatiques de la théologie, tout en préparant le champ à ses progrès ultérieurs, durent d'abord la faire dégénérer en pures et stériles spéculations, et que ce ne fut qu'alors qu'elles purent se diriger vers des considérations pratiques. Ce fut ainsi qu'au commencement du dix-huitième siècle, s'établit l'école de Halle, qui prit ouvertement cette tendance pratique. Néanmoins, ce fut parmi les réformés, et nommément dans les systèmes de Daneau et d'Amyrant, que s'opéra plus naturellement la première dégénération de la morale chrétienne en morale scientifique. Parmi les évangéliques, Calixte forma le premier, de cette morale religieuse, un système séparé, en la détachant de la dogmatique. — Mais, revenons à cette dogmatique de la théologie protestante, où vont se décider définitivement les destinées du christianisme dans la nouvelle religion. — La fixité des premières confessions, qui fut motivée principalement par des considérations politiques, se relâcha, de plus en plus, par ces mêmes considérations, et surtout par les longues discussions politiques, qui ramenèrent le protestantisme dans sa véritable tendance, celle du développement rationnel du sens mystique de l'Écriture-sainte, en y attachant la certitude de notre savoir temporel. Ainsi, vers le commencement du dix-huitième siècle, la dogmatique se réforma insensiblement, d'après cette véritable tendance de la nouvelle religion, jusqu'à ce qu'elle prit enfin, tout-à-fait, la méthode philosophique, qui lui fut donnée parmi les évangéliques, par Canz, Carpzov et Reusch, et parmi les réformés, par Wittenbach et ses successeurs. Alors, sous cette forme rationnelle, tout ce qui tient aux dogmes du christianisme, que la raison ne peut concevoir, fut progressivement éliminé de cette nouvelle religion chrétienne, déjà dans la première moitié du dix-huitième siècle; et le comble de cette dégénération du christianisme arriva, lorsque, dans la deuxième moitié de ce siècle, on joignit, à cette méthode philosophique, par les travaux de Heilmann, J. D. Michaélis, Semler, et autres, la méthode philologique, ou l'exploitation des documents historiques, qui, à tout autre égard, reçut récemment une si grande perfection en Allemagne. Ce fut vers ce temps que les protestants se partagèrent scientifiquement en orthodoxes et hétérodoxes; mais, la victoire en resta à ces derniers, qui l'emportèrent par leur nombre. L'inspiration divine des livres sacrés, la divinité de Jésus, le péché originel, enfin tous les dogmes du christianisme, furent attaqués ouvertement: on passa au socinianisme, et de là au simple théisme, qui, soutenu seulement par la morale évangélique, devint ainsi graduellement la religion actuelle de la généralité des protestants, surtout de presque tous les hommes éclairés dans cette nouvelle chrétienté.

Sur l'autre des deux voies que nous avons indiquées plus haut, dans lesquelles la religion chrétienne fut portée à sa ruine par les progrès de la civilisation moderne, s'écartant du véritable esprit du protestantisme, comme cela eut lieu dans l'église anglicane, qui n'est proprement que du protestantisme enté sur le catholicisme, la dégénération de la religion chrétienne fut opérée brusquement, lorsque, comme

nous l'avons déjà remarqué plus haut, on s'aperçut du stabilisme, c'est-à-dire, de l'absolue fixité de statuts, qu'avait reçue constitutionnellement cette haute église anglicane, et lorsque, par conséquent, on se trouva désappointé dans les vues de la civilisation moderne, qui devait introduire, dans le christianisme, la certitude temporelle de l'homme, comme cela est arrivé dans les deux véritables églises protestantes. Aussi, par suite de cette fixité constitutionnelle de l'église anglicane, fixité qui était d'autant plus immobile qu'elle tenait intimement à la constitution politique de la Grande-Bretagne, ce palladium des libertés anglaises, la théologie, et surtout la dogmatique, ne reçurent-elles, dans cette église, aucun développement scientifique ; car, les travaux de Burnet, Clarke, Stackhouse, et autres, n'appartiennent pas proprement à l'église anglicane. Ce n'est que depuis peu que l'on commence à introduire, dans la théologie de cette église, les résultats des progrès qui ont été faits dans la véritable théologie protestante, tels que nous venons de les signaler ; encore s'en tient-on principalement aux résultats exégétiques, qui ne peuvent heurter le stabilisme de l'église anglicane. De cette manière, aucun développement ultérieur des idées religieuses, conforme aux progrès de la civilisation moderne, ne peut se faire dans cette église elle-même. Il en résulta naturellement, par suite de la tendance dominante vers la certitude temporelle, une indifférence générale pour les idées religieuses, et plus spécialement pour les dogmes du christianisme ; indifférence qui s'établit, à côté ou même au milieu de l'église anglicane, déjà vers la moitié du dix-septième siècle, et qui commença ainsi, parmi ces nouveaux chrétiens, la ruine de la religion. On conçoit que, par les progrès ultérieurs de la civilisation moderne, lorsque, surtout dans la Grande-Bretagne, l'expérience fut reconnue universellement comme l'unique source de la vérité, cette indifférence pour les idées religieuses dut dégénérer, en partie, dans un grossier athéisme, et en partie, dans un simple déisme ; et effectivement, ces idées profanes des naturalistes, le déisme et l'athéisme, furent répandues dans ce pays, déjà vers la fin du dix-septième siècle. Ainsi, faisant abstraction du nouveau schisme des méthodistes, dont la tendance est principalement pratique, c'est dans ce naturalisme religieux, joint à l'espèce de socinianisme des subordinatistes, que se trouvent aujourd'hui, surtout parmi les hommes éclairés de la Grande-Bretagne, les résultats du protestantisme dans l'église anglicane.

Réunissons maintenant ces résultats positifs du nouveau christianisme, tels qu'ils ont lieu, d'une part, dans les églises protestantes, évangélique et réformée, et de l'autre, dans l'église anglicane ; et opposons-les aux véritables idées religieuses de l'ancien christianisme. Nous reconnaîtrons alors mieux, dans ces conséquences, les directions opposées de la nouvelle et de l'ancienne religion chrétienne ; directions que nous avons indiquées plus haut, dans leurs principes, comme étant tellement opposées que nulle règle pour leur réunion ne saurait être découverte dans l'état actuel de nos lumières. Qui oserait en effet, en considérant d'une part, cette croyance si profonde, qui est attachée aux anciens dogmes, et de l'autre,

cette masse si imposante du savoir théologique, par lequel on est parvenu aux résultats modernes, qui, demandons-nous, oserait, devant de telles autorités concevoir l'idée de concilier ou réunir les directions, si opposées, tendant, dans l'ancienne religion, vers la réalité absolue de l'homme, et, dans la nouvelle, vers la réalité relative aux conditions physiques de l'humanité?

Un seul moyen pour cette inconcevable conciliation se présente naturellement: c'est la découverte de la VÉRITÉ ABSOLUE. Et c'est ce moyen, constituant la *règle hénotique universelle,* non-seulement pour la réunion de l'ancien et du nouveau christianisme, mais en général, pour la réunion de toutes les religions et de tous leurs schismes, tels qu'ils existent actuellement sur la terre ; c'est ce moyen supérieur, disons-nous, résultant de la découverte de la vérité, que la philosophie absolue doit enfin donner aux hommes.

En quatrième et dernier lieu, pour ce qui concerne la certitude du savoir, relative à notre existence actuelle ou physique, formant le quatrième des buts universels de l'humanité, il est manifeste, d'après tout ce que nous avons reconnu, que c'est l'obtention de ce but spécial de l'humanité qui est la véritable tendance des progrès de la civilisation moderne. Ainsi, comme nous l'avons déjà dit, la connaissance exclusive de l'ÊTRE, spécialement de l'être créé, et par conséquent la méthode empirique, l'EXPÉRIENCE, qui donne à la connaissance de l'être cette certitude relative à notre existence physique, furent les deux grands instruments de la civilisation moderne, particulièrement dans la culture du savoir, pour donner à l'homme, par le moyen de la certitude attachée à son savoir temporel, une réalité positive, dont le développement graduel était le but suprême des progrès de cette civilisation moderne.

Or, cette culture du savoir humain, par le moyen de l'expérience, est précisément le double objet, d'une part, des sciences, telles que nous les avons examinées plus haut, sous l'aspect de la méthode expérimentale, et de l'autre, de la prétendue philosophie, ou de la pseudosophie, telle que nous l'avons examinée également, sous le même aspect de cette méthode empirique. Ainsi, à l'égard de cette culture physique du savoir de l'homme, nous savons déjà, dans les deux branches, quels ont été les progrès et les résultats de la civilisation moderne. Nous savons nommément que, dans l'une et dans l'autre de ces branches de la culture du savoir, on est arrivé, par suite de la civilisation moderne, au simple VRAI RELATIF à notre existence physique, qui peut satisfaire l'entendement, mais que, ni dans l'une ni dans l'autre de ces branches, on n'a pu atteindre le VRAI ABSOLU, que la raison demande exclusivement. Toutefois, par cela même que ces résultats, du moins ceux qui concernent les sciences, peuvent satisfaire l'entendement, cette faculté supérieure de l'activité intellectuelle de l'homme, au moyen de laquelle précisément il réalise son existence sur la terre, et se prépare ainsi à sa réalité absolue, en accumulant les matériaux que sa raison doit enfin animer, pour porter ce vrai relatif à la hauteur du vrai absolu ; par cela même, disons-nous, ces résultats scientifiques, qui

d'ailleurs forment, sinon le fruit unique, du moins le fruit principal de la civilisation moderne, sont d'une très-grande importance pour l'humanité. Nous ne pouvons pas malheureusement en dire autant des résultats qui concernent la pseudo-philosophie, à moins que leurs partisans ne consentent à ne les considérer que comme de simples résultats scientifiques, et non comme de véritables résultats philosophiques. Alors, en effet, observant que la pseudo-philosophie, par l'usage de la méthode expérimentale, ne pouvait atteindre que l'ÊTRE, qui est l'objet des sciences, et non le SAVOIR lui-même, qui est l'objet exclusif de la philosophie, nous admettrons ses résultats au nombre des résultats scientifiques, et nous leur assignerons la même importance. Ainsi, en élevant la *psychologie expérimentale* et *l'anthropologie universelle*, qui sont les deux objets uniques auxquels la pseudo-philosophie a appliqué ses recherches, et auxquels seuls elle pouvait les appliquer, en les élevant, disons-nous, au rang de véritables sciences, et en les dégageant ainsi de toute prétention philosophique, nous confondrons les résultats obtenus par la pseudo-philosophie avec ceux qui, par suite de la civilisation moderne, ont été obtenus par les sciences, et nous envisagerons généralement l'utilité majeure dont les uns et les autres, dans leurs parts respectives, ont pu être pour l'avancement de l'humanité.

Il est donc nécessaire, en ayant égard à la haute importance qui se trouve ainsi attachée aux progrès des sciences et à leurs immenses résultats, formant le fruit principal de la civilisation moderne, il est nécessaire, disons-nous, de constater ici positivement ces progrès et ces résultats, pour reconnaître, tout à la fois, et leur incontestable poids dans la balance des destinées de l'humanité, en tant qu'ils servent à établir sur la terre le vrai relatif à notre réalité actuelle, et leur irrécusable insuffisance pour l'accomplissement de ces destinées, en tant qu'ils ne peuvent atteindre le vrai absolu, cette condition de notre réalité éternelle. En conséquence, nous allons jeter un coup d'œil, mais un coup d'œil très-rapide, sur ces progrès et sur ces résultats des sciences, tels qu'ils ont été amenés par la civilisation moderne, dont nous voulons ici constater la valeur. Et, conformément au principe de cette civilisation moderne, conformément à l'expérience, qui en a été le grand moyen, nous ne nous attacherons, dans cet aperçu, qu'aux sciences physiques, en y joignant toutefois, d'après notre détermination susdite, les sciences physico-philosophiques, la psychologie et l'anthropologie, c'est-à-dire, nous ne nous attacherons qu'à celles des sciences qui seules pouvaient suivre la méthode expérimentale, et qui précisément, en la suivant, sont arrivées aux résultats majeurs dont il s'agit. Ainsi, pour remplir le double but que nous venons de signaler, nous parcourrons ici rapidement, autant que nous le permettent les bornes de cet ouvrage, d'abord, les résultats positifs des sciences physiques, qui sont obtenus ou constatés par l'expérience, et ensuite, les tentatives infructueuses qu'on y a faites pour donner à ces résultats, ne formant encore que des matériaux scientifiques, le caractère de

véritables sciences, c'est-à-dire, les tentatives pour élever le vrai relatif au vrai absolu. — Procédons à ce double aperçu.

Dans l'étude positive de la nature, formant le premier des deux points de vue sous lesquels nous devons ici considérer les sciences physiques, toutes les branches, sans exception, du moins dans les sciences non philosophiques, furent développées par suite des progrès de la civilisation moderne, parce que toutes sont accessibles par l'expérience. Ce fut Galilée qui eut la gloire d'ouvrir cette vaste carrière, en introduisant le premier, d'une manière positive, la méthode expérimentale dans les sciences physiques, et en instituant ainsi, dans les sciences et par lui-même, l'empirisme que Bacon recommanda si universellement. Ce véritable réformateur des sciences physiques arriva déjà, sur cette voie expérimentale, à la découverte des lois de la chute des corps, accidentellement à celle de la pesanteur de l'air, et à la connaissance de plusieurs phénomènes, optiques et célestes. — Mais, voyons séparément ces progrès modernes dans les différentes branches des sciences physiques.

La mécanique, préparée par Stevin, prit seule une tendance purement mathématique qui, au reste, lui a fait faire, dans cette période expérimentale, des progrès incomparablement supérieurs à ceux de toutes les autres sciences physiques, et cela en la détachant de l'empirisme (*), à l'exception cependant de l'hydraulique qui reste encore sous cette domination.

L'optique, dépendant davantage de l'expérience, fit cependant des progrès presque parallèles à ceux de la mécanique. Porta et Scarpa préparèrent l'explication mécanique de la vision, donnée par Keppler; Snell observa la réfraction, et Grimaldi la polarisation des rayons lumineux; Newton découvrit la différente réfrangibilité des couleurs, et posa d'ailleurs les fondements de l'optique; Rœmer calcula la propagation et Bradley l'aberration de la lumière; Euler découvrit *à priori* l'achromatisme des verres optiques; et enfin, de nos jours, Malus remarqua la polarisation de la lumière.

L'astronomie, préparée par Kopernik, fut fondée par Keppler et Newton, dont le premier découvrit les relations phoronomiques des astres, et le dernier la cause physique de ces relations. Elle n'a pas cessé de recevoir des découvertes, depuis cette institution positive jusqu'à nos jours (1). Ces découvertes sont: la réfraction, la position des étoiles et des nébuleuses, le changement de leur lumière, et leur mouvement général vers la constellation d'Hercule; les planètes Uranus, Cérès, Pallas, Junon, Vesta; plus de cent comètes; les satellites de Jupiter, de Saturne et d'Uranus; les anneaux de Saturne; les distances des planètes au soleil, et des satel-

---

(*) Nous n'exposerons pas ici les découvertes de la mécanique, parce qu'elles rentrent ainsi dans les mathématiques, et n'appartiennent plus en propriété à cette dernière période où domine l'empirisme.

(1) Par Tycho, Galilée, Marius, Hariot, Scheiner, Hévélius, Huyghens, Cassini, etc., etc., jusqu'à Herschell, Piazzi, Olbers et Harding. — (Le lecteur ne doit pas oublier que ceci fut écrit en 1815).

lites à leurs planètes respectives ; les éléments des orbites des planètes et des satellites, et leur variation ; les mouvements de ces astres, et leurs équations, périodiques et séculaires ; la rotation du soleil et des planètes, la position de leurs axes, et leur aplatissement ; la précession des équinoxes, la variation à longue période de l'obliquité de l'écliptique, et la nutation de l'axe de la Terre ; enfin, la libration de la Lune, son équateur, la position de ses taches, et la hauteur de ses montagnes.

La géographie mathématique reçut des déterminations précises : d'abord, par la mesure du degré en France (1) ; ensuite, pour éclaircir les difficultés de Cassini sur l'aplatissement de la terre, par la double mesure du degré sous le cercle polaire (2) et sous l'équateur (3) ; enfin, pour fixer la longueur du mètre par les mesures récentes et soignées du méridien de la France (4), lesquelles occasionnèrent des mesures pareilles dans d'autres pays, et donnèrent par-là lieu à la découverte de la forme irrégulière de la Terre.

La physique expérimentale, la gloire de cette période, fut instituée par les travaux de Toricelli, de Gassendi, etc., et définitivement par Sturm. Les phénomènes de l'air furent observés (5) ; ceux de la chaleur furent discutés soigneusement (6) ; la théorie des vapeurs fut fondée sur des observations exactes (7) ; celle de la cristallisation fut développée successivement (8) ; l'électricité fut d'abord examinée (9), ensuite mieux discutée (10), et enfin couronnée par l'établissement de sa permanence (11) ; les phénomènes de l'aimant furent également reconnus (12) ; l'union de la chaleur à la lumière dans les rayons solaires fut remarquée (13) ; enfin, des instruments pour l'observation et l'explication de tous ces phénomènes physiques, furent inventés : le baromètre par Toricelli, la machine pneumatique par Guerike ; le thermomètre successivement par Drebbel, de l'Isle, Fahrenheit, Réaumur et de Luc ; le pyromètre par Musschenbroeck, Lambert et Wedgwood ; le calorimètre par Laplace et Lavoisier ; l'hygromètre, considéré dans son perfectionnement, par les académiciens del Cimento, Leroi, Saussure, de Luc, Dan, Wilson, et enfin Leslie ; la machine électrique par Hausen, et Planta ; l'électrophore par Wilke ; la bouteille

---

(1) Par Picard, Auzout, Boulliaud, Richer, Lahire, et autres.
(2) Par Maupertuis, Clairault, Camus, Le Monnier et Celsius.
(3) Par La Condamine, Godin et Bouguer.
(4) Par Méchain, Delambre, Arago, et autres.
(5) Par Guerike, Boyle, Mariotte, Leupold, Nollet, etc., etc., et surtout J. Smeaton, jusqu'à Cuthberson et Hindenbourg.
(6) Par Boyle, Lambert, de Luc, Scheele, Ad. Crawford, Black, Wilke, de Rumfort, et autres.
(7) Par de Luc, Saussure, Watt, Volta, et surtout Dalton.
(8) Par Romé de l'Isle, Bergmann et Haüy.
(9) Par Gilbert, Guerike et Boyle.
(10) Par Hauksbee, Gray, du Fay, Nollet, Kratzenstein, Franklin et Coulomb.
(11) Découverte par Galvani ; observée par Aldini, Humboldt, Rossi, Nysten, etc. ; et reconnue par Volta.
(12) Par Gilbert, E. Halley, du Fay, Epinus, Brugmann, Cavallo, Coulomb, et autres.
(13) Par Herschell.

par Kleist, Cunaens et Musschenbroeck; le condensateur et surtout la pile par Volta; les aimants artificiels principalement par Knigt; et plusieurs autres instruments secondaires.

La chimie, un des fleurons de la couronne de cette période, fut préparée par Boyle, qui préluda aux découvertes les plus importantes, faites dans cette branche des sciences physiques. — Les substances réputées simples furent distinguées, et leur nombre fut considérablement augmenté. Ainsi, aux sept métaux des anciens on en ajouta successivement plus de vingt nouveaux (1); la terre unique (le *caput mortuum*) des alchimistes fut développée en neuf espèces (2); les principes acidifiants, inconnus avant cette période, furent découverts successivement, savoir, le chlore par Scheele et constaté récemment par Davy; l'oxygène par Priestley; l'iode par le salpêtrier Courtois, et même le fluor, si tant est que toutes ces substances sont des principes acidifiants (3); aux substances inflammables connues, le charbon, le soufre et le phosphore, Scheele ajouta l'hydrogène, et les chimistes de nos jours y joignent le baryum, le silicium, l'aluminium, le calcium, etc., etc. — Les substances composées furent distinguées et déterminées avec le même succès. Ainsi, aux trois acides connus, le sulfurique, le nitrique et le muriatique, on en ajouta un nombre considérable, dans tous les règnes de la nature; les alliages, les combinaisons inflammables et gazeuses, les oxydes et les combinaisons salines, binaires et ternaires, ont été étudiées avec succès, depuis Kirwan jusqu'à nos jours; et la décomposition des substances, considérée comme moyen de cette étude, où nous remarquerons la décomposition de l'eau, opérée par Cavendish, fut portée à une grande perfection, surtout depuis l'heureuse application de la pile de Volta (4).

Enfin, les substances organiques, des végétaux (5), des animaux (6), leurs principes immédiats, leurs combinaisons en mixtes, leurs transformations, ainsi que leur décomposition par la fermentation, furent distinguées (7) en assez grande quantité pour fournir déjà d'abondants matériaux à l'étude de l'organisation.

---

(1) D'abord, dans le moyen âge, l'antimoine, le bismuth, et le zinc; ensuite, dans l'école de Stahl, le cobalt, le nickel, l'arsenic, le molybdène, le tungstène, le manganèse, et même le platine; récemment, Klaproth l'urane, le titane et le tellure, Vauquelin le chrôme, Wollaston et Smithson-Tenant le palladium, l'osmium, l'irridium et le rhodium, Hatchet le columbium, Hisinger et Berzélius le cérium, et Davy le potassium et le sodium.

(2) La chaux, la silice et l'argile dans l'école de Stahl; la magnésie par Black et Margraff; la baryte par Scheele; la zircone et la strontiane par Klaproth; la glucine par Vauquelin, et l'yttria par Gadolin.

(3) Nous prévenons ici expressément que, dans cet aperçu des progrès des sciences physiques, nous nous réglerons provisoirement sur les opinions des savants, et non déjà sur les résultats infaillibles de la philosophie absolue. D'après ces derniers résultats, c'est l'hydrogène qui est le principe acidifiant dans les acides hydro-chlorique, hydro-iodique, hydro-fluorique, tout comme dans l'acide hydro-sulfurique. Mais, nous ne nous permettrons guère, de rectifier ainsi, sans aucune preuve, les opinions des savants: nous le répétons, ce sont ces opinions, et rien autre que ces opinions, que nous suivrons dans toute l'étendue de cet exposé provisoire. — (Voyez maintenant l'*Apodictique messianique,* page 150 à 170). [B. C.]

(4) Par Ritter, Carlisle, Nicholson, Davy et Berzélius.

(5) Depuis les gommes ou mucilages, jusqu'aux matières colorantes.

(6) Depuis les trois principes des solides, la gélatine, la fibrine et l'albumine, jusqu'à l'adipocire que dépose le cerveau.

(7) Depuis Stahl, Boerhave, Rouelle et Scheele, jusqu'à Fourcroy.

Cette étude de l'organisation, composant principalement les sciences médicales, commença à l'occasion de la dispute sur le lieu de la saignée, motivée par Brissot : la médecine des arabes fut repoussée, Hippocrate rappelé ; et la liberté de penser, attribut caractéristique de cette période, fut introduite par Fernel. Mais, cette étude ne fut proprement ramenée à l'observation que par Harvey, Sydenham et Baglivi, qui lui donnèrent ainsi la certitude dominante ; et depuis lors, quoiqu'elle n'ait pas été tout-à-fait aussi heureuse que celle des sciences physiques précédentes, à cause de la difficulté qui lui est propre, elle a néanmoins produit d'assez grands résultats. Nous allons les signaler séparément dans l'anatomie, la physiologie, la pathologie et la thérapeutique.

Vers l'époque de l'introduction de l'empirisme, l'anatomie était cultivée avec un grand succès en Italie, où elle paraît avoir choisi son siége principal. Bérenger ouvrit cette nouvelle carrière ; son contemporain Fallope posa déjà des fondements à l'anatomie comparée ; et Eustache, quoique sectateur zélé de Galène, rectifia plusieurs anciennes assertions, surtout celles de Vésalius, en donnant d'ailleurs, suivant son exemple, d'excellents dessins anatomiques. Sur leurs traces marchèrent plusieurs anatomistes distingués (1) ; et, de plus, l'usage des réactifs chimiques, fait par Gagliardi, et l'emploi du microscope, principalement par Lieberkuhn, ranimèrent l'étude de l'anatomie (2), et la soutinrent ainsi jusqu'à Ruych, qui perfectionna l'art de l'injection. Alors, les secondes voies, celles de l'absorption, furent déjà exploitées.

Vers le milieu du dernier siècle, des recherches plus systématiques (3), parmi lesquelles il faut surtout distinguer celles d'Albinus et de Morgagni, complétées par les travaux récents de Mascagni, ont conduit définitivement à la connaissance, du moins approchée, des principales parties de l'anatomie générale, c'est-à-dire, des trois grandes voies, de digestion, d'absorption et de circulation, ainsi que du système lymphatique. — Enfin, de nos jours, l'attention des anatomistes s'est portée sur des organes particuliers, et, par-là même, sur l'anatomie comparée.

Haller et ses disciples dirigèrent déjà l'anatomie vers les applications physiologiques ; mais, ce furent Hunter, les deux Monro, Camper et Vicq-d'Azyr qui lui donnèrent plus spécialement cette direction. Ainsi, Walther et Scarpa examinèrent les nerfs des viscères et de la poitrine ; Reil et Bichat distinguèrent les deux systèmes dans l'organisation humaine ; Home examina l'organisation particulière des quadrupèdes neutres de la Nouvelle-Hollande ; Bloch, Latham et surtout Cuvier reconnurent les organes de la voix chez les oiseaux ; Blumenbach compara les animaux à sang chaud et à sang froid, etc., etc. ; enfin, Gall perfectionna l'anatomie du cerveau, en employant sa méthode des développements à la place de celle des

(1) Koyter (de Groningue), Casserius, Fabricius, Adelli, Veslin (de Minden), Licetti, et Riolan (à Paris).
(2) Chez Willis, Bartholinus, Malpighi, Rudbeck, et autres.
(3) Faites par Sartorini, Cassebohm, Weitbrecht, Cheselden, Al. Monro, Senac, et autres.

coupes de son prédécesseur Vicq-d'Azyr; et, suivant tous ces indices, Soemmering marqua définitivement la gradation du système nerveux et de l'intelligence chez les animaux.

Quant à l'anatomie spéciale des végétaux, elle fut moins heureuse ; et jusqu'à ce jour, on ne connaît pas encore bien les voies de leur nutrition. Les expériences de Coulomb, Cotta et Link indiquent que la sève monte principalement vers l'axe de la plante ou de l'arbre, et les suites de la ligature du tronc paraissent prouver qu'elle redescend modifiée du côté extérieur ou de l'écorce ; mais, d'autres expériences, de Duhamel et de Cotta, ainsi que les observations de Mirbel, montrent que toutes les parties des végétaux communiquent entre elles. Cependant, l'absorption par les racines, la cime et les feuilles a été constatée (1) ; et il faut peut-être y joindre les pores corticaux de Saussure. Enfin, on a déjà examiné soigneusement les trachées (2), la moelle (3), les vaisseaux propres (4), la fleur (5) et la graine (6) ; et l'on porte à cette étude un intérêt croissant, qui conduira sans doute bientôt à des résultats plus généraux.

La physiologie commence proprement avec Glisson, qui, le premier, a examiné une véritable force vitale ou physiologique, savoir, l'irritabilité musculaire. Stahl y joignit la force complémentaire, la sensibilité nerveuse, que nous considérons ici à la manière de Platner, comme une faculté inhérente aux parties médullaires et nerveuses (7). Ainsi, à cette époque, on avait déjà les deux forces fondamentales de la vie, l'irritabilité de la fibre et la sensibilité des nerfs, qui sont peut-être ici ce que sont, dans la nature inorganique, les deux forces fondamentales, la répulsion et l'attraction.

Depuis, chacune de ces forces vitales fut examinée ; et leurs caractères respectifs furent ainsi déterminés. Haller, en même temps que Winter, développa la théorie de l'irritabilité, et il fut suivi dans sa marche par plusieurs physiologues (8); mais, ayant négligé l'influence de la sensibilité, l'école de Haller fut combattue, principalement par les partisans de Stahl, jusqu'à Barthez, qui, à son tour, prétendit établir la théorie de cette deuxième force fondamentale. Ce sont Reil, Auten-

---

(1) Par Bonnet, Ingenhousz, Sennebier, et autres.
(2) Riechel, Link, Rudolphi.
(3) Linnée, Médius, Mirbel, du Petit-Thouars.
(4) Tréviranus, Link.
(5) Mirbel, Turpin.
(6) Gaerter, Jussieu.
(7) Comme cela résulte d'ailleurs des observations de Prochaska et de Reil. — Nous aurions pu nous écarter ici de l'ancienne opinion des savants, en ne répétant pas avec eux les mots d'*irritabilité musculaire* et de *sensibilité nerveuse;* car, d'après les expériences récentes de M. Flourens, les savants ont déjà reconnu, comme l'avoue M. Cuvier, que les nerfs sont, tout à la fois, et conducteurs d'irritation et conducteurs de sensation. — Si cela était important, nous pourrions prouver positivement que, longtemps avant que M. Flourens ait entrepris ses belles expériences, la philosophie absolue avait déjà obtenu ces résultats, comme simples considérations élémentaires de tout ce qu'elle découvre définitivement sur la vie. — (Voyez l'*Apodictique messianique*.)
(8) Zinn, Zimmermann, Tissot, Unzer, Fontana, et autres.

rieth, et surtout Blumenbach qui, par rapport à ces deux forces, paraissent placés dans un juste milieu, où le dernier soupçonne de plus une force nouvelle et bien supérieure, le *nisus formativus*. — Or, c'est à l'aide ou avec l'influence de ces forces vitales, appliquées aux forces non vitales ou mortes, chimiques et mécaniques, qu'on a étudié les diverses fonctions de l'organisation animale. D'abord, la respiration et la circulation, ces deux fonctions principales, qu'on doit peut-être regarder comme les deux excitants réciproques, de la nature et de la vie, ont été examinées, la première, dans ses opérations chimiques (1) et dans son influence physiologique (2), et la dernière, dans ses effets (3) et dans ses causes (4).

Ensuite, la nutrition et les sécrétions, formant les fonctions purement instrumentales, ont également été étudiées, mais avec moins de succès général (5) ; et les sensations, fonctions finales de la vie, ont de même été examinées, et dans les organes séparés ou conducteurs (6) et même déjà dans leur organe commun et producteur, dans le cerveau (7).

Enfin, la génération, fonction conservatrice de l'espèce, a déjà été observée (8), du moins dans ses circonstances accessoires, parce qu'il paraît qu'on ne peut facilement, par le moyen de l'expérience, en atteindre le principe et l'essence.

Quant à la physiologie spéciale des végétaux, elle est encore moins éclairée que ne l'est leur anatomie. On soupçonne seulement (9) la présence d'une force analogue à l'irritabilité de la fibre animale ; mais, malgré les mouvements spontanés (10) dans diverses parties des plantes, et surtout dans leurs organes de la fructification, on n'a pu se résoudre à reconnaître une force complémentaire et analogue à la sensibilité nerveuse des animaux. Cependant, la fonction de la nutrition a été examinée (11), le mode de la fécondation, connu déjà anciennement, a été étudié avec zèle (12) ; et enfin, les circonstances de la germination ont été également observées (13), surtout par Humboldt, qui, employant des oxydes et même le chlore, paraît prouver que l'acidité est le véhicule de ce développement végétal.

La pathologie et, par conséquent, la thérapeutique n'ont pu encore s'élever au rang de véritables théories, fondées sur l'expérience, malgré les efforts de plusieurs hommes de génie dont nous signalerons ci-après les résultats ou les systèmes étio-

---

(1) Par Mayow, Willis, Crawford, Lavoisier, Hallé, etc.
(2) Par Godwin, Nysten, Spalanzani, Cruikshank, Séguin, Erman, etc.
(3) Par Harvey.
(4) Par l'école iatro-mathématique, dont nous parlerons ci-après.
(5) Par Réaumur, Spalanzani, Moreschi, Scarpa, Hunter, Blake, et autres.
(6) Par Olbers, Porterfield, Young, Scarpa, Comparetti, Dupuytren, etc.
(7) Par Gall.
(8) Principalement par Blumenbach.
(9) Suivant les expériences et les observations de Brugmans, Van-Marum, Link, de Candolle, Desfontaines, et autres.
(10) Observés depuis Linnée.
(11) Par Crell, Link, Desfontaines, Th. Saussure, Sennebier, Duhamel, et autres.
(12) Depuis Linnée jusqu'à Hedwig et Bauvais.
(13) Par Huber, Sennebier, Th. Saussure, et autres.

logiques. Même la nosologie n'a pu encore arriver qu'à une simple description, et non à une véritable classification des maladies. Ce qui, en pathologie et en thérapeutique, se trouve constaté par l'expérience, se réduit à des recueils d'observations, et, à cet égard, les progrès nouveaux, considérés comme suite et comme développement des connaissances hippocratiques, ont été faits principalement par Alpini, fondateur de la séméiotique, par l'école de Sydenham, par Baglivi, et par l'école de Boerhave. Il faut cependant distinguer les observations de V. Swieten, de Ganbius et de quelques autres plus récents (1). De nos jours, l'étude des maladies particulières, de l'anatomie pathologique, et surtout les institutions cliniques, introduites déjà par de la Boë-Sylvius, ont accumulé de nombreux matériaux (2). — Pour ce qui concerne la matière médicale et la pharmaceutique, la première, depuis Wepfer (3), et la seconde, depuis Schroeder et Ludovicé (4), ont gagné considérablement dans cette période, par les progrès de la chimie, et par ceux de l'histoire naturelle dont nous allons parler.

Les diverses forces physiques que nous venons de signaler, dans la nature inorganique et dans la nature organisée, doivent, par leur concours varié, former autant d'êtres physiques différents ; et c'est l'étude de ces êtres de la nature qui est l'objet de l'histoire naturelle, prise dans son acception la plus générale. Comme telle, l'histoire naturelle doit examiner les êtres physiques déjà formés, et de plus, cette formation elle-même ; la première étude est l'objet spécial de l'histoire naturelle strictement dite, et la seconde est l'objet de la cosmologie. — Voici leurs progrès respectifs, faits sur la voie de l'empirisme, dans cette période de la domination de la certitude.

L'histoire naturelle strictement dite, devant reconnaître les différents êtres matériels, c'est-à-dire, les diverses réunions effectives de forces physiques, procède ici nécessairement par deux moyens opposés, savoir : par l'ANALOGIE, dans la spécification des êtres de la nature, et par l'INDUCTION, dans la classification de ces êtres : la spécification conduit à la détermination des FAITS composant les espèces et les variétés particulières, et la classification conduit à la connaissance des LOIS, du moins présomptives, qui régissent ces concours individuels des forces physiques. Les naturalistes paraissent à la vérité confondre cette double fonction de leurs travaux ; mais, leur génie a suppléé à cette connaissance distincte, et les a conduits à des résultats plus ou moins conformes à cette nécessaire distinction. Ainsi, déjà anciennement, on a reconnu la différence des trois règnes de la nature, quoique l'on ne sache pas encore aujourd'hui fixer leurs véritables caractères. — Mais,

---

(1) Hebenstreit, Vogel, Ludwig, Fothergill, Van Doevern, Kanilfeld, Stoll, Cullen, Kaempf, Herz, Wichmann, Leutin, etc.

(2) Recueillis par Frank, Reil, Hufeland, Blanc, Chalmer, Rush, Jenner, Roeschlaub, Pinel, Corvisart, Portal, Chaussier, Orfila, etc.

(3) Jusqu'à Cullen, Murray, Alibert, Burdach, etc.

(4) Jusqu'à Green, Hagen, Barbier, etc.

laissons ces considérations philosophiques de l'histoire naturelle, et poursuivons ses progrès empiriques dans la période dont il s'agit.

Ce sont Gesner, Agricola et Aldrovandi qui ont d'abord restauré l'étude de l'histoire naturelle; et ce sont Ray (Wray) et Wilkins qui, suivant leurs traces, essayèrent les premiers une véritable classification des produits de la nature. Après eux, Linnée posa les fondements à l'étude systématique ou scientifique de l'histoire naturelle, telle qu'elle se trouve aujourd'hui développée dans les trois règnes de la nature. — Il faut cependant remarquer ici qu'on a essayé depuis, d'une part, de se débarrasser de ce lien systématique (1), et de l'autre, de multiplier les règnes de la nature (2); mais, ces essais sont restés infructueux, et la science, fondée par Linnée, fut seule suivie et développée. — Voici ces progrès dans chaque règne séparément.

Dans la minéralogie, depuis Agricola, les travaux de ce savant et de ses successeurs (3), jusqu'à Joung et Johnston, ne paraissent dirigés que vers la spécification des minéraux; et leurs systèmes ne sont proprement que des recueils, ou tout au plus des coordinations, des espèces et des variétés individuelles. Wilkins manifeste le premier une tendance vers la classification; Becher y applique déjà la chimie; et enfin Linnée procède systématiquement à la classification minérale, quoique avec peu de succès, parce qu'il n'emploie encore des caractères intérieurs que la forme cristalline. Wallerius réunit, aux caractères extérieurs mieux déterminés, la considération des principes chimiques; et il croit ainsi se placer sur la vraie route de la classification minérale. Cronstedt, fait de nouveaux progrès, mais il s'attache trop à la considération des forces chimiques. Haüy se jette du côté opposé, et attribue tout à la structure cristalline. Enfin, Werner, croyant trouver dans les propriétés spécifiques le vrai critérium de la classification, donne un nouveau et vaste aspect à cette science (4).

Dans la botanique, l'étude purement médicale, instituée par Brunfels, les deux Cordus et Bock, prit une direction nouvelle avec Gesner, qui, le premier, ordonna les plantes d'après leurs parties de la fructification. Mais, ce travail, ainsi que le système de Césalpin, perfectionné par Colonna, et même les travaux de Baubin et de Joung, lequel dernier eut déjà l'idée du système sexuel, ne paraissent tendre que vers la spécification des plantes. Ce fut peut-être Morison et surtout Ray qui manifestèrent les premiers l'idée d'une véritable classification phytologique. Tournefort en essaya vainement l'exécution; et ce fut encore Linnée qui, dans son grand système sexuel, en posa les fondements. Depuis, examinant l'importance des organes, on crut découvrir leur gradation; et, plaçant ainsi en chef les parties de la

---

(1) Buffon, Daubenton, Robinet et Bonnet.

