

L'hégélianisme en 1867 et le mouvement philosophique de l'Allemagne depuis trente-cinq ans

Autor(en): **Michelet, C.-L. / Amiel, H.-F.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **1 (1868)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379060>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'HÉGÉLIANISME EN 1867

ET

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE DE L'ALLEMAGNE

DEPUIS TRENTE-CINQ ANS ¹

La chaîne sacrée des héros de la science hellénique eut pour dernier anneau Proclus. Pendant mille ans Proclus, qui se croyait le dernier des sages, parut avoir raison. Mais, à la Renaissance, commence pour l'Europe une nouvelle construction de la pensée.

¹ C'est à la PENSÉE (voir plus loin notre tableau des Revues de l'Allemagne) que nous empruntons cet article. La revue où il a été publié, la date et les circonstances de son apparition, la renommée scientifique et la position officielle de son auteur, donnent à cet article presque la valeur d'un manifeste. C'est le manifeste de l'Hégélianisme actuel rédigé par un de ses champions les plus autorisés et les plus connus. Dans sa forme, c'est un morceau polémique ; mais dans son esprit, il est plutôt un témoignage et même une apologie, la controverse y tend à la réconciliation.

Ceux de nos lecteurs qui ne connaîtraient l'Hégélianisme que par intermédiaires et sur les portraits, toujours un peu suspects, qu'ont tracés de lui ses dissidents ou ses adversaires, aimeront sans doute à entendre ici un hégélien authentique, un hégélien de la vieille garde, défendant la cause de toute sa vie, plaidant pour le compte de ses convictions et pour l'honneur d'une grande école. Ils trouveront peut-être du profit à ce bilan des doctrines contemporaines, et de l'intérêt à ce panorama intellectuel de l'Allemagne, dont l'auteur fait les deux principaux moyens de son éloquent plaidoyer *pro domo sua*.

Aux lecteurs qui, par aventure, seraient encore peu familiarisés avec les idées et le langage de la philosophie hégélienne et que rebuterait l'échantillon que voici, nous prendrons la liberté de recommander quelques articles excellents de la *Revue germanique* et particulièrement une étude magistrale de M. Edmond Schérer (*Revue des Deux Mondes*, février 1861). Là, ils ne rencontreront les théories de Hegel que retraduites et jugées : jugées par une critique aussi libre que large et désintéressée que pénétrante ; retraduites dans notre idiome intellectuel, c'est-à-dire convertis en équivalents plus maniables à la pensée française.

Ici, ce ne sont pas les idées hégéliennes qui viennent rendre visite au lec-

construction qui, après trois siècles, trouve son couronnement dans la doctrine de Hegel, le Proclus moderne.

Depuis la mort de Hegel (1831), une génération s'est écoulée, mais aucun génie de sa taille n'a présenté une nouvelle conception de l'ensemble des choses. Schelling, qui l'a essayé à Berlin en 1840, a complètement échoué. Des points de vue vieillis et dépassés par Hegel ont, il est vrai, rencontré la faveur officielle et attiré l'attention publique, mais scientifiquement l'hégélianisme reste debout.

Avons-nous à craindre les mille ans de stérilité spéculative d'un nouveau moyen âge ? Non, car ce que j'annonçais, voici trente ans (en 1838), tend maintenant à se réaliser. J'assignais à la philosophie, après la mort du maître, la tâche suivante :

1° L'harmonisation intérieure de l'école hégélienne ;

2° La réfutation et, si possible, la conversion scientifique des principes arriérés ou imparfaits qui ne pouvaient manquer de reparaître sur la scène ;

3° L'infusion de l'esprit philosophique dans toutes les sciences particulières ;

4° La régénération de la réalité par l'idéal. ou une philosophie de l'Action.

Or, voici sommairement ce qui s'est passé dans les six derniers lustres.

I. DANS L'ÉCOLE.

Après sa victoire complète, l'école vit surgir en elle des divisions intestines. Les principes divers que résumait le principe hégélien, affirmés isolément, se désagrégèrent. Ainsi, tandis qu'une partie de l'école, s'ingéniant à déduire par la dialectique tout l'ensemble des dogmes orthodoxes, jusqu'à celui de l'Immaculée Conception, revenait ainsi aux formules passablement surannées du Théisme et de la Transcendance, une autre partie de l'École, s'attachant plutôt à l'immanence de l'Absolu, inclinait sensiblement au Panthéisme¹.

teur français, mais le lecteur qui vient les chercher et les écouter chez elles. C'est donc au lecteur à faire attention. Fidèle au programme d'abnégation et d'impartialité adopté par cette Revue, notre travail ne veut donc pas prendre la place du lecteur. Notre article ne juge pas, il expose, il ne patronne ni ne combat les idées qu'il présente, il essaie seulement de les traduire ou de les réduire avec fidélité.