(2) Wallerius, Denso, Priestley, Volta et Widenmann.

(3) Fallopius, Cardanus, Fabricius, Libavius, et autres.

(4) A ces recherches générales il faut joindre les travaux particuliers de Scopoli, Romé de l'Isle, Dolomieu, Gerhard, Suckow, Emmerling, Bergmann, Kirwan, Klaproth, Vauquelin, Faujas de Saint-Fond, Brongniart, et autres.

fructification, d'après les anciennes idées de Gesner, et utilisant d'ailleurs la carpologie de Gaertner, Jussieu développa sa méthode dite naturelle (1).

Dans la zoologie enfin, les travaux de Gesner et d'Aldrovandi ouvrirent la carrière, et furent suivis par ceux de Johnston. Mais, c'est encore Ray qui manifesta ici la première tendance vers la véritable classification des animaux, dont Linnée posa également les fondements dans sa distinction de la qualité du sang, perfectionnée depuis par Lamarck moyennant la considération de la présence ou de l'absence des vertèbres. Cependant, les subdivisions de ces grandes classes, et leurs caractères respectifs, constituant les lois qui doivent régir le système zoologique, étaient encore loin de la vérité. A cet égard, les progrès récents de la zoologie comparée (2), ont développé successivement la connaissance d'une espèce de gradation dans l'importance des fonctions animales ; et, suivant cette gradation, qui présente des lois bien assurées, on a établi des classifications nouvelles qu'à l'imitation de Jussieu, les zoologues français, en profitant avec raison des travaux des étrangers, appellent méthodes naturelles ou zoologie française (3).

Outre ces recherches systématiques, faites pour avancer les progrès de l'histoire naturelle, il faut ici signaler les nombreux voyages entrepris dans cette vue, la formation de sociétés spéciales, l'établissement somptueux de jardins botaniques et de ménageries, la fondation de musées et d'amphithéâtres, et les diverses collections précieuses d'objets de la nature.

Enfin, la cosmologie, ce complément de l'histoire naturelle, qui s'occupe de la formation même des êtres de la nature, a aussi reçu déjà quelques matériaux, peu nombreux à la vérité, parce que l'on n'a pu s'adonner que tard à cette étude, et que, d'ailleurs, l'observation des phénomènes qui y sont relatifs, est plus difficile.

Ainsi, pour la formation des corps célestes, Herschell, de nos jours, a cru voir, dans les nébuleuses, la matière et le noyau de la formation des systèmes, comme l'avait déjà prévu Kant, cinquante ans auparavant. On a également porté l'attention sur l'uniformité du mouvement de translation des planètes et des satellites, ainsi que de leur mouvement de rotation, avec celui du soleil ; sur la proximité des plans de leurs orbites ; sur la gradation dans l'excentricité de ces orbites ; sur la loi que suivent les distances des planètes au soleil, d'après laquelle on a été porté à la re-

---

(1) A ces recherches générales il faut ici joindre les travaux particuliers de Haller, Gleditsch, Adanson, Hedwig, Bulliard, Tode, Persoon, Aiton, Smith, Swarz, Roemer, P. Usteri, Jacquin, Wildenow, Hoffman, Acharius, Schroeder, Bridel, Moench, Wahl, Cavanilles, Michaux, de Candolle, Desfontaines, Vacher, Chantraus, et autres.

(2) Par Blumenbach, Soemmering, Smellie, Pallas, Hunter, Th. Pennant, Monro père et fils, Townson, etc., Wiedemann, etc., Abilgard, Vibord, etc., Spallanzani, etc., Vicq-d'Azyr, Lamarck, Cuvier, etc.

(3) Voici de plus les travaux particuliers ; pour les mammifères, ceux de Ray, Klein, Linnée, Brisson, Storr, Blumenbach, etc. ; pour les amphibies, ceux de Linnée, Lacépède, Schneider, Brongniart, etc. ; pour les poissons, ceux d'Artedi, Linnée, Lacépède, Bloch, Schneider, etc. ; pour les mollusques, les crustacés et les arachnides, spécialement ceux de Cuvier et Lamarck ; pour les insectes, ceux de Linnée, Bergmann, Fabricius, Denis, Schiffermuller, Roemer, Panzer, Swammerdam, Latreille, etc. ; pour les vers, ceux de Muller, Goetze, Mangili, Cuvier et Lamarck ; enfin, pour les zoophytes, ceux de Trembley, Cuvier et Lamarck.

cherche de nouvelles planètes, etc., etc.; le tout suivant les vues de Kant que nous venons d'alléguer. Mais, ce ne sont encore que de simples observations ou des remarques problématiques; et nous attendons les considérations inductionnelles, les principes ou lois, qui doivent les coordonner. (*)

Pour la formation du globe terrestre, les observations, que l'on n'a commencé à faire ici que vers le milieu du dix-huitième siècle, ont déjà conduit à quelques connaissances importantes, quoique encore fragmentaires, sur la structure de la croûte qui couvre la terre, sur la nature des eaux qui flottent à sa surface, et sur les propriétés de l'atmosphère qui l'environne. — Dans l'enveloppe solide, on distingua d'abord, d'après Lehman, ce nous semble, les terrains primitifs des terrains secondaires; on observa ensuite la superposition des couches désordonnées, qui forment les terrains primitifs, depuis les roches granitiques, jusqu'aux roches feuilletées contenant les filons métalliques, et la superposition des couches plus généralement horizontales, qui forment les terrains secondaires et contiennent les débris des êtres organisés; on examina successivement les diverses circonstances des montagnes, les pentes des continents, les côtes, les îles, les volcans, les tremblements de terre, les éruptions boueuses, les éboulements, l'affaissement général de la croûte terrestre, les terrains qui glissent, les sables mouvants, les attérissements et les alluvions, etc., et l'on discuta spécialement les différentes classes des fossiles.

Les eaux ont été étudiées avec le même soin : les mers, les lacs, les fontaines, etc., ont été reconnus; leurs déplacements et leurs formations accidentelles ont été remarqués; leurs mouvements, tels que le flux et le reflux, les courants, les ondes, les torrents, etc., ont été observés; leurs qualités spécifiques, dans les eaux minérales, dans la salure de la mer, etc., ont été examinées; leur température, leur lucidité même, etc., ont été constatées.

Enfin, l'atmosphère, sa construction, sa hauteur, et ses phénomènes, les vents, les trombes, les aérolithes, les météores, aqueux et ignés, les circonstances optiques etc., etc., ont été également étudiés (1). — Outre ces travaux positifs, fondés sur l'expérience, on a essayé (2) de déduire *à priori* la formation du globe terrestre;

---

(*) Voyez maintenant l'*Épître à l'empereur de Russie,* page 53; la *Réforme absolue du Savoir humain,* Tome I, page clxxxiij à ccvj; et les *Prolégomènes du Messianisme publiés en août* 1843, dont les formules (65) à (68), pages 288-290, ont si bien servi à un savant officiel pour découvrir, en 1846, la planète *Neptune,* s'appropriant ainsi, sans l'avouer, une des lois données par Hoëné Wronski; comme le font parfois des savants de différents genres, qui ne se doutent peut–être pas, que c'est précisément, par l'aveu sincère et la propagation des *vérités absolues,* que se reconnaîtront toujours les hommes supérieurs. (Note de M^lle^. B. C.)

(1) Nous remarquons ici, parmi les géologues Sussmilch, de Luc, de Laméthrie et Kant; parmi les minéralogistes, Bergmann, Wallerius, Haidinger, Werner et Dolomieu; parmi les naturalistes, J. R. Fosster, Pallas, Saussure, Zimmermann, Otto, Cuvier et Humboldt; enfin, parmi les météorologues en particulier, Mayer, Toaldo, Gatterer, Lamarck et Lampadius.

(2) Descartes, Burnet, Leibnitz, Whiston, Woodward, Ray, Scheutzer, Raspe, Buffon, de Luc, Saussure, Pallas, Werner, de Laméthrie, Dolomieu, Franklin, Hutton, Playfair, et autres.

mais, ces hypothèses ne peuvent ici être considérées que comme occasions des recherches et des observations auxquelles elles ont donné lieu.

Enfin, pour ce qui concerne la psychologie expérimentale et l'anthropologie en général, que les pseudo-philosophes consentiront sans doute à placer au rang de sciences positives, pour ne plus servir que d'introduction à la philosophie, où elles sont entièrement étrangères, nous ajouterons ici, à ce que nous avons dit plus haut en fixant le caractère de ces deux branches pseudo-philosophiques, que les nombreuses recherches que l'on y a faites, en voulant, d'après les vues de la civilisation moderne, établir, dans ces deux branches, la philosophie elle-même, ont déjà conduit à quelques résultats positifs, et même, surtout en Allemagne, à des résultats systématiques. — Nous allons le voir séparément pour chacune des deux branches en question, la psychologie et l'anthropologie.

Dans la psychologie expérimentale (1), on a séparé la *physiologie* de la *pathologie* de l'âme humaine, ayant pour objets respectifs, la première, les facultés de l'âme, considérées dans la plénitude réglée de leur exercice, et la seconde, ces mêmes facultés, considérées dans leur défectuosité ou dérangement ; et, suivant cette division, on a étudié soigneusement tout ce qui s'offrait dans ces deux parties principales. Ainsi, dans la première de ces parties, on distingua d'abord la *conscience* d'avec les facultés fondamentales de l'âme ; et ensuite, parmi les faits de la conscience, on remarqua l'*appréhension empirique* du moi, et, du moins négativement, c'est-à-dire, comme n'étant pas un objet de l'expérience, l'*aperception pure* ou *transcendantale* de ce même moi, et de plus, parmi les facultés, on examina séparément, sous trois chefs différents, la *cognition*, le *sentiment*, et la *volition*.

Sous le premier de ces chefs, on observa, d'une part, les facultés passives, constituant la *sensibilité* ou la faculté générale des *intuitions ;* et de l'autre part, les facultés actives, constituant l'*intellect* ou la faculté générale des *conceptions*. — Dans la sensibilité, on a étudié les intuitions produites par la *sensation* (2), qui est entièrement passive, et les intuitions produites par l'*imagination* (3), qui implique déjà quelque activité, et forme ainsi une transition de la sensibilité à l'intellect. Parmi les fonctions de la sensation, on a considéré, en général, celles du *sens vital* (sensus vagus), où se rangent le frisson, le chaud et le froid, etc., et en particulier, celles des *sens organiques* (sensus fixus), en distinguant de plus, dans ces derniers, les sens *extérieurs* (4) et le *sens interne* (5). Parmi les fonctions de l'imagination, on a considéré, en général, celle de l'imagination non réglée, nommée fantaisie, où se

---

(1) Les travaux appartenant à la psychologie en général, sont ceux de Locke, Chr. Wolf, Reid, Ch. Bonnet, Krüger, Helvétius, Meiners, Abel, Schulze, Flemming, Hoffbauer, Dugald-Stewart, K. C. E. Schimd, Moritz, Pockels, Mauchart et Tzschirner, Carus, Olshausen et Snell, Tiedemann, Jakob, Kiesewetter, Callisen, et de plusieurs autres.

(2) Condillac et son école.

(3) Beattie et Grosse, Muratori et Richertz, Meister, Maas, et autres.

(4) Abel, Dorsch, Zollikofer, Gutsmuth, Steinbuch, Walther, et autres.

(5) Tries, Suabedissen, etc.

range le rève (1), et en particulier, celles de l'imagination réglée ou soumise à des lois, en distinguant de nouveau, dans cette dernière, l'imagination *reproductive*, qui suit la loi d'association des idées (2), où se trouvent la mémoire (3) et la prévision (4), et l'imagination *productive*, qui suit la loi de schématisation des idées, où se trouvent la construction et la fantaisie. — Dans l'intellect (5), on a étudié les conceptions produites par l'entendement, qui sont encore individuelles, et les conceptions produites par la raison, qui sont déjà universelles ; et parmi ces conceptions opposées, on a remarqué celles qui sont produites par le jugement, et qui établissent une espèce d'unité entre les premières. Parmi les conceptions de l'entendement, on a considéré en général, la comparaison, comme étant leur fonction instrumentale, et, en particulier, les perceptions et les propositions, comme étant leurs fonctions finales. Parmi les conceptions de la raison, on a considéré de même, en général, la déduction, comme étant leur fonction instrumentale, et, en particulier, les principes et les conséquences, comme étant leurs fonctions finales. Enfin, parmi les conceptions du jugement, qui établissent une unité entre les conceptions des deux premières espèces, de l'entendement et de la raison, on a considéré naturellement, d'une part, celles qui opèrent une espèce de neutralisation entre les conceptions individuelles de l'entendement et les conceptions universelles de la raison, et qui, étant produites par le jugement subsumptif, forment ainsi autant de fonctions distinctes qu'il y a de catégories différentes, et, de l'autre part, celles qui opèrent une espèce de transition réciproque entre ces conceptions opposées de l'entendement et de la raison, et qui, étant produites par le jugement réflectif, ne forment manifestement que deux fonctions, l'induction et l'analogie, suivant que la transition a lieu des conceptions individuelles aux conceptions universelles, ou réciproquement de celles-ci aux premières. — En outre, dans la sensibilité et dans l'intellect, on a étudié les différents degrés de leur intensité et de leur développement, les écarts respectifs de l'une et de l'autre, formant les illusions et les erreurs, leurs anomalies, leurs modifications élémentaires et leurs combinaisons systématiques, en un mot, toutes les circonstances de ces facultés primordiales.

Sous le second des trois chefs susdits, ayant pour objet le sentiment (6), qu'il ne faut pas confondre avec la sensation, pas même avec celle que donne le sens interne, en distinguant le sentiment de ce sens interne *(sensus internus)* par la conscience qui est la base du premier, et qui en forme un véritable sens intérieur ou

---

(1) Beattie, Hennings, Mauchart, Nudow, Davidson, etc.
(2) Hissmann, Bardili, Maas, etc.
(3) Sucro, Seip, Hennings, etc.
(4) Raym. Lulle, Jord. Bruno, Alstedius, Klüber, Schenckelius, Doebel, Mar. d'Assigny, Camus, Beattie, Dommerich, Morgenstern, Kästner, Chr. d'Aretin, etc.
(5) Descartes, Mallebranche, Leibnitz, Locke, Hume, Reid, Kant, Tries, etc. ; Gerard, Wieland, Huart, Wentzel, J. Paul (Richter), etc., etc.
(6) Mendelssohn, Sulzer, Lévesque de Pouilly, Eberhard, Campe, Kant, Herder, Kiesewetter, Ewald, Rehberg, Villaume, Abicht, Dreves, Bendavid, Dussault, Maas, etc., etc.

plutôt intime *(sensus interior* et *intimus)*; sous ce deuxième chef, disons-nous, concernant le sentiment qui, en le considérant comme motif de la volition, consiste toujours dans le plaisir *(Lust)* ou le déplaisir *(Unlust)*, pris dans leur signification la plus générale, on observa, d'une part, les sentiments corporels ou extérieurs, provenant de l'influence du non-moi sur le moi, et les sentiments spirituels ou intérieurs, provenant de l'influence du moi sur lui-même. — Dans les sentiments corporels, on a étudié les sentiments généraux *(coenaerthèses)*, qui dépendent du système entier de la vie, et les sentiments particuliers, qui ne dépendent que d'une partie distincte dans ce système. Parmi les premiers, on a considéré les sentiments du mal-aise, ceux du bien-aise, et enfin ceux de la pure indifférence. Parmi les seconds, on a considéré les sentiments liés avec les sensations produites par les sens extérieurs, et les sentiments qui en sont indépendants et qui ne sont liés qu'avec les sensations produites par le sens vital ou vague, dont les uns et les autres sont toujours agréables ou désagréables. — Dans les sentiments spirituels, on a étudié les sentiments contemplatifs, où la cognition est prépondérante, et les sentiments pratiques, où la volition, à son tour, est également prépondérante. Parmi les sentiments contemplatifs, on a considéré séparément, ceux qui sont produits par la sensibilité, ceux qui le sont par l'intellect, et enfin ceux qui sont produits par la réunion de la sensibilité avec l'intellect, et qui forment les sentiments esthétiques (1); en distinguant de plus, dans les premiers de ces trois classes de sentiments contemplatifs, ceux qui dépendent du sens interne et ceux qui dépendent de l'imagination; dans les seconds, ceux qui dépendent respectivement de l'entendement, du jugement, et de la raison; et enfin, dans les troisièmes, les sentiments du beau et les sentiments du sublime. Parmi les sentiments pratiques, on a de même considéré séparément ceux qui sont produits par la nature et qui forment les sentiments naturels (2), ceux qui sont produits par la liberté et qui forment les sentiments moraux (3), et enfin ceux qui sont produits par la réunion de la nature avec la liberté; en distinguant de nouveau, dans les premiers de ces trois classes de sentiments pratiques, ceux qui dépendent respectivement de la conservation propre, de la jouissance de l'existence, et de la conservation de l'espèce; dans les seconds, ceux de la jouissance de la liberté et ceux du respect pour la dignité morale; et enfin, dans les troisièmes, ceux de la sociabilité et ceux de la perfection propre (perfectibilité). — En outre, dans les sentiments corporels et spirituels, on a également étudié les différents degrés de leur intensité et de leur développement, les écarts des uns et des autres, leurs anomalies, leurs modifications élémentaires et leurs combinaisons systématiques, en un mot, toutes les circonstances de ces sentiments primordiaux.

---

(1) Winkelmann, Schutz, H. Home (Lord Kaim's), Kant, Kiesewętter, Burke, Schiller, Bouterweck, etc., etc.
(2) Ub. Cassina et Gualengo, Reche, Delbruck, Weber, etc., etc.
(3) Ad. Smith, Feder, Jakob, etc., etc.

Sous le troisième et dernier des chefs susdits, ayant pour objet la volition (1), on observa, d'une part, le simple désir, où la faculté de la production de l'objet demeure indéterminée, et de l'autre part, la volonté, où cette faculté de production se trouve déterminée. Dans le désir, considéré en général, on a distingué les souhaits, les vœux, et leurs diverses spécifications. Dans la volonté, qui est l'objet principal de ce troisième chef de la psychologie, on a distingué la volonté dépourvue de la raison, qui est la volition strictement dite ou purement animale, et la volonté douée de la raison, qui est la volonté proprement dite ou la volonté humaine. Parmi les motifs de la volition animale, on a considéré séparément les motifs extérieurs ou ceux de la jouissance, et les motifs intérieurs ou ceux de l'instinct. Parmi les motifs de la volonté humaine, on a de même considéré séparément les motifs qui sont donnés par la sensibilité, et qui forment la volonté pragmatique, où le but de la volonté est fixé par les sentiments corporels, et seulement le moyen par la raison, et les motifs qui sont donnés par l'intellect, qui forment la volonté morale, où le but et le moyen de la volonté sont donnés par la raison. En outre, les différents degrés d'intensité et de développement du désir et surtout de la volonté, formant, dans leurs objets, les passions, et dans leurs motifs, les affections, ainsi que toutes les autres circonstances de la volition ont aussi été étudiés soigneusement.

Pour ce qui concerne la pathologie de l'âme humaine, formant la seconde des deux parties principales de la psychologie, on n'a pas encore pu donner à cette deuxième partie autant de développement qu'on en a déjà donné à la première. Toutefois, on a observé suffisamment, d'une part, la pure débilité mentale, et de l'autre, l'insanité mentale elle-même, dans chacune des trois facultés fondamentales de l'âme, pour pouvoir déjà commencer à établir sur ces observations, une psychiatrie positive ou un art assuré de la guérison des atteintes de l'âme (2).

Dans l'anthropologie générale (3), en la considérant comme fondée sur l'empirisme, soit par l'induction expérimentale des circonstances individuelles, psychologiques et somatologiques, soit par l'induction pareille des circonstances universelles de l'humanité, on a séparé l'*anthropologie psychologique* de l'*anthropologie pragmatique*, ayant pour objets respectifs, la première, les conditions organiques dans l'exercice intérieur des facultés psychiques de l'homme, et la seconde, les conditions psychiques dans l'exercice extérieur des facultés organiques de l'homme. — Admettant cette division, et considérant progressivement, dans leur prépondérance, l'organisme et le psychisme humains, on distingua, dans la première de ces deux parties fondamentales de l'anthropologie, d'une part, l'orga-

(1) Meier, Cochius, Garve, Meiners, Gesenius, Feder, Zuckert Ueberwasser, Floerken, Maas, etc., etc.

(2) Chiarugi, Arnold, Vogel, Hoffbauer, Reil, Mason, Cox et Odier, Esquirol, Crichton, etc., etc.

(3) Les travaux appartenant à l'anthropologie en général, sont ceux de Hobbes, Tetens, Tiedemann, Irwing, Pfingsten, Wetzel, Lawater, Steeb, Plattner, Wagner, Wünsch, Kant, Cabanis, Poelitz, Töpfer, et d'un grand nombre d'autres.

nisme animé, formant ainsi l'objet d'une *somatologie mixte* ou d'une véritable *anthropotomie,* et de l'autre part, le psychisme mécanique, formant pareillement l'objet d'une *psychologie mixte* ou d'une véritable *anthropopsychie.*

Sous le premier de ces deux aspects, sous celui de l'anthropotomie (1), on a étudié séparément, dans l'organisme animé qui en est l'objet, les faits élémentaires et les faits systématiques. Parmi les faits élémentaires, on a considéré, dans leur opposition, les *nerfs,* objet de la névrologie, et la *fibre charnue* (muscle propre), objet de la myologie, et, dans leur neutralisation, le *tissu cellulaire*, principalement dans sa dépendance du cerveau, et la *fibre vitale* (muscle impropre), principalement aussi dans sa dépendance des reins. Parmi les faits systématiques, on a considéré également, dans leur opposition, les *organes conducteurs,* tels que le foie, la rate, l'épiploon et les intestins, et les *organes plastiques,* tels que le système chylifère (les vaisseaux lactés et les glandes mésaraïques) et le système lymphatique (les vaisseaux lymphatiques et les glandes conglobées), et, dans leur réunion, d'abord, les *organes de la vie*, tels que sont le cerveau, les reins, les poumons et le cœur, véritable objet de la splanchnologie (2), et enfin, les *organes de la sensibilité,* tels que sont ceux des sens extérieurs, et, s'il en existe, ceux du sens interne et du sens vital ou vague.

Sous le second des deux aspects susdits, sous celui de l'anthropopsychie (3), on

---

(1) L'*anthropotomie,* qui a pour objet spécial l'organisme animé, et qui forme ainsi une *somatologie mixte,* suppose naturellement la connaissance de la *somatologie pure,* laquelle n'a pour objet que le mécanisme dans l'organisation humaine, c'est-à-dire, en quelque sorte, les simples supports corporels de cet organisme. Comme telle, la somatologie pure embrasse, dans ses considérations élémentaires, les humeurs et leurs vaisseaux, les tissus et les glandes, et la matière vitale ou le sang, et, dans ses considérations systématiques, les parties molles du corps humain, formant l'objet de la sarcologie, et les parties solides de ce corps, formant l'objet de l'ostéologie, tant de l'ordinaire ou de la squelettologie, que de la nouvelle de Riolan. — Or, reconnaissant cette distinction nécessaire de la somatologie, en pure et mixte, et apercevant que la somatologie mixte, comme partie de l'anthropologie, se confond déjà avec la psychologie, et exerce ainsi une influence dans les facultés intellectuelles de l'homme, quelques médecins, qui ne peuvent concevoir rien au-delà de cette branche supérieure de la somatologie, croient que c'est là sans doute, ce que, dans le monde, ils entendent nommer *philosophie*. Et voilà tout-à-coup que les élèves de médecine, ceux du moins qui écoutent de tels professeurs, sont transformés en philosophes, avec d'autant plus d'assurance que ces élèves doivent naturellement renchérir sur leurs maîtres dans cette ignorance de l'idée même de la philosophie.

(2) Malgré notre résolution de ne pas nous écarter des opinions des savants, dans cet aperçu des progrès modernes des sciences, nous ne pouvons, pour rendre précise et profitable cette exposition, nous soustraire entièrement à la règle que nous offrent, pour ce but, les résultats infaillibles de la philosophie absolue. Ainsi, d'après ces résultats, nous ne reconnaissons que quatre *viscères* proprement dits, formant les organes immédiats de la vie, et par conséquent le véritable objet de la splanchnologie. — C'est à l'influence inévitable de cette même règle, prescrite par les résultats de la philosophie absolue, que l'on doit attribuer tout ce qui, dans cet exposé des sciences modernes, s'écarte des opinions reçues parmi les savants.

(3) L'*anthropopsychie,* qui a pour objet le psychisme mécanique, et qui forme ainsi une *psychologie mixte*, suppose naturellement aussi la connaissance de la *psychologie pure,* telle que nous l'avons déterminée plus haut, jusque dans sa véritable méthode, laquelle requiert déjà, du moins accessoirement, la transcendance elle-même. — Ainsi, que peut-on attendre de ces médecins qui se croient philosophes, et qui, sans avoir la moindre connaissance de la psychologie, veulent tout-à-coup, par un surprenant essor de leur génie, s'élancer au-delà même de l'anthropotomie, pour parler de l'anthropopsychie dont il s'agit ici ? — Vraiment, si leur extrême ignorance philosophique n'était pas si propre à égarer ces pauvres élèves de médecine, le philosophe ne saurait trouver, pour se délasser, des parodies plus amusantes que ces conceptions médicales de la philosophie.

a de même étudié séparément dans le psychisme mécanique qui en est l'objet, les faits élémentaires et les faits systématiques. — Parmi les faits élémentaires, on a considéré de nouveau, dans leur opposition, la sensibilité et l'intellect, en ayant égard expressément à l'influence des conditions organiques, et, dans leur neutralisation, l'imagination productive et l'imagination reproductive, en ayant égard à la même influence, où se développent, entre autres, les différents systèmes de langage (1), d'écriture (2), et de toute autre désignation. Parmi les faits systématiques, en ayant ici spécialement égard aux conditions organiques de l'individu, on a considéré également, dans leur opposition, la manière de sentir, formant le *naturel,* et la manière de penser formant le *caractère,* et, dans leur réunion, d'abord, l'harmonie entre la réceptivité et l'activité mentales, formant les *tempéraments,* et, enfin, l'identité systématique entre les sens et l'entendement, formant la *physiognomonie,* où se distingue principalement la cranoscopie de Gall.

Dans l'anthropologie pragmatique (3), constituant la seconde des deux parties fondamentales de l'anthropologie, et ayant pour objet les conditions physiques dans l'exercice extérieur des facultés organiques de l'homme, c'est-à-dire, les relations humaines, on distingua, d'une part, les relations naturelles, c'est-à-dire, celles qui découlent elles-mêmes des circonstances psychiques et organiques de l'humanité, et qui sont ainsi l'objet d'une véritable *anthropothéorie,* et de l'autre part, les relations artificielles, c'est-à-dire, celles qui, provenant des institutions sociales, sont, chez l'homme, les résultats de l'art, et forment ainsi l'objet d'une véritable *anthropotechnie.*

Sous le premier de ces aspects, sous celui de l'anthropothéorie, on a étudié séparément, dans les relations naturelles des hommes, qui en sont l'objet, les faits élémentaires et les faits systématiques. — Parmi les faits élémentaires, on a considéré, d'abord, dans leur opposition, d'une part, les circonstances de l'*universalité morale* dans l'homme, et le caractère des *peuples,* qui en résulte et qui consiste dans l'identité de la religion, et de l'autre, les circonstances de l'*individualité animale* dans l'homme, et le caractère des *familles,* qui en résulte, à son tour, et qui consiste dans les relations du sexe, et ensuite, dans leur réunion, d'une part, le caractère des *nations,* qui consiste dans l'identité du langage, et de l'autre, le caractère des *tribus,* qui consiste, à son tour, dans l'identité des mœurs. Parmi les faits systématiques, on a considéré également, d'abord, dans leur opposition, d'une

---

(1) Ol. Borrichius, Ch. Hallbauer, Mendelssohn, de Brosses, Sussmilch, Tetens, Tiedemann, Herder, Muller, Heinecke, J. Burnet of Monboddo, Beattie, Adelung, Rudiger, Frank, Fulda, Michaeler, Sundewell, Eichhorn, Dorsch, Anton, Fichte et Forberg, etc., etc.

(2) H. Hugo, Freret, Th. Astle, Breitkopf, Hugues, Weber, Th. Young, Champollion (le jeune), etc., etc.

(3) Dans son *Anthropologie pragmatique,* Kant n'embrasse que la partie que nous nommons ici *Anthropothéorie,* et il ne la traite même que très-rapidement. En revanche, il y introduit, en grand détail, cette partie de l'Anthropologie générale que nous venons d'indiquer sous le nom d'*Anthropopsychie* ou de *Psychologie mixte,* et que l'on ne saurait nullement considérer comme *pragmatique.*

part, le caractère des *races humaines*, consistant dans l'identité de l'organisme de l'homme (1), et de l'autre, le caractère de l'*espèce humaine*, qu'il faut faire consister dans l'identité opposée du psychisme de l'homme, et ensuite, dans leur réunion, premièrement, le caractère du *genre humain*, consistant dans l'identité universelle de la raison, et définitivement, les *conditions des fins sociales* dans l'humanité, fins qui font l'objet du deuxième aspect de l'anthropologie pragmatique. — Or, ces conditions consistent, d'abord, dans les principes du langage, dans ceux de l'éducation, et dans la législation générale du savoir humain, par la logique et par la métaphysique, formant ensemble l'objet général de la *philosophie spéculative;* ensuite, dans les principes des relations morales des hommes, tant éthiques que juridiques, formant l'objet de la *philosophie pratique;* enfin, dans les principes des moyens, pour réaliser, parmi les hommes, ces doubles relations, spéculatives et pratiques, formant l'objet de la *politique*. Et à cet égard, voici, en peu de mots, les progrès de la civilisation moderne. — En premier lieu, pour ce qui concerne la philosophie spéculative, la grammaire générale, depuis les premiers essais d'Arnauld, reçut des développements assez considérables (2); la pédagogique, depuis sa réforme par Montaigne et surtout par Bacon, se développa également, et dans la théorie (3), et dans la pratique (4); quant à la logique, elle fut méconnue par l'empirisme, dont elle dépasse la portée, et elle fut ainsi confondue, tantôt avec la métaphysique, comme l'a fait Tschirnhausen, tantôt et surtout avec la psychologie, comme l'ont fait Locke et ses sectateurs, spécialement Condillac (5); et quant à la métaphysique, objet principal de la philosophie spéculative, sortant entièrement des bornes de l'expérience, parce qu'elle a pour objet exclusif le savoir, que l'expérience ne peut atteindre, elle ne pouvait recevoir que des erreurs par les prétentions absurdes de l'empirisme, lorsqu'il voulait s'étendre jusqu'à cette sphère supérieure de nos connaissances, et cela lors même qu'il ne voulait prononcer ici que négativement. En second lieu, pour ce qui concerne la philosophie pratique, elle fut généralement plus heureuse, parce que le bien et le mal, qui en sont l'objet, se manifestent suffisamment dans le domaine de l'expérience : en Angleterre, elle fut cultivée avec distinction (6), et en Allemagne surtout, elle prit une marche nouvelle et régulière. Thomasius distingua, avec préci-

---

(1) C'est Kant qui, le premier, a assigné aux races humaines ce caractère de l'organisme héréditaire. Et c'est Blumenbach qui, le premier, a fixé ainsi les véritables races des hommes vivant sur notre globe.

(2) Par Haris, Kalmar, Court de Gébelin, Meiner, Beattie, Roth, Martian, Neide, et plusieurs autres, jusqu'à Bernhardi et Vater.

(3) Par Locke, Crouzas, Basedow, Trapp, Rousseau, et beaucoup d'autres, jusqu'à Niemeyer.

(4) Par Comenius, Francke, Campe, et un grand nombre d'autres, jusqu'à Pestalozzi et Lancaster.

(5) Cependant, d'après ce que nous avons dit plus haut de la vraie philosophie, qui seule pouvait bien concevoir la logique, Leibnitz et surtout Wolf la ramenèrent à sa pureté; et depuis, elle fut cultivée avec quelque succès, par Plattner, Reimarus, Feder, Ulrich, et quelques autres, jusqu'à Kant, qui remit la logique à sa véritable place.

(6) Par Clarke, Hume, Shaftesbury, Hutcheson, Fergusson, Smith, lord Kaim's, Ed. Search, et autres, jusqu'à Dugald-Stewart.

sion, les devoirs éthiques ou de conscience, des devoirs juridiques ou de coercition ; et, dès lors, la morale fut traitée avec quelque supériorité (1). Le droit public, qui paraît avoir excité cette tendance, et qui, lui-même, fut réveillé par les relations politiques, résultant des progrès de la civilisation moderne, reçut de Grotius un aspect nouveau, et fut ainsi développé successivement (2). En troisième et dernier lieu, pour ce qui concerne la politique, elle reçut déjà de Bodin une forme scientifique, et fit de grands progrès par suite du but de la civilisation moderne, c'est-à-dire, par le développement raisonné des intérêts des États, que nous avons signalé plus haut. Parmi ces progrès scientifiques de la politique, nous nous bornerons ici à indiquer, en général, les recherches fragmentaires des Anglais (3) et les recherches systématiques des Allemands (4) ; et, en particulier, pour l'économie politique, les recherches des physiocrates français et des *Economo*-industriels, anglais et allemands, que nous avons déjà mentionnées plus haut, et, pour la législation, les recherches de Montesquieu, de Payley, d'Iselin, de Beccaria, de Filangieri, de Bentham, de Pastoret, et de plusieurs autres.

Sous le second des deux aspects susdits de l'anthropologie pragmatique, sous celui de l'anthropotechnie, qui a pour objet les institutions sociales, on n'a encore étudié que les faits élémentaires, parce que le développement graduel de l'humanité, et par conséquent, les progrès correspondants des institutions sociales, ne sont encore arrivés, dans l'état actuel de l'homme, qu'aux parties élémentaires du système de réalité que doit offrir le développement complet de l'espèce humaine. Ainsi, parmi ces faits élémentaires, on a considéré, dans leur opposition, d'abord, les institutions relatives au bien-être physique ou corporel de l'homme, formant le double objet, de l'économie exploitatrice, pour la production des produits de la nature, organiques et inorganiques, et de l'industrie générale, pour leur utilisation universelle ; ensuite, les institutions relatives à la réalité absolue de l'homme, formant le double objet, de la religion, pour la sanctification de nos maximes, et de l'église, pour leur moralisation universelle. De plus, parmi les faits élémentaires dont il s'agit, on a considéré, dans leur réunion, d'abord, les institutions relatives à la sûreté publique, c'est-à-dire, à la garantie de la liberté de nos actions, constituant le but des États, et formant le double objet, du droit, pour l'établissement de la justice, et de la politique, pour sa réalisation universelle ; ensuite, les institutions relatives à la culture du savoir temporel, c'est-à-dire, à notre réalité actuelle, constituant le bien-être hyperphysique ou spirituel de l'homme, et formant encore le double objet, de la philosophie, pour l'établissement de la certitude, et des sciences, pour sa réalisation universelle. — Ce sont là manifestement les quatre buts universels de l'humanité, tels que nous les avons indiqués plus haut, d'après

(1) Déjà par Wolf, son adversaire Crusius, Plattner, et plusieurs autres, jusqu'à Jacobi et Garve.
(2) Déjà par Selden, Hobbes, Puffendorf, Achenwall, Vattel, Burlamaqui, et autres.
(3) Locke, Bolingbroke, Hume, Junius (Arburnot), et autres.
(4) Bielfeld, Schmauss, Achenwall, Michaélis, et plusieurs autres, jusqu'à Schloezer, Dan. Voss, et Luder.

ce qui est déjà dit dans l'*Introduction au Sphinx,* et tels que nous en avons vu ici les développements respectifs, par suite des progrès de la civilisation moderne. Or, ce sont ces quatre buts universels de l'humanité qui, dominant tour-à-tour, ont déjà été obtenus progressivement, par le développement graduel de l'espèce humaine, dans QUATRE PÉRIODES successives, comme nous l'avons déjà dit en 1818 dans l'*Introduction au Sphinx,* que nous venons de rappeler. Et c'est là effectivement, dans ce que nous venons de voir comme résultats des progrès de la civilisation moderne, progrès qui précisément correspondent à la quatrième de ces périodes, c'est là, disons-nous, dans ces résultats de la civilisation moderne, l'état actuel de l'humanité, c'est-à-dire, le degré de réalité auquel elle est arrivée aujourd'hui ; et par conséquent, c'est là, dans cette simple RÉALITÉ RELATIVE à nos conditions physiques, le point précis du développement complet que doit offrir l'espèce humaine, pour pouvoir actuellement accomplir la grande fin de la création, en parvenant à sa RÉALITÉ ABSOLUE, qui est ce terme final. Ainsi, suivant encore l'expérience ou la méthode empirique, l'anthropotechnie dont il s'agit, n'a pu s'étendre au-delà de ce qui concerne ces quatre dégrés progressifs du développement de l'humanité. Et elle a même confondu constamment ces progrès respectifs ; car, jusqu'à ce jour, aucun des différents essais d'une philosophie de l'histoire n'a encore réussi à reconnaître distinctement ces quatre périodes, et par conséquent, à suivre ainsi graduellement les progrès de l'humanité, dans ces quatre degrés du développement successif de la réalité humaine. — Pour soulever davantage le voile de ce côté, nous allons, en suivant les vues générales du développement de l'humanité, telles que nous les avons établies plus haut, dans le deuxième chapitre, découvrir ici à priori ce que l'anthropotechnie n'a pu encore reconnaître à posteriori sur les progrès ultérieurs de l'espèce humaine, pour opérer le développement complet de sa haute réalité. Et pour cette fin, en remarquant que les quatre périodes que l'humanité a déjà parcourues, ne forment encore que les parties élémentaires de son développement complet, dont il est question, et en suivant ici la règle de la combinaison systématique de ces parties élémentaires, règle que nous avons suivie plus haut, dans toutes les autres parties de l'anthropologie, nous dirons que l'humanité doit actuellement procéder, d'abord, dans leur opposition, à l'établissement de deux partis politiques, ayant pour objets respectifs, d'une part, le triomphe du vrai relatif, dans l'obtention des deux buts combinés du bien-être corporel et du bien-être spirituel de l'humanité, formant les deux buts positifs parmi ses quatre buts universels, et de l'autre part, le triomphe du bien relatif, dans l'obtention des deux buts combinés de la justice et de la sainteté, formant les deux buts négatifs parmi les quatre buts universels. Ce sont là effectivement, comme nous le savons déjà, les deux partis politiques qui, depuis la révolution française, constituent ouvertement et universellement l'ANTINOMIE SOCIALE, telle que nous l'avons aussi signalée en 1818, dans le *1er N° du Sphinx*. C'est donc avec cette antinomie sociale que commence la CINQUIÈME PÉRIODE du développement de l'humanité ; et il est

manifeste que cette période durera jusqu'à la conciliation définitive de cette fatale antinomie dominante, conciliation que nous allons découvrir en suivant toujours la règle que nous venons d'appliquer. En effet, conformément à cette règle, comme nous l'avons déjà suivie plus haut, après l'opposition systématique, l'humanité doit procéder à une réunion systématique, premièrement, en élevant les deux partis politiques à un point de vue absolu, où ils réaliseront respectivement, l'un, le vrai absolu, et l'autre, le bien absolu, et où, par conséquent, ils trouveront leur conciliation, parce que le vrai absolu et le bien absolu sont identiques, étant tous deux dans l'essence même de l'absolu ; et définitivement, en déduisant de cette essence de l'absolu, la création de l'univers et, avec elle, sa fin absolue, la création propre de l'homme, constituant seule la réalité absolue de l'humanité. Ainsi, comme nous l'avons déjà reconnu plus haut, dans le chapitre susdit, après la cinquième période, s'établira l'ère absolue du développement de l'espèce humaine, formant la SIXIÈME et la SEPTIÈME PÉRIODE de ce développement, et servant à accomplir nos destinées sur la terre. En effet, d'après cette déduction rapide, la sixième période aura pour objet la découverte de la VÉRITÉ ABSOLUE ; et la septième et dernière, la reproduction de la création de toute réalité, pour découvrir la CRÉATION PROPRE de l'homme, et pour accomplir ainsi la réalité absolue de l'humanité. — Même ces deux dernières périodes, nous les avons déjà signalées en 1818, dans l'*Introduction au Sphinx ;* mais, dans les bornes de cet opuscule, nous n'avons pu indiquer alors aucune des conditions majeures de la nécessité d'un tel accomplissement final dans les destinées de l'espèce humaine (1). — Quoi qu'il en soit, voilà, nous le répétons, les SEPT PÉRIODES du développement complet de l'humanité, qui sont aussi infaillibles que l'est le fait même de la création de l'univers, et ce sont ces sept périodes, telles que la philosophie absolue les établira dans toute leur infaillibilité, qui sont, d'une part, le véritable objet de la philosophie de l'histoire, pour le passé, le présent et l'avenir, comme nous l'avons reconnu déjà, et par conséquent, de l'autre part, les véritables buts des institutions sociales, formant l'objet de l'anthropotechnie, par laquelle nous terminons ici cet aperçu des résultats que les sciences ont obtenus par suite des progrès de la civilisation moderne.

Tels sont donc les travaux immenses et leurs résultats positifs, qui ont été développés dans les sciences depuis la réformation, et qui, par ces résultats majeurs, offrent un poids incontestable dans la balance des destinées de l'humanité ; poids que nous nous sommes proposé de constater, pour pouvoir apprécier la valeur de la civilisation moderne. Malheureusement, comme nous l'avons vu plus haut, ces grands résultats ont coûté la dissolution des États et la ruine de la religion, et ils

(1) C'est un inconvénient inséparable de la manière fragmentaire dont l'auteur a été forcé alors de produire quelques aperçus de la philosophie absolue. On s'est récrié sur ce que ces aperçus étaient difficilement intelligibles. Et comment pourraient-ils être susceptibles d'une intelligibilité facile, puisque ce ne sont que des fragments d'un vaste système dont l'unité est aussi absolue que celle du système de la création elle-même, que la philosophie absolue ne fait que reproduire ?

n'ont en eux rien qui puisse jamais faire espérer de découvrir, dans cet état des sciences, le moyen de rétablir les liens politiques et de réédifier les vérités religieuses. Bien plus, quelque importants que soient pour l'homme ces résultats scientifiques, en tant qu'ils peuvent satisfaire l'entendement et établir ainsi, par leur certitude, notre réalité actuelle ou physique, ils perdent de leur haute valeur dès qu'ils sont considérés par rapport à la réalité absolue de l'humanité, parce que cette certitude, qui en est le caractère, n'étant fondée que sur l'expérience, n'est encore qu'une certitude relative à nos conditions physiques, et non déjà une certitude absolue. C'est ainsi que les grands résultats scientifiques, fruits de la civilisation moderne, n'offrent encore que le VRAI RELATIF à ces conditions, et non déjà le VRAI ABSOLU, comme nous l'avons reconnu plus haut. Et c'est par-là même que ces résultats, tout importants qu'ils sont d'ailleurs, ne constituent pas encore de VÉRITABLES SCIENCES, mais simplement des MATÉRIAUX pour ces sciences futures, parce que les véritables sciences requièrent déjà le vrai absolu.

C'est ce que les savants ont senti eux-mêmes, en faisant des tentatives réitérées, dans presque toutes les branches des connaissances physiques, pour élever leurs matériaux scientifiques au rang de véritables sciences, c'est-à-dire, pour porter le vrai relatif qui est attaché à ces matériaux, à la hauteur du vrai absolu. Malheureusement, ces tentatives ont toutes été infructueuses, parce que, pour s'élever ainsi au vrai absolu, il fallait, d'abord, dépasser les bornes de l'expérience, où les savants étaient retenus par l'empirisme, et ensuite, se régler d'après la marche de la création elle-même, c'est-à-dire, d'après la loi de la création physique de l'univers, que nous avons déjà annoncée plus haut, et qui devait nécessairement demeurer tout-à-fait méconnue des savants. Encore auraient-ils osé remplir la première de ces deux conditions, comme le prouvent la plupart de leurs hypothèses, par lesquelles ils ont ainsi voulu créer les véritables sciences, et qui dépassent généralement les bornes de l'expérience. Par exemple, les molécules modernes, dans lesquelles Gassendi et Sennert ont ramené les atomes des anciens, sont entièrement hors de la portée de l'expérience (1). Mais, la LOI DE CRÉATION est un objet dont les savants n'ont, ni ne peuvent encore avoir aucune idée.

Nous allons jeter un coup d'œil rapide sur ces diverses tentatives, telles que les savants les ont faites effectivement pour donner, aux résultats de leurs recherches, le caractère de véritables sciences. Nous remplirons ainsi le deuxième but que nous nous sommes proposé plus haut, en voulant apprécier la valeur de la civili-

---

(1) C'est une chose vraiment amusante que de voir nos savants modernes, qui sont si fortement adonnés à l'empirisme, se jeter si volontiers hors des bornes de l'expérience. Cela prouve au moins qu'il ne faut pas désespérer entièrement d'une réforme prochaine des sciences. D'ailleurs, ils sentent parfaitement bien le besoin de conditions abso'ues. Un jour, lorsque le docteur Wollaston parlait de ses molécules sphériques, avec lesquelles il voulait, à son tour, construire la matière, en les rangeant en piles régulières, comme on range les boulets dans les arsenaux, son spirituel ami, M. Pond, directeur de l'Observatoire de Greenwich, lui demanda quelle a dû être la forme des molécules primitives qui ont arrondi les atomes sphériques ?

sation moderne, celui de reconnaître l'insuffisance de l'état actuel des sciences pour accomplir les destinées de l'humanité. — Mais, pour pouvoir mieux juger ces tentatives infructueuses des savants modernes, nous allons d'abord soulever davantage le voile de la vérité, pour laisser apercevoir jusqu'aux conditions absolues de ces futiles hypothèses.

En cherchant plus haut à établir la signification qu'il faut attacher aux deux enthymèmes respectifs de la vraie philosophie et de la pseudo-philosophie, nous sommes remontés jusqu'au caractère de l'essence même de l'absolu, consistant dans l'IDENTITÉ PRIMITIVE DU SAVOIR ET DE L'ÊTRE ; et, voyant, dans cette identité, l'établissement spontané de la DIVERSITÉ PRIMITIVE ENTRE LE SAVOIR ET L'ÊTRE, établissement qui constitue la création de Dieu (1), nous avons remarqué deux degrés progressifs, que suit le développement de cette diversité primordiale. Dans le premier de ces degrés, qui est le partage de l'homme, le savoir, détaché ainsi de son être, et mis en opposition avec lui, demeure, par lui-même, conscient de cet être, avec lequel il est identifié dans l'essence de l'absolu ; et de là vient que l'homme a la conscience IMMÉDIATE de son être, c'est-à-dire, l'*aperception pure du moi,* par le simple exercice de son savoir, consistant dans une réflexion spontanée sur lui-même. Dans le second de ces deux degrés, qui est le partage des animaux, le savoir se trouve déjà tellement détaché de son être qu'il ne peut, par lui-même devenir conscient de cet être, avec lequel il est également identifié dans l'essence de l'absolu : il ne le peut plus que par une réaction causale entre son être ainsi détaché, et lui-même ; de là vient que l'animal ne peut plus avoir qu'une conscience MÉDIATE de son être, c'est-à-dire, une simple *appréhension empirique du moi*, par l'organe du sens interne, où s'opère cette réaction causale, et en quelque sorte inerte, entre le savoir et son être ; et de là vient aussi que l'homme, qui participe de l'organisation animale, peut également avoir, en outre de son aperception pure du moi, cette appréhension empirique de son être.

Mais, ce ne sont encore là que les deux premiers degrés d'une suite progressive et indéfinie dans le développement de la diversité primordiale entre le savoir et son

---

(1) Il ne faut pas perdre de vue que nous ne parlons encore ici que des *caractères* de l'absolu, et non déjà de l'*essence* même de l'absolu, et par conséquent que, dans ce qui concerne ici la création propre de Dieu, il ne s'agit encore que des caractères absolus de cette création, et non déjà de son essence elle-même. Ce n'est que lorsque la philosophie aura fait connaître l'essence de l'absolu, que cette création propre de Dieu recevra définitivement une signification inconditionnelle. En effet, cette essence de l'absolu découvrira en quoi consiste l'identité primitive du savoir et de l'être, identité qui constitue infailliblement le caractère inconditionnel de cette sublime essence de l'absolu, dans laquelle peut s'établir la diversité primordiale entre l'être et le savoir, diversité qui, à son tour, constitue, tout aussi infailliblement, le caractère inconditionnel de la création propre de Dieu ; de sorte que, lorsque l'essence de l'absolu sera connue, la diversité qui s'y établit entre le savoir et l'être, c'est-à-dire, la création propre de Dieu, sera connue également. — Il est sans doute superflu d'ajouter que tout ce que nous disons ici du développement ultérieur de cette diversité primordiale entre le savoir et l'être, ne se trouve de même que caractérisé ainsi d'une manière absolue, et que ce n'est que lorsque l'essence de l'absolu sera connue, que ce développement ultérieur et graduel, constituant la création de l'univers, recevra définitivement une signification inconditionnelle.

être correspondant. — On aperçoit cette suite en concevant que, dans un développement ultérieur de cette diversité, le savoir se trouve progressivement, de plus en plus détaché ou isolé de son être, avec lequel il est identifié dans l'essence de l'absolu. Ainsi, un nouveau degré de cet isolement progressif du savoir, en le détachant de plus en plus de l'être auquel il correspond, se présente immédiatement dans l'état où, dépassant le deuxième degré de diversité entre le savoir et son être, degré qui est le partage des animaux, cet isolement du savoir est tel qu'il ne peut même plus s'établir entre lui et son être la réaction causale qui est la condition de la conscience médiate ou de l'appréhension empirique du moi. Ce troisième degré dans le développement de la diversité primordiale entre le savoir et son être correspondant, est effectivement le partage des plantes ou des végétaux et, en général, dans le développement progressif de ce troisième degré d'isolement du savoir de son être, le partage des forces vitales ou organiques. — Nous découvrons ainsi que les forces de l'organisation dans la vie ne sont rien autre que le savoir lui-même, porté à ce troisième degré d'isolement par rapport à son être correspondant, c'est-à-dire, par rapport aux conditions physiques où se trouve l'existence de ces forces.

C'est ici le lieu de faire remarquer que ce développement graduel de la diversité primordiale entre le savoir et l'être, qui opère leur isolement progressif, de plus en plus accompli, doit nécessairement suivre quelque loi, parce que, sans une telle détermination, les degrés de cette diversité et par conséquent, de cet isolement, demeureraient absolument indéterminés, et pourraient ainsi être tout autres que ceux qui constituent l'univers. Et il est manifeste que, puisque le développement graduel de la diversité primordiale entre le savoir et l'être, n'est rien autre que la création elle-même de l'univers, la loi qui doit régler ce développement est la LOI DE CRÉATION.

On peut actuellement concevoir de quelle importance il est pour la raison de connaître cette auguste loi, puisque, sans cela, non-seulement nous ne pouvons, à priori, déduire aucune réalité de ses conditions absolues, et découvrir ainsi la création de cette réalité, mais nous ne pouvons même pas, à posteriori, ramener les faits observés à leurs conditions premières, et leur attacher ainsi une signification inconditionnelle, en les portant à la hauteur de l'absolu lui-même. On peut, par-là, concevoir que c'est précisément à cause que les savants ne connaissent pas encore cette immuable loi de création, que les tentatives qu'ils ont faites pour donner le caractère de véritables sciences aux résultats de leurs recherches empiriques, sont demeurées infructueuses, parce que, manquant de cette loi, ils n'avaient aucune règle assurée pour ramener ces résultats à leurs conditions premières, et les porter ainsi à la hauteur du vrai absolu, que demandent ces véritables sciences. On peut, par-là même, concevoir de plus que c'est encore précisément à cause que les théologiens ne connaissaient pas non plus cette immuable loi de création, qu'ils n'ont pu entrevoir et opérer les développements inhérents aux principes sacrés du chris-

tianisme, et donner ainsi à cette divine religion son indispensable accomplissement final, ayant pour objet la transition du bien relatif, qui est le partage de l'état actuel du christianisme, au bien absolu, qui en est le saint but, pour porter l'homme à sa plus haute réalité.

Nous avons déjà annoncé que la philosophie absolue fera connaître cette majestueuse et toute-puissante loi de création, et qu'elle accomplira, par son moyen, la double tâche, des savants et des théologiens, en opérant, d'une part, l'établissement péremptoire des sciences, et, de l'autre, l'établissement universel de la religion. — Quant à notre question présente, où il s'agit d'apprécier les tentatives que les savants ont faites pour élever, par leurs hypothèses, les résultats du moderne empirisme à la hauteur de véritables sciences, nous remarquerons que si la loi de création était déjà connue, nous pourrions facilement reconnaître les défauts de ces tentatives, parce que nous verrions en quoi elles se sont éloignées de la règle qu'elles auraient dû suivre. (*) Toutefois, sans connaître encore cette décisive loi, nous pouvons, par ses conditions, telles que nous venons de les signaler dans le développement graduel de la diversité primordiale entre le savoir et l'être, trouver un critérium suffisant pour apprécier ces tentatives en question.

En effet, pour peu qu'on réfléchisse sur ce développement graduel, on conçoit que, quelle qu'en soit la loi, qui nous est ici encore inconnue, l'isolement progressif du savoir, en le détachant ainsi de plus en plus de son être correspondant, doit le priver progressivement, de plus en plus de sa faculté créatrice primitive, qui lui est inhérente essentiellement dans son état absolu, où il se trouve tout-à-fait identifié avec son propre être, et où, par conséquent, étant ainsi dégagé de toute inertie, parce que son être, qui seul en serait susceptible, dépend ici de lui-même, il jouit de toute sa spontanéité caractéristique. — C'est ainsi que le savoir humain, qui offre le premier degré de diversité primordiale entre le savoir et son être, implique cette faculté créatrice : elle est, en effet, l'attribut caractéristique de notre raison, dans sa tendance vers l'absolu, laquelle, comme nous l'avons vu plus haut, résulte précisément de ce que, dans le savoir humain, son être n'en est pas encore détaché, et peut, par-là même, admettre une identification spontanée avec le savoir. C'est encore ainsi que, dans les deuxième et troisième degrés susdits de la diversité ou de l'isolement établi entre le savoir et l'être, degrés qui sont les partages progressifs des animaux et des végétaux, la faculté créatrice du savoir disparaît de plus en plus dans une progression très-rapide. Et l'on conçoit facilement que la même faculté doit s'éteindre, pour ainsi dire, dans les degrés ultérieurs de cette isolation du savoir, où ce dernier se trouve de plus en plus détaché de son être, et où par conséquent, n'ayant plus en son pouvoir son propre être, il subit toute l'inertie de ce dernier, et perd ainsi, de plus en plus, le libre exercice de sa primitive spontanéité. En effet, dans ces degrés ultérieurs du développement de

(*) Voyez les ouvrages publiés ultérieurement, surtout l'*Apodictique messianique*. (Note de Mlle B. C.)

la diversité primordiale entre le savoir et son être, la spontanéité du savoir, subissant alors l'inertie de son être, qui en est indépendant, n'offre plus que le caractère d'une CAUSALITÉ FIXE ou déterminée, laquelle, étant réunie à la SUBSTANCE inhérente à l'être du savoir, ne forme alors que de simples FORCES de la nature.

Nous trouvons, dans le savoir humain, un exemple suffisant pour pouvoir déjà y constater ce développement graduel de l'isolation du savoir par rapport à son être, isolation où il perd ainsi, de plus en plus, sa primitive spontanéité caractéristique, constituant la condition de la faculté créatrice. En effet, nous trouvons déjà, dans notre intellect, deux modifications spéciales, c'est-à-dire, notre savoir inconditionnel ou la *raison,* et notre savoir conditionnel ou l'*entendement*, autrement, notre *savoir absolu,* et notre *savoir temporel,* qui, en nous présentant le premier échelon de cette atteinte graduelle que reçoit le libre exercice de la spontanéité du savoir, nous montre clairement les échelons ultérieurs de cette extinction graduelle de la faculté créatrice, par l'isolation progressive du savoir dans le développement continu de la diversité primordiale entre le savoir et l'être. — Nous allons le voir.

Notre savoir absolu, la raison, telle que nous venons de l'expliquer ici rigoureusement, comme consistant dans la tendance vers l'identité primitive du savoir et de l'être, vers l'absolu, tendance qui est fondée sur ce que, dans notre intellect, le savoir n'est pas encore détaché de son être, et sur ce que, par conséquent, dans cette inséparable union de notre savoir avec son être, il existe une condition inconditionnelle de leur identité primitive, parce que, sans cette identité, il y aurait en nous deux principes hétérogènes, qui s'excluraient réciproquement ; ce savoir absolu, disons-nous, notre raison, précisément dans sa tendance vers l'identité primitive du savoir et de l'être, possède la FACULTÉ CRÉATRICE, dans tout son infini développement, parce que, dans cette identité du savoir et de l'être, notre raison ne subit pas l'inertie de ce dernier, de l'être, qui s'y trouve confondu avec le savoir, et parce que, étant ainsi indépendante de toute inertie, elle peut exercer librement toute la spontanéité infinie qui est l'essence, et, par conséquent, le caractère du savoir. Mais, notre savoir temporel, l'entendement, où le savoir est considéré comme isolé de son être, c'est-à-dire, en lui-même et en opposition à son être, et où, par conséquent, il ne forme plus qu'un savoir relatif à son être, c'est-à-dire, un savoir dépendant de son être, tel qu'il résulte du premier degré de son isolation par le développement de la diversité primordiale entre le savoir et l'être, isolation dans laquelle son être, comme détaché ainsi de ce savoir, doit se trouver déterminé par des conditions étrangères à ce même savoir, c'est-à-dire, par des CONDITIONS PHYSIQUES ; ce savoir temporel, disons-nous, notre entendement, précisément dans cette dépendance de son être, et par conséquent, dans sa dépendance des conditions physiques qui déterminent son être, doit perdre, du moins en partie, sa primitive faculté créatrice, parce que, dans cette dépendance de conditions physiques, il doit subir toute l'inertie de son être, qui en est détaché et subsiste ainsi

indépendamment de lui, et parce que, étant soumis à cette inertie, ce savoir ne peut plus exercer librement sa primitive spontanéité caractéristique. Or, cette inertie qui se trouve ainsi dans notre savoir temporel, dans notre entendement, est précisément le MÉCANISME de nos pensées, constituant ce que l'on nomme leur *forme logique,* laquelle donne à ce savoir temporel, du moins à un certain point, une véritable FIXITÉ de l'être, et change ainsi sa causalité indéfinie, en une espèce de CAUSALITÉ FIXE ou déterminée. — En comparant donc la raison, notre savoir absolu, avec l'entendement, notre savoir temporel, et en ayant surtout égard, d'une part, à l'infinie faculté créatrice de la raison, et de l'autre, à l'empêchement que reçoit cette faculté par les bornes que lui fixe la forme logique de l'entendement, bornes où notre savoir temporel est forcé de subir, entre autres contraintes, le mécanisme syllogistique, on voit comment, dans ce premier degré de l'isolation du savoir, commence déjà à se perdre sa faculté créatrice, et l'on peut ainsi concevoir comment, dans les degrés ultérieurs de cette isolation du savoir, résultant du développement graduel de la diversité primordiale entre le savoir et l'être, la faculté créatrice du savoir s'éteint progressivement, et n'offre plus qu'une simple causalité fixe ou déterminée, laquelle, étant réunie à la substance inhérente à l'être de ce savoir de plus en plus isolé, constitue alors, comme nous l'avons dit, les FORCES de la nature (1).

Nous découvrons, par-là, que les différentes forces de la nature ne sont rien autre que les différents degrés de l'isolement progressif du savoir par rapport à son être, degrés qui résultent du développement accompli de la diversité primordiale entre le savoir et l'être. Nous découvrons, de plus, que ces différentes forces de la

---

(1) Il sera sans doute agréable à nos lecteurs d'apprendre déjà ici comment, de ces considérations absolues, résulte, avec autant de clarté que de simplicité, la solution rigoureuse de la fameuse question de l'union de la matière avec l'esprit dans l'organisation humaine, et spécialement de l'origine du mouvement que l'âme imprime au corps; question que tant de philosophes, parmi lesquels il faut surtout remarquer Descartes, Bekker, et Pascal, ont regardé comme insoluble par la raison, et que tant d'autres ont cherché à résoudre par les hypothèses les plus bizarres, comme Cudworth par son *médiateur plastique,* Laforge et Mallebranche par leurs *causes occasionnelles,* Leibnitz par son *harmonie préétablie,* et récemment quelques philosophes modernes par leur *réaction* (occulte) *entre l'esprit et le corps.* Cependant, comme nous venons de le dire, rien de plus clair et de plus simple que la solution rigoureuse de cette grande question sous le point de vue de la philosophie absolue, en s'appuyant des considérations que nous venons d'esquisser concernant le développement graduel de la diversité primordiale entre le savoir et l'être, développement qui constitue la création de l'univers. En effet, d'après ces considérations absolues, l'isolation du savoir de son être, telle qu'elle a lieu chez l'homme et chez les animaux, dans le premier et dans le second degré de ce développement progressif de la diversité primordiale, fait que la *causalité* du savoir, c'est-à-dire, sa spontanéité, se trouve dans le savoir même, dans l'*esprit,* et que la *substance* du savoir, c'est-à-dire, son être, se trouve dans les conditions physiques qui déterminent cet être, dans le *corps.* Or, comme cela est notoire, c'est la réunion de la *causalité* et de la *substance* qui, dans tous les cas, engendre la *force.* Ainsi, dans notre question présente, la réunion de l'esprit et du corps, considérée comme ayant lieu dans le CONTACT ABSOLU que nous venons de leur assigner, offre immédiatement la génération des *forces motrices* du corps. — Il est sans doute superflu d'ajouter ici que c'est dans ce même contact absolu de l'esprit et du corps que se trouve leur *réaction causale* qui, par l'organe du sens interne, constituant précisément ce contact absolu, donne à l'homme et aux animaux, non-seulement l'appréhension empirique de leur moi, mais de plus les intuitions dépendantes de tous les autres sens.

nature, présentent une extinction progressive de la faculté créatrice qui est l'attribut primitif du savoir absolu, et par conséquent, qu'elles forment, dans ce qu'il leur reste de cette faculté supérieure, une gradation progressive, depuis les forces vitales ou organiques jusqu'aux dernières et grossières forces de la simple constitution mécanique de la matière, c'est-à-dire, l'attraction et la répulsion. Mais, nous découvrons aussi, par-là même, que cette gradation dans les forces physiques, qui fixe leur rang et leur qualité respectifs, ne pourra être déterminée que lorsque la loi de création sera dévoilée, parce que, comme nous l'avons reconnu plus haut, c'est en vertu de cette grande loi que s'opère ce développement accompli de la diversité primordiale entre le savoir et l'être, constituant la création de l'univers.

Quoi qu'il en soit, cette gradation des forces dans la nature constitue le DYNAMISME physique. Et, comme tel, par tout ce qu'il implique de spontanéité du savoir, ce dynamisme se trouve opposé au MÉCANISME physique, qui consiste dans les circonstances de la pure inertie de l'être dans la nature. Ainsi, avant de connaître la loi de création, avant même d'en avoir aucune idée, on peut distinguer, dans la nature, son dynamisme et son mécanisme, par le simple pressentiment des conditions absolues de l'univers, c'est-à-dire, par la simple tendance de la raison vers l'absolu, puisque le dynamisme physique offre précisément des manifestations de plus en plus prononcées de la faculté créatrice du savoir, qui, d'après ce que nous avons reconnu plus haut, se rattache immédiatement à ces conditions absolues de l'univers. Et alors, avant qu'on connaisse la loi de création, cette distinction du dynamisme et du mécanisme de la nature, est l'unique règle que les savants puissent avoir pour se guider dans les tentatives d'élever les résultats de leurs recherches empiriques au rang de véritables sciences, en cherchant ainsi à donner à ces résultats une réalité supérieure. En effet, c'est cette distinction du dynamisme et du mécanisme physiques qui a été la règle de toutes les tentatives que les savants ont faites pour porter au rang de sciences les résultats positifs du moderne empirisme, comme nous allons le voir.

Avant tout, fixons les circonstances principales qui s'attachent respectivement à cette double considération de la nature, circonstances qui résultent des principes distincts de ce dynamisme et de ce mécanisme physiques, et qui, pour ceux qui ne pouvaient encore les approfondir, servaient à les remplacer. — Or, sans entrer ici dans des développements ultérieurs, il est manifeste, par tout ce que nous venons de dire, que ces principes respectifs sont, d'une part, le SAVOIR, impliquant l'absolu, pour le dynamisme, et l'ÊTRE, impliquant le relatif, pour le mécanisme. Ainsi, les attributs respectifs du savoir et de l'être, considérés dans leurs conditions physiques, forment les circonstances distinctes du dynamisme et du mécanisme de la nature. Et comme telles, étant d'abord considérées objectivement, ces circonstances, se présentent, d'une part, comme LOIS de la nature, répondant au dynamisme physique, parce que l'universalité est le caractère, tout à la fois, et du

savoir et des lois, et de l'autre part, comme FAITS de la nature, répondant au mécanisme physique, parce que l'individualité est au contraire le caractère, tout à la fois, et de l'être et des faits ; ensuite, étant considérées subjectivement, ces mêmes circonstances se présentent, d'une part, comme CERTITUDE ABSOLUE, qui doit être attachée aux lois de la nature, répondant au dynamisme physique, parce que cette certitude supérieure est l'attribut de la connaissance du savoir, lequel dernier est le principe de ce dynamisme, de l'autre part, comme CERTITUDE RELATIVE aux conditions physiques de notre savoir, qui doit être attachée aux faits de la nature, répondant au mécanisme physique, parce que cette certitude inférieure est l'attribut de la connaissance de l'être, lequel dernier, à son tour, en est le principe. — Il s'ensuit que, dans le but de la civilisation moderne, c'est-à-dire, dans notre réalité actuelle ou physique, selon que les savants penchaient vers la certitude absolue ou vers la certitude relative à cette réalité physique, vers les lois de la nature ou vers les simples faits de la nature, plus ou moins, ils attribuaient respectivement aux divers degrés de cette échelle de certitudes humaines, la plus haute réalité qu'ils pouvaient concevoir, et prenaient ainsi, dans ces échelons de certitude, les principes respectifs de leurs hypothèses. C'est là le secret de leurs infructueuses tentatives, que voici.

Dans la nature inorganique, du côté de la certitude absolue, Bekker, ou plutôt Stahl introduisit, par son système phlogistique, le dynamisme inorganique ; et, du côté de la certitude relative, l'ancienne attraction moléculaire, dite atomistique, fut renouvelée et ramena le mécanisme inorganique. — Dans ce dynamisme, la combustion était considérée comme le phénomène fondamental de la nature ; et le phlogiston était la prétendue force qui opérait ce phénomène. Dans le mécanisme inorganique, les atomes des anciens furent transformés en molécules, et c'est dans leur réaction, dépendante de leur forme, que consistait prétenduement tout le jeu de la nature. Ce sont Sennert, Magnenus et Gassendi qui paraissent avoir ramené ces anciennes rêveries de Démocrite et d'Épicure ; et ce sont les physiciens anglais et français qui les professent principalement (1).

Dans la nature organique, du côté de la certitude absolue ou des lois, s'établit l'abus des forces vitales, qui constitue le dynamisme organique ; et, du côté de la certitude relative ou des faits, Hoffmann (2) introduisit le mécanisme organique, fondé sur l'action mécanique d'un prétendu éther répandu dans toute la nature. — Les premières traces de l'admission des forces vitales, se trouvent déjà chez Glisson, comme nous l'avons remarqué plus haut ; mais, le premier abus de ces forces paraît commencer avec Leibnitz, qui les élevait à l'égal des forces ou facultés intellectuelles.

---

(1) Le Sage (de Genève) a même donné à cette hypothèse atomistique une forme scientifique, suivie par de Luc et Prévost.

(2) Ses sectateurs sont : en Allemagne, Schulze, Buchnav, Ludwig, Eberhard, Nicolaï, etc. ; dans les Pays-Bas, Rega, de Goster, etc. ; en Angleterre, Brown, Laugrish, etc.

On conçoit facilement que ces deux modifications majeures, le dynamisme et le mécanisme, en se développant ultérieurement, par suite de la tendance opposée des savants, plus ou moins prononcée, vers la certitude absolue qui doit être attachée aux lois de la nature, et vers la simple certitude relative qui est attachée aux faits de la nature, on conçoit, disons-nous, que ces deux modifications majeures, en se partageant de nouveau en deux pôles analogues, correspondant aux mêmes principes, durent aussi recevoir des déterminations plus particulières, par leurs oscillations respectives vers le côté de l'absolu, impliqué dans le savoir, et vers le côté du relatif, impliqué dans l'être, qui, comme nous l'avons vu plus haut, constituent ces principes. — C'est ainsi que le dynamisme en général, inorganique et organique, doit amener, du côté de l'absolu, des forces supérieures et en quelque sorte transcendantes (placées au-delà de l'expérience), et, du côté opposé, un dynamisme empirique ou des forces immanentes (que l'on peut constater par l'expérience). De même, le mécanisme en général, inorganique et organique, doit conduire, du côté du relatif, à la considération de la simple structure des corps, (pure détermination de l'espace), et, du côté opposé, à la considération d'un mécanisme empirique ou de l'équilibre des actions mécaniques. — C'est aussi ce qui a eu lieu.

Dans la nature inorganique, le dynamisme donna lieu, du côté de l'absolu, à des systèmes transcendants, tel que celui de Winterl, où l'on introduit l'influence supérieure ou transcendante de la chaleur, de l'électricité, de la lumière, et d'autres principes immatériels, considérés comme autant de forces de qualité distincte. Du côté du relatif, ce même dynamisme engendra, par le mélange des anciennes idées de Libavius et de Boyle, et de nouvelles idées de Black et de Cavendish, le système français de Lavoisier, dans lequel on supposait que l'oxygène, découvert d'ailleurs par Priestley, était l'unique principe des opérations de la nature. — Ce qu'il y a ici de remarquable, c'est que les systèmes transcendants, et nommément celui de Winterl, qui s'écartent le plus de l'empirisme, ont prévu une grande partie des découvertes postérieures, et que le système immanent de Lavoisier, si proche de l'empirisme, s'est trouvé, à l'exception des faits, faux dans tous ses raisonnements, et entièrement contraire aux découvertes récentes de Ritter, Davy, Berzélius, et autres.

De même, le mécanisme inorganique, consistant dans la réaction moléculaire, s'est partagé en ses deux pôles. — Du côté de l'absolu, on introduisit en Allemagne, par un développement peu exact du système dynamique de Kant, une véritable statique des forces inorganiques, telles que sont l'attraction, la répulsion (1),

(1) Depuis quelque temps, on parle en France, parmi les littérateurs, de la prétendue découverte d'une force de répulsion, que, suivant eux, il faudrait ajouter à la force d'attraction découverte par Newton ; comme si, depuis longtemps, déjà depuis Héraclite, cette force de répulsion n'était pas connue des savants. Mais, ce qui est plus, à l'instar de Newton dans sa détermination de la force attractive, la loi que suit la force répulsive, sa manière d'agir dans l'expansion de la matière, où elle devient la condition de l'impénétrabilité de cette dernière, et par conséquent de sa

l'adhésion, la cohésion, et les affinités chimiques. Dix ans plus tard, Berthollet reproduisit cette statique en France, avec l'imperfection conforme aux circonstances, comme le prouvent déjà les dénominations d'*affinité de cohésion*, et d'*affinité de combinaison*, qui indiquent clairement l'absence de la distinction de ces forces. — Du côté du relatif, le mécanisme inorganique aboutit à l'abus de la cristallographie. Bergmann, par la découverte du noyau et des lames cristalliques, posa les fondements de la vraie cristallographie. Haüy mesura leurs angles, calcula leurs combinaisons, et fit ainsi, à la doctrine physique de Bergmann, une application mathématique. Jusque-là tout n'était encore qu'empirisme ; mais, le même Haüy donna bientôt, à cette considération de la structure intérieure des corps, une étendue abusive, en voulant y ramener, comme nous l'avons vu plus haut, toutes les distinctions minérales et, par-là même, peut-être, tous les principes physiques.

Dans la nature vivante ou organisée, le dynamisme, consistant dans l'abus des forces vitales, s'était développé, du côté de l'absolu, dans le psychisme de Stahl, introduit déjà par Swammerdam, Perrault, et autres ; et il se présenta postérieurement, du même côté, avec plus de sagesse, dans les systèmes de Brown et de Roeschlaub. Le psychisme de Stahl (1) est en quelque sorte subjectif, et les systèmes transcendants de Brown et de Roeschlaub sont entièrements objectifs. — Du côté opposé ou relatif, le dynamisme organique descendit, suivant les traces de Paracelse au système iatrochimique de Van-Helmont et de la Boë-Sylvius, dont le premier considérait les fonctions organiques comme des fermentations, et le dernier comme de pures opérations chimiques. — C'est ce système de chimiatrie qui, à certains égards, forme encore le fond de la médecine moderne.

De même, le mécanisme organique, introduit par Hoffmann, et consistant dans l'action de son éther universel, se partagea en ses deux pôles. — Du côté de l'absolu, ce mécanisme organique se développa et se transforma ainsi dans le système iatromathématique, qui s'établit en Italie par suite des progrès de la physique expérimentale, de la découverte de Harvey, et des considérations mathématico-médicales de Descartes. Ce système ramène les fonctions organiques aux lois de l'équilibre, et il constitue ainsi une espèce de statique organique. Borelli en est l'auteur ; et c'est Micholetti qui l'a le mieux développé. — Du côté opposé ou relatif, le mécanisme organique dégénéra dans le système du *solidi vivi* de Cullen, c'est-à-dire, comme le mécanisme inorganique, dans un abus de la structure des corps organisés, et, par contre-coup, dans un abus de l'anatomie comparée. Cette dernière, depuis sa découverte, n'a servi que secondairement pour éclairer la phy-

---

force motrice, de laquelle, à son tour, résulte la force centrifuge, opposée à la force centripète newtonienne, ainsi que toutes les autres circonstances de cette force expansive, de la matière, ont été déterminées rigoureusement, et en grand détail, il y a près de cinquante ans, par Kant, dans ses *Principes métaphysiques de la Science de la Nature*.

(1) Ses sectateurs sont : les uns mystiques, Coschwitz, Carl, etc. ; les autres théoriques, Alberti, Juncker, etc., et surtout Plattner ; et d'autres enfin pratiques, Cheyne, Mead, Porterfield, Whytt, de Sauvages, etc.

siologie et l'histoire naturelle, spécialement la zoologie ; mais récemment, peut-être depuis Buffon et Daubenton, elle a pris une tendance vers la suprématie parmi les sciences concernant l'organisation : on voudrait en déduire toutes les fonctions organiques, et peut-être même voudrait-on (par exemple Gall) faire naître ces fonctions de la seule structure des corps organisés. Dans ces derniers temps, M. Cuvier a proposé de déduire de l'anatomie comparée, le véritable système géologique : cela est possible ; mais, il nous semble que cette proposition donne la solution du problème où l'on chercherait la route la plus longue pour arriver à ce système géologique.

Quant à la pseudo-philosophie, considérée comme formant les sciences positives de la psychologie expérimentale et de l'anthropologie universelle, telles que nous les avons exposées plus haut, deux tentatives majeures y ont été faites également, suivant les mêmes principes du dynamisme et du mécanisme de la nature, pour porter, dans ces sciences philosophiques, le vrai relatif à la hauteur du vrai absolu. Ces tentatives sont, d'une part, dans le dynamisme psychologique et anthropologique, l'idéalisme de Berkley, et de l'autre, dans le mécanisme psychologique et anthropologique, le matérialisme de l'école d'Écosse. L'idéalisme de Berkley, méconnaissant toute réaction entre le non-moi et le moi, et niant ainsi la réalité du non-moi, indépendant de l'existence du moi, ne reconnaît d'autre réalité que celle du moi, telle qu'elle est établie dans son existence actuelle ou physique, donnée par l'expérience et formant l'unique garantie de la vérité ; et par conséquent, cet idéalisme empirique ne considère alors la réalité du non-moi que comme une modification de celle du moi. Au contraire, le matérialisme de l'école d'Écosse, méconnaissant de même toute réaction entre le non-moi et le moi, mais niant ainsi la réalité du moi, indépendant de l'existence du non-moi, ne reconnaît, à son tour, d'autre réalité que celle du non-moi, telle qu'elle est aussi établie dans son existence actuelle ou physique, donnée par l'expérience et formant de nouveau l'unique critérium de la vérité ; et par conséquent, ce matérialisme empirique ne considère alors la réalité du moi que comme une modification du non-moi. — C'est du moins à quoi se réduisent, dans leur signification absolue, les principes respectifs de l'idéalisme de Berkley et du matérialisme de l'école d'Écosse, formant les deux grandes tentatives, les seules possibles, que l'on a faites pour élever aussi la pseudo-philosophie au rang de véritable science.