¹ Qu'est-ce que l'Absolu, que la Transcendance et que l'Immanence, ces

Le point de divergence était celui-ci : En transformant la croyance en pensée, ne fait-on subir à la religion qu'un changement de forme, ou change-t-on aussi son contenu ? Pour sortir de la difficulté, je proposai de regarder comme l'essence de la nouvelle philosophie, non pas son principe, mais uniquement et exclusivement sa méthode. Mais Gabler refusa de se ranger à mon avis. Et comme les partisans de l'Immanence (Strauss, Snellmann, Michelet et d'autres) passaient, au dedans et même au dehors de l'École, pour tirer le plus logiquement les conséquences du prin-

trois mots de passe qui effarouchent et dépaysent souvent les lecteurs français, comme si ces mots n'étaient pas d'origine latine ? Dans la langue métaphysique de Schelling et de Hegel, voici à peu près et très en gros ce qu'ils signifient :

1. Quand nous disons : le fini et l'infini, — le réel et l'idéal, — l'étendue et la pensée, — l'esprit et la matière, — Dieu et le monde, nous partageons chaque fois en deux l'objet de notre pensée. Nous faisons une dualité. Que cette dualité soit une fiction arbitraire de notre entendement ou qu'elle soit réelle et fondée dans les choses, dans les deux cas nous pouvons remonter plus haut, jusqu'à l'unité qu'elle suppose et qui la rend même possible. Ainsi, tous ces couples composés de deux moitiés symétriques, de deux aspects complémentaires, de deux catégories enchaînées, peuvent être remplacés par l'Unité suprême qui n'a point de contraire et qui contient tout. Qu'est-ce que cette unité fondamentale et primordiale ? c'est justement l'Absolu. L'Absolu, c'est donc l'Être, la totalité indivise de l'Être universel, le principe et l'étoffe de tout ce qui est et ce qui sera, il est indépendant de tout, supérieur à toute différence et à toute détermination. A vrai dire, l'Absolu est le nom philosophique de Dieu, choisi exprès dans la métaphysique pour éviter toutes les ambiguïtés involontaires et inévitables que produit l'emploi de ce nom sacré par les diverses religions de la terre.

2. Maintenant le Principe (ou Dieu) est-il extérieur au monde, comme l'horloger à la montre, comme le poète à son poème ou même comme le père à son enfant ? Oui, disent volontiers les partisans de la *Transcendance* (surtout des théologiens) ; non, répondent les partisans de l'*Immanence*.

3. Dieu est-il intérieur au monde, comme la vie l'est à l'organisme vivant, comme l'âme humaine l'est au corps humain, comme la pensée l'est à la parole ? Oui, disent les amis de l'*Immanence* (volontiers des philosophes) ; non, répondent les amis de la *Transcendance*.

Resterait peut-être une troisième possibilité, celle de concevoir Dieu comme à la fois immanent et transcendant au monde. De Pythagore à Krause on pourrait noter plus d'un philosophe qui a cherché dans cette troisième direction la solution du problème de la Théodicée.

Ces explications très-élémentaires étaient-elles tout à fait superflues ? Nous le désirons. Dans ce cas qu'on nous les pardonne.

cipe hégélien, Rosenkranz et Gabler, le premier par antipathie théologique contre « notre athéisme moral, » le second par une sorte d'horreur doctrinaire pour toute témérité, déclarèrent, l'un après l'autre, que si par hasard nous avons raison, ils préféreraient réformer au besoin le principe du maître, tout en conservant sa méthode. C'est ainsi qu'ils se rapprochèrent de nos premiers défectionnaires, de ceux que je nommais en 1838 les pseudo-hégéliens¹.

C'est pour remédier à ces dissentiments que la *Société philosophique* de Berlin fut fondée, le 5 janvier 1843. Interrompue par la Révolution de 1848, elle se reconstitua le 28 janvier 1854, élargit déjà son programme le 30 juin 1860, et dans son statut du 25 janvier 1862, faisant abstraction du nom de Hegel, elle se propose deux buts seulement, l'avancement de la science de l'Absolu et la culture des sciences particulières, *sub specie æterni*².

II. HORS DE L'ÉCOLE.

Résurrection des doctrines enterrées. — Une fois les partisans de la Transcendance battus dans l'intérieur de l'École, qu'arrivait-il ? A l'exemple des pseudo-hégéliens, entre autres de Weisse, et sous l'influence de Schelling, on vit, grâce à une distinction entre la philosophie négative et la philosophie positive, la première supposée purement logique et formelle, la seconde nourrie et remplie par l'expérience et par la foi, on vit renaître, sous des noms rajeunis, l'empirisme de Locke, la religiosité de Jacobi et le criticisme de Kant.

1. Tout d'abord, Trendelenburg, affirmant (contre nous) que la

¹ Les philosophes Fichte (le fils,) Braniss et Weisse. Voir le tome II de *l'Histoire de la philosophie allemande de Kant à Hegel*, par Michelet, en 2 vol. 1838.

² La *Société philosophique* a pour organe la *Pensée* (der Gedanke), revue trimestrielle, dont la première série comprend six volumes, et qui en janvier 1867 a commencé une seconde série. A cette date se rapportent de nouvelles modifications, on pourrait dire de nouvelles concessions, nécessitées par la force des choses. Le sous-titre de la *Pensée* sera désormais : *Revue pour la recherche et la critique scientifiques*, et son but avoué est de faciliter une entente avec les sciences spéciales, tout en admettant dans l'arène de la spéculation une plus grande variété de points de vue philosophiques. Les deux rédacteurs de la *Pensée*, sont les deux secrétaires de la Société