Telles sont donc, soit dans les sciences proprement dites, soit dans les sciences philosophiques, les diverses tentatives que, par suite des progrès de la civilisation moderne, on a été porté à faire pour élever le vrai relatif, qui seul est attaché aux résultats scientifiques de l'empirisme, à la hauteur du vrai absolu, qui seul pourrait donner à ces résultats le caractère de véritable science. — Il est sans doute inutile de réfuter ici ces diverses hypothèses: les principes mêmes que nous leur avons assignés, c'est-à-dire, le dynamisme et le mécanisme physiques, comme résultant respectivement d'une simple considération unipartielle de la réalité, selon que l'on

envisage seulement le savoir ou simplement l'être dans cette dernière, suffisent pour réfuter ces hypothèses. D'ailleurs, l'expérience a déjà fait justice de celles de ces hypothèses qui concernent les sciences proprement dites, et le bon-sens répugne à admettre les deux hypothèses des sciences philosophiques, l'idéalisme et le matérialisme empiriques. Toutefois, il faut ne pas oublier ici que le bon-sens n'est pas juge, en dernier ressort, des vérités philosophiques, comme le pensaient Reid et ses sectateurs, Beattie, Oswald et Dugald-Stewart; et il ne faut pas non plus cacher ici que, jusqu'à ce jour, on n'a pu donner une réfutation didactique et rigoureuse de cet idéalisme et de ce matérialisme modernes, malgré la forte répugnance qu'on trouve à les admettre. Comme cette réfutation est la chose du monde la plus facile, sous le point de vue de la philosophie absolue, en nous appuyant de nouveau des considérations précédentes sur le développement de la diversité primordiale entre le savoir et l'être, constituant la création de l'univers, nous allons donner ici cette réfutation en peu de mots, pour faire enfin cesser cette espèce de gouffre philosophique, qui, dans les deux abîmes que présentent ces hypothèses, engloutit toutes les idées fondamentales de l'humanité.

Or, pour ce qui concerne d'abord l'idéalisme de Berkley, il est manifeste qu'il est contraire à l'*appréhension empirique du moi* (sum ergo cogito), c'est-à-dire, à la conscience médiate de notre être, moyennant le sens interne, puisque cette appréhension nous fait connaître l'être de notre savoir dans les CONDITIONS PHYSIQUES qui déterminent cet être, et par conséquent dans le NON-MOI. Pour ce qui concerne ensuite le matérialisme de l'école d'Écosse, il est également manifeste qu'à son tour, il est contraire à l'*aperception pure du moi* (cogito ergo sum), c'est-à-dire, à la conscience immédiate de notre être, par la réflexion spontanée du savoir sur lui-même, puisque cette aperception nous fait connaître l'être de notre savoir dans ce SAVOIR LUI-MÊME, dont il est inséparable, et par conséquent dans le MOI. — Mais, en nous appuyant toujours des considérations précédentes, nous pouvons donner de plus, d'une manière aussi claire que simple, une réfutation didactique, générale ou simultanée, et de l'un et de l'autre de ces deux abîmes philosophiques, en prouvant rigoureusement qu'ils sont tous les deux contraires à la RAISON, qui est infailliblement le juge suprême de la vérité, parce qu'elle peut seule concevoir l'absolu, c'est-à-dire, ce qui est inconditionnel ou par soi-même, où se trouve la création même de la vérité. En effet, l'idéalisme en général n'admet au fond que le SAVOIR, autrement il tomberait devant l'appréhension empirique du moi, comme nous venons de le remarquer; et le matérialisme en général n'admet au fond que l'ÊTRE, autrement il tomberait, à son tour, devant l'aperception pure du moi, comme nous venons de le remarquer également : or, ni le savoir, ni l'être, étant considérés isolément, ne peuvent être inconditionnels ou absolus, parce que le caractère de l'absolu consiste inconditionnellement, comme l'absolu lui-même, dans l'identité primitive du savoir et de l'être, identité vers laquelle précisément vise la raison, dont l'essence, d'après ce que nous avons vu plus haut, consistant dans cette ten-

dance, est fondée sur une nécessaire et inséparable union du savoir et de l'être. Donc, etc., etc.

Ainsi, toutes ces différentes tentatives, tant scientifiques que philosophiques, qui ont été faites, par suite des progrès de la civilisation moderne, pour donner aux résultats des recherches empiriques, obtenus par ces progrès, le caractère de véritables sciences, demeurent sans vérité et se trouvent ainsi, comme nous l'avons avancé, tout-à-fait infructueuses. Et par conséquent, ces résultats de l'empirisme moderne, tout positifs qu'ils sont d'ailleurs, n'impliquent que le vrai relatif à nos conditions physiques, et demeurent ainsi irrécusablement privés du vrai absolu, auquel ces tentatives infructueuses ont cherché à les élever. Il n'existe donc pas encore de véritables sciences parmi les hommes, en dépit de tous les efforts que la civilisation moderne a provoqués, et malgré tous les sacrifices que ces efforts ont coûtés à l'humanité ; car, comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, la vraie science requiert le vrai absolu, que l'empirisme, cet oracle de la civilisation moderne, ne peut atteindre.

Bien plus, ces tentatives malheureuses, manquant de tous les côtés, partout où elles étaient introduites, durent finir par priver, de toute sa considération, l'induction elle-même, cette partie fondamentale de l'empirisme, puisque toutes les hypothèses, que ces tentatives ont produites, étaient établies principalement par une fausse induction. Aussi, pour ne pas s'exposer à des erreurs pareilles, n'ose-t-on plus aujourd'hui, ni dans les sciences proprement dites, ni même dans les sciences philosophiques, s'étendre au-delà de la simple observation des FAITS ; et, cette sage réserve est ainsi devenue le véritable caractère des recherches scientifiques de nos jours, comme cela est prouvé, pour les sciences proprement dites, par les déclarations expresses de presque tous les principaux savants, et pour les sciences philosophiques, par Dugald-Stewart et ses nombreux sectateurs.

Tel est donc le fruit de la civilisation moderne, que nous nous sommes proposé de constater positivement, en cherchant à fixer, avec certitude, en quoi consistent les progrès de cette civilisation, si destructeurs pour la philosophie, progrès qui se sont déployés depuis la réformation religieuse jusqu'à la révolution française. — VÉRITÉ DES FAITS, c'est-à-dire, le dernier degré de vérité auquel l'homme puisse descendre, en ne s'appuyant définitivement que sur ce qu'il y a de plus grossier dans les conditions de son existence actuelle ou physique, voilà le grand fruit de cette civilisation moderne !

Passons maintenant à la cinquième période de la philosophie, qui commence avec la cinquième période de l'humanité, vers l'époque de la révolution française ; et, pour arriver enfin à notre objet définitif, qui est de reconnaître l'état actuel et insuffisant de la philosophie, voyons quels ont déjà été les nouveaux progrès philosophiques, dans leur marche opposée, c'est-à-dire, les progrès directs de la vraie philosophie, et les progrès rétrogrades de la pseudo-philosophie.

Nous venons de reconnaître qu'une sage réserve dans l'application des moyens

intellectuels pour arriver à la vérité, fut, vers la fin de la quatrième période, le résultat des tentatives infructueuses qu'on avait faites dans cette période, pour élever à la hauteur du vrai absolu les connaissances que l'on avait obtenues par la méthode expérimentale, dominant dans la quatrième période ; et, d'après l'ensemble des résultats auxquels on est parvenu dans ce dernier développement de l'humanité, tels que nous les avons exposés pour toutes les branches de la civilisation, nous pouvons ajouter que cette sage réserve fut le résultat général des progrès de la civilisation dans cette quatrième période. Or, ce résultat général de l'empirisme, où ce dernier se détruisait, pour ainsi dire, par lui-même, en se privant ainsi lui-même du plus puissant de ses moyens, c'est-à-dire, de l'induction, ce résultat général, disons-nous, cette sage réserve dans l'application des moyens intellectuels pour arriver à la connaissance de la vérité, formant manifestement une espèce de scepticisme, et même un scepticisme fondé à certains égards, dut déjà faire ressentir l'impuissance de l'empirisme, dont on subissait la domination, et dut ainsi porter l'esprit humain à secouer ces chaînes pour reprendre l'essor qui lui est propre. Bien plus, lorsque ce scepticisme devint conscient de lui-même, et lorsqu'il fut ainsi raisonné, c'est-à-dire, lorsqu'on se mit à rechercher les conditions elles-mêmes de l'empirisme (1), pour apprécier sa validité et pour juger par-là du degré de confiance que méritent les vérités acquises par l'expérience, on dut, en découvrant les fondements précaires de ce hautain empirisme, repousser son impuissante protection, et chercher, tout à la fois, pour la vérité un appui plus solide, et pour sa découverte, un guide plus assuré. — C'est ce qui arriva effectivement, déjà avant la fin de la quatrième période. — Hume, devançant les progrès lents de l'esprit humain, et surtout ceux de la culture philosophique de ses compatriotes, comprit, par suite de ce scepticisme raisonné, dont il fut le véritable fondateur, que l'expérience ou la méthode empirique, considérée comme moyen pour arriver à la vérité, n'avait aucune, absolument aucune validité inconditionnelle. En effet, si l'on remarque que, dans ses conditions, l'expérience implique deux éléments, c'est-à-dire, la relation qu'ont avec nous-mêmes, considérés comme sujets de la connaissance, les objets qu'elle nous fait connaître, et la relation de ces objets entre eux, en observant que, sur la première de ces relations, se fonde notre *perception des faits,* et, sur la seconde, notre *intuition des lois,* si l'on remarque, disons-nous, ce double élément de l'expérience, on reconnaît, par une simple analyse de l'idée de la relation, que l'expérience implique essentiellement, dans la possibilité même de son existence, la loi de causalité, c'est-à-dire, la relation nécessaire, entre l'effet et sa cause, parce que c'est précisément cette relation spéciale, la causalité, qui constitue la double relation que nous venons d'indiquer comme formant le double élément de l'expérience. Or, si cette dernière, l'expérience, est la source ou l'organe de toute vérité, il est manifeste que la loi de cau-

(1) G'anwill et surtout Hume.

salité, qui est la condition de la possibilité même de l'expérience, ne peut être reconnue que par cette expérience elle-même qu'elle doit fonder. Ainsi, comme nous l'avons déjà dit plus haut, Hume aperçut que, par-là même que la loi de causalité serait, tout à la fois, et le principe et la conséquence, la condition et le résultat de l'expérience, celle-ci n'aurait aucune validité absolue ; car, cette loi de causalité, loin d'être inconditionnelle ou par soi-même, comme l'absolu, ne saurait même pas se revêtir alors du caractère de nécessité, puisque, résultant de l'expérience, elle n'aurait que le caractère de contingence ou de pure possibilité, comme tous les produits de l'expérience. C'est du moins à quoi se réduisent, dans leurs véritables principes, les considérations sceptiques de Hume, qui, tout-à-coup et d'une manière irréfragable, privaient ainsi l'expérience de toute validité supérieure ou inconditionnelle. L'empirisme philosophique tomba donc par lui-même, devant le tribunal de la raison ; et c'est là qu'aurait dû être son terme universel. Malheureusement, Hume ne fut pas compris par ses compatriotes, ni généralement par les sectateurs de l'empirisme, qu'il avait devancés ; même aujourd'hui, autant que nous sachions, aucun philosophe anglais ou empiriste en général (1) ne paraît avoir approfondi ces considérations si décisives de Hume. Cependant, elles ne sont pas restées infructueuses pour ceux qui suivaient la vraie philosophie, à laquelle nous allons revenir, après nous en être écartés si longtemps, pour pouvoir suivre, dans tous leurs détails, l'origine, les progrès et la chute propre de l'empirisme philosophique, de cette pseudo-philosophie où la civilisation moderne a voulu constituer toute la philosophie.

Rappelons-nous d'abord, en général, la règle technique que nous avons adoptée pour la déduction présente des périodes philosophiques et de leurs diverses modifications ; règle qui consiste, d'une part, dans le développement progressif des instruments de la philosophie, formant ainsi successivement les méthodes, la synthèse, les facultés intellectuelles et l'analyse, et, de l'autre part, dans le développement correspondant des méthodes de la philosophie, formant de même successivement la méthode empirique, la méthode dogmatique, la méthode transcendantale, et la méthode critique. Rappelons-nous de plus, toujours en général, que les différents instruments de la philosophie, tels qu'ils forment l'un des côtés de notre règle technique, n'étant pas déterminés, ou plutôt étant indéterminés dans leur essence, pour pouvoir se prêter aux différents buts de la civilisation, durent recevoir successivement des déterminations spéciales et analogues à ces buts distincts, suivant les périodes de la civilisation ou du développement de l'humanité, et qu'ils durent ainsi servir à tous les abus ou du moins à toutes les modifications que la philosophie a reçues dans ces diverses périodes ; mais que les différentes méthodes philosophiques, telles qu'elles forment le deuxième côté de notre règle technique, étant au contraire essentiellement déterminées, et devant, par une fina-

(1) Les argumentations d'un Barthez, et autres semblables, prouvent notre assertion.

lité providentielle, se développer parallèlement à ces instruments progressifs de la philosophie, durent, au milieu de ces écarts, conduire successivement la vraie philosophie, dans sa marche propre, à travers toutes ces périodes de l'humanité, jusqu'au terme actuel de son développement.

Rappelons-nous ensuite, en particulier, que, dans la quatrième période, telle que nous venons de l'exposer, l'instrument spécial et la méthode distincte qui, d'après notre règle technique, furent offerts à la philosophie, étaient, d'une part le virtualisme des facultés intellectuelles, conduisant, dans la vraie philosophie, à la spontanéité du savoir, à laquelle on y est parvenu effectivement, et, dans la pseudo-philosophie, à un simple psychisme inerte ou physique, auquel on y est parvenu également, et, de l'autre part, la méthode transcendantale, conduisant, dans la vraie philosophie, aux produits spontanés du savoir, doués, par-là même, du caractère de permanence ou de nécessité, et, dans la pseudo-philosophie, quoique à son insu, aux fonctions inertes du savoir, douées, au contraire, du moins à un certain point, du caractère de contingence ou de pure possibilité, qui est le caractère général des produits de l'expérience, laquelle concourait ici, avec la méthode transcendantale, dans cette distinction des diverses fonctions intellectuelles. Rappelons-nous de plus, toujours en particulier, que les résultats que l'on a obtenus, dans la quatrième période, par l'usage conjoint de l'instrument et de la méthode propres à cette période, ont été, dans la vraie philosophie la distinction positive des idées contingentes et des idées nécessaires, et par conséquent, la distinction correspondante, et également positive, de l'être, qui est l'objet des idées contingentes, et du savoir, qui est l'objet des idées nécessaires, et, dans la pseudo-philosophie, d'une part, sous le point de vue des sciences, une distinction positive des fonctions intellectuelles de l'homme, tant psychologiques qu'anthropologiques, et, de l'autre part, sous le point de vue de la philosophie, d'abord, une réserve sceptique dans l'application de l'empirisme, et enfin, un scepticisme absolu sur la validité de l'expérience.

C'est donc à ces résultats philosophiques de la quatrième période, tels qu'ils étaient développés vers l'époque de la révolution française, que nous devons nous attacher ici pour découvrir, suivant notre règle technique, l'origine et la vraie tendance de la cinquième période de la philosophie. En effet, c'est dans ces résultats définitifs, combinés avec la règle technique du développement du savoir créateur chez l'homme, que se trouvent nécessairement les conditions de la nouvelle période philosophique.

Or, pour ce qui concerne d'abord les résultats définitifs de la quatrième période, il est manifeste que la distinction absolue des idées contingentes et des idées nécessaires, telle qu'elle fut faite par la vraie philosophie, introduisait tout-à-coup *deux principes hétérogènes* dans l'univers, c'est-à-dire, l'ÊTRE, objet des idées contingentes, et le SAVOIR, objet des idées nécessaires. Il manquait donc, à cette époque, un lien pour unir ces principes hétérogènes du monde. A la vérité, l'ex-

périence, ou la méthode empirique, paraissait d'abord offrir un tel lien, du moins subjectivement, en servant à réunir, dans la connaissance, ces principes opposés, l'être et le savoir. Mais, par le résultat définitif de la pseudo-philosophie, le scepticisme de Hume, qui privait l'expérience de toute validité inconditionnelle, était là pour ravir à la raison jusqu'à ce lien subjectif entre les deux principes hétérogènes du monde. — La raison humaine se trouvait donc tout-à-coup arrêtée dans ses hautes vues philosophiques : les instruments et les méthodes qu'elle avait appliqués jusqu'alors, aux recherches de la philosophie, n'étaient pas suffisants pour la tirer actuellement de la désespérante perplexité où ils l'avaient conduite. Il fallait, pour cela, un nouvel instrument et une méthode supérieure ; et heureusement, par la finalité providentielle de la création, la règle technique du développement de notre raison, était là pour offrir à l'humanité et cet instrument supérieur et cette méthode nouvelle dont elle ressentait l'auguste besoin.

Pour ce qui concerne donc cette infaillible et tutélaire règle technique de la raison, d'après ce que nous en savons déjà, c'est l'analyse qui fut le nouvel instrument philosophique, et c'est la méthode critique qui, à son tour, fut le nouveau procédé de la philosophie. — Nous allons, avant tout, reconnaître en quoi consistent cette analyse et cette méthode critique, guides actuels de l'humanité, dans ses décisives destinées de la raison.

Sans déterminer expressément en quoi consiste la synthèse, considérée comme instrument de la philosophie, telle qu'elle est opposée à l'analyse philosophique, dont il s'agit actuellement, nous nous sommes bornés plus haut, dans la troisième période, à indiquer, par anticipation sur la philosophie absolue, que cette synthèse forme la transition du méthodisme, ou du mécanisme des méthodes, au virtualisme des facultés intellectuelles. Cette indication suffisait effectivement, après ce que nous y avons dit et de ce mécanisme des méthodes et de ce virtualisme des facultés intellectuelles, pour nous former une idée exacte de la synthèse philosophique. En effet, considérant la *fixité déterminée* qui est l'objet du mécanisme des méthodes, et la *variabilité indéterminée* qui est au contraire celui du virtualisme de notre savoir, on conçoit sur-le-champ que la transition de la première à la seconde, qui est l'objet de la synthèse en question, doit consister dans la *composition libre* de la fixité méthodique des produits du savoir par la variabilité virtuelle du savoir producteur. Et tel fut effectivement, comme nous l'avons vu plus haut, le caractère de cette synthèse dans les nombreux systèmes philosophiques qu'elle a engendrés durant la troisième période de la philosophie. — Or, cette explication de la synthèse conduit immédiatement à celle de l'analyse philosophique, analyse qui est notre objet actuel. Il suffit, en effet, de savoir également, toujours par anticipation sur la philosophie absolue, que l'analyse dont il s'agit, est la transition réciproque ou régressive du virtualisme de nos facultés intellectuelles au mécanisme des méthodes. Et pour concevoir la nécessité de cette transition régressive, il faut remarquer que, lorsque, partant de l'une des extrémités méthodologiques,

c'est-à-dire, du mécanisme des méthodes, où l'ÊTRE est dominant, on a passé, par la transition progressive, c'est-à-dire, par la synthèse philosophique, à l'autre extrémité, c'est-à-dire, au virtualisme intellectuel, où, à son tour, le SAVOIR est dominant, on s'était trop isolé de l'être ou de la première extrémité, et l'on avait ainsi perdu de vue jusqu'à la destination du savoir dans la création de l'être, c'est-à-dire, pour signaler ici tout-à-coup le véritable principe, nous dirons que l'on avait ainsi perdu de vue l'identité primitive du savoir et de l'être, qui est, tout à la fois, et le caractère de l'absolu, et la tendance de notre raison; de sorte que, par cette tendance elle-même, lorsqu'on arriva au point critique, où avait abouti la quatrième période, on dut rebrousser chemin, ou du moins se rattacher, par une nouvelle direction, à la première extrémité, au mécanisme des méthodes, qui, dans ces progrès de la philosophie, avait été le point de départ. C'est ainsi, en effet, que, par une transition régressive du virtualisme intellectuel au mécanisme des méthodes, l'analyse philosophique devint l'instrument de la philosophie dans la cinquième période. — Déjà Wolf, en modifiant par son méthodisme l'extrême rationalisme de Leibnitz, préluda à cette transition régressive ; mais, ce ne fut que par la modification ultérieure de sa doctrine, conformément aux progrès des lumières modernes, que cet esprit analytique dans la philosophie se développa enfin dans l'académie de Berlin (1). — Comme telle, l'analyse philosophique, formant la transition régressive du virtualisme intellectuel au mécanisme des méthodes, ainsi que la conçoit la vraie philosophie, consiste dans la *décomposition libre* de la fixité méthodique des produits du savoir, ou en général des œuvres créées, pour y retrouver la variabilité virtuelle du savoir producteur, c'est-à-dire, pour y découvrir la spontanéité *créatrice* du savoir. Et c'est là l'instrument philosophique de la cinquième période.

Voyons maintenant en quoi consiste la méthode critique, formant, à son tour, la méthode philosophique de cette nouvelle période. — On sait déjà que la méthode critique est opposée à la méthode dogmatique ; et il ne nous reste ainsi, pour fixer ici cette nouvelle méthode qu'à savoir en outre, toujours par anticipation sur la philosophie absolue, qu'à l'instar de l'analyse philosophique, qui est l'instrument

---

(1) Dans une brochure récente imprimée à Paris, et portant le titre de Résumé de l'histoire de la philosophie, l'auteur qui ne paraît pas connaître l'allemand, dit que c'est à l'introduction de la littérature française en Allemagne que l'on doit la régénération de la philosophie dans ce pays. Sans opposer ici l'assertion de Ch. Villers, qui paraît un peu mieux instruit sur ce point, et qui prétend au contraire que c'est à cette introduction que l'on doit la dégénération de la philosophie en Allemagne, nous ferons remarquer qu'en outre de ce que tous les philosophes allemands, sans exception, savent, depuis des siècles, le français et surtout l'anglais, et connaissent ainsi parfaitement les progrès de l'empirisme dans la Grande–Bretagne, les principaux empiristes anglais, tels que Locke, Reid, Beattie, et autres, jusqu'à Dugald–Stewart, sont tous traduits en allemand, avec de longs commentaires, au point qu'à l'exception de Locke, tous les autres ne sont bien connus en France que par la voie de Genève, en venant ainsi de l'Allemagne. — C'est par cette espèce d'ignorance chinoise, comme l'appelle Ch. Villers, qu'une superficielle logomachie philosophique, en trompant la jeunesse française, si ardente pour le savoir, retarde en France, dans cette nation si spirituelle, à qui nous devons le salut de la philosophie par Descartes, le retour du fruit qu'elle a porté depuis en Allemagne !

nouveau auquel elle correspond, la méthode critique consiste dans la transition régressive de la méthode transcendantale à la méthode empirique, et que c'est en cela précisément qu'elle se trouve opposée à la méthode dogmatique, qui, comme nous le savons déjà, consiste, au contraire, dans la transition progressive de la méthode empirique à la méthode transcendantale. — En effet, nous avons déjà, en signalant plus haut la troisième période, déterminé expressément la méthode dogmatique dans cette transition progressive, où nous avons vu qu'elle consistait dans la considération du savoir A L'INSTAR de l'être ; et, d'après tout ce que nous venons de dire concernant la transition régressive qui forme l'analyse philosophique et qui correspond à la méthode critique, il est manifeste que cette méthode consiste proprement dans la considération réciproque de l'être A L'INSTAR du savoir et du savoir A L'INSTAR de l'être. C'est là du moins le juste milieu de la méthode critique : elle ne peut encore abandonner la considération du savoir à l'instar de l'être, qui avait été l'objet exclusif de la méthode dogmatique, parce qu'alors, en se bornant à la considération de l'être à l'instar du savoir, elle subordonnerait l'être au savoir, et dépasserait par-là le juste milieu entre ces deux éléments absolus du monde, ainsi que le fit jadis la méthode dogmatique, lorsque, dans la troisième période, elle considérait encore, d'une manière unilatérale, le savoir à l'instar de l'être, et lorsqu'elle subordonnait ainsi le savoir à l'être.

Ayant reconnu en quoi consistent l'analyse philosophique et la méthode critique, formant le nouvel instrument et la nouvelle méthode pour la cinquième période de la philosophie, nous allons actuellement aborder et parcourir les progrès qu'elle a déjà faits en employant ces deux moyens supérieurs. Et, pour ne pas confondre ces résultats, nous allons de nouveau suivre séparément, d'abord, les progrès directs de la vraie philosophie, et ensuite les progrès rétrogrades de la pseudo-philosophie.

D'après ce que nous avons reconnu plus haut, le point critique auquel avait abouti la quatrième période, était l'HÉTÉROGÉNÉITÉ des deux principes du monde, de l'ÊTRE et du SAVOIR, qui s'étaient alors complétement dévoilés à la philosophie. Il fallait les réunir dans quelque principe plus élevé, en cherchant, en quelque sorte, à les faire découler de cette source commune et supérieure. — Or, ce principe plus élevé, différant du savoir et de l'être, et embrassant cependant l'un et l'autre, ne pouvait être rien autre que l'ABSOLU lui-même ; c'est-à-dire, *ce qui est par soi-même ;* car, en ce qu'il y a d'inconditionnel, dans cette existence *par soi-même,* l'absolu était distinct de l'être et embrassait le savoir, et en ce qu'il y a de conditionnel dans cette *existence,* purement comme telle, l'absolu était distinct du savoir et embrassait l'être. — Ainsi, l'absolu était l'unique terme qui pût offrir une conciliation ou une réunion entre ces deux principes si opposés du monde, entre le savoir et l'être, auxquels la raison avait abouti à cette époque ; et, par conséquent, la TENDANCE VERS L'ABSOLU dut devenir la direction dominante de la cinquième période de la philosophie.

Or, cette tendance vers l'absolu, comme nous l'avons déjà reconnu plus haut, n'est rien autre que l'activité propre de la raison humaine. Ainsi, le caractère distinctif de la cinquième période, dès son origine, est que, par la nécessaire tendance vers l'absolu, établie positivement, la raison de l'homme commence enfin à se révéler à elle-même dans cette période, en cherchant directement à déployer sa propre activité pour concilier ou plutôt pour réunir, dans son principe absolu, les deux éléments hétérogènes de l'univers, l'être et le savoir. C'est donc aussi à satisfaire cette haute tendance de la raison que durent alors être employées exclusivement l'analyse philosophique et la méthode critique, formant les moyens supérieurs de cette nouvelle période.

Pour peu que l'on réfléchisse sur l'analyse philosophique, telle que nous venons de la déterminer, on reconnaît qu'elle n'est nullement propre à nous ramener elle-même vers ce principe absolu qui doit réunir l'être et le savoir, puisque ces deux éléments primordiaux de l'univers sont déjà les termes absolus de toute analyse. Elle ne peut que nous faire retrouver, dans les œuvres créées ou dans les produits fixes du savoir, ces éléments hétérogènes, et, avec eux, leur principe inconditionnel, lorsqu'il sera connu ou supposé connu ; et c'est dans cette fonction que cet instrument philosophique, l'analyse, servira, durant la cinquième période, à faire découvrir, dans l'échelle des êtres existants, sinon les NOUMÈNES eux-mêmes, les réalités créatrices, du moins quelques PHÉNOMÈNES fragmentaires, propres à accuser dans ses apparences, le développement progressif de la spontanéité créatrice du savoir. — Mais, pour peu que l'on réfléchisse aussi sur la méthode critique, telle que nous venons également de la déterminer, on reconnaît qu'elle est éminemment propre à nous conduire vers le principe absolu en question, où doivent se confondre les deux éléments hétérogènes du monde, l'être et le savoir, en nous faisant découvrir, sinon l'ESSENCE même de ce principe inconditionnel, du moins son CARACTÈRE distinctif, qui nous offrira, tout à la fois, et une garantie infaillible de la vérité, et une détermination précise du grand problème de la raison, pour la solution duquel l'homme a reçu l'existence.

Ainsi, durant la cinquième période, où l'humanité vient enfin d'entrer positivement, la vraie philosophie, dans toutes ses modifications, et même dans tous ses écarts, emploiera d'abord la méthode critique, pour fixer progressivement le caractère du principe inconditionnel, où devront se confondre les éléments hétérogènes, l'être et le savoir ; et, munie de ce caractère, elle appliquera ensuite l'analyse philosophique aux produits fixes du savoir, c'est-à-dire, aux œuvres créées, pour découvrir l'échelle des phénomènes qui, rangés d'après ce caractère considéré comme absolu, devront accuser la marche du savoir créateur. — Tel est effectivement, déjà bien développé, le progrès de la vraie philosophie dans cette nouvelle période.

D'abord, le simple aperçu de la méthode critique, fut déjà un pas dans ce développement supérieur de la philosophie. En effet, la considération réciproque de

l'être à l'instar du savoir et du savoir à l'instar de l'être, qui fut cet aperçu, découvrit la dépendance réciproque ou la relation nécessaire de l'être et du savoir, et conduisit, par-là même, à fixer, dans cette RELATION NÉCESSAIRE, la première union, concevable pour l'homme, entre ces éléments opposés du monde. Ce fut ainsi que Kant ouvrit la cinquième période, en signalant, dans son *monde phénoménal*, cette première union de l'être et du savoir, existant dans leur nécessaire relation, ou plutôt dans leur concurrence mutuelle à la formation de toute réalité pour l'homme, et par conséquent, dans leur concurrence réciproque à la formation de toute connaissance humaine. D'après cette nouvelle doctrine philosophique, si fortement établie, l'être, dans l'homme ou hors de l'homme, offre la *matière* de la connaissance ; matière qui consiste dans l'action de l'être sur le savoir, et qui se manifeste, dans la connaissance, par les *intuitions*, établies sous les conditions du *temps* et de l'*espace*, formant, comme *intuitions pures*, la réaction du savoir sur l'être. De son côté, le savoir, dans l'homme ou même hors de l'homme, c'est-à-dire, dans un autre individu de notre espèce, offre la *forme* de la connaissance, forme qui consiste, à son tour, dans l'action du savoir sur l'être, et qui se manifeste, toujours dans la connaissance, par les *conceptions*, établies sous les conditions de *quantité*, de *qualité*, de *relation*, et de *modalité*, formant, comme *catégories*, c'est-à-dire, comme *conceptions pures*, la réaction de l'être sur le savoir, du moins de la part de l'être qui, dans le mécanisme du savoir humain, est inhérent à ce savoir spécial. Ainsi, de la réunion de ces intuitions et de ces conceptions dépendent, pour l'homme, la possibilité de toute connaissance, et par conséquent, toute réalité : une intuition sans conception est vide de réalité intellectuelle, et une conception sans intuition est vide de réalité sensible ; l'une manque de savoir, et l'autre manque d'être, et ce n'est que de la réunion de l'être avec le savoir que résulte la réalité. A l'exception des intuitions pures, toutes les autres nous sont acquises par les sens ; et par conséquent, ces intuitions sensibles, ainsi que les conceptions qui en sont formées, étant des résultats de l'application de l'expérience, n'ont, dans leur vérité, que le caractère de contingence ou de pure possibilité. Au contraire, les intuitions pures et les conceptions pures, ou les catégories, étant des produits immédiats de notre savoir, nommément de la sensibilité pure et de l'entendement, et résultant ainsi de l'application de la transcendance, ont, dans leur vérité, le caractère de permanence ou de nécessité. Quant à la raison, c'est-à-dire, quant à la tendance vers l'absolu, formant le caractère distinctif de la cinquième période, si l'on observe que, dans la relation nécessaire de l'être et du savoir, relation qui constitue le monde phénoménal de Kant, il n'existe encore, pour l'homme, que des RÉALITÉS RELATIVES, c'est-à-dire, de pures relations de l'être et du savoir, et non déjà une RÉALITÉ ABSOLUE, consistant dans l'union intime de l'être et du savoir, on concevra que cette tendance caractéristique vers l'absolu ne peut y être réalisée, et ne peut, tout au plus, s'y appliquer que d'une manière *régulative*, pour approcher indéfiniment de cette union intime de l'être et du savoir, sans jamais pouvoir

l'atteindre. Lors donc que l'on introduit, d'une manière *constitutive,* cette considération de l'absolu dans le monde phénoménal, en voulant remonter, suivant nos trois modes logiques de conclusions rationnelles, c'est-à-dire, suivant les modes catégorique, hypothétique, et disjonctif, jusqu'à leurs premières conditions, il en résulte trois ordres d'IDÉES TRANSCENDANTES, qui sont les *idées psychologiques,* les *idées théologiques,* et les *idées cosmologiques.* Les deux premiers ordres de ces idées transcendantes, où l'on attache ainsi une signification absolue aux catégories, n'ont qu'une réalité intellectuelle, celle du savoir ; et manquant alors de la réalité de l'être, ces idées conduisent respectivement, les psychologiques, à de simples *paralogismes* concernant l'âme humaine, et les théologiques, à de pures *idéalités* concernant l'existence de Dieu. Et au contraire, dans le troisième ordre de ces idées, c'est-à-dire, dans les idées cosmologiques, lorsqu'on y joint, par des intuitions pures, l'être aux catégories, la considération constitutive de l'absolu conduit à des *antinomies spéculatives,* qui, par la contradiction transcendantale qu'elles impliquent, sont privées de la réalité du savoir. — Ainsi, dans ce monde phénoménal, où est comprise toute réalité spéculative pour l'homme, il n'existe que des réalités relatives ; et nulle réalité absolue ne saurait y être reconnue par la raison de l'homme.

Si l'on applique actuellement, à ce monde phénoménal de Kant, tel que l'a fait découvrir la méthode critique, par sa simple production, si l'on y applique, disons-nous, l'analyse philosophique, comme instrument de philosophie correspondant à cette méthode supérieure, on sépare, d'abord, les deux considérations opposées qui composent cette méthode, c'est-à-dire, la considération de l'être à l'instar du savoir, et la considération du savoir à l'instar de l'être ; et il en résulte, dans ce monde phénoménal, deux côtés opposés et bien distincts, formant, d'une part, la MATIÈRE, comme objet du savoir, et de l'autre, l'ESPRIT, comme sujet du savoir. Or, d'après la première de ces considérations, l'être dans la matière étant déterminé à l'instar du savoir, offre ce *dynamisme physique* que nous avons reconnu plus haut, et que Kant a effectivement attribué à la nature, dans ses principes métaphysiques. Ainsi, d'après ce philosophe, les corps ou la matière ne sont que des manifestations, dans l'espace, de FORCES distinctes : les atomes et leur cortége géométrique ne sont plus qu'un grossier non-sens ; et, pour la première fois, l'aspect philosophique de la nature devient raisonnable. — D'après la seconde des deux considérations dont il est question, le savoir dans l'esprit étant déterminé à l'instar de l'être, offre au contraire un *mécanisme intellectuel,* par lequel Kant veut expliquer, d'abord, la production des idées nécessaires, c'est-à-dire, de ce qu'il appelle intuitions pures et conceptions pures, et ensuite, par cette production mécanique, le caractère de nécessité qui leur est attaché. En outre, de la disposition convenable de ce mécanisme intellectuel, résultent, d'après ce philosophe, les JUGEMENTS UNIVERSELS de l'homme, dont les uns, portant objectivement sur l'ordre du monde, constituent les jugements *téléologiques,* et dont les autres portant subjecti-

vement sur le sentiment du beau et du sublime, constituent les jugements *esthétiques*.

Étranges extrémités dans ces considérations de la matière et de l'esprit ! D'une part, la nature est libérée des artifices du savoir, pour pouvoir l'envisager dans toute la simplicité palpable de l'être ; de l'autre, l'intellect est chargé des rouages de l'être, pour pouvoir fixer l'invisible action du savoir. — Toutefois, ce fut là la première conception ou explication de l'activité créatrice du savoir, considérée dans la diversité et dans la nécessité de ses produits ; et, comme telle, cette explication ne pouvait encore être que mécanique. Il n'est pas si facile pour l'homme de s'élever à l'idée pure du savoir, puisqu'il a fallu que l'humanité travaillât si longtemps avant d'arriver au point où elle pouvait tenter de fixer cette puissante idée ; et certes, dans ce premier essai, tel que l'avait amené providentiellement la règle technique du développement de la philosophie, l'homme devait encore, pour former l'idée du savoir, s'appuyer sur l'être, avec lequel ses sens l'avaient si longtemps et si fortement familiarisé.

Si l'on poursuit plus loin l'analyse philosophique dans le monde phénoménal de Kant, en l'appliquant de plus aux deux côtés distincts auxquels cette analyse nous y a déjà conduits, c'est-à-dire, à la matière, comme objet du savoir, et à l'esprit, comme sujet du savoir, on parvient enfin, d'une part, à la considération isolée de l'ÊTRE en lui-même, dans toute son indépendance du savoir, et de l'autre, à la considération également isolée du SAVOIR en lui-même, dans toute son indépendance de l'être. En effet, tel est alors le résultat nécessaire de cette analyse appliquée à la considération distincte de l'être à l'instar du savoir, et à la considération également distincte du savoir à l'instar de l'être. Mais, dans ce résultat final de l'analyse philosophique, appliquée au monde des phénomènes, toute relation entre l'être et le savoir cesse entièrement ; et par conséquent, ce monde phénoménal, qui ne consiste que dans cette relation réciproque, disparaît tout-à-fait. L'être et le savoir apparaissent alors à la raison dans toute leur pureté, sans aucun mélange réciproque ; et, comme tels, ils constituent le monde des NOUMÈNES, sur lequel repose le monde des PHÉNOMÈNES.

Dans ce *monde nouménal* de Kant, l'être n'est plus, d'après ce philosophe, que le *substratum* invisible de la matière, auquel l'intelligence humaine ne peut atteindre. Toutefois, dans ce monde impénétrable du côté de l'être, le savoir se révèle à lui-même dans notre intimité ; et c'est là le seul noumène, la seule RÉALITÉ ABSOLUE qu'il soit donné à l'homme de connaître. Mais, par-là même que l'être pur, comme noumène, demeure hors de la portée de notre intelligence, nous ne pouvons connaître le savoir pur, également comme noumène, autrement que dans ses déterminations propres, c'est-à-dire, dans l'exercice de notre intime liberté. Ainsi, la MORALE, qui est le champ où se développent les actions de cette liberté intime de l'homme, reçoit, dans le monde nouménal, une valeur inconditionnelle ou absolue ; tandis que la SPÉCULATION, qui est le champ des relations de l'être avec le savoir, et

qui, par conséquent, ne peut s'étendre au-delà du monde phénoménal, ne reçoit, dans ce monde, qu'une valeur conditionnelle ou relative. La loi fondamentale des actions morales sera donc la LÉGALITÉ PROPRE de ces actions, c'est-à-dire, leur susceptibilité de devenir des lois, parce que l'attribut essentiel du savoir, qui produit ces actions et leur loi, est l'*universalité* opposée à l'*individualité* de l'être. Et par conséquent, d'après ces hautes vues de Kant, le précepte fondamental de la morale ordonnera : « *Que la maxime de ton action puisse devenir loi pour tous* ». — De cette manière, le précepte de la morale chrétienne, qui dit : « *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fût fait* », reçoit une détermination intellectuelle ; et, par les conditions absolues de cette détermination, il se trouve glissée, sous la morale religieuse du christianisme, une base rationnelle et immuable. — Mais, dans cet isolement rationnel, la morale, en ne dépendant que de notre intime savoir, considéré comme noumène, n'a qu'une *valeur subjective*, c'est-à-dire, une valeur purement relative à ce savoir, sans aucune fin objective, établie dans l'être. Pour lui donner donc, en outre, cette valeur objective, ce qui est nécessaire pour l'exercice même de la morale, un de ses préceptes est de considérer tous les préceptes moraux, établis uniquement par notre raison pratique, A L'INSTAR de commandements de Dieu, en concevant l'existence de ce législateur moral comme celle où, d'après la tendance de la raison, est réuni l'être suprême au savoir suprême. Et alors, considérant l'extrême disproportion de fins si grandes avec l'existence actuelle de l'homme, non-seulement d'après les règles conditionnelles du monde des phénomènes, mais surtout d'après les règles inconditionnelles du monde des noumènes, tel qu'il nous est déjà révélé dans la morale, nous devons, pour l'accomplissement des préceptes moraux, admettre l'immortalité de l'âme. — Toutefois, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ne sont ainsi que de nécessaires *postulatums* de la morale ; et, comme tels, n'étant pas des produits de la raison spéculative, ces postulatums ne sont pas doués de la CERTITUDE : ils ne portent avec eux que la CROYANCE, mais cette croyance inconditionnelle qui leur suffit complétement et que la raison pratique, dont ils sont des produits, attache généralement à la morale.

Telle est, en résumé, l'importante doctrine par laquelle Kant ouvrit la cinquième période de la philosophie, en employant, d'abord, la méthode critique, et ensuite, l'analyse philosophique, qui sont les deux moyens nouveaux de cette période. — Cette doctrine fut nommée *criticisme philosophique*, pour signaler la méthode par laquelle elle a été développée. Mais, tout en opposant la méthode critique à la méthode dogmatique, Kant, qui était profondément pénétré de cette nouvelle méthode, dont il est le créateur, ne put encore la bien déterminer ; et, jusqu'à ce jour, la détermination rigoureuse de la méthode critique, telle que nous l'avons donnée plus haut, n'a pu être produite. Néanmoins, Kant suivit exactement et cette nouvelle méthode et l'analyse philosophique, formant l'instrument qui lui correspond, comme nous venons de le voir en déduisant, avec cette méthode et avec cet instru-

ment, le système entier de sa doctrine. Bien plus, comme il est également manifeste par la déduction présente, Kant a accompli systématiquement toute cette doctrine du criticisme, ainsi qu'on devait l'attendre d'un tel génie. C'est donc à tort qu'on attribuerait à ce philosophe ce qu'il peut y avoir d'imparfait dans son système : tout ce que l'on a droit de lui demander à lui personnellement, il l'a rempli bien au-delà des limites où il aurait pu se renfermer. Précision intellectuelle, exactitude logique, unité systématique, réalité immanente, profondeur transcendantale, tendance absolue, tout, en un mot, autant que le requerrait sa place dans le développement de la philosophie, tout, disons-nous, était réuni dans ses immortelles productions ; et nous ne craignons pas d'être démenti par la postérité, en déclarant qu'avec moyens égaux, jamais l'humanité ne présentera un génie supérieur à Kant, et plus capable de relever la dignité de l'espèce humaine. Aussi, devons-nous considérer l'apparition de sa doctrine au commencement de la cinquième période, comme un inappréciable bienfait pour l'humanité, auquel nous devons le rapide développement philosophique de cette période, tel que nous allons le signaler, et sans lequel bienfait de nombreux siècles, hors de toute exagération, auraient été nécessaires pour porter l'espèce humaine au point où ce philosophe, en l'entraînant pour ainsi dire avec violence, l'a placée subitement.

L'imperfection de la doctrine de Kant ne dépend nullement de l'insuffisance de son incomparable génie ; elle est attachée à l'échelon précis où cette doctrine est placée dans les progrès de la philosophie. C'est au contraire par sa propre perfection accomplie, dans tout ce qui concerne le poste où elle était placée pour avancer le savoir philosophique, c'est, disons-nous, par sa propre perfection que cette doctrine supérieure a donné lieu tout-à-coup aux progrès ultérieurs et si rapides de la philosophie, progrès que nous allons signaler.

La principale imperfection, inhérente à l'essence même de la doctrine de Kant, consistait en ce que, loin de satisfaire à la tendance vers l'absolu, qui domine dans la cinquième période, loin même de développer au moins cette tendance de la raison, le kantianisme l'arrêtait positivement dans son monde phénoménal, en n'y considérant cette tendance sublime que comme le résultat du mécanisme de la raison humaine. Il est vrai que, dans son monde nouménal, la philosophie de Kant parvient, avec beaucoup de solennité, jusqu'à la réalité absolue, à Dieu et à l'immortalité de l'âme. Mais, elle n'y parvient que par la raison pratique, sous la garantie de la croyance, et non par la raison spéculative, sous la garantie de la certitude ; et c'est cette dernière qui est précisément l'unique garantie de notre réalité absolue, vers laquelle tend actuellement la raison de l'homme. Le criticisme de Kant s'était ainsi réfugié dans le christianisme, quoiqu'à la vérité, d'une manière très-philosophique. Aussi, plusieurs théologiens, principalement Staeudlin, ont-ils cherché à soutenir l'édifice chancelant de la religion chrétienne, en l'appuyant de ces hautes considérations philosophiques. Malheureusement ou plutôt heureusement, la croyance, lors même qu'elle est établie philosophiquement, ne suffit plus

à la raison humaine dans son actuelle tendance vers l'absolu, pour conquérir la réalité inconditionnelle de l'homme.

Ainsi, malgré l'enthousiasme universel que produisit l'apparition de la philosophie de Kant, lorsque, après tant de travaux, en apparence si infructueux, on aperçut tout-à-coup, dans cette doctrine positive, la puissance de la raison et la réalité de la philosophie, malgré cet enthousiasme universel, disons-nous, une secrète inquiétude, provoquée tout à la fois, et par cette nouvelle confiance rendue à la raison, et par cette insuffisance fondamentale du kantianisme, qui manque le but même de la raison, en la privant de la vérité suprême de l'absolu, s'était établie presque immédiatement après l'apparition de cette philosophie, si propre à ranimer les forces déjà défaillantes de l'humanité. Par suite de cette inquiétude secrète, avant même que l'insuffisance rationnelle de la doctrine de Kant fût établie ouvertement, la méthode critique dut se partager en ses deux considérations constituantes, celle du savoir à l'instar de l'être, et celle de l'être à l'instar du savoir, non par l'analyse philosophique, comme dans le criticisme de Kant, mais par la tendance vers l'absolu, qui dominait ainsi en secret, et qui croyait pouvoir se réaliser séparément dans l'une ou dans l'autre de ces deux considérations, dont la réunion réciproque dans la méthode critique paraissait empêcher que cette tendance supérieure fût réalisée par le kantianisme. De cette manière, la considération partielle du savoir à l'instar de l'être, qui forme l'une des parties constituantes de la véritable méthode critique, ayant été soumise à la tendance vers l'absolu, offrit une épuration de l'ancienne méthode dogmatique, par le principe supérieur, l'absolu, qui y était ainsi introduit, et qui suppléait, en quelque sorte, à la deuxième partie constituante de la méthode critique ; et de même, la considération partielle de l'être à l'instar du savoir, qui forme cette deuxième partie constituante de la véritable méthode critique, ayant été également soumise à la tendance vers l'absolu, offrit à son tour, une épuration de cette nouvelle méthode, par le principe supérieur, l'absolu, qui y était ainsi introduit, et qui, de nouveau, suppléait, en quelque sorte, à la première partie constituante de la méthode critique.

Telles furent, en effet, les deux méthodes nouvelles et opposées, formant respectivement une épuration de l'ancienne méthode dogmatique et de la véritable méthode critique, que produisit, bientôt après l'apparition de la philosophie de Kant, cette inquiétude secrète que nous venons de signaler comme ayant été développée par cette philosophie. — Ce fut Jacobi qui, tout en prétendant repousser le dogmatisme, se jeta dans cette ancienne méthode dogmatique, en l'épurant par la moderne tendance vers l'absolu, et en cachant ainsi le vieil épuisement de cette méthode par une fraîcheur de SENTIMENT, auquel aboutit principalement sa philosophie. Et ce fut Reinhold qui, en désirant accomplir le criticisme, s'ouvrit la nouvelle méthode critique, en épurant de même celle de Kant par la tendance dominante vers l'absolu, et en cherchant par-là à libérer, de ses entraves mécaniques, notre COGNITION, à laquelle, à son tour, aboutit principalement sa philosophie. — On conçoit que cette

nouvelle méthode dogmatique de Jacobi, tout épurée qu'elle fut par la tendance vers l'absolu, en considérant exclusivement le savoir à l'instar de l'être, et en subordonnant ainsi le savoir à l'être, ne put voir de terme à cette tendance de la raison, ailleurs que dans un être suprême, c'est-à-dire, dans la DIVINITÉ ; et c'est par-là que la philosophie de Jacobi offrit cette espèce de théologie transcendantale, qui préluda au moderne réalisme, dont nous parlerons ci-après. On conçoit de même que la nouvelle méthode critique de Reinhold, tout épurée qu'elle fut aussi par la tendance vers l'absolu, en considérant exclusivement l'être à l'instar du savoir, et en subordonnant ainsi l'être au savoir, ne put, à son tour, entrevoir de terme à cette tendance de la raison ailleurs que dans un savoir supérieur à l'intuition et à la conception, c'est-à-dire, dans la REPRÉSENTATION INTELLECTUELLE ; et c'est par-là que la philosophie de Reinhold, offrit cette espèce d'intellectualisme transcendantal, qui, de son côté, préluda à un nouvel idéalisme, dont nous parlerons à l'instant.

Nous ne nous arrêterons pas ici aux développements analytiques de ces doctrines, qui n'eurent d'autre valeur réelle que ces espèces de préparations philosophiques que nous venons de signaler. Il est vrai que la doctrine de Jacobi servit, sinon de base, du moins de motif à l'école sentimentale que nous indiquerons ci-après ; mais, elle ne forma ni ne pouvait former, à cause de son vague logique, une école philosophique proprement dite. Quant à Reinhold, il renonça bientôt lui-même à sa doctrine ; mais, comme développement du criticisme, la philosophie de Reinhold mérite, sans contredit, une considération égale et même supérieure à celle de la philosophie de Jacobi, qui, en dépit de ce sentimentaliste, ne fut manifestement, dans ses déductions rationnelles, rien autre qu'une rétrogradation philosophique dans le dogmatisme.

Néanmoins, pour mieux comprendre ces deux premiers pas dans le développement du criticisme de Kant, jetons ici au moins un coup d'œil rapide, mais caractéristique, sur les deux doctrines opposées de Jacobi et de Reinhold qui forment ainsi le début dans ce progrès ultérieur et si décisif de la philosophie germanique, pour y laisser découvrir sur-le-champ que ces deux doctrines nouvelles constituaient en quelque sorte les deux pôles opposés des hautes réalités philosophiques que l'humanité a conquises dans ce grand et dernier progrès des lumières européennes, appartenant à notre actuelle ou cinquième période historique. — Or, pour ce qui concerne d'abord la doctrine de Jacobi, remarquons avant tout que ce philosophe n'a pu, par lui-même, bien comprendre l'esprit de sa propre doctrine, comme cela est prouvé par les sources diverses qu'il prétendait assigner progressivement à cette doctrine, telles que le *sens interne*, *la perception de l'hyperphysique*, *l'instinct rationnel* qui, d'après lui, nous fait distinguer le vrai du faux, et le bien du mal, comme par une espèce d'inspiration supérieure. Le fait est que la vraie source de la doctrine de Jacobi consiste dans l'application de la RAISON AU SENTIMENT, d'où résultent progressivement, comme nous l'avons vu dans le Pro-

drome du Messianisme, le *sentiment moral* (les préceptes moraux) et le *sentiment religieux* (le verbe). (*) Et Jacobi finit par le comprendre lui-même en s'éclairant par la philosophie critique qu'il voulait combattre. En effet, suivant alors les notions répandues par cette philosophie, Jacobi finit par considérer la RAISON comme la facultés des *idées* et l'ENTENDEMENT comme la faculté des *conceptions,* mais de manière que la raison, en se révélant ainsi dans l'intimité du sentiment, donne à la philosophie le CONTENU, et que l'entendement ne fait que lui imprimer sa FORME. Aussi, en assignant cette origine sentimentale à sa philosophie, Jacobi n'admettait-il aucun savoir *cognitif,* qui a besoin de CERTITUDE, et qui, d'après lui, ne forme toujours qu'une connaissance *médiate :* il ne reconnaissait que le savoir *sentimental,* auquel suffit la CROYANCE, et qui, d'après lui, forme toujours une connaissance *immédiate.* Mais, inconséquent à ces principes, qui sont manifestement, tout à la fois, et dogmatiques, et même critiques, Jacobi lutte, d'une part, contre le dogmatisme, en prétendant que tout savoir démontré ou médiat conduit nécessairement au fatalisme, au panthéisme, et même à l'athéisme, et de l'autre part, contre le criticisme, en prétendant que le préjugé pour le savoir démontré ou médiat écarte la philosophie critique de toute connaissance immédiate de l'hyperphysique, connaissance que la croyance médiate de la raison pratique ne peut lui restituer. Et cependant, c'est précisément sur la voie du criticisme, du moins dans sa partie pratique, que Jacobi était d'abord placé et orienté entièrement, et c'est sur la voie d'un véritable dogmatisme, même outré ou transcendant, qu'il tomba ensuite dans ce qui était propre à sa doctrine. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer que, dans la critique de la raison pratique, Kant part d'abord du fait de la LIBERTÉ et de celui de la MORALITÉ, comme donnés dans l'intimité de notre sentiment, et non par la cognition, et comme formant ainsi de véritables *connaissances immédiates,* telles que sont celles que Jacobi reconnaît seules pour valides ; et ce n'est que de ces connaissances immédiates que Kant tire ensuite, sur la voie cognitive, ses deux postulatums pratiques, de l'IMMORTALITÉ et de DIEU, parce que, ni l'un ni l'autre de ces postulatums ne sauraient, comme la liberté et comme la moralité, former une connaissance immédiate dans notre sentiment. En effet, d'après ce que nous avons vu dans le Prodrome du Messianisme, ce n'est pas une connaissance immédiate, mais un simple PRESSENTIMENT de l'absolu ou de Dieu que l'homme peut trouver, dans l'intimité de son sentiment, comme condition objective de sa réceptivité pour les vérités absolues ; réceptivité qui, dans notre sentiment, constitue proprement l'ENSEMBLE SYSTÉMATIQUE des vérités ou des conceptions immédiates qui, suivant Jacobi, se révèlent dans notre intimité. Aussi, quand ce philosophe transforme ce simple pressentiment de l'absolu en une véritable connaissance objective et en

(*) On voit par cette indication du *Prodrome,* publié en 1831, que cette fin est plus récente ; c'est, avec ce qui a été publié dans les *Prolégomènes du Messianisme,* le développement complet du Tableau génétique de la Réforme de la Philosophie en Allemagne. (Note de M^lle^ B. C.)

quelque sorte théorique, considérée par lui comme faisant partie de la susdite réceptivité ou de son système de connaissances immédiates, il ne fait que fonder sur ce pressentiment, dans une voie purement rationnelle et cognitive, une véritable IDÉE SPÉCULATIVE de Dieu, qui devient ainsi un PRINCIPE DOGMATIQUE d'autant plus prononcé ou même outré que, n'ayant d'autre base qu'un pressentiment, c'est-à-dire, l'être en nous, ce principe fait considérer COMME ÊTRE l'absolu, Dieu, et par conséquent le savoir créateur, ou généralement le SAVOIR; ce qui précisément constitue la méthode dogmatique la plus outrée. Et il est manifeste qu'avec un tel principe, en identifiant ou en confondant ainsi l'absolu avec l'être en nous, et en perdant alors de vue la spontanéité de notre savoir, ce dogmatisme outré de Jacobi doit, comme nous le verrons ci-après, conduire directement, sinon à l'athéisme, du moins au fatalisme et au panthéisme, contre lesquels ce philosophe se récriait si fortement et si inconséquemment. — Pour ce qui concerne ensuite la doctrine de Reinhold, remarquons de même, avant tout, que ce philosophe n'a pu non plus bien comprendre sa propre doctrine ; car, dans le véritable sens de ce système philosophique, comme accomplissement du criticisme, c'est plutôt la COGNITION en général que Reinhold avait ainsi en vue sous l'idée de REPRÉSENTATION, considérée comme expression générale des *intuitions,* des *conceptions,* et des *jugements.* En effet, voulant ainsi embrasser, dans toute sa généralité, notre faculté de connaître, il faut y comprendre la *conscience du moi,* qui est précisément ce qui forme la fonction la plus active dans notre acte de connaître ; et alors, cette conscience du moi, étant introduite dans la représentation, pour accomplir par-là la connaissance, constitue proprement, sous la condition de cette généralité de notre acte de connaître, la faculté de COGNITION, dans laquelle, comme nous venons de le voir, la simple REPRÉSENTATION, à laquelle Reinhold croyait pouvoir s'arrêter, ne forme proprement qu'un des deux éléments. L'autre de ces éléments, la CONSCIENCE DU MOI, loin d'être exclu de la doctrine de Reinhold, y était d'autant plus fortement et clairement impliqué que ce philosophe y trouve et y forme son PRINCIPE FONDAMENTAL, la *thèse de conscience (Bewustseinssatz),* et que c'est de cette doctrine même que, sans contredit, Fichte a ainsi déduit ensuite sa haute doctrine idéalistique, comme nous le verrons ci-après. — Quoi qu'il en soit de cette extension plus ou moins complète des premières vues de Reinhold, son but principal était d'établir, par sa doctrine, l'OBJECTIVITÉ ou la réalité de l'objet de nos connaissances, pour disculper ainsi la philosophie critique de Kant du reproche d'idéalisme qu'on lui faisait le plus généralement. En effet, pour toute cognition ou représentation, comme l'appelle Reinhold, on peut distinguer, suivant le susdit PRINCIPE FONDAMENTAL de ce philosophe, et l'on distingue effectivement, dans notre conscience, l'*objet représenté,* le *sujet représentant,* et la *représentation elle-même,* c'est-à-dire, la *cognition* qui est en nous, et qui, par suite de cette distinction, a nécessairement une double relation, savoir, avec l'objet représenté et avec le sujet représentant, puisqu'elle forme ainsi l'unité subjective du multiple objectif, de ce multiple dont la RÉALITÉ

OBJECTIVE, d'après Reinhold, se trouve par-là même établie complétement. — Un but accessoire que ce philosophe se proposait d'atteindre par sa doctrine, était de donner à la philosophie critique un PRINCIPE UNIVERSEL, qu'il prétendait y manquer, et qui, tel que nous venons de le signaler, en servant à déduire une DOCTRINE ÉLÉMENTAIRE, pût offrir une base commune à la logique, à la métaphysique, et à la critique de la raison. — Mais, ayant bientôt trouvé mieux accomplies ses vues dans les doctrines successives de Fichte et de Bardili, qui, comme nous le verrons ci-après, offraient effectivement un tel accomplissement ou plutôt un développement de la philosophie critique du côté cognitif où il s'était placé, Reinhold, ne cherchant que la vérité, eut la candeur peu commune de renoncer à sa propre doctrine, et de devenir ainsi successivement partisan zélé des doctrines de Fichte et de Bardili (1). Enfin, par une *Critique du langage*, Reinhold revint à ses premiers efforts de donner une BASE à la philosophie par l'ESSAI D'UNE NOUVELLE THÉORIE DE LA FACULTÉ DE PENSER, en voulant ainsi fonder péremptoirement l'acte de la COGNITION dans l'homme, acte qui, comme nous l'avons remarqué plus haut, était l'objet principal de ses recherches. Et c'est aussi à cette profonde fondation que s'attachent actuellement les travaux de son fils (Ernest Reinhold), qui en devient ainsi le digne successeur.

En résumé, les deux doctrines respectives de Jacobi et de Reinhold, que nous venons de caractériser, et qui, comme nous l'avons déjà dit, formaient en quelque sorte les deux pôles opposés sur lesquels ont ensuite roulé tous les développements ultérieurs du criticisme, étaient proprement les deux ÉLÉMENTS OPPOSÉS ou hétérogènes du SYSTÈME des hautes réalités philosophiques que ces développements définitifs de la philosophie critique ont fait conquérir en Allemagne. Et comme telles, ces deux doctrines opposées de Jacobi et de Reinhold visaient respectivement, l'une, celle de Jacobi, vers l'*absolu sentimental*, c'est-à-dire, vers l'ABSOLU DANS L'ÊTRE, et l'autre, celle de Reinhold, vers l'*absolu cognitif*, c'est-à-dire, vers l'ABSOLU DANS LE SAVOIR. Aussi, est-ce dans ces directions opposées, ouvertes par les deux doctrines dont il s'agit, que s'est effectivement accompli tout le développement transcendant du criticisme, en s'avançant respectivement, dans chacune de ces directions, jusqu'à leurs dernières extrémités, et en revenant ensuite sur les directions opposées pour ne pas s'écarter trop du point central qui était fixé d'abord par la doctrine même de Kant, laquelle, plaçant l'ABSOLU DANS LA RELATION DE L'ÊTRE ET DU SAVOIR, formait proprement l'ÉLÉMENT NEUTRE de ce nouveau système de réalités philosophiques. — Quant à l'influence spéciale que les deux doctrines de Jacobi et de Reinhold ont dû exercer ainsi sur le grand développement du criticisme, il est manifeste que la doctrine de Jacobi, qui, en cherchant l'absolu dans l'être, ne faisait que reproduire en quelque sorte, avec une plus grande clarté

(1) L'insuffisance religieuse de la doctrine de Fichte fit même, pendant quelque temps, avant l'apparition de Bardili, pencher Reinhold vers la doctrine sentimentale de son ami Jacobi.

sentimentale, toutes les anciennes tentatives philosophiques du dogmatisme, ne pouvait exercer qu'une INFLUENCE NÉGATIVE sur les progrès transcendants dont il s'agit, en n'opposant qu'une espèce d'inertie contre les trop grands écarts dans la direction opposée, et il est manifeste de plus que la doctrine de Reinhold, qui, en cherchant l'absolu dans le savoir, ouvrait la direction nouvelle vers le savoir créateur, devait exercer une véritable INFLUENCE POSITIVE sur les progrès transcendants de la philosophie dans cette cinquième période. Et à cet égard précisément, il importe de bien remarquer, dans la philosophie de Reinhold, les trois points essentiels que voici. — D'abord, en embrassant les intuitions et les conceptions par sa représentation intellectuelle, ce philosophe donnait à la pensée une détermination plus générale et, en quelque sorte, un principe supérieur. Ensuite, distinguant, dans sa représentation intellectuelle, le subjectif, qui est l'*unité* de cette représentation, et l'objectif, qui est le *multiple* dans la même représentation, Reinhold prépara la grande antithèse de l'*idéal* et du *réel*, sur laquelle, comme nous allons le voir, rouleront les développements ultérieurs de la philosophie. Enfin, par sa tendance plus prononcée vers l'absolu, en rendant l'être NÉCESSAIRE au savoir, ce philosophe distingua, dans le criticisme de Kant, cet *idéalisme transcendantal* qui lui est propre, et qu'il ne faut pas confondre avec l'idéalisme vulgaire dont on le croyait entaché.

Il faut savoir, en effet, que les premières objections que firent les adversaires (1) de Kant, consistaient principalement en ce que sa doctrine n'était qu'un simple idéalisme, parce que l'être en soi, le noumène, y était rejeté, et que l'on n'y voyait, dans les phénomènes, rien autre que des fonctions intellectuelles. Ces objections paraissaient d'autant plus fondées que, dans la suite, le professeur Beck, que Fichte considérait comme le commentateur le plus exact de Kant, poussa les considérations idéalistiques dans le kantianisme jusqu'à prétendre que l'être en soi, le noumène de Kant, n'était lui-même qu'une production idéale. — Cependant, d'après les principes mêmes desquels découle la philosophie de Kant, comme nous l'avons déduite plus haut, ce n'était pas là, ni ne pouvait être là, le véritable sens de cette philosophie. En effet, d'après ces principes, qui sont ici des critériums irréfragables, l'être et le savoir subsistent avec une égale valeur dans la doctrine de Kant ; ils y concourent, avec un égal poids, à l'établissement de la RÉALITÉ PHÉNOMÉNALE, qui, à l'origine de la cinquième période, était l'unique moyen de réunir ces deux éléments hétérogènes du monde, l'être et le savoir, pour satisfaire à la tendance vers l'absolu, telle qu'elle s'était établie dans cette période, par suite précisément de la distinction précise de ces deux éléments. Il est vrai que, dans cette réunion phénoménale, formant le véritable objet de la philosophie de Kant, le savoir avait et devait avoir une influence propre et égale à celle de l'être ; mais, c'est précisément en cela que consiste la fonction créatrice du savoir dans la détermina-

(1) Plattner, Eberhard, Tiedemann, Garve, Meiners, etc., et Feder, Selle, Herder, Wieland, etc.

tion du monde, fonction qui constitue précisément cet *idéalisme transcendantal* que Reinhold surtout fit si bien remarquer.

Aussi, le véritable résultat de la philosophie de Kant, par suite du développement de plus en plus prononcé de la tendance vers l'absolu, ou vers la réunion de l'être avec le savoir, développement qui partagea d'abord la méthode critique de Kant en ses deux considérations constituantes, et forma ainsi, comme nous venons de le voir, une nouvelle méthode dogmatique et une nouvelle méthode critique, épurées l'une et l'autre par cette tendance vers l'absolu ; le véritable résultat, disons-nous, auquel conduisit la philosophie de Kant, par le développement de la tendance dominante et par le partage de sa méthode, fut l'établissement positif de l'ANTITHÈSE DU RÉEL ET DE L'IDÉAL. Et c'est dans l'espèce de scepticisme d'un moderne Enésidème, ouvrage du philosophe Schultze, que cette antithèse fut ainsi établie positivement ; en effet, l'idée dominante de ce scepticisme critique est manifestement cette antithèse de l'idéal et du réel, du moi et du non-moi, comme cela apparaît surtout lorsqu'il nie que, dans la représentation intellectuelle de Reinhold, la preuve du réel ou du non-moi soit donnée suffisamment. Nous disons une *espèce* de scepticisme, car, à proprement parler, la doctrine de ce moderne Enésidème, que son auteur transforma ensuite dans un *anti-dogmatisme,* offre, par l'antithèse qui y domine, un véritable *dualisme transcendantal*, et reproduit ainsi l'ancien dualisme immanental, qui s'était développé déjà dans la première période, mais qui n'était alors qu'une conception *in concreto,* une conception du fait, sans aucune vue réellement philosophique, tandis que le dualisme transcendantal du moderne Enésidème était, non-seulement une conception *in abstracto,* mais de plus la manifestation ouverte de la tendance vers l'absolu, qui s'était développée dans la cinquième période, et qui se déclarait ainsi expressément dans cette antithèse de l'être et du savoir, en empêchant leur domination isolée ou plutôt leur absorption réciproque, et en cherchant ainsi vaguement l'absolu dans leur réunion nécessaire. Aussi, ce dualisme transcendantal, résultat immédiat de la philosophie de Kant, fut-il, par sa manifestation prononcée de la tendance vers l'absolu, le véritable point de départ de tous les développements ultérieurs de la philosophie, déjà implicitement chez Jacobi et Reinhold, et ensuite explicitement depuis la détermination positive de ce dualisme dans le scepticisme critique de cet Enésidème-Schultze, comme on le nomme aujourd'hui.

Avant de passer à ces développements ultérieurs, il ne sera pas tout-à-fait inutile ici de signaler, parmi une foule de contestations insignifiantes, deux objections secondaires qu'on faisait encore à la philosophie de Kant, et qui, n'étant guère plus fondées que l'objection principale, concernant l'idéalisme, ont néanmoins servi également aux progrès ultérieurs de la philosophie. — L'une de ces objections secondaires, produites assez généralement, était que, dans le kantianisme, il manquait une unité entre la raison spéculative, qui réglait le monde relatif des phénomènes, et la raison pratique, qui réglait, du moins autant que nous pouvions y

pénétrer, le monde absolu des noumènes. Or, si l'on considère qu'on ne peut en général introduire une unité entre la raison spéculative et la raison pratique que de trois manières, savoir, en subordonnant alternativement l'une à l'autre ces directions opposées de la raison, ou bien en les subordonnant toutes les deux à une raison supérieure, on concevra que l'objection qu'on faisait à Kant sur le manque d'unité en question, n'est nullement fondée ; car, ce philosophe établit cette unité de deux manières sur les trois qui sont possibles, tandis qu'une seule serait suffisante. En effet, il subordonne d'abord manifestement la raison spéculative à la raison pratique, en accordant à celle-ci une réalité absolue, dans le monde nouménal, et en n'accordant à celle-là qu'une réalité relative, dans le monde phénoménal ; et de plus, il subordonne tacitement l'une et l'autre à la raison supérieure avec laquelle il les établit toutes les deux. Il est vrai que cette raison supérieure ne paraît pas ostensiblement dans la doctrine de Kant ; mais, elle en est un postulat nécessaire, parce que, sans elle, ni la raison spéculative, ni la raison pratique, n'auraient, dans cette doctrine, aucune garantie ; car, ni l'une ni l'autre ne s'y établissent par elles-mêmes, ou du moins l'une des deux ne doit pas s'y établir ainsi, autrement elles subsisteraient l'une à côté de l'autre sans avoir besoin de l'unité dont il s'agit. Il est encore vrai que la raison supérieure qui est postulée dans la doctrine de Kant, est en contradiction avec celle qui y paraît comme raison spéculative, parce que la première, en bornant le monde à la simple réalité relative, s'attribue elle-même la faculté spéculative de statuer sur la réalité absolue, autrement elle ne pourrait restreindre ainsi la prétendue raison spéculative ; mais, cette contradiction, qui est inhérente à toute philosophie qui n'est pas encore absolue, n'empêche nullement que, de l'une ou de l'autre des deux manières que nous venons de signaler, il ne soit établie une unité entre la raison spéculative et la raison pratique dans le criticisme de Kant. — L'autre des deux objections secondaires qu'on faisait au kantianisme, celle qui, ce nous semble, fut produite principalement par Salomon Maimon, est que Kant dérivait ses quatre catégories des quatre formes logiques des jugements, et que, de cette manière, en considérant qu'il faudrait au contraire dériver des catégories les formes logiques, il y aurait, dans sa doctrine, un cercle vicieux lorsqu'on y opérait cette déduction, ou du moins un défaut philosophique lorsqu'on s'y abstenait de déduire ainsi ces formes logiques en question. Or, si l'on observe que, dans le monde phénoménal, où s'appliquent les catégories, Kant ne voyait qu'une relation réciproque de l'être et du savoir, on concevra que cette deuxième objection secondaire n'était pas non plus fondée ; car, sous ce point de vue de simple relation, où donc Kant pouvait-il trouver, pour la déduction des catégories, une règle plus assurée que celle que lui offraient les formes logiques de nos pensées, c'est-à-dire, leur mécanisme, provenant de l'influence de l'être dans notre savoir ? Il est vrai que, sous un point de vue absolu, il conviendrait à la philosophie que les catégories fussent déduites d'une règle supérieure, qui n'est ici rien moins que la LOI DE CRÉATION elle-même, afin de

pouvoir ensuite déduire des catégories les formes logiques de nos jugements; mais, ce point de vue absolu est manifestement hors de la philosophie de Kant (1). — Ainsi, sous tous les aspects, la doctrine de ce philosophe offre un système tout-à-fait accompli, et n'a d'autre imperfection que celle qui est inhérente au poste où cette philosophie est placée dans le développement graduel de la raison ; imperfection qui, par suite de ce développement, comme nous venons de le voir, a conduit à l'établissement positif de l'antithèse entre le réel et l'idéal, à laquelle nous allons procéder actuellement.

Cette antithèse, telle que l'avait surtout manifestée le scepticisme du moderne Enésidème, ne portait pas seulement sur la distinction du réel et de l'idéal, c'est-à-dire, de l'être et du savoir, ou du non-moi et du moi, mais essentiellement sur la réunion de ces membres antithétiques, réunion que demandait la tendance vers l'absolu, dominant dans la cinquième période. Ainsi, dès que cette tendance de la raison fut produite ouvertement dans l'antithèse dont il s'agit, de la manière que nous venons de la signaler, la philosophie moderne dut prendre une marche encore plus positive, et se constituer enfin d'une manière péremptoire, en fixant, avec rigueur et précision, le problème fondamental qu'elle doit résoudre. — C'est Fichte qui donna aux hommes cette constitution péremptoire de la philosophie.

Placé au terme que nous venons de fixer, ce génie supérieur conçut l'idée de la science de la science (*Wissenschaftslehre*), c'est-à-dire, l'idée du savoir du savoir, qui est précisément le SAVOIR CRÉATEUR, formant le véritable objet de la philosophie. Et, déterminant les conditions de cette importante idée, Fichte parvint ainsi à constituer définitivement la philosophie, comme nous allons le voir. — Mais, pour bien apprécier ce progrès décisif de la philosophie, il ne faut pas quitter le fil qui dirige la cinquième période, c'est-à-dire, la méthode critique réunie à l'analyse philosophique ; et, afin de suivre tous les détours de ce fil conducteur, il faut voir d'abord quelles sont les déterminations ultérieures que dut recevoir la méthode critique, déterminations qui, en partie, ont été le partage de Fichte.

---

(1) Récemment, M. Cousin, en attachant tout-à-coup une grande importance à la déduction des catégories, sans doute par un louable instinct philosophique, a prétendu que Kant n'a eu *aucune règle* pour cette déduction. Une telle assertion, faite surtout avec un certain ton d'assurance, portait à soupçonner que M. Cousin ne connaissait pas la philosophie de Kant. Mais, ce soupçon fit bientôt place à la conviction, lorsque, dans le *Journal des savants,* ce jeune professeur, en y parlant d'un ouvrage de M. Gerlach (*Grundriss der fundamental Philosophie*), dit expressément que « Kant ne distingue pas l'entendement du jugement, ce que paraît faire M. Gerlach ». — Après cela, on n'est plus surpris que M. Cousin ignore que Kant avait une règle très-positive pour la déduction des catégories. — Il faut cependant, pour dévoiler au moins l'ignorance qui est attachée à de telles impostures philosophiques, faire remarquer ici que cette distinction psychologique en philosophie est une chose aussi simple que généralement répandue en Allemagne. En effet, non-seulement dans les ouvrages philosophiques de Kant, où la distinction de l'entendement et du jugement, et de la raison, est un des points caractéristiques de sa doctrine, mais même dans ses ouvrages populaires, tel que son Anthropologie (Voyez l'article *Vom Erkenntnissvermögen*), qui est destinée uniquement aux gens du monde, cette distinction est constamment reproduite, telle qu'elle est établie en Allemagne depuis long-temps, bien avant M. Gerlach, qui sera sans doute fort embarrassé de l'honneur que M. Cousin lui fait de cette découverte.

Nous avons vu plus haut que, par la tendance vers l'absolu, qui fut en quelque sorte paralysée dans le kantianisme, la véritable méthode critique, telle qu'elle avait été employée par Kant, se partagea en ses deux parties constituantes, et offrit ainsi, dans ces deux branches une nouvelle méthode critique et une nouvelle méthode dogmatique, épurées l'une et l'autre par cette tendance supérieure de la raison. Toutefois, dans la première de ces deux méthodes épurées, l'être était encore considéré A L'INSTAR du savoir, et dans la seconde, le savoir était également considéré encore A L'INSTAR de l'être ; de sorte que l'être et le savoir, se trouvaient bien, dans ces méthodes nouvelles, subordonnés respectivement l'un à l'autre, mais ils n'y étaient pas encore tout-à-fait assimilés l'un à l'autre, ni, par-là même, absorbés l'un par l'autre. — Or, avec un développement ultérieur de la tendance vers l'absolu, en se rapprochant davantage du savoir créateur, comme l'a fait Fichte dans son idée du savoir, du savoir, on dut assimiler l'être au savoir, et l'on dut ainsi absorber le premier par le second. Dans ce progrès, la considération de l'être A L'INSTAR du savoir, qui avait été l'objet de la nouvelle méthode critique, épurée par Reinhold, se changea en une considération de l'être COMME savoir, et forma une méthode critique *transcendante,* qui devint le partage de Fichte. — Réciproquement, par suite de la tendance vers l'absolu, telle qu'elle avait même déjà été anticipée dans la quatrième période, comme nous le dirons à l'instant, on dut au contraire assimiler le savoir à l'être, et l'on dut ainsi absorber le premier par le second. Dans ce deuxième point de vue extrême, la considération du savoir A L'INSTAR de l'être, qui avait été l'objet de la nouvelle méthode dogmatique, épurée par Jacobi, se changea en une considération du savoir COMME être, et forma une méthode dogmatique *transcendante*, qui devint le partage de Krause. — On conçoit cependant qu'il n'était pas nécessaire de passer par la méthode de Jacobi pour s'élever à cette transcendance de la méthode dogmatique : il suffisait de transformer didactiquement le principe empirique de la réalité relative ou physique en un principe rationnel de la réalité absolue ou hyperphysique, pour porter l'ancienne méthode dogmatique dans les régions transcendantes dont il s'agit. Et effectivement Spinoza avait déjà ébauché, dans la quatrième période, cette transformation transcendante de la méthode dogmatique, à laquelle, avec toute la supériorité des lumières actuelles, Krause procéda définitivement dans la cinquième période. — Voici les caractères distinctifs de cette double transcendance, d'une part, dans l'emploi de la méthode critique, et de l'autre, dans l'emploi de la méthode dogmatique.

Nous venons de reconnaître que, par suite de la direction supérieure de Fichte vers le savoir créateur, ce philosophe outra la méthode critique, en ne considérant plus l'être que comme savoir, et en assimilant ainsi entièrement le premier au second. Toutefois, la haute tendance vers l'absolu qui s'était développée parallèlement chez Fichte, et qui même fut le véritable motif de sa direction supérieure vers le savoir créateur, cette tendance si prononcée de la raison, disons-nous, qui cherche à réunir l'être et le savoir dans leur égale opposition réciproque, était, chez

ce philosophe, un contre-poids suffisant pour prévenir les écarts idéalistiques auxquels devait le conduire sa méthode critique si outrée, et même pour le faire rentrer vers ce juste milieu où il établit la constitution péremptoire de la philosophie. Ainsi, deux choses bien distinctes se trouvent dans la philosophie de Fichte : l'une erronée, ou du moins trop excentrique, qui provient d'avoir outre-passé le juste milieu de la méthode critique, comme cela devait être nécessairement, puisque, selon ce que nous verrons ci-après, la méthode critique ne suffit pas pour accomplir la philosophie ; l'autre vraie, et par conséquent placée dans un juste milieu, qui provient de la tendance positive vers l'absolu, dominant dans cette philosophie. — Sous le premier de ces deux aspects, le fichtianisme tend ouvertement vers un *idéalisme absolu*, plus prononcé que tous ceux que l'on avait conçus auparavant ; et, dans cette tendance idéalistique, en la considérant comme inhérente à tous les êtres raisonnables, il présente nécessairement la couleur d'un *polythéisme transcendantal,* où il reproduit ainsi l'ancien polythéisme immanental, développé déjà dans la première période de la philosophie (1). Mais, il ne faut pas perdre de vue que ce n'est là qu'une TENDANCE qui ne se réalise point dans la doctrine de Fichte, parce qu'une tendance contraire, celle vers l'absolu, qui y est si fortement établie, empêche essentiellement la réalisation positive de ces écarts. Sous le second des deux aspects de la même philosophie, sous celui précisément qui est fondé sur cette positive tendance de la raison, le fichtianisme présente, dans toute sa réalité, la constitution péremptoire de la philosophie, si longtemps attendue et si décisive dans ces derniers progrès du savoir philosophique. — Malheureusement, cette double considération de la philosophie de Fichte s'y trouve tellement confondue qu'on a quelque peine à la distinguer ; et de là vient, en outre de ce que cette philosophie paraît peu intelligible au vulgaire, l'inconvénient qu'elle offre même aux philosophes en ce que, à côté d'une imposante profondeur et garantie de la raison, elle présente, du moins en apparence, d'irrécusables écarts de la vérité. Aussi, pour bien apprécier la doctrine de Fichte, séparerons-nous ici ce double aspect qui y est confondu, en considérant isolément, d'une part, le côté du vrai de cette doctrine, qui provient de sa haute tendance vers l'absolu, et qui a pour résultat la constitution péremptoire de la philosophie, et de l'autre, le côté erroné de la même doctrine, qui provient de l'état outré de sa méthode critique, et qui a pour résultats ses écarts idéalistiques. — Voyons d'abord la constitution péremptoire de la philosophie.

Pour peu que l'on réfléchisse sur le problème de constituer la philosophie, on reconnaît que la solution de ce problème doit être donnée par le développement

---

(1) On dit que sir James Mackintosch a retrouvé aux Indes, chez les Brahmes, la philosophie de Fichte, voire même celle de Schelling. C'est comme si l'on disait que ce gentleman, ayant vu chez les Brahmes, des figures de géométrie, y a retrouvé les mathématiques d'Euler. — Franchement, sir James Mackintosch, ou tout philosophe anglais vivant aujourd'hui, peut-il prétendre connaître la moderne philosophie des Allemands ? Nous avons une trop grande confiance dans la bonne foi des Anglais pour craindre de recevoir ici un démenti.

même du savoir philosophique ; de sorte que si nous avons bien fixé ici ce développement, il suffit de résumer didactiquement ses progrès pour avoir la constitution de la philosophie dont il s'agit. Et si ce résultat historique se trouve conforme au résultat rationnel de Fichte, nous aurons, en outre de la certitude absolue qui y est attachée, et qui provient précisément de l'infaillible tendance de la raison vers ce qu'il y a d'inconditionnel, tendance qui, de part et d'autre, dans les progrès historiques de la philosophie et dans son établissement rationnel, conduit au même résultat, nous aurons, disons-nous, en outre de cette garantie supérieure, une espèce de vérification de ce grand résultat. — Procédons donc à fixer didactiquement les traits principaux du développement de la philosophie, tel que nous l'avons signalé ici jusqu'à ce moment.

D'abord, il est manifeste que les progrès de la philosophie, dans les deux premières périodes historiques de l'humanité, n'étaient que des préparations à la véritable culture philosophique, laquelle n'a eu lieu réellement que dans la troisième période, chez les idéo-réalistes de la philosophie scholastique, lorsque, dans la transition de l'être au savoir, qu'offrait la méthode dogmatique, on chercha à développer, par anticipation, l'idée transcendantale du savoir et surtout du savoir créateur, vrai objet de la philosophie. Ensuite, il est également manifeste que les progrès de la philosophie, dans la troisième période, ne constituaient précisément que cette culture philosophique que nous venons de rappeler, et non déjà de véritables résultats philosophiques, parce que la méthode transcendantale, qui seule peut conduire à la connaissance du savoir pur, formant ces résultats supérieurs, n'était pas encore développée dans cette période. Ainsi, les véritables progrès de la philosophie ne commencent qu'avec la quatrième période historique, c'est-à-dire, avec l'établissement de la méthode transcendantale ; et c'est là, par conséquent, que nous devons chercher les premiers traits de la constitution de la philosophie.

Or, dans cette quatrième période, le premier résultat, obtenu par l'application de la méthode transcendantale, fut l'aperception pure du moi ou la conscience transcendantale, c'est-à-dire, le *cogito ergo sum* de Descartes. Si l'on considère donc cette conscience supérieure comme élément pour la constitution de la philosophie, en ne perdant pas de vue que le *cogito* représente ici le savoir absolu, c'est-à-dire, le savoir qui est inséparable de son être, du *sum*, on aura, pour cette constitution en question, la première détermination que voici :

*Thèse transcendantale.*

LE SAVOIR ABSOLU PORTE EN LUI SON ÊTRE.

Nous avons, plus haut, développé suffisamment cette inhérence inconditionnelle de l'être au savoir, telle qu'elle a lieu dans le savoir absolu, où se range le savoir humain ; inhérence qui précisément, d'après ce que nous y avons reconnu, constitue, dans ce savoir supérieur, la condition de la raison, c'est-à-dire, la condition de la tendance vers l'absolu, par laquelle se caractérise le savoir de l'homme. Ainsi, nous pouvons regarder cette thèse transcendantale comme parfaitement

établie ; et par conséquent, ce premier élément de la constitution de la philosophie, se trouve fixé avec infaillibilité.

Le deuxième et principal résultat de la quatrième période, obtenu également par l'application de la méthode transcendantale, fut la distinction absolue du savoir et de l'être, ou du moi, considéré comme savoir, et du non-moi, considéré comme être, c'est-à-dire, la distinction des idées nécessaires et des idées contingentes, faite définitivement par Leibnitz. Si l'on considère donc de nouveau cette distinction supérieure comme un élément de plus pour la constitution de la philosophie, en ne perdant pas de vue que le moi, comme savoir, est donné immédiatement par l'aperception pure du moi, et que le non-moi, comme être, est donné immédiatement par l'appréhension empirique du moi, on aura, pour la constitution dont il s'agit, la deuxième détermination que voici :

*Antithèse transcendantale.*

LE SAVOIR N'EST PAS L'ÊTRE.

Nous avons également développé plus haut cette antithèse, avec assez d'étendue pour que nous puissions la considérer déjà comme parfaitement établie. Néanmoins, comme elle implique la fameuse distinction du moi et du non-moi, ainsi que nous venons de le voir, distinction qui, jusqu'à ce jour, n'a pu être établie didactiquement par les philosophes, nous allons accomplir ici la déduction de cette antithèse. — D'abord, si l'on procède synthétiquement, comme le fera la philosophie absolue, en partant, comme de son principe inconditionnel, de l'essence même de l'absolu, la diversité antithétique de ces deux éléments primordiaux du monde, du savoir et de l'être, se trouve établie immédiatement, parce que ces deux éléments sont deux parties constituantes, opposées et élémentaires, de cette intime essence de l'absolu. Mais ici, où nous ne connaissons pas encore cette essence inconditionnelle, et où, par conséquent, nous ne pouvons procéder que par une analyse transcendantale, en déduisant l'antithèse en question dans notre savoir lui-même, ce procédé régressif paraît présenter beaucoup de difficulté, à en juger d'abord par le mauvais succès des efforts que les philosophes ont faits pour décider cette question, si fondamentale pour notre raison. Et en effet, quels que soient deux objets distincts qui se présentent, dans notre savoir, avec les caractères respectifs d'intériorité et d'extériorité, par rapport à ce savoir, nous ne pouvons, par là, prononcer sur la RÉALITÉ OBJECTIVE de cette opposition entre l'intérieur et l'extérieur, parce que ces caractères d'intériorité et d'extériorité pourraient n'être autres choses que des attributs respectifs des objets distincts auxquels ils sont attachés, de sorte que leur opposition, comme intérieur et comme extérieur, n'aurait qu'une RÉALITÉ SUBJECTIVE. Cependant, si l'on considère ensuite que, dans le cas où il serait possible de trouver, dans notre savoir, un même objet qui s'y présenterait, tour-à-tour, tantôt comme appartenant à l'intimité même de ce savoir, et tantôt comme étant placé hors de ce savoir, il serait possible d'établir, avec infaillibilité, et dans toute sa réalité objective, cette problématique antithèse

du moi et du non-moi, parce qu'il n'y aurait alors aucune autre condition que cette antithèse elle-même pour cette détermination alternative d'un même objet ; si l'on considère, disons-nous, ce procédé rigoureux et unique de déduire analytiquement l'antithèse en question, procédé qui a échappé à tous les philosophes jusqu'à ce jour, on s'aperçoit sur-le-champ que cette déduction, si désespérante en apparence, est la chose du monde la plus facile. En effet, l'être de notre savoir offre cet objet décisif que demande la déduction rigoureuse dont il s'agit ; car, nous avons vu plus haut que cet être de notre savoir se présente, tour-à-tour, tantôt comme *être intime* de ce savoir et tantôt comme son *être extérieur*, suivant qu'il résulte de la conscience transcendantale ou de la conscience empirique du moi. Quant au premier, cet être intime de notre savoir est le *sum* dans l'enthymème transcendantal *cogito ergo sum ;* et quant au second, cet être extérieur de notre savoir est le *sum* dans l'enthymème empirique *sum ergo cogito*. Ainsi, ces deux *sum,* qui, durant notre vie actuelle, sont UN MÊME OBJET, se présentent respectivement, dans notre savoir, l'un comme intérieur et l'autre comme extérieur, par rapport à ce savoir, et par conséquent, il ne peuvent recevoir ces déterminations opposées de rien autre que de l'antithèse elle-même entre le moi et le non-moi. Donc, etc.

On conçoit que, dans cette déduction, nous avons confondu, avec le non-moi, l'être extérieur de notre savoir, parce que c'est là, dans le non-moi, que cet être extérieur se trouve réellement ; tandis que l'être intime de notre savoir est tout-à-fait identique avec le moi. Cependant si, à cause de l'extrême intimité où se trouvent dans la conscience transcendantale, le savoir et son inséparable être, formant le moi, on désignait, par métonymie, notre savoir par notre moi, l'antithèse du moi et du non-moi deviendrait, à fortiori, l'antithèse du savoir et de l'être. Mais, cette dernière antithèse entre le savoir et l'être s'établit immédiatement dans la conscience transcendantale elle-même *cogito ergo sum,* où le *cogito* est le SAVOIR, et le *sum* son inséparable ÊTRE, qui de plus est essentiellement distinct de lui. Aussi, est-ce sur cette *antithèse pure* du savoir et de l'être, telle qu'elle est établie immédiatement dans la conscience transcendantale, que se fonde l'*antithèse mixte* du moi et du non-moi, en confondant le moi avec le savoir et le non-moi avec l'être. Nous disons antithèse mixte, parce que, selon sa déduction précédente, le moi y est donné par la conscience transcendantale, et le non-moi par la conscience empirique : le premier, le moi, est le *sum* pur dans *cogito ergo sum ;* et le second, le non-moi, est le *sum* empirique dans *sum ergo cogito*. De là vient précisément que cette antithèse du moi et du non-moi ne possède, en elle-même, ni le caractère de permanence ou de nécessité, qui est l'attribut exclusif des vérités transcendantales, ni le caractère de contingence ou de possibilité, qui, à son tour, est l'attribut exclusif des vérités empiriques : réunissant partiellement l'un et l'autre de ces caractères, l'antithèse mixte dont il s'agit, prend le caractère d'existence ou d'effectivité, qui, d'après ce que nous avons reconnu plus haut, est l'attribut exclusif

des vérités psychologiques, au rang desquelles il faut placer cette antithèse du moi et du non-moi. Toutefois, en la subordonnant à l'antithèse pure du savoir et de l'être, comme nous le faisons ici en la rangeant sous cette dernière, l'antithèse du moi et du non-moi se revêt en outre du caractère de permanence ou de nécessité, et se place ainsi au rang des vérités constitutionnelles de la philosophie. — Ainsi, tout ce qui concerne cette antithèse transcendantale du savoir et de l'être, telle qu'elle nous occupe actuellement, en y comprenant même l'antithèse mixte entre le moi et le non-moi, qui lui est subordonnée, tout, disons-nous, concernant ce deuxième élément de la constitution de la philosophie, se trouve déjà établi complétement.

Nous avons donc, pour la constitution philosophique, les deux éléments primordiaux, la thèse et l'antithèse transcendantales, qui sont le fruit des progrès de la philosophie dans la quatrième période. — Voyons maintenant, pour l'accomplissement de cette constitution, quels nouveaux éléments y ont été ajoutés dans la cinquième période.

Pour peu que l'on examine cette thèse et cette antithèse constitutives, on découvre, dans les rapports respectifs qui y mettent en relation l'être avec le savoir, et qui sont, pour la thèse, un rapport affirmatif ou une prestation de réalité, et pour l'antithèse, un rapport négatif ou une privation de réalité, on y découvre, disons-nous, la nécessité d'une condition supérieure à l'être et même au savoir, pris isolément, comme ils le sont encore dans la thèse et dans l'antithèse que nous venons de fixer. Or, cette condition supérieure, qui est manifestement le résultat de notre tendance vers l'absolu, et qui, par conséquent est un produit transcendantal de la raison elle-même, est précisément cette condition que Kant, en ouvrant ainsi la cinquième période, requerrait et, selon lui, produisait, dans sa philosophie, pour rendre possible la réunion du savoir et de l'être dans l'univers. Si l'on considère donc cette condition supérieure comme une inconnue X, et si on la considère de plus comme un nouvel élément pour la constitution de la philosophie, en ne perdant pas de vue que cette inconnue est nécessairement le terme de notre tendance vers l'absolu, on aura, pour la constitution philosophique dont il s'agit, la troisième détermination que voici :

*Synthèse transcendantale.*

UNE INCONNUE X UNIT L'ÊTRE AVEC LE SAVOIR.

La déduction de ce troisième élément pour la constitution de la philosophie, résulte immédiatement d'une espèce de neutralisation de la thèse et de l'antithèse transcendantales, comme cela est manifeste par l'acte même de cette neutralisation ; et, dans cette origine, la présente synthèse transcendantale, en embrassant la thèse et l'antithèse, qui forment les deux éléments primordiaux pour la constitution dont il s'agit, offre, pour cette constitution, son élément fondamental. — De plus, comme nous venons de le dire, étant le résultat de notre tendance vers l'absolu, cette synthèse est un produit immédiat de la raison, réfléchie sur elle-même ;

et, comme telle, cette synthèse a une certitude absolue et se trouve revêtue du caractère de nécessité, comme toutes les vérités transcendantales.

Or, connaissant actuellement ces trois élements primitifs de la constitution de la philosophie, c'est-à-dire, la thèse, l'antithèse et la synthèse, il est facile d'en déduire tous les autres éléments et toutes leurs réunions systématiques, servant à accomplir cette constitution philosophique dont il s'agit. Mais, pour notre objet présent, qui est d'apprécier les progrès de la philosophie dans la cinquième période, il nous suffira de déduire, des trois éléments primitifs que nous venons de fixer, deux éléments dérivés qui résultent immédiatement de la combinaison alternative de la synthèse, d'une part, avec l'antithèse, et de l'autre, avec la thèse. Nous obtiendrons ainsi, par la première de ces combinaisons, le principe transcendantal du vrai, servant de base à la raison spéculative, et par la seconde de ces combinaisons, le principe transcendantal du bien, servant, à son tour de base à la raison pratique. En effet, la combinaison de la synthèse avec l'antithèse, où prédomine le savoir, conduit nécessairement à la détermination du savoir par l'être, détermination qui, étant considérée dans l'influence absolue de l'inconnue X, constitue le VRAI ; et réciproquement, la combinaison de la synthèse avec la thèse, où prédomine l'être, conduit, avec la même nécessité, à la détermination de l'être par le savoir, détermination qui, à son tour, étant considérée dans l'influence absolue de l'inconnue X, constitue le BIEN. Nous aurons donc, pour la constitution de la philosophie, en outre des trois éléments primitifs, fixés plus haut, les deux éléments dérivés que voici :

*Principe du Vrai.*

L'INCONNUE X DÉTERMINE LE SAVOIR PAR L'ÊTRE.

*Principe du Bien.*

L'INCONNUE X DÉTERMINE L'ÊTRE PAR LE SAVOIR.

Et, par la nature même de cette déduction synthétique, ces deux principes transcendantals, formant deux éléments nouveaux pour la constitution de la philosophie, seront nécessairement doués de toute la certitude absolue qui est attachée aux trois éléments primitifs dont ils sont ainsi dérivés.

Tels sont donc les premiers CINQ ÉLÉMENTS INFAILLIBLES pour la constitution de la philosophie. — Les deux éléments primordiaux, la thèse et l'antithèse, sont le fruit du développement du savoir philosophique dans la quatrième période ; et le troisième élément primitif, la synthèse, est l'objet de la cinquième période de ce développement, objet auquel s'attachent immédiatement les deux éléments dérivés, les principes respectifs du vrai et du bien. — On voit ainsi que le but positif vers lequel tend cette cinquième période, est la découverte de l'inconnue X, qui doit opérer la synthèse transcendantale entre l'être et le savoir. On y voit de plus, avec précision, quels ont été les premiers progrès de la cinquième période, jusqu'au point où nous l'avons déjà examinée ici, c'est-à-dire, jusqu'à l'époque de Fichte. En effet, tout se réduit à bien reconnaître ce que, dans les différents systèmes philo-

sophiques, on a fixé pour l'inconnue X en question, en voulant ainsi résoudre la synthèse transcendantale, qui est le problème de la cinquième période. Or, comme nous l'avons dit expressément, les solutions progressives de ce problème transcendantal, jusqu'à Fichte, ont été celles que voici :

*Solution de Kant.*

X = RELATION RÉCIPROQUE de l'être et du savoir.

*Solution de Jacobi.*

X = SENTIMENT intime de la réalité, où le savoir est uni à l'être.

*Solution de Reinhold.*

X = COGNITION fondamentale de la réalité, où l'être est uni au savoir.

Mais, jusque-là, ces solutions progressives du problème de la cinquième période n'ont été motivées, pour ainsi dire, que d'une manière secrète, par l'antithèse du réel et de l'idéal, c'est-à-dire, sans distinguer EXPRESSÉMENT cette antithèse entre l'être et le savoir, comme étant le PRINCIPE de la tendance vers l'absolu, dont le terme, d'après ce que nous venons de voir, était précisément cette inconnue X de la cinquième période. Ce fut, comme nous le savons déjà, le moderne Enésidème qui, par le fait même de son scepticisme, en empêchant l'absorption réciproque de l'être et du savoir, éveilla indirectement la conscience sur cette tacite antithèse. Et ce fut Fichte qui, fixant enfin directement cette fondamentale antithèse entre l'être et le savoir, conçut l'idée de la *constitution de la philosophie,* telle que nous venons de la développer dans ses premiers éléments. Ce ne fut donc qu'alors que l'objet de la cinquième période fut bien déterminé. En effet, ce n'est qu'avec le développement de l'idée constitutionnelle de la philosophie que le problème de cette période fut fixé rigoureusement, et que l'on put, avec précision et connaissance, procéder à la solution de ce problème.

L'objet principal de Fichte était donc d'arrêter définitivement la constitution de la philosophie, pour savoir enfin à quoi s'en tenir sur le savoir de l'homme. Ainsi, outrant la méthode critique, et considérant par-là l'être COMME savoir, il parvint à l'idée dominante du savoir, et même déjà, en quelque sorte, à l'idée du savoir créateur, comme véritable objet de la philosophie ; et il conçut alors que la philosophie, loin d'être une simple science, était la SCIENCE DE LA SCIENCE. Cette détermination positive de la philosophie, conduisit Fichte à rechercher ses véritables conditions, telles qu'elles pussent servir de critériums à tout savoir qui voudrait s'établir comme savoir philosophique.

Les résultats de ces recherches furent précisément d'abord les trois éléments primitifs de la constitution de la philosophie, analogues à ceux que nous venons de fixer ; et ensuite, les deux éléments dérivés de la même constitution, également analogues à ceux que nous venons de déduire des trois premiers. — Mais, placé trop excentriquement, par la manière outrée dont il se servit de la méthode critique, en rapportant tout au savoir, et définitivement au savoir humain, qu'il

reconnaissait doué de conditions absolues, ce philosophe ne put établir ces cinq éléments pour la constitution de la philosophie, dans l'état de pureté et de généralité où nous venons de les signaler ici. Bien plus, arrêté déja par cette position trop excentrique, Fichte n'avait plus de choix pour l'inconnue X dont il s'agit dans ces éléments : il fut forcé de décider immédiatement cette question par son idée dominante du savoir, et spécialement du savoir absolu de l'homme. Ainsi, pour ce qui concerne ce point principal de la cinquième période, voici le résultat de ce philosophe :

*Solution de Fichte.*

X = Moi (comme savoir absolu).

On conçoit par-là que, puisque ce philosophe fixait déjà l'inconnue X dans la constitution même de la philosophie, il ne pouvait concevoir les cinq éléments de cette constitution, autrement qu'*in concreto*, c'est-à-dire, dans le développement même de son Moi, et non *in abstracto*, dans la considération générale de l'inconnue X, ainsi que nous venons de déterminer ces éléments. Il en résulta pour Fichte, comme condition inévitable, la nécessité d'établir ces cinq éléments, pour leur contenu et pour leur forme, tout-à-fait autrement que nous ne l'avons fait ici. — Nous allons le voir.

D'abord, si l'on ne perd pas de vue la position excentrique de Fichte et sa détermination de l'inconnue X, qui lui faisait rapporter au *moi* tout ce qui concerne le savoir, et par conséquent au *non-moi* tout ce qui concerne l'être, en rangeant même le savoir créateur, comme inconnue X, sous l'idée du moi, on concevra facilement que, dans cette position, les cinq éléments pour la constitution de la philosophie, en les considérant dans leur contenu, durent recevoir, chez ce philosophe, les déterminations suivantes :

I. Thèse transcendantale. = *Je suis moi.*
II. Antithèse transcendantale. = *Le moi n'est pas le non-moi.*
III. Synthèse transcendantale. = *Le moi absolu lie un non-moi relatif avec le moi relatif.*
IV. Principe du vrai. = *Le moi absolu se fixe relativement comme déterminé par un non-moi.*
V. Principe du bien. = *Le moi absolu se fixe relativement comme déterminant un non-moi.*

Tels sont effectivement les cinq éléments que Fichte établit pour la constitution de la philosophie, ou du moins tels devraient être ces éléments sous le point de vue spécial de ce philosophe. — Or, si l'on fait abstraction de ce point de vue excentrique de Fichte, en ramenant ses éléments au point de vue général d'une inconnue absolue X, on verra que ces cinq éléments reçoivent la détermination générale que nous leur avons assignée plus haut. Ainsi, c'est à ce philosophe que nous devons, du moins dans leur naissance, l'établissement de ces cinq éléments pour la constitution définitive de la philosophie.

Ensuite, pour ce qui concerne la forme de la déduction de ces éléments, placé dans son point de vue spécial, où tout se rapporte au savoir humain, Fichte ne pouvait établir une telle déduction constitutionnelle, autrement qu'en considérant déjà la forme logique de notre savoir comme absolue en quelque sorte. Ainsi, à l'instar de Kant, qui avait déduit ses catégories des formes logiques de nos jugements, Fichte établit ses trois éléments primitifs, la thèse, l'antithèse, et la synthèse, par la règle de trois principes logiques, et nommément par les principes d'identité, de contradiction et de raison-suffisante. Mais, pour ne pas rendre les trois éléments constitutionnels dépendants des principes logiques qui lui ont servi de règle, ce philosophe regarde leur établissement mutuel comme simultané. Et, à cet égard, il aurait parfaitement raison, s'il était vrai que les principes logiques qui correspondent aux trois éléments primitifs dans la constitution de la philosophie, sont ceux d'identité, de contradiction, et de raison-suffisante. — Mais, il n'en est pas ainsi : ces trois éléments constitutionnels, étant considérés dans leurs principes transcendantals, avec lesquels ils s'établissent simultanément, présentent respectivement la prestation, la privation et la limitation de réalité, et par conséquent, ils correspondent aux principes logiques d'affirmation, de négation, et de détermination.

L'erreur de Fichte, sur ce point, vient principalement de ce que, dans la thèse, en la construisant simplement sous la forme *moi égal moi,* il ne voyait qu'une identité logique, tandis qu'il aurait dû voir, dans le premier *moi,* formant le sujet, notre SAVOIR absolu, et dans le second *moi,* formant l'attribut de cette thèse, l'ÊTRE propre à ce savoir. Alors, sa thèse s'exprime mieux sous la forme *Je suis moi,* où précisément le sujet *Je* indique le SAVOIR, et l'attribut *moi* son ÊTRE correspondant et inséparable. Dans ce sens, qui est le seul admissible, la thèse de Fichte *Je suis moi* n'est rien autre que la conscience transcendantale *cogito ergo sum;* et, d'après ce que nous avons dit plus haut, cette thèse ne saurait effectivement être rien autre que cet enthymème cartésien. La simple thèse d'identité *moi égal moi,* n'aurait qu'une valeur logique, c'est-à-dire, relative à la forme de notre pensée, et non une valeur transcendantale, c'est-à-dire, relative au contenu même du savoir; et comme telle, elle ne saurait, dans cet état logique et insignifiant, former un élément pour la constitution de la philosophie. D'ailleurs, Fichte lui-même ne prétendait établir dans cette simplicité logique de sa thèse, rien autre que son état inconditionnel ou absolu; et alors certes, ce n'est pas le principe logique d'identité *A égal A* qui peut lui donner cette inconditionalité, parce que ce principe, tout évident qu'il est d'ailleurs, est purement conditionnel, et demande lui-même une déduction philosophique. Cet état inconditionnel ou absolu ne peut être attaché à la thèse *Je suis moi,* autrement que lorsque le sujet *Je* (le savoir absolu) y reçoit son inséparable attribut *Moi* (l'être), c'est-à-dire, lorsque cette thèse représente la conscience transcendantale *cogito ergo sum.* Mais, alors il n'y a pas ici d'identité proprement dite entre le sujet (le savoir) et son attribut (l'être), comme le statue expressément l'antithèse, formant le deuxième élément pour la constitution de la

philosophie. — En résumé, Fichte a été induit en erreur, quant à la forme, par sa règle logique *A égal A ;* mais, quant au contenu, guidé par son génie, il a établi et soutenu sa thèse transcendantale *Je suis moi* dans le sens absolu de l'enthymème *cogito ergo sum.*

Pour ce qui concerne l'antithèse de Fichte, le *moi n'est pas le non-moi,* nous avons vu plus haut qu'elle n'est encore que l'antithèse mixte qui est subordonnée à l'antithèse pure et générale, le *savoir n'est pas l'être,* formant le véritable deuxième élément pour la constitution de la philosophie. Ce qui a empêché Fichte de s'élever à cette antithèse pure et générale, c'est sa méthode critique outrée, qui lui fit considérer l'être *comme* le savoir, et qui, par conséquent, ne lui permit d'admettre d'autre antithèse entre le savoir et l'être, que celle qui, d'après ce que nous avons reconnu plus haut, se manifeste dans l'antithèse mixte entre le moi et le non-moi. — Quant à la forme logique de cette antithèse, comme nous l'avons déjà dit, Fichte la confondait avec le principe logique de contradiction ; ce qui est encore une erreur, parce qu'il n'y a qu'*opposition* et non *contradiction* dans les membres de cette antithèse. L'erreur logique de ce philosophe fut ici une conséquence naturelle de celle qu'il commit à l'égard de la forme logique de la thèse.

Enfin, pour ce qui concerne la synthèse transcendantale de Fichte, *le moi absolu lie un non-moi relatif avec le moi relatif,* c'est ici le point principal de la doctrine de ce philosophe, comme c'est là généralement le point principal de la cinquième période, où il s'agit de fixer l'inconnue X qui est la condition de cette synthèse. — Or, dans cette fixation spéciale de l'inconnue X, que Fichte opère par le *moi absolu,* c'est-à-dire, par notre savoir absolu, la synthèse transcendantale dont il s'agit, est incontestablement établie *in concreto,* comme troisième élément pour la constitution de la philosophie. Mais aussi, par cette fixation immédiate, à laquelle Fichte fut entraîné dans sa méthode critique trop outrée, ce philosophe manque ouvertement le véritable caractère de l'absolu, et ne le soutient tacitement, dans cette synthèse, que par sa grande tendance vers l'absolu, qui lui fait unir l'être au savoir dans le *moi absolu*. Alors, en opposant ainsi *tacitement* l'être au savoir dans ce moi absolu, il établit une opposition apparente entre le moi relatif et le non-moi relatif, c'est-à-dire, une opposition entre le moi et le non-moi, pris dans leur relation réciproque. Mais, cette opposition apparente ne résulte pas OUVERTEMENT du principe même du *moi absolu ;* principe qui, dans la méthode critique de Fichte, n'est ni ne peut être rien autre que *savoir*. Aussi, pour rendre manifeste, autant que possible, son opposition taçite entre l'être et le savoir, que sa méthode ne lui permet pas d'avouer, ce philosophe considère le non-moi comme établi par l'acte même de la fixation du moi, en reconnaissant dans le moi absolu une activité infinie qui ne peut être arrêtée dans la fixation du moi relatif, autrement que par une activité opposée et également infinie, formant le non-moi ; d'où résulte une limitation réciproque entre le moi relatif et le non-moi relatif, produisant ainsi, quant à l'idée de quantité qui est dans cet infini réciproque, un *moi divisible* et un *non-moi*

*divisible*. Toutefois, quelque vraie que soit cette considération, par suite de la tendance tacite vers l'absolu, tendance qui requiert ainsi l'être pour le savoir, la synthèse résultante entre l'être et le savoir n'étant pas établie sur des principes déterminés, et étant surtout, non-seulement étrangère, mais de plus contraire à la méthode déclarée de Fichte, fut jugée, avec raison, comme non fondée ; et par conséquent, la doctrine de ce philosophe, étant appréciée par rapport à ce point principal de la cinquième période, fut reconnue insuffisante. — Quant à la forme logique de cette synthèse transcendantale de Fichte, par la limitation réciproque qu'il fut forcé de reconnaître entre le moi et le non-moi, ou entre le savoir et l'être, le principe logique de raison-suffisante qu'il confondit avec cette synthèse, se rapproche beaucoup du principe logique de détermination, qui, d'après ce que nous avons remarqué plus haut, est généralement la forme logique de la synthèse transcendantale dont il s'agit.

Jusque-là, guidé par sa haute tendance vers l'absolu, Fichte pouvait fixer synthétiquement, par sa seule méthode critique, les trois éléments primitifs de la constitution de la philosophie. Mais, ayant résolu immédiatement, dans le troisième de ces éléments, le problème de la synthèse transcendantale entre l'être et le savoir, par la détermination qu'il y donna à l'inconnue X, ce philosophe avait ainsi anticipé déjà sur les autres éléments ou parties de cette constitution philosophique ; de sorte qu'il ne pouvait plus déduire les deux éléments dérivés que par l'analyse appliquée à cette synthèse déjà accomplie, et non par une continuation de la synthèse, comme nous l'avons fait plus haut, en laissant encore indéterminée cette inconnue X qui, dans la constitution de la philosophie, accomplit la synthèse. — Or, en recourant ainsi à l'analyse philosophique, comme à l'instrument de la philosophie qui, dans cette période, correspond à la méthode critique, Fichte déduit facilement, de la double direction qui est impliquée dans sa synthèse transcendantale, la double détermination réciproque entre le moi et le non-moi relatifs, au moyen du moi absolu. Et il établit par-là, en opposition l'un de l'autre, les deux principes transcendantals, du *vrai et du bien*, sur lesquels il fonde respectivement la *raison spéculative* et la *raison pratique*. De cette manière, ces deux branches opposées de la philosophie, le vrai et le bien, la science et la morale, reçurent, du moins dans cette haute tendance, une déduction positive ; et, sinon dans les résultats, auxquels Fichte s'était généralement peu appliqué, du moins dans les principes, sa doctrine présentait ainsi une consistance bien supérieure à celle de Kant.

Nous ne nous arrêterons pas ici à tous les autres développements analytiques du fichtianisme : nous nous bornerons à signaler les deux instruments par lesquels cette doctrine cherche à le produire. Ce sont le *principe de relation* et le *principe de distinction*, que Fichte établit, par le moyen de l'analyse philosophique, en déduisant ultérieurement, de sa synthèse, accomplie par la détermination de l'inconnue X, d'une part, la thèse, qui offre ainsi analytiquement le principe de relation, et de l'autre part, l'antithèse, qui offre de même analytiquement le principe

de distinction. — Or, par ces deux principes analytiques, résultant manifestement de sa synthèse accomplie, ce philosophe anticipe nécessairement, avec plus ou moins de détermination, sur toutes les autres parties de la constitution de la philosophie. Et il peut ainsi, comme il le fait effectivement, traiter ces diverses parties, dans l'étendue à laquelle atteint cette anticipation constitutionnelle, et dans la vérité que comporte le principe X de sa synthèse fondamentale. — Telle est, dans son ensemble, la doctrine de Fichte.

En résumant donc ici cette profonde doctrine, qui, après celle de Kant, fit une nouvelle époque dans la cinquième période, nous conclurons que, sous tous les aspects, mais principalement sous celui de la constitution de la philosophie, le fichtianisme a été de la plus grande importance pour les progrès du savoir philosophique, et qu'à cet égard il ne le cède guère à la doctrine de Kant, qui ne l'emporte sur celle de Fichte que par la circonstance majeure d'avoir vaincu les premières difficultés, et d'avoir ainsi ouvert la carrière de cette nouvelle période. En effet, même sous le point de vue idéalistique où Fichte était placé par sa méthode critique trop outrée, en se jetant entièrement dans le savoir, il sut, par sa haute tendance vers l'absolu, redresser en quelque sorte sa direction, et ne pas perdre de vue l'être, ce deuxième élément de la raison, du moins d'une manière tacite, qui partout transpire dans sa philosophie. Aussi, en concevant, dans ce sens tacite, le moi absolu que Fichte fixe pour l'inconnue X, peut-on non-seulement concilier ses écarts idéalistiques avec les résultats positifs qu'il obtient pour la constitution de la philosophie, mais de plus y entrevoir déjà les solutions ultérieures que l'on a données, après ce philosophe, du même problème de la cinquième période, en y fixant progressivement cette décisive inconnue X. Quoi qu'il en soit de ces écarts idéalistiques de Fichte, qui restent ouvertement défectueux en eux-mêmes, les résultats que ce philosophe a obtenus pour la constitution de la philosophie, en établissant, avec assez de vérité, les cinq premiers éléments de cette constitution, sont irrécusablement de la plus haute importance pour les progrès du savoir philosophique; et nous ne craignons pas de nous tromper en admettant ici que les résultats ultérieurs dans ces progrès, jusqu'à ceux de Schelling, qui terminent la cinquième période, sont dus principalement à cette direction positive que Fichte a donnée à la philosophie en cherchant à la constituer définitivement. — C'est aussi par cette raison que nous avons ici, avec un peu plus d'étendue, développé les principes de la doctrine de Fichte, surtout pour ce qui concerne la constitution de la philosophie, afin de pouvoir, à cette occasion, fixer rigoureusement cette décisive constitution, dans toute sa vérité et dans toute sa généralité, comme nous l'avons effectivement développée plus haut. Munis de ces éléments constitutionnels de la philosophie, dans l'état absolu où nous les avons fixés, nous pouvons actuellement, avec autant de facilité que de précision, apprécier les progrès ultérieurs du savoir philosophique dans la cinquième période.

Ainsi, sans nous arrêter davantage aux circonstances des doctrines philoso-

phiques qui ont été produites depuis Fichte, circonstances qui appartiennent plus spécialement à l'histoire de la philosophie, en nous renfermant dans le point de vue de la constitution philosophique, que nous venons de fixer, nous nous bornerons à n'examiner ces doctrines que dans cet état constitutionnel, surtout dans leur détermination respective de l'inconnue X, qui est, tout à la fois, et le grand problème philosophique de la cinquième période, et le critérium infaillible pour apprécier l'état actuel de la philosophie; appréciation qui est ici notre unique objet.

Sans suivre donc l'ordre chronologique de ces nouvelles doctrines philosophiques, en ne nous attachant qu'à l'ordre de leurs progrès vers la solution définitive du problème que présente cette inconnue X, nous procéderons ici, en premier lieu, à l'examen de la doctrine de Krause, qui, dans l'ordre chronologique, a été produite une des dernières, mais qui, dans l'ordre didactique, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, se place immédiatement à côté et en opposition contre la doctrine de Fichte, en tant que, par le susdit emploi transcendant de la méthode dogmatique, formant cette extrême modification de la méthode critique, elle considère le savoir COMME être, et constitue ainsi la doctrine du pur réalisme, offrant, dans cette élévation transcendante, l'accomplissement de l'ancienne ébauche faite par Spinoza de la même doctrine réalistique.

Or, pour caractériser d'un seul trait cette doctrine réalistique de Krause, nous allons immédiatement indiquer son principe premier, formant, chez ce philosophe, notre susdite inconnue X, qui, par la tendance prononcée vers l'absolu, constitue le problème fondamental de la cinquième période philosophique. Le voici :

*Solution de Krause.*

X = DIEU (comme être absolu, nommé *archi-être*).

Ainsi, dans la doctrine de Krause, pour opérer la susdite synthèse transcendantale, formant l'élément fondamental pour la constitution de la philosophie, Dieu lui-même, considéré comme ARCHI-ÊTRE, peut, en principe, unir dans le monde l'être avec le savoir, et par conséquent le non-moi avec le moi. — Cette seule considération, en rapportant tout à un être absolu, purement comme ÊTRE, suffit pour déceler tout-à-coup ce qu'il y a d'extrêmement excentrique, et par conséquent de profondément erroné dans ce système transcendant de réalisme. Mais, pour embrasser tout-à-coup cette doctrine philosophique dans son ensemble systématique, nous allons nous-mêmes, en partant du présent principe X de Krause, opérer la constitution philosophique de ce système, d'après le schéma que nous en avons fixé plus haut; constitution qui, dans tout ce qu'il y a d'essentiel dans la doctrine de ce savant philosophe, est parfaitement identique avec les points principaux vers lesquels tend cette doctrine. — Or, en se plaçant dans le point de vue précis de l'ABSOLU considéré comme un ARCHI-ÊTRE, point de vue distinct et propre à Krause, notre susdit schéma de la constitution philosophique nous conduira immédiatement au système suivant :

I. Thèse transcendantale. = *L'être absolu, l'archi-être, implique le savoir.*

II. Antithèse transcendantale. = *Le moi, considéré comme savoir, est opposé corrélativement au non-moi, considéré comme être.*

III. Synthèse transcendantale. = *L'archi-être lie ou unit le moi avec le non-moi, considérés respectivement comme savoir et être,* et par conséquent l'archi-être unit le monde idéal avec le monde réel, dont il constitue l'essence intime.

IV. Principe du vrai. = *L'archi-être détermine les fonctions du moi, c'est-à-dire, les idées et la pensée.*

V. Principe du bien. = *Le moi réagit sur le non-moi corrélatif, et remplit ainsi une fonction causale spontanée, c'est-à-dire, la liberté et la vie.*

Tel est en effet, dans ses points fondamentaux, l'ensemble systématique de la doctrine de Krause, du moins dans sa véritable tendance réalistique, dégagée de toute influence des autres systèmes philosophiques dont Krause devait nécessairement être pénétré, n'étant venu qu'après la production et la discussion publiques de toutes les autres doctrines transcendantes de philosophie, qui, dans la cinquième période dont il s'agit, ont cherché à fonder la vérité sur la découverte de l'absolu (1). — Or, un examen approfondi de ces points fondamentaux de la doctrine de Krause, nous conduit immédiatement à reconnaître qu'elle forme, en opposition à celle de Fichte, un système de réalisme fortement prononcé, mais tempéré de même, dans ses écarts extrêmes, par la haute tendance philosophique vers l'absolu, qui domine dans la présente période de la philosophie en Allemagne, et qui empêcha Krause, surtout après l'établissement des doctrines de Fichte et de Schelling, de méconnaître tout-à-fait la haute et inconditionnelle puissance créatrice du moi dans l'homme et de la raison humaine. — Ainsi, pour bien caractériser, et cela d'un seul trait, la présente doctrine de Krause, il suffit de la saisir dans sa vraie tendance réalistique, d'après son principe avoué qui fixe l'absolu dans un ARCHI-ÊTRE, et de la placer alors en opposition à la doctrine idéalistique de Fichte, qui, à son tour, d'après ce que nous avons vu plus haut, fixe l'absolu dans le moi absolu, dans un ARCHI-SAVOIR. On trouvera effectivement, dans cette opposition caractéristique de ces deux doctrines modernes, que la philosophie de Krause n'est rien autre qu'une transformation didactique en un principe rationnel de l'enthymème empirique *sum ergo cogito,* en postulant ainsi, par la tendance vers l'absolu, pour le *sum* de cet enthymème, c'est-à-dire, pour la possibilité de l'ÊTRE empirique dans notre moi, une réalité absolue, un ARCHI-ÊTRE. Krause ne pouvait, en effet, puiser la connaissance première de l'être, par lequel il s'élève dans l'absolu jusqu'à l'idée de l'archi-être, nulle part ailleurs que dans le *sum* de l'enthymème empirique *sum ergo cogito,* car il n'existe pour l'homme que deux voies primitives pour arriver à la connaissance de l'être, celle que nous venons d'indiquer pour le *sum* dans l'enthymème

(1) Les derniers écrits systématiques de Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie* et *Vorlesungen uber die Grundwahrheiten der Wissenshaft,* sont des années 1828 et 1829.

empirique *sum ergo cogito,* et celle qui nous conduit au *sum* dans l'enthymème transcendantal *cogito ergo sum ;* et certes, ce n'est pas dans ce dernier, qui repose entièrement sur le savoir, et nullement sur l'être, que Krause a pu puiser sa connaissance première de l'être, servant de matière à son archi-être. Comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, ce dernier enthymème a été le partage de Fichte, où ce philosophe trouvait précisément cette infinie et absolue INDÉPENDANCE de l'homme par laquelle sa doctrine, formant ainsi un véritable *polythéisme*, s'oppose à la doctrine de Krause. En effet, fondée exclusivement sur un archi-être, n'importe comment, la doctrine de Krause ne peut admettre l'indépendance ou l'INDIVIDUALITÉ ABSOLUE de l'homme, c'est-à-dire, le *sum* absolu dans le *cogito ergo sum ;* et en absorbant ainsi finalement toute individualité humaine dans l'unique individualité de l'archi-être, cette doctrine aboutit nécessairement à un véritable *panthéisme,* d'autant plus dangereux que l'IMMORTALITÉ de l'âme humaine, prise dans sa vraie acception, comme œuvre spontanée et propre à l'homme, s'y trouve complétement anéantie. Il est vrai que Krause se défend contre une grossière tendance panthéistique, telle que le fut, entre autres, celle de l'école éléatique (ἓν και παν), où, comme il le répète, « tout est Dieu ». Mais, il avoue un panthéisme spirituel (ἐν ἐν αὐτω και δι αὐτω το παν), qu'il nomme lui-même *panenthéisme,* et qui, au fond, n'est rien autre que le panthéisme de Spinoza, élaboré définitivement par la tendance critique vers l'absolu de la dernière période philosophique, tout comme le spinozisme n'avait été d'abord qu'une première élaboration cartésienne de l'ancien et grossier panthéisme matériel, et spécialement de celui des Rabbins. Même dans la partie pratique de la philosophie, pour arriver à la déduction de l'idée de la LIBERTÉ, par le dernier des cinq principes susdits avec lesquels nous avons constitué le système philosophique de Krause, ce philosophe ne dépasse nullement le beau principe pratique de Spinoza : *Deo parere summa libertas est,* quoique ce principe se ressente encore de la loi de Moïse.

Telle est donc la vraie signification et la tendance purement unilatérale de la doctrine de Krause. — C'est du spinozisme porté aux régions de l'absolu, auxquelles cherche à s'élever la moderne philosophie de la Germanie. — Et comme telle, d'après la déduction que nous venons d'en donner, cette doctrine philosophique, d'ailleurs si profondément élaborée quant à la forme, n'est, dans son essence intime, rien autre que l'appréhension du moi physique, c'est-à-dire, de l'ÊTRE ou du *sum* dans l'enthymème empirique *sum ergo cogito,* portée à la hauteur d'un ARCHI-ÊTRE par une simple idée transcendante, dans la vraie acception de ce mot idée, fixée par Kant. Aussi, n'est-on pas peu surpris lorsqu'on voit l'excessive prétention didactique de Krause de faire considérer sa simple *idée transcendante* d'un archi-être, comme une véritable *intuition intellectuelle* ou mieux encore comme une véritable *archi-intuition divine* (die shannug Gottes, die Wessenshannug) ; au point de faire supposer qu'avant ce philosophe, aucun autre n'a pu s'élever jusqu'à une telle intuition intellectuelle, lorsqu'au contraire, d'après le vrai sens de cette

intuition supérieure, Krause est de tous les philosophes modernes celui qui a le moins droit de prétendre à pouvoir y parvenir. — Nous allons le prouver.

Suivant la terminologie philosophique de Kant, qui est d'ailleurs conforme à l'acception la plus usitée de ces mots, l'*intuition* est la connaissance de l'ÊTRE, la *conception* est la connaissance du SAVOIR, et l'*idée* est la connaissance de l'ABSOLU, dans lequel se confondent et disparaissent l'être et le savoir. — Ainsi, lorsque la connaissance d'un être nous est donnée par les sens, nous en avons une *intuition sensible,* telle que l'est l'appréhension ou la connaissance de notre moi physique, c'est-à-dire, la connaissance du *sum* dans l'enthymème empirique *sum ergo cogito,* qui est l'unique base de Krause; et il faudrait que la connaissance d'un être nous fût donnée immédiatement par notre intellect, pour que nous puissions en avoir une *intuition intellectuelle.* Or, dans l'immense sphère de nos connaissances, et surtout de nos connaissances philosophiques, une seule, jusqu'à ce jour, offre le caractère dont il s'agit, c'est-à-dire, une seule constitue une connaissance de l'ÊTRE qui nous soit donnée immédiatement par l'intellect, sans aucune participation de nos sens : c'est celle du *sum* dans l'enthymème transcendantal *cogito ergo sum,* qui est la base de la doctrine de Fichte. C'est donc là, jusqu'à ce jour, ou du moins jusqu'au point où nous en sommes ici dans l'examen de la philosophie moderne, la seule véritable INTUITION INTELLECTUELLE que l'homme ait pu obtenir dans ce monde. Et la gloire de ce décisif triomphe de la raison humaine appartiendrait exclusivement à Fichte, si ce philosophe avait réellement aperçu l'absolu ou du moins toute l'inconditionalité de l'absolu dans son principe fondamental : *Je suis moi,* c'est-à-dire, dans l'ancien enthymème transcendantal *cogito ergo sum.* Mais, c'est ce que Fichte lui-même ne pouvait encore faire dans le point de vue de la réalité créée où il se trouvait, comme nous le verrons mieux ci-après.

On a ainsi quelque peine à s'expliquer la susdite prétention excessive de Krause à considérer ses idées, purement transcendantes comme de véritables intuitions intellectuelles. — Ne serait-ce pas par une espèce de TENDANCE MYSTIQUE qui, dans la vraie origine que nous assignons ici à la doctrine de Krause, est inséparable de cette doctrine, et qui, en s'enfonçant ainsi, sur les voies de l'absolu, dans les replis de notre moi physique, de notre sum empirique, confond l'intime CONTEMPLATION passive ou sentimentale des conditions supérieures de ce moi physique avec l'INTUITION active ou intellectuelle d'un archi-être? — Si cette supposition était fondée, on s'expliquerait alors le penchant de Krause pour l'étude des sociétés secrètes, et peut-être même son projet d'une LIGUE D'HUMANITÉ *(Menscheitbund),* qui, dans le véritable esprit de la doctrine de ce philosophe, serait une âssociation inutile, puisque, suivant cet esprit panthéistique, et même expressément suivant la philosophie de l'histoire qui résulte de cette doctrine, la vie de l'humanité a ses âges comme celle de l'homme individu, de sorte qu'étant arrivée à l'âge de décrépitude, l'humanité ne pourrait plus rien accomplir, et sa ligue deviendrait un non-sens.

Les prétentions *méthodologiques* de Krause, concernant la marche logique et la

construction transcendantale de sa doctrine, ne sont pas fondées davantage. — Ce philosophe reproche à Schelling et à Hegel d'avoir, dans leurs doctrines respectives, le premier, supposé le principe, et le second, déduit le principe de certaines spéculations préalables, tandis que lui, Krause, partant de la conscience du moi, serait remonté directement à son principe fondamental. Mais, ce procédé logique de Krause, sans parler de son défaut essentiel de n'être qu'un cercle vicieux, puisqu'il revient au point dont il est parti, ne donnerait rigoureusement à cette doctrine qu'une certitude empirique, pareille à celle de la conscience du moi que ce philosophe fixe pour son point de départ, et qui, comme nous l'avons vu plus haut, ne pouvait être chez Krause rien autre que la conscience du moi physique.

Néanmoins, malgré ces défauts purement accessoires, le système didactique de Krause complète la sphère de nos connaissances philosophiques, et nous rapproche ainsi du terme idéal de la philosophie, que le Messianisme doit réaliser aujourd'hui dans la philosophie absolue. — En effet, d'après la déduction, tout à la fois, et historique et rationnelle, que nous venons de donner des deux systèmes didactiques de Fichte et de Krause, il est manifeste que ces deux doctrines philosophiques sont diamétralement opposées l'une à l'autre, et qu'elles servent ainsi, dans les hautes régions de leur tendance respective vers l'absolu, à compléter réciproquement la sphère entière des réalités, en embrassant, dans les deux pôles où se partagent et se manifestent les réalités de l'univers, l'une, les conditions extrêmes du savoir, et l'autre, les conditions extrêmes de l'être. Mais, ce qu'il faut ici remarquer essentiellement, c'est que, malgré ces positions extrêmes, qui paraîtraient replacer ces deux doctrines nouvelles dans les deux anciennes régions extrêmes de l'IDÉALISME et du RÉALISME, d'où la philosophie s'était constamment écartée tour-à-tour, les deux doctrines philosophiques de Fichte et de Krause, tout en se plaçant respectivement sur les pentes dangereuses de ce double écart de la philosophie, et tout en subissant même, jusqu'à un certain point, cet inévitable écart respectif, ont su, par la moderne tendance vers l'absolu, qui est leur caractère distinctif dans ces hauts progrès de la philosophie, se soutenir suffisamment dans les régions moyennes de l'absolu, où l'idéalisme et le réalisme, le savoir et l'être, doivent s'identifier finalement. Et c'est ainsi que ces deux doctrines modernes, en s'élevant déjà, autant que cela est possible dans le monde créé, jusqu'aux régions mêmes de l'absolu, ont produit des résultats nouveaux et permanents, de véritables conquêtes dans les domaines des vérités philosophiques. En effet, les deux doctrines de Fichte et de Krause, considérées sous cet aspect de l'absolu qui en est le caractère nouveau, offrent, non de simples doctrines accomplies, l'une, d'un idéalisme absolu, et l'autre, d'un réalisme absolu, comme on paraît encore les considérer, mais de plus et principalement la FONDATION PÉREMPTOIRE, l'une, celle de Fichte, de la RÉALITÉ HUMAINE, et l'autre, celle de Krause, de la RÉALITÉ DIVINE. C'est là, dans ces résultats positifs et entièrement nouveaux, que se trouve le principal mérite des deux doctrines respectives de

Fichte et de Krause, que nous venons d'examiner, d'autant plus que, comme nous allons le voir, c'est en partant de ces hautes et absolues réalités, humaine et divine, telles qu'elles sont fondées dans ces doctrines, que l'on est parvenu aux résultats ultérieurs et définitifs de la moderne philosophie en Germanie. Il est vrai que le système de Krause n'a été produit, pour ainsi dire, qu'après le développement de ces résultats définitifs; mais, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, ce système n'est au fond que l'accomplissement du panthéisme de Spinoza, résultant de son élévation aux régions de l'absolu, auxquelles Krause l'a porté effectivement; de sorte que, dans l'absence du nouveau système panthéistique de Krause, celui de Spinoza, allié aux idées dominantes de l'absolu, et surtout à la haute tendance théistique de Jacobi, servait provisoirement, comme pôle opposé à la doctrine de la réalité humaine de Fichte, à une anticipation suffisante sur la réalité divine, établie définitivement dans le système accompli de Krause. Aussi, par suite de ce retard dans l'apparition d'un système panthéistique accompli, tel que l'est celui de Krause, la doctrine de ce philosophe n'obtint pas un assentiment public aussi général que celui qu'obtint la doctrine opposée de Fichte, et qu'elle n'aurait pas manqué d'obtenir si, en évitant d'ailleurs une néologie arbitraire, elle avait paru immédiatement et en opposition à la doctrine de Fichte. Une deuxième cause de ce défaut d'un succès général, et qui provient de ce retard même dans la production du système de Krause, consiste dans la prétention outrée de ce philosophe à une absolue universalité de sa doctrine, en y confondant, par une espèce de violence méthodique, tous les systèmes de philosophie qui venaient d'être produits en Germanie, et en cachant ainsi le caractère distinctif de son propre système, qui aurait pu le recommander spécialement (1).

Quoiqu'il en soit de ces écarts accessoires dans les deux grands systèmes philosophiques de Fichte et de Krause, il est manifeste, comme nous venons de le reconnaître, que c'est par ces deux doctrines que furent enfin fondées péremptoirement les DEUX RÉALITÉS ABSOLUES du monde, la RÉALITÉ HUMAINE et la RÉALITÉ DIVINE. — Sans doute, la religion, surtout la religion chrétienne, avait d'abord posé assez clairement les problèmes de ces deux hautes réalités, et les essais multipliés et progressifs de la philosophie ont ensuite cherché, avec un succès croissant, à donner la solution de ces deux grands problèmes de l'humanité (2). Mais, ce ne fut, et ne pouvait être, que lorsque la philosophie parvint à déterminer didactiquement

---

(1) C'est ainsi que Krause attribue lui-même à sa doctrine toutes les diverses dénominations des différents systèmes distincts de philosophie, en considérant sa doctrine, tour-à-tour, comme *science* et comme *philosophie,* comme *théologie* ou *théognosie* et comme *absolutisme,* comme *harmonisme* et comme *synthétisme,* comme *réalisme* et même comme *idéalisme*.

(2) C'est ainsi que, parmi les recherches philosophiques, il faut ici ranger, pour ce qui concerne la RÉALITÉ DIVINE, ce que l'on nomme *théologie naturelle* ou *rationnelle,* avec ses deux divisions fondamentales, la *physicothéologie* et l'*éthicothéologie,* et pour ce qui concerne la RÉALITÉ HUMAINE, ce que l'on nomme *anthropologie,* également avec ses deux divisions fondamentales, l'*anthropologie physique* et l'*anthropologie pragmatique* ou *éthique*.

sa direction précise vers l'absolu, comme cela eut lieu récemment en Germanie, qu'elle put découvrir et fixer rationnellement la réalité de Dieu et la réalité de l'Homme, dans les deux doctrines distinctes de Krause et de Fichte, que nous venons d'examiner. Et cette fixation rationnelle consiste manifestement, d'une part, dans la doctrine de Krause, en ce que la réalité divine est fondée sur la connexion intime de l'archi-être de Dieu, base du monde, avec un savoir absolu, et de l'autre part, dans la doctrine de Fichte, en ce que la réalité humaine est fondée sur la connexion intime de l'archi-savoir de l'Homme, la raison, avec un être absolu. De là résultent enfin, pour la philosophie, en Dieu, une sagesse infinie, c'est-à-dire, son OMNISCIENCE, et dans l'Homme, une existence infinie, c'est-à-dire, son IMMORTALITÉ.

## SEPTIÈME CHAPITRE.

### ÉTAT ABSOLU AUQUEL NOUS DEVONS DÉFINITIVEMENT PORTER LA VÉRITÉ SUR LA TERRE.

C'est ici le temps, pour la première fois, de fixer, avec précision, la vraie distinction entre la religion et la philosophie. — Pour cela, il suffit de rappeler les deux grandes et fondamentales facultés psychiques de l'homme, son SENTIMENT et sa COGNITION, telles que nous les avons déjà caractérisées suffisamment dans le *Prodrome du Messianisme,* et de ne pas perdre de vue que, dans les régions physiques où l'être raisonnable est doué de ces deux facultés, il ne peut faire usage de sa faculté éleuthérique ou hyperphysique, de celle de sa raison, qu'en l'identifiant avec chacune de ces deux facultés terrestres. On comprendra alors que, dans son entraînement vers l'absolu par la raison, entraînement qui en est la tendance caractéristique, l'homme développe en lui, d'une part, le SENTIMENT RELIGIEUX, et de l'autre, la COGNITION PHILOSOPHIQUE. — Or, fondé principalement sur ce qu'il y a d'ÊTRE dans la réalité humaine, le sentiment religieux RÉVÈLE à l'homme les conditions absolues de son existence; et c'est cette *révélation intime* de l'homme qui, constituant sa *religiosité,* est le principe de son assentiment aux *révélations proférées* ou *extérieures,* sur lesquelles sont établies les diverses religions positives. Et à son tour, fondée principalement sur ce qu'il y a de SAVOIR dans la réalité humaine, la cognition philosophique porte l'homme à SCRUTER ces conditions absolues de son existence, telles que le sentiment religieux les lui avait révélées d'abord; et c'est cet examen ou cette *réflexion libre* de l'homme qui, constituant sa *rationalité,* est le principe de son assentiment aux diverses doctrines philosophiques. — Ainsi, la religion, comme expression extérieure et en quelque sorte légale de nos révélations intimes, n'offre proprement à l'homme que les PROBLÈMES sur les conditions absolues de son existence; et c'est la philosophie, comme scrutatrice privilégiée de ces

conditions absolues, qui est appelée à la SOLUTION de ces problèmes religieux. — Telle est donc, sans qu'il soit possible de le méconnaître dorénavant, la vraie distinction entre la religion et la philosophie. Elles sont ainsi intimement liées l'une à l'autre. Sans la religion, la philosophie ne saurait exister, ne saurait même être conçue comme possible; car, en sa qualité distinctive de savoir absolu ou créateur, la philosophie ne saurait elle-même produire l'idée de l'être ou de l'existence, et doit ainsi recevoir cette haute idée par la religion. Et à son tour, sans la philosophie, la religion serait incomplète et même, osons le dire, inutile à l'humanité; car, en sa qualité distinctive de simple révélatrice d'une existence absolue, la religion ne saurait elle-même produire la raison de cette existence absolue, et doit ainsi recevoir cette auguste raison par la philosophie, pour pouvoir établir dans l'homme l'aveu d'une réalité absolue.

Bien plus, pour pouvoir procéder à la solution des grands problèmes que la religion propose à l'homme, la philosophie est obligée, avant tout, de fixer didactiquement les mêmes problèmes, en donnant une détermination cognitive de leurs objets. En effet, dans leur origine purement sentimentale, de laquelle la religion déduit ces problèmes à l'aide de notre révélation intime, leurs objets respectifs impliquent nécessairement un vague ou une indétermination cognitive qui les rend impropres à recevoir immédiatement, par l'application supérieure de notre raison, une solution positive et complétement déterminée. Ainsi, tous les dogmes religieux, dans toutes les religions, dogmes qui précisément forment les grands problèmes dont il s'agit, ne présentent notoirement que des expressions figurées ou métaphoriques, d'autant plus que c'est sous cette forme que ces dogmes ou problèmes religieux peuvent être rendus à la portée de toutes les intelligences. Il faut donc, avant d'aborder à la solution de ces augustes problèmes, que la philosophie les fixe sous une forme didactique, en donnant une détermination précise et cognitive de leurs objets respectifs. — Or, cette fixation philosophique des problèmes religieux ne peut évidemment être obtenue que lorsque la philosophie, en remontant régressivement de ce qu'il y a de conditionnel dans le monde créé à sa condition primitive et inconditionnelle, parvient à s'élever jusqu'à l'idée positive de l'absolu, comme elle vient de le faire dans ses progrès modernes en Germanie. C'est alors, en effet, que la philosophie, dans ses deux branches opposées de réalisme et d'idéalisme, parvient ainsi a fixer didactiquement, comme nous venons de le reconnaître dans les deux systèmes opposés de Krause et de Fichte, les deux grands problèmes de la réalité divine et de la réalité humaine, qui forment notoirement les deux dogmes fondamentaux de toutes les religions positives. — Tel est donc aussi le premier fruit réel et permanent des travaux philosophiques de l'humanité.

Mais, il faut remarquer que ce premier succès péremptoire de la philosophie ne nous offre encore qu'une détermination précise ou cognitive des deux grands problèmes religieux de la réalité absolue de Dieu et de la réalité absolue de l'Homme, et non déjà la solution elle-même de ces augustes problèmes. Et en effet, sur la

voie régressive de ses recherches, en remontant à l'indéfini du conditionnel à sa condition dans le monde créé, comme la philosophie l'a fait et devait le faire jusqu'à ce jour, elle ne pouvait nécessairement rencontrer nulle part, l'absolu lui-même qui seul offre manifestement cette haute solution en question. Et ce n'est même qu'en parvenant aux confins de ce monde des réalités créées, comme elle y est parvenue aujourd'hui en Allemagne, que la philosophie a pu, en découvrant enfin au moins les vrais caractères de l'absolu, fixer didactiquement, d'une manière cognitive, les grands problèmes de la religion.

La solution elle-même de ces grands problèmes, et nommément d'abord de la réalité absolue de Dieu et de la réalité absolue de l'Homme, demeure donc encore une tâche qu'il reste à la philosophie à accomplir pour faire conquérir à l'humanité ses destinées absolues sur la terre. — Mais, comment la philosophie pourra-t-elle remplir cette dernière et si décisive condition du salut de l'humanité, puisque, sur les confins du monde créé, où elle est déjà parvenue, elle ne peut reconnaître que les *caractères extérieurs* de l'absolu, et non son *essence intime*, qui seule peut offrir le principe de l'auguste solution qui est ici le dernier but des problèmes religieux dont il s'agit, et par conséquent le dernier but de la religion elle-même? — Un seul moyen est concevable: c'est celui de franchir tout-à-fait le monde des RÉALITÉS CRÉÉES, où la philosophie a dû marcher d'abord, et de s'élancer dans les hautes régions de la CRÉATION ELLE-MÊME, où la raison de l'homme, affranchie enfin de toutes ses entraves terrestres, acquerra la faculté infinie de découvrir l'essence même de l'absolu, pour pouvoir ensuite, en partant de ce principe inconditionnel, procéder progressivement, par une marche inverse à celle qu'elle a suivie jusqu'à ce jour, de la condition au conditionnel, c'est-à-dire, à la création immédiate de toutes les réalités, parmi lesquelles sont comprises nécessairement, aux deux extrémités de la création, la réalité absolue de Dieu et la réalité absolue de l'Homme, dont il s'agit actuellement. — C'est là la haute mission du MESSIANISME! (*)

Comme telle, cette doctrine absolue se partage manifestement en deux branches très-distinctes, rattachées respectivement aux deux extrémités de la création, et qui formeront, pour l'avenir, la première, la PHILOSOPHIE ABSOLUE, dont l'objet sera ainsi la solution du grand problème de la réalité absolue de Dieu, et par conséquent la découverte de l'essence intime de l'absolu, de la création propre de Dieu, de son omniscience, et par-là même de sa création de toutes les réalités constituant le monde, et la seconde, la RELIGION ABSOLUE, dont l'objet sera conséquemment la solution du grand problème de la réalité absolue de l'Homme, et par conséquent la découverte de son verbe intime, de sa création propre, de son immortalité, et par-là même de son accomplissement de la création divine. — Nous verrons à l'instant, dans les problèmes ultérieurs que la philosophie moderne est déjà parve-

(*) Accomplie par l'auteur, dans la production de ses œuvres, spécialement de son *Apodictique messianique*. (Note de Mlle B. C.)

nue à fixer, quels sont les nouveaux instruments et les nouvelles méthodes dont le Messianisme devra se servir pour accomplir sa haute et décisive mission pour l'humanité.

Avant tout, en découvrant ici la distinction précise du monde physique des réalités créées, où la philosophie a été forcément retenue jusqu'à ce jour, et le monde hyperphysique ou éleuthérique de la création elle-même, où le messianisme doit dorénavant porter la philosophie, complétons ce que nous avons dit plus haut des idées spéculatives dans la doctrine transcendantale de Kant, et nommément des trois ordres distincts de ces idées absolues, savoir, des idées psychologiques, des idées cosmologiques, et des idées théologiques. — Pour cela, suivant ce que nous avons déjà anticipé dans le Prodrome du Messianisme, nommons CHRÉMATISME (du mot χρῆμα, *chose*) l'état du monde physique des réalités ou des choses créées, et par opposition, ACHRÉMATISME l'état éleuthérique de la création elle-même, où il y a absence de toute chose quelconque. Et étendons ces dénominations aux mondes respectifs et aux doctrines philosophiques qui les prennent successivement pour objets de leurs recherches, en nommant ainsi PHILOSOPHIE CHRÉMATIQUE celle qui a précédé le messianisme et qui a été forcée de se renfermer dans le *monde chrématique*, dans celui des réalités créées, et PHILOSOPHIE ACHRÉMATIQUE celle qui, comme philosophie absolue, forme la première modification du messianisme et qui, en dépassant le monde des choses créées, se porte dans le *monde achrématique,* dans celui de la création elle-même. — Or, parmi les trois ordres d'idées absolues de Kant, que nous venons de rappeler, les idées psychologiques et les idées théologiques appartiennent manifestement aux deux ordres distincts de réalités absolues, et nommément les idées psychologiques à la réalité absolue de l'Homme, et les idées théologiques à la réalité absolue de Dieu, telles que nous venons de les reconnaître ici et d'en fixer le sens didactique. Ainsi, tout ce que nous venons d'établir concernant ces deux hautes réalités du monde, s'applique immédiatement, de part et d'autre, aux idées psychologiques et aux idées théologiques de la doctrine de Kant. Il est donc manifeste actuellement que, dans la sphère entière du monde chrématique des réalités créées, qui forme précisément le *monde phénoménal* de Kant, aucune solution des problèmes qui sont impliqués dans ces idées absolues, psychologiques et théologiques, n'est possible, et par conséquent que toute solution qui y serait tentée formellement, ne saurait aboutir qu'à des illusions transcendantes, provenant d'inexactes fonctions logiques ou du moins d'un impropre déplacement de ces fonctions logiques dans notre savoir. — Mais, ce que Kant, à l'époque philosophique où il parut, ne pouvait prévoir, parce que la raison de l'homme ne devint complétement consciente de sa puissance que par suite même de l'insuffisance de la doctrine de Kant, c'est que, déjà dans la sphère du monde chrématique ou du monde phénoménal de Kant, la philosophie, dans ses progrès ultérieurs, en parvenant aux confins de ce monde physique et par conséquent aux confins du monde éleuthérique de la création elle-même, comme nous venons de le

reconnaître dans les deux systèmes de Fichte et de Krause, put fixer rigoureusement les problèmes impliqués dans les idées psychologiques et théologiques dont il s'agit. Et, ce que ce grand philosophe pouvait prévoir moins encore, c'est que la solution complète de ces augustes problèmes pourra être donnée par la raison de l'homme dans le monde achrématique de la création elle-même, comme le prouvera le messianisme. — Quant aux idées cosmologiques, formant le troisième ordre d'idées absolues dans la doctrine de Kant, idées spéciales où la solution de leurs problèmes, lorsqu'elle est tentée de même dans le monde chrématique ou phénoménal, conduit nécessairement aux antinomies spéculatives, c'est-à-dire, à des contradictions rationnelles, nous allons voir, dans les progrès ultérieurs de la philosophie en Germanie, à quelles nouvelles réalités absolues appartient ce dernier ordre d'idées absolues, et quelle est la source supérieure de leurs antinomies dans le monde physique des réalités créées, sous les conditions chrématiques du temps et de l'espace.

Or, pour en signaler immédiatement la topique philosophique, nous dirons que les réalités absolues qu'il nous reste ainsi à fixer, comme correspondant au troisième et dernier ordre d'idées absolues, c'est-à-dire, aux idées cosmologiques de Kant, se trouvent dans cette espèce de précipice ou d'abîme philosophique qui paraît séparer la réalité absolue de l'Homme de la réalité absolue de Dieu ; abîme où, avant la moderne philosophie germanique, tous les efforts pour déduire réciproquement l'une de l'autre, ces deux hautes et extrêmes réalités, le MOI et le NON-MOI, sont venus s'engloutir, et où, depuis cette philosophie décisive, on a posé, de part et d'autre, du moins des ponts pour une transition réciproque, par lesquels nous pourrons aujourd'hui, dans le Messianisme, franchir et même combler cet immense abîme. — Il faut remarquer en effet que, malgré les prétentions bien prononcées de Fichte et de Krause de pouvoir déduire, dans leurs doctrines opposées, le premier le non-moi du moi, et le second le moi du non-moi, leurs efforts respectifs, comme nous l'avons reconnu plus haut, sont demeurés sans succès ; de sorte qu'à plus forte raison les efforts de tous les philosophes qui les ont précédés, et qui nécessairement sentaient moins le caractère de l'absolu dans l'union intime de l'être et du savoir, ont dû rester également sans aucun succès. Mais, il faut remarquer de plus que, précisément par suite de cette moderne tendance vers l'absolu, consistant dans l'union du réel et de l'idéal, qui est devenue le partage des philosophes allemands dans la présente période historique, on a dû, après les efforts infructueux de Fichte et de Krause, ou de Jacobi dont la doctrine représentait provisoirement celle de Krause, tenter d'abord au moins une TRANSITION de l'une à l'autre des deux hautes réalités opposées, de l'Homme et de Dieu, dont on venait de fixer ainsi les bases immuables. Et en effet, dans ce progrès continu vers l'absolu, après s'être porté séparément aux deux extrémités auxquelles devaient conduire les deux méthodes outrées, critique et dogmatique, dans lesquelles on partagea la véritable méthode critique de Kant, il fallait bien, pour ne pas trop s'écarter du

point central vers lequel gravitait la moderne tendance germanique, modérer l'une par l'autre ces deux méthodes opposées, en cherchant ainsi, par une véritable POTENTIALITÉ de la raison, une transition de l'une à l'autre de ces méthodes extrêmes, qui toutes les deux paraissaient également fondées par les résultats irréfragables, la réalité humaine et la réalité divine, auxquels elle venait de conduire la philosophie. C'est ainsi qu'on est effectivement parvenu en Allemagne a opérer d'abord une TRANSITION de l'une à l'autre de ces deux hautes et extrêmes réalités du monde, découvrant, d'une part, comme VIRTUALITÉ CRÉATRICE ou comme *potentialité de l'être*, la réalité divine dans la réalité humaine, et de l'autre part, comme RATIONALITÉ CRÉATRICE ou comme *potentialité du savoir*, la réalité humaine dans la réalité divine. Et ces deux nouveaux et immenses pas de la philosophie moderne, que nous devons, le premier à Bouterweck, et le second à Bardili, ont conduit, avec rapidité à l'accomplissement de cette philosophie décisive de la cinquième période, quoique, comme nous le verrons à l'instant, ni ces auteurs eux-mêmes, ni même encore aujourd'hui l'Allemagne philosophique, n'aient pu en saisir toute l'étendue ou toute la portée.

Avant tout, voyons comment, en dépit des deux méthodes diamétralement opposées que suivaient jusqu'à leurs derniers extrêmes, d'une part, Reinhold et Fichte, et de l'autre, Jacobi et Krause, il a été possible de revenir de ces écarts et de se rencontrer dans ces voies contraires. — Pour cela, remarquons d'abord que le sentiment où s'était placé Jacobi et où il cherchait la réalité absolue, n'est rien autre, dans sa génération psychologique et systématique, que la *représentation dans la conscience du moi ;* de sorte qu'aussi longtemps que Jacobi demeurait pleinement dans cette intimité systématique du sentiment, il en embrassait les deux éléments, la *représentation* et la *conscience*, et par-là même, le NON-MOI et le MOI, ce qui l'empêchait de tomber dans le panthéisme, de méconnaître l'individualité de l'homme et l'immortalité de son âme ou de son moi absolu. Mais, aussitôt que Krause, pour être didactique, dédaigna les vagues révélations du sentiment, et n'y puisa que l'un de ses deux éléments susdits, nommément notre *représentation intime*, qui nous fait connaître immédiatement l'être en nous, et qui fournit à Krause la matière à son archi-être, ce philosophe, pour être conséquent, dut perdre de vue, ou plutôt dut faire abstraction du deuxième élément du sentiment, de la *conscience du moi*, et dut ainsi, en méconnaissant la spontanéité absolue qui est dans notre moi, aboutir à son PANTHÉISME et désavouer l'individualité absolue de l'homme. Au contraire, lorsque Bouterweck, pour se rapprocher de la philosophie cognitive de Reinhold et de Fichte, qui offrait alors de nouvelles lumières à l'homme, voulut y transporter celui des deux éléments du sentiment qui y était prédominant, c'est-à-dire, la *conscience du moi*, sans toutefois quitter tout-à-fait le sentiment, il dut découvrir, dans cette haute réalité humaine où il voulait se transporter, et où la spontanéité absolue du moi était le principe fondamental, la POTENTIALITÉ DE L'ÊTRE dans le moi, qui constitue la VIRTUALITÉ CRÉATRICE de l'homme, et qui, en remontant à l'ori-

gine divine de l'être en nous, forme ainsi une réalité divine dans la réalité humaine, c'est-à-dire, une TRANSITION de cette réalité divine à la réalité humaine. — Remarquons ensuite que la cognition où s'était placé Reinhold et où il cherchait à son tour la réalité absolue, n'est aussi rien autre, dans sa génération psychologique et systématique, que la *conscience du moi dans la représentation ;* de sorte qu'aussi longtemps que Reinhold demeurait pleinement dans sa propre doctrine cognitive, il en embrassait nécessairement les deux éléments, la *conscience* et la *représentation,* et par-là même le MOI et le NON-MOI, malgré la susdite prétention du moderne Enésidème, qui, ne comprenant pas bien l'essence de la représentation, et méconnaissant ainsi qu'elle porte toujours sur l'*être,* en nous ou hors de nous, et par conséquent sur le *non-moi,* crut que la doctrine de Reinhold ne pouvait atteindre ou embrasser le non-moi. Mais, aussitôt que Fichte, pour saisir l'absolu dans la spontanéité du *moi,* fit également abstraction, dans la cognition humaine, de son deuxième élément systématique, nommément de la *représentation,* qui, comme nous venons de le dire, porte toujours sur l'être et par-là même sur le non-moi, ce philosophe, pour demeurer conséquent, dut se trouver dans l'impossibilité de déduire, dans sa doctrine, l'être ou le non-moi, et par suite l'être suprême ou l'existence de Dieu, et dut ainsi tomber dans le POLYTHÉISME ou dans son AUTOTHÉISME dont il croyait pouvoir écarter le reproche, conjointement avec celui d'athéisme, par une subreption pratique ou par une modification morale de sa doctrine, dont nous parlerons ci-après. Au contraire, lorsque Bardili, pour reconquérir le réalisme si fortement compromis par l'idéalisme absolu de Fichte, ressaisit, dans l'acte de la cognition, l'élément que ce dernier en avait éliminé, c'est-à-dire, la *représentation,* et lorsque, par ce moyen, il put porter, dans le monde réel, le deuxième élément de la cognition, nommément la spontanéité absolue du moi, établie irréfragablement par Fichte, il dut découvrir, dans le monde réel où il voulait rentrer, c'est-à-dire, dans la réalité divine qui est la condition absolue de ce monde réel, la POTENTIALITÉ DU SAVOIR ou de la pensée dans le non-moi, qui constitue la RATIONALITÉ CRÉATRICE de Dieu, et qui, en ayant égard à l'origine humaine du savoir ou de la raison en nous, forme ainsi une réalité humaine dans la réalité divine, c'est-à-dire, une TRANSITION de cette réalité humaine à la réalité divine.

Pour mieux saisir le sens profond et la haute portée de ces deux doctrines transitives, de Bouterweck et de Bardili, il faut compléter les connaissances psychologiques que l'on a de nos facultés intellectuelles et qui, jusqu'à ce jour, n'ont été déduites originairement que sur la voie de l'expérience. Il faudrait même, pour revêtir enfin ces considérations psychologiques du caractère de nécessité et par conséquent de celui de certitude, déduire tout-à-fait à priori le système entier des facultés intellectuelles de l'homme. Mais, cette déduction rationnelle, où il ne s'agirait de rien moins que de la création elle-même de la nature de l'homme, objet transcendant qui, jusqu'à ce jour, a rendu infructueux tous les efforts par lesquels on a tenté d'établir une telle psychologie rationnelle, ne saurait être opérée qu'au-

delà du monde physique ou créé, et nommément dans le monde éleuthérique de la création elle-même. Et comme telle, cette haute déduction à priori des facultés intellectuelles de l'homme exigerait déjà, pour être effectuée, la connaissance de la LOI DE CRÉATION, et elle appartiendrait ainsi à la susdite philosophie achrématique ou absolue, formant l'une des deux parties principales du Messianisme. Nous ne pourrions donc produire ici ces hautes déductions psychologiques que par une anticipation sur la philosophie absolue, en nous bornant toutefois à n'en présenter que les résultats chrématiques ou physiques dans un tableau ordonné d'après la loi de création. Néanmoins, cette anticipation achrématique aurait ici un double avantage, celui d'abord de faire saisir mieux le véritable sens de nos facultés intellectuelles, de celles qui ont été reconnues à posteriori, et d'aider à découvrir, sur la même voie empirique, celles qui ne sont pas encore connues et qu'il nous importe de reconnaître actuellement, et celui ensuite de nous laisser ainsi apercevoir, du moins *in concreto,* dans cette génération des facultés psychologiques de l'homme, la loi de création elle-même, qui a présidé à cette génération créatrice. Et comme, suivant ce que nous avons dit dans l'Introduction, un des objets de la présente Apodictique du Messianisme est de laisser ainsi entrevoir, du moins *in concreto,* la loi de création, constituant le principe fondamental de la philosophie absolue, la production anticipée de la génération achrématique de nos facultés psychologiques, dont il s'agit, contribuera manifestement à cet objet, en remplissant d'ailleurs le but immédiat que nous nous proposons, celui de compléter nos connaissances psychologiques pour la plus parfaite intelligence des deux doctrines transitives, de Bouterweck et de Bardili. — Voici cette anticipation psychologique sur la philosophie absolue.

### TABLEAU ACHRÉMATIQUE DE LA GÉNÉRATION DES FACULTÉS PSYCHOLOGIQUES DE L'HOMME.

*Nota.* — Ce Tableau publié d'abord, à la fin des *Prolégomènes du Messianisme,* ensuite, dans le Tome II de la *Réforme du Savoir humain,* (page 533-537) est reproduit dans l'*Apodictique messianique,* dont il est partie intégrante. Nous donnons à la place, les *Notes inédites* suivantes. (L'Éditeur.)

### NOTES POUR LA CLASSIFICATION DE LA MODERNE PHILOSOPHIE GERMANIQUE.

*(D'après la loi de création.)*

A) *Canon technique* (règle normale). = SCEPTICISME ou ANTIDOGMATISME d'Enèsidème-Schultze.

*Nota.* — Son premier doute contre Reinhold [dans son *Enésidème* (1792)] porte principalement sur l'absence du Non-Moi dans la théorie de la représentation de

Reinhold ; son doute subséquent [dans sa *Critique de la philosophie théorétique* (1802)] de ce qu'il y a impossibilité de *reconnaître l'origine de nos connaissances ;* et enfin son rapprochement de Jacobi par une *croyance vague* où, conformément aux sectateurs de Platon, il accorde à la raison la faculté de pénétrer dans l'hyperphysique ; tout cela prouve que le scepticisme de cet auteur était progressivement opposé à l'idéalisme par le réalisme, ce qui au reste constituait le seul scepticisme nécessaire dans cette époque philosophique.

B) *Élément-Savoir.* = Théorie de la représentation (1789 et 1795) de Reinhold.

*Nota.* — C'est plutôt la *cognition en général* que Reinhold avait ainsi en vue sous l'idée de la *représentation,* considérée comme idée générale des *intuitions,* des *conceptions* et des *jugements.* — Son but principal était d'établir par-là l'*objectivité* ou la *réalité de l'objet* de nos connaissances pour disculper Kant du reproche d'*idéalisme.* En effet, pour toute représentation on peut distinguer, dans notre conscience, l'objet représenté, le sujet représentant, et la représentation (l'idée) en nous ; or, cette idée en nous doit nécessairement être en double relation, avec l'objet, et avec le sujet, en formant ainsi l'unité subjective du multiple objectif. — Et son but accessoire était de donner à la philosophie critique un *principe universel,* qu'il prétendait y manquer, et qui, en en déduisant une *doctrine-élémentaire,* pût servir de base commune à la *logique,* à la *métaphysique,* et à la *critique de la raison.* — Après avoir ensuite adopté successivement Fichte et Bardili, il revint, par une *Critique du langage,* à ses premiers efforts de donner une base à la philosophie par l'*essai d'une nouvelle théorie de la faculté de penser.* Et c'est à cette dernière doctrine que s'attache son fils, Ernest Reinhold (Prof. à Iéna).

C) *Élément-Être.* = Sentimentalité de Jacobi.

*Nota.* — Quoique Jacobi n'ait pu bien concevoir son propre système, en caractérisant sa source progressivement *sens interne, perception de l'hyperphysique, instinct-rationnel* qui nous fait distinguer le vrai du faux, le bien du mal, comme par une inspiration supérieure, il est incontestable que sa véritable source consiste dans l'application de la *raison au sentiment,* d'où résultent progressivement le *sentiment moral* (les préceptes moraux) et le *sentiment religieux* (le verbe), comme il a fini par le comprendre à la longue en désignant, suivant les notions philosophiques reçues et qu'il prétendait combattre, la *raison* comme la faculté des *idées* et l'*entendement* comme la faculté des *conceptions,* mais de manière que la raison, en se révélant ainsi dans l'intimité du sentiment, donne à la philosophie le *contenu,* et que l'entendement ne fait que lui imprimer sa *forme.* — Suivant cette origine sentimentale de sa philosophie, Jacobi n'admettait aucun *savoir* ou *certitude* (le savoir médiat ou par cognition), et ne reconnaissait que la *croyance* (le savoir immédiat ou par sentiment). Il prétendait conséquemment, d'une part, contre le *dogmatisme,* que tout savoir démontré ou médiat conduisait nécessairement au fatalisme, au panthéisme, et même à l'athéisme, et de

l'autre part, contre le *criticisme*, que le *préjugé* pour le savoir démontré ou médiat, écartait toute connaissance de l'hyperphysique, que la croyance de la raison pratique ne peut nous restituer. Et cependant, c'est précisément sur la voie du criticisme, où Jacobi était placé et orienté entièrement, qu'il tomba dans la voie d'un véritable dogmatisme, même outré ou transcendant. En effet, pour ce qui concerne d'abord le criticisme, dans sa raison pratique, Kant part du fait de la *liberté* et de celui de la *moralité* comme donnés immédiatement par le *sentiment* (et non par la cognition), et comme formant ainsi de véritables *connaissances immédiates*, telles que sont celles que Jacobi reconnaît seules pour valides; et ce n'est que de ces connaissances immédiates qu'il tire ensuite, sur la voie cognitive, ses deux grands postulatums *pratiques* de l'*immortalité* et de *Dieu*, parce que, ni l'un ni l'autre de ces postulatums ne sauraient, comme la liberté et la moralité, former une connaissance immédiate. D'après ce que nous avons vu dans le Prodrome, ce n'est qu'un *pressentiment* de l'absolu ou de Dieu que l'homme peut trouver, dans l'intimité de son sentiment, comme *corollaire* sentimental de sa *réceptivité* pour les vérités absolues ; réceptivité qui constitue proprement l'*ensemble systématique* des vérités ou des connaissances immédiates qui, suivant Jacobi, se révèlent dans notre sentiment. Aussi, quand Jacobi transforme ce simple pressentiment de l'absolu en une véritable connaissance objective et *théorique*, considérée par lui comme faisant partie de la susdite réceptivité ou de son système de connaissances immédiates, il ne fait que fonder sur ce pressentiment, dans une voie purement rationnelle et cognitive, l'*idée théorique* de Dieu, qui devient ainsi un *principe dogmatique* d'autant plus prononcé ou même outré que, n'ayant d'autre base qu'un pressentiment, c'est-à-dire, l'*être* en nous ; il fait considérer l'absolu, Dieu, et par conséquent le savoir créateur, et généralement le savoir COMME ÊTRE ; ce qui précisément constitue la méthode dogmatique la plus outrée. Et il est manifeste qu'avec un tel principe, en identifiant ou du moins en confondant ainsi l'absolu avec l'être en nous, et en perdant alors de vue la spontanéité de notre savoir, le *cogito* dans le *sum ergo cogito*, ce dogmatisme outré de Jacobi doit conduire directement, sinon à l'athéisme, du moins au *fatalisme* et au panthéisme, contre lesquels il se récriait si fortement et si inconséquemment. C'est ainsi que Krause, en donnant cette transformation dogmatique au système sentimental de Jacobi, contre lequel il se récrie si fortement lui-même, tombe ouvertement dans son système transcendant et outré de fatalisme et de dogmatisme. En effet, le sentiment où se place Jacobi, est, d'après nous, la *représentation dans la conscience du moi;* de sorte qu'aussi longtemps que Jacobi demeure dans cette sphère distincte et systématique, la conscience du moi, et avec elle la spontanéité qui est dans le moi, l'empêchent de se jeter immédiatement dans le fatalisme et le panthéisme ; et de là vient précisément ce vague ou cette indétermination de la doctrine de Jacobi, par laquelle il échappait à toute prise didactique. Mais, aussitôt que Krause, en s'attachant exclusi-

vement à la condition fondamentale du sentiment, c'est-à-dire, à la seule *représentation,* qui en est le véritable objet, pour écarter l'influence de la *conscience du moi,* et pour arriver ainsi, mieux que Fichte, à la *réalité du non-moi,* Krause a dû tomber nécessairement sur le susdit principe dogmatique qui est inhérent à la doctrine de Jacobi, et qui, dégagé ainsi de son lien systématique avec la *conscience du moi,* conduit directement, par une application transcendante de la raison, non au simple *pressentiment* de l'absolu, mais à une prétendue *intuition intellectuelle de l'archi-être.*

D) *Universel-Savoir.* = *Idéalisme absolu de Fichte.*

*Nota.* — Nous avons déjà, dans l'*Apodictique,* caractérisé suffisamment le système de Fichte ; et il ne nous reste ici qu'à voir sa dépendance du système de Reinhold. — Or, comme nous le savons déjà, ce système de Reinhold est proprement celui de *cognition* et non celui de *représentation,* comme il le croyait ; de sorte que, d'après nous, la sphère où il était placé, était celle de la *conscience du moi dans la représentation.* Alors, en s'attachant de même exclusivement à la condition fondamentale de cette cognition, c'est-à-dire, à la *conscience du moi,* qui, à son tour, en est le véritable objet, Fichte arriva directement à sa doctrine de pur idéalisme, par-là même qu'il dégageait ainsi cette conscience du moi de son lien systématique avec la *représentation* (le non-moi) dans la *cognition de Reinhold.*

E) *Instrument-Savoir.* = *Idéalisme technique* ou *artificiel de Beck,* par lequel il voulait accomplir la philosophie critique de Kant, en y ôtant toute réalité objective à la *chose en soi,* ou *noumène* de Kant, et en ne faisant considérer ce noumène que comme le *substratum intellectuel en nous* des fonctions de notre savoir. D'après lui, c'est uniquement dans *notre intimité* (das Gemüth) que l'existence et les propriétés des choses se trouvent déterminées ; de sorte que tout ce qu'il y a de RÉEL dans nos connaissances consiste dans notre *originaire représentation.* — Par cet extrême idéalisme technique, Beck détruit même toute distinction entre les *intuitions* et les *conceptions,* en prétendant que l'idée de la grandeur dans l'entendement suffit pour engendrer les idées de l'espace et du temps. Ainsi, ce philosophe absorbe entièrement l'*être* par le *savoir.*

F) *Transitif-Être.* = *Virtualité de Bouterweck.* — Le but principal de cette doctrine était de fixer le *principe fondamental de la vérité ;* et de là vient aussi son nom d'*Apodictique,* qui, suivant les sources possibles du principe en question, est ou *logique* (forme de la pensée), ou *transcendantale* (contenu du savoir), ou *pratique* (action).

FIN.

Pour répondre au désir de quelques savants, nous allons reproduire ici, afin de le rendre impérissable, un des derniers écrits de l'auteur, publié dans le journal le *Moniteur Parisien,* du 29 janvier 1852. Nous donnons également un Prospectus scientifique (épuisé), dont on sentira l'importance. *(L'Éditeur M^lle B. C.)*

# DOCUMENT

## POUR SERVIR A L'ÉTUDE DES SCIENCES.

Janvier 1852.

*A Son Altesse le Prince Czartoryski.*

PRINCE,

Dans les deux Épîtres, publiées en 1851, et adressées humblement, l'une à sa Majesté l'Empereur de Russie et l'autre à S. A. le Prince Louis-Napoléon, Président de la République française (*), j'ai dévoilé, au-delà de notre système solaire, le système universel du monde stellaire et nébuleux. Il résulte des lois générales de ce système universel, lois dont celles de notre système solaire sont des cas particuliers, il en résulte, dis-je, que dans toute masse nébuleuse, formée d'abord d'une matière lumineuse et ensuite d'un amas d'innombrables étoiles ayant une rotation primitive qui tient à ces étoiles séparées les unes des autres, toutes ces étoiles se meuvent autour de leur centre de gravité commun et se transforment ainsi en deux systèmes distincts, l'un stellaire, ayant la forme sphéroïde ou ellipsoïde, et l'autre nébuleux, ayant la forme d'un plateau composé d'un ou de plusieurs anneaux, qui, dans le plan central de la rotation primitive, entourent le système stellaire comme notre Voie lactée entoure effectivement notre système stellaire.

Dans les circonstances fâcheuses où j'ai publié ce système universel du monde, circonstances qui sont alléguées dans cette publication, j'ai dû, pour éviter des interprétations erronées, cacher provisoirement l'unité fondamentale de la mesure de l'espace par laquelle, en vertu de la loi harmonique (295), se trouve déterminée

(*) Ces deux Épîtres, qui ont été présentées au prince Czartoryski, dont les lumières scientifiques le rendent propre à les juger, se trouvent à Paris. Nous supposons ici que le lecteur a sous les yeux ces deux Opuscules.

l'unité de la mesure du temps, en prenant, pour unité des masses, la somme des masses de toutes les étoiles. A cette fin, j'ai dû indiquer provisoirement ces unités fondamentales dans les deux lois (320), lorsque, devenant limitrophes entre le système stellaire et le système nébuleux, elles deviennent en apparence indéterminées.

Je pense qu'aujourd'hui, sous le gouvernement éclairé du prince Louis-Napoléon, il est temps d'expliquer définitivement toutes ces différentes lois (285) à (320), qui président à la construction du système universel du monde. Et pour cela, il suffira de faire savoir, d'abord, que les deux susdites lois (320), lors même qu'elles deviennent limitrophes, ne sont jamais indéterminées, et ensuite que l'unité fondamentale de la mesure de l'espace doit être formée par la distance moyenne, au centre de gravité, à laquelle se trouvent les points où commence à se manifester une action centrale. Et mesurant ainsi, avec cette unité fondamentale, les distances de toutes les autres étoiles au même centre de gravité commun, on pourra facilement, par la susdite loi harmonique (295), déterminer l'unité de la mesure du temps pour chacune de ces étoiles, en prenant toujours, pour l'unité des masses, la même somme des masses de toutes ces étoiles.

Par cette fixation des unités de mesures, on pourra maintenant déterminer la limite où finit le système stellaire et où commence le système nébuleux, c'est-à-dire la Voie lactée, limite où se trouve le berceau ou l'origine des comètes. — En effet, désignant toujours par $(s)$ la limite extérieure du système nébuleux ou de la Voie lactée, et par $(r)$ la limite du système stellaire, là où commence le système nébuleux, la loi (319) donne, pour cette limite $(r)$, la détermination . . . (340)

$$(r) = [s]^{\frac{\mu+2}{\mu+3}}$$

dans laquelle la quantité $\mu$, fixée entre 0 et 1, est d'autant plus proche de l'unité que le système stellaire est moins aplati.

Le temps et le respect dû à vos propres occupations littéraires, Prince, ne me permettent pas ici d'expliquer de même plusieurs autres considérations majeures des lois (285) à (320) qui régissent le système universel du monde. — Je me bornerai à rappeler quelques-unes de ces considérations majeures que j'ai déjà signalées dans l'exposé de ce système universel.

Ainsi, par la nouvelle loi fondamentale (260) de la mécanique céleste, on a reconnu d'abord, sous la marque (329), que, jusqu'à ce jour, on n'a pu saisir, pour le mouvement des corps dans des courbes différentes, la véritable idée de la force centrifuge, et ensuite, sous les marques (330) et suivantes, que les orbites que Laplace, Poisson et autres géomètres ont cru pouvoir fixer pour des astres qui s'y

mouvraient, en vertu d'attractions différentes de l'attraction newtonienne, ne sauraient subsister que lorsqu'on retiendrait les astres par des rainures appliquées à ces orbites ; ce qui paraît prouver que le véritable principe du mouvement des astres est demeuré inconnu à ces géomètres.

De plus, par la loi universelle (291), il est établi irréfragablement que, dans le mouvement libre des astres, c'est-à-dire, lorsque les orbites ne sont pas garnies de rainures, les aires ne sont rigoureusement proportionnelles aux temps que dans notre système solaire, c'est-à-dire, lorsque les orbites forment des sections coniques.

Il s'ensuit que la fameuse loi de la conservation des aires n'est pas généralement vraie, lorsqu'on l'applique au mouvement libre des astres, tel qu'il a lieu dans le système universel du monde.

Je pourrais encore rappeler plusieurs considérations graves concernant la périodicité du mouvement des astres ; périodicité qui, comme on le voit maintenant dans sa loi fondamentale (307), est également demeurée tout-à-fait méconnue par les géomètres. Mais, le temps ne me permet pas de m'étendre ici davantage.

Toutefois, je dois ajouter une circonstance majeure qui est, en quelque sorte, le caractère distinctif du système universel du monde. La voici :

Les lois (285) à (320) qui président à la construction de ce système, fixent les orbites respectives dans lesquelles les étoiles se meuvent autour de leur centre de gravité ; et ces orbites, de nature différente, sont plus ou moins excentriques, suivant leurs impulsions primitives, moins ou plus grandes.

Ainsi, les étoiles qui se trouvent éloignées de l'Équateur ou du plan central de la rotation primitive du système, surtout celles qui sont proches de l'axe de cette rotation, ont une excentricité très-peu différente de l'unité, et elles traversent conséquemment le centre de gravité du système, ou du moins elles s'en éloignent assez peu pour pouvoir se rencontrer et détruire ainsi leur mouvement réciproque. Il doit en résulter, au centre de gravité du système, une masse d'étoiles accumulées qui, peut-être, conservent leurs lumières, ou qui, peut-être, perdent leurs lumières par leur choc mutuel. — Cette masse d'étoiles accumulées ainsi au centre de gravité du système universel, exerce, comme dans notre système solaire une supplémentaire attraction centrale sur toutes les étoiles de ce système ; et elle sert ainsi à régulariser davantage leur mouvement autour de ce centre de gravité.

Le même phénomène doit se reproduire dans les systèmes particuliers d'étoiles doubles ou multiples que j'ai signalées entre les marques (319) et (320). Il pourrait ainsi, dans ces systèmes particuliers, se former dans leurs centres respectifs des masses que les astronomes pourraient prendre pour des étoiles centrales, opérant le mouvement des étoiles qui forment ces systèmes particuliers, tandis que ce mouvement s'exerçait autour de ces centres de gravité, principalement en vertu de l'attraction réciproque de ces étoiles qui conservent leur mouvement. — Et si l'apparence de la couleur rouge ou orange de ces masses centrales, en opposition

à la couleur bleue ou verte des étoiles qui se meuvent autour de ces masses, n'est pas une simple illusion optique, on pourrait supposer que le choc des étoiles qui se fixent immobiles au centre de gravité, ne fait qu'altérer leur couleur blanche, en la pôlarisant en couleur rouge, par rapport au pôle bleu des étoiles environnantes.

Tels sont, Prince, entre autres résultats scientifiques, les présents résultats nouveaux, aussi majeurs que les résultats philosophiques, qui, les uns comme les autres, dérivent des principes absolus de la doctrine du Messianisme, de cette doctrine salutaire qui est parvenue à opérer l'union finale de la science et de la religion. Et, pour ce qui concerne la présente mécanique céleste, qui nous rappelle que Kopernik a découvert la construction de notre système solaire, s'il m'était permis de dire qu'en découvrant actuellement la construction du système universel du monde, je complète la découverte de Kopernik, la Pologne pourrait revendiquer l'avantage d'avoir appris au monde la construction tout entière de l'univers.

HOËNÉ WRONSKI.

*P. S.* — J'ai oublié de vous dire qu'en vertu de la loi (315) qui fixe le rapport universel entre la durée des révolutions et les distances des étoiles au centre de gravité, ces durées sont à peu près isochrones, surtout pour les étoiles dont le demi-paramètre $p$ ne diffère pas beaucoup de leur rayon $r$. — Il s'ensuit que, surtout dans la zône de la rotation primitive du système, les étoiles, malgré leur mouvement propre et indépendant, conservent respectivement leur position apparente sur la voûte céleste, et donnent ainsi lieu à la belle fixité du firmament.

---

## RÉFORME SCIENTIFIQUE DE LA LOCOMOTION SUR LES CHEMINS DE FER ET SUR LES ROUTES ORDINAIRES.

---

Cette réforme de la locomotion est opérée, principalement, par la découverte d'une *roue-phorogène,* et accessoirement, par la découverte d'un *calorigène,* pour la production de la vapeur.

Les avantages de la roue-phorogène, que l'on applique simplement sur les essieux ordinaires, consistent dans la réduction considérable du tirage et par

conséquent de la force motrice, réduction qui est fixée numériquement dans la table suivante :

| | Voie de la locomotion. | | Réduction pour les vitesses différentes. | |
|---|---|---|---|---|
| | *Spécification.* | *Pente.* | *Petites.* | *Grandes.* |
| *Chemins de fer.* | Voie horizontale, | 0,000; | 0,167, | 0,172. |
| | Voie inclinée, | 0,050; | 0,183, | 0,346. |
| *Routes ordinaires.* | Voie horizontale, | 0,000; | 0,167, | 0,268. |
| | Voie inclinée, | 0,050; | 0,263, | 0,631. |

*Nota.* — La présente voie inclinée est la plus grande pente des routes dites royales en France.

Les avantages du calorigène, en le comparant aux meilleures bouilloires ou chaudières tubulaires, pour la production de la même quantité de vapeur, sont :

1° — La quantité du combustible. = *Le tiers.*
2° — Le volume de l'emplacement. = *Le quart.*
3° — Le prix de construction. = *La moitié.*

*Nota.* — Les présents prix de construction sont en raison de la racine carrée du nombre de dynames ou de forces de chevaux, en partant du prix de 2,000 francs pour environ 60 dynames ou 60 chevaux, sans détente de la vapeur.

Ces avantages respectifs sont trop manifestes pour que nous ayons besoin de les indiquer plus spécialement. — Nous nous bornerons à faire remarquer, d'abord, qu'en faisant encore abstraction de notre calorigène, c'est-à-dire, en appliquant simplement la roue-phorogène sur les essieux de la locomotive des chemins de fer, et en se servant alors des chaudières actuelles, sans rien changer à toutes les autres dispositions des locomotives et des waggons, on n'aura besoin d'employer au plus que le tiers du combustible pour obtenir les mêmes vitesses du mouvement, ou bien, avec le combustible employé actuellement, on pourra obtenir des vitesses trois fois plus grandes ou traîner des charges trois fois plus pesantes. Et sur les routes ordinaires, en appliquant également la roue-phorogène, pour le charriage sur les routes dites royales, le nombre d'animaux que l'on emploie aujourd'hui à ce charriage avec les roues ordinaires, pourra être réduit généralement au tiers et même à près du quart.

Nous nous bornerons à faire remarquer, ensuite, qu'en employant de plus le calorigène, on pourra, avec le même combustible réduit, donner aux chemins de fer des pentes beaucoup plus grandes, jusqu'à la pente maximum, savoir, jusqu'à

la plus grande pente des routes dites royales. Et l'on pourra enfin, sur ces mêmes routes, sans y construire des chemins de fer, c'est-à-dire, sans y poser des rails, faire mouvoir commodément les chars à l'aide de la vapeur, avec des vitesses aussi grandes que l'on voudra, en n'employant que les susdites quantités réduites du combustible.

La preuve de ces assertions décisives est donnée par la théorie mathématique de la présente réforme de la locomotion, dont les lois principales sont publiées à la suite de la réforme des mathématiques, à la fin du Tome I de notre *Réforme du Savoir humain*. De plus, pour ce qui concerne la réalisation matérielle des assertions que nous venons de reproduire aujourd'hui, après plus de quinze ans de leur première annonce publique, il faut savoir que la présente réforme scientifique de la locomotion, constituant quatre volumes in-folio de théorie mathématique et trois volumes in-folio d'atlas ou de descriptions techniques (figures et dessins de machines), a été communiquée au Conseil général des Ponts et Chaussées de France. Malheureusement, sans avoir ouvert ces Mémoires et Dessins, les Commissaires de ce Conseil ont déclaré à l'auteur qu'ils n'étaient pas des hommes théoriques, et qu'ils n'étaient que des hommes pratiques. En conséquence, ils demandèrent la vue des modèles en grand de ces machines ; modèles à vapeur que le digne entrepreneur de cette grande affaire, un homme très-honorable, après des sacrifices majeurs pour la production des ouvrages de l'auteur, pour laquelle il lui sera éternellement reconnaissant, n'a pas eu les moyens de faire construire. Ainsi, cette réforme de la locomotion, fermée et intacte, demeura trois ans entre les mains de la Commission des Ponts et Chaussées de France, sans pouvoir y être examinée d'aucune manière, parce que les Commissaires n'ont pu voir aucun modèle quelconque, absolument aucun, ni petit ni grand, et parce que, d'après leur propre déclaration, ils ne savaient pas assez les mathématiques pour pouvoir approfondir, ni même pour pouvoir lire la théorie scientifique de cette réforme de la locomotion.

Toutefois, malgré ces contrariétés, qui offrent une preuve nouvelle de la difficulté de faire valoir la vérité, même les vérités les plus utiles, nous nous proposons, lorsque cela sera possible, de réaliser la susdite *Roue-Phorogène,* qui, comme nous venons de le voir, (*) résume en elle systématiquement toute cette réforme de la locomotion.

HOËNÉ WRONSKI.

Paris, mai 1852.

---

(*) Voyez l'*Apodictique messianique,* page 371–374. — Nous devons dire ici, que l'auteur étant mort peu de temps après avoir accompli son brevet d'invention, qui fut pris en 1853, personne n'a cru possible cette belle réalisation, ou peut-être, n'a eu assez de désintéressement pour l'entreprendre. — C'est M. Edouard Cottin, horloger à Paris, qui, avec intelligence et dévouement, surmontant de grandes difficultés d'exécution, vient le premier de réaliser [en petit] cette *Roue-Phorogène,* qui marche conformément aux conditions fixées par Wronski ; ce qui permettra maintenant, aux ingénieurs et capitalistes, d'aborder avec confiance cette importante et utile invention du célèbre géomètre polonais. *(Note de Mlle B. C.)*

*Post-Scriptum.* — Dans cet écrit, pour donner la preuve des assertions qui y sont produites, nous nous sommes bornés à alléguer la science, qui seule en effet, dans cet ordre de vérités, est décisive. — Nous pouvons toutefois y joindre l'expérience.

Ainsi, pour ce qui concerne d'abord la roue-phorogène, dont le principe dynamique consiste dans un nouvel agent mécanique, nommément, dans la simple PRESSION des corps graves, la partie purement géométrique de cette roue, en détachant encore son principe dynamique, a déjà été construite sous le nom de *Rails-mobiles* ou *circulaires,* constituant un perpétuel chemin de fer. Et des procès-verbaux constatent, pour ces Rails-mobiles, une réduction du tirage jusqu'au quart de celui qu'exercent les roues ordinaires.

Pour ce qui concerne ensuite le calorigène, dont le principe consiste dans la découverte de la NATURE de la chaleur, cette découverte a été constatée par la construction de deux thermomètres, l'un de mercure et l'autre d'alcool, qui, pour toutes les températures, indiquent exactement les mêmes degrés de chaleur, nommément, des degrés fort différents, surtout pour de hautes températures, de ceux qu'indiquent les thermomètres ordinaires, centigrades ou autres.

Nous devons encore prévenir ici, quelque surprenante que soit cette annonce, qu'indépendamment de la locomotion, la présente roue-phorogène constituera généralement un nouvel agent mécanique, un NOUVEAU MOTEUR, sans volant, pour toutes les branches de l'industrie.

## ERRATA.

| Pages. | | Lignes. | |
|---|---|---|---|
| 22, | + | 1, | infructeux *lisez* infructueux |
| 49, | + | 7, | claivoyant *lisez* clairvoyant |
| 60, | + | 2, | pour *lisez* par |
| 62, | + | 14, | négatifs et positifs *lisez* négatif et positif |
| 138, | — | 11, | trouve *lisez* trouvent |

Paris. — Imp. Duval, rue d'Arcet, 26.

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA w Toruniu

Biblioteka Główna UMK
300022318433

II. — Ouvrages préparatoires.

1. — Philosophie critique, fondée sur le *premier principe* du savoir humain (Marseille en l'an XI, 1803).
2. — Introduction au Sphinx (mars 1818).
3. — Numéros 1 et 2 du Sphinx (décembre 1818 et février 1819).
4. — Problème fondamental de la politique moderne (mars 1829).

*Seconde classe.* — OUVRAGES SCIENTIFIQUES (contenant la réforme des mathématiques, comme prototype de la réforme générale des sciences, et offrant ainsi la garantie scientifique de la doctrine du Messianisme) :

1. — Philosophie des mathématiques (1811).
2. — Résolution générale des Équations [principes premiers] (1812).
3. — Réfutation de la Théorie des fonctions analytiques de Lagrange (1812).
4. — Philosophie de l'Infini (1814).
5. — Philosophie de la Technie algorithmique; première section, contenant la Loi suprême des Mathématiques (1815).
6. — *Idem;* seconde section, contenant les Lois des Séries, comme préparation à la Réforme des Mathématiques (1816 et 1817).
7. — Critique de la Théorie des fonctions génératrices de Laplace, contenant, pour le cas fondamental, l'intégration générale des équations aux différences et aux différentielles, totales et partielles, de tous les ordres (1819).
8. — Introduction à un Cours de Mathématiques (en anglais) offrant un aperçu de la présente Réforme des Mathématiques (Londres, 1821).
9. — Canons de Logarithmes (avec Tableaux), où est donnée la solution de l'équation du cinquième degré (1827).
10. — Machines à Vapeur (1829).
11. — Loi téléologique du Hasard, comme base de la réforme du calcul des probabilités (1833).
12. — Nouveau Système de Machines à Vapeur, contenant les nouvelles lois de la Physique (1834 et 1835).
13. — Réforme des Mathématiques, formant le tome I de la Réforme du Savoir humain (août 1847).
14. — Résolution générale et définitive des Équations algébriques de tous les degrés, formant le tome III de la Réforme du Savoir humain (mai 1848).
15. — Accomplissement de la Réforme de la Mécanique céleste, donnant les lois de la construction générale de l'Univers entier [dans l'Épître à S. M. l'Empereur de Russie] (février 1851).
16. — Supplément à cette Épître, concernant la nouvelle science nautique des Marées.
17. — Véritable Science nautique des Marées [trois Opuscules] (1853).

*Nota.* — A l'exception des six derniers, ces ouvrages, constituant la garantie scientifique de notre philosophie absolue ou de la doctrine du Messianisme, n'existent plus.

De plus, ce qui a été publié sur la *Réforme de la Locomotion :*

I. — Rails-mobiles ou Chemins de fer mouvants (octobre 1837).
II. — Pétition aux deux Chambres législatives de France, sur la barbarie des Chemins de fer, etc. (juin 1838).
III. — Supplique au Roi des Français (juin 1838).
IV. — Avis aux Ingénieurs, et Résultats des expériences (1838-1839).
V. — Prospectus historique de la Réforme de la Locomotion (octobre 1840).
VI. — Introduction à un Mémoire sur la solution scientifique de la Locomotion (1842).
VII. — Urgente réforme des Chemins de fer (1844).

Et enfin, diverses publications polémiques.

Biblioteka Główna UMK
300022318433




II. — Ouvrages préparatoires.

1. — Philosophie critique, fondée sur le *premier principe* du savoir humain (Marseille en l'an XI, 1803).
2. — Introduction au Sphinx (mars 1818).
3. — Numéros 1 et 2 du Sphinx (décembre 1818 et février 1819).
4. — Problème fondamental de la politique moderne (mars 1829).

*Seconde classe.* — OUVRAGES SCIENTIFIQUES (contenant la réforme des mathématiques, comme prototype de la réforme générale des sciences, et offrant ainsi la garantie scientifique de la doctrine du Messianisme) :

1. — Philosophie des mathématiques (1811).
2. — Résolution générale des Équations [principes premiers] (1812).
3. — Réfutation de la Théorie des fonctions analytiques de Lagrange (1812).
4. — Philosophie de l'Infini (1814).
5. — Philosophie de la Technie algorithmique; première section, contenant la Loi suprême des Mathématiques (1815).
6. — *Idem;* seconde section, contenant les Lois des Séries, comme préparation à la Réforme des Mathématiques (1816 et 1817).
7. — Critique de la Théorie des fonctions génératrices de Laplace, contenant, pour le cas fondamental, l'intégration générale des équations aux différences et aux différentielles, totales et partielles, de tous les ordres (1819).
8. — Introduction à un Cours de Mathématiques (en anglais) offrant un aperçu de la présente Réforme des Mathématiques (Londres, 1821).
9. — Canons de Logarithmes (avec Tableaux), où est donnée la solution de l'équation du cinquième degré (1827).
10. — Machines à Vapeur (1829).
11. — Loi téléologique du Hasard, comme base de la réforme du calcul des probabilités (1833).
12. — Nouveau Système de Machines à Vapeur, contenant les nouvelles lois de la Physique (1834 et 1835).
13. — Réforme des Mathématiques, formant le tome I de la Réforme du Savoir humain (août 1847).
14. — Résolution générale et définitive des Équations algébriques de tous les degrés, formant le tome III de la Réforme du Savoir humain (mai 1848).
15. — Accomplissement de la Réforme de la Mécanique céleste, donnant les lois de la construction générale de l'Univers entier [dans l'Épître à S. M. l'Empereur de Russie] (février 1851).
16. — Supplément à cette Épître, concernant la nouvelle science nautique des Marées.
17. — Véritable Science nautique des Marées [trois Opuscules] (1853).

*Nota.* — A l'exception des six derniers, ces ouvrages, constituant la garantie scientifique de notre philosophie absolue ou de la doctrine du Messianisme, n'existent plus.

De plus, ce qui a été publié sur la *Réforme de la Locomotion :*

I. — Rails-mobiles ou Chemins de fer mouvants (octobre 1837).
II. — Pétition aux deux Chambres législatives de France, sur la barbarie des Chemins de fer, etc. (juin 1838).
III. — Supplique au Roi des Français (juin 1838).
IV. — Avis aux Ingénieurs, et Résultats des expériences (1838-1839).
V. — Prospectus historique de la Réforme de la Locomotion (octobre 1840).
VI. — Introduction à un Mémoire sur la solution scientifique de la Locomotion (1842).
VII. — Urgente réforme des Chemins de fer (1844).

Et enfin, diverses publications polémiques.

36,
264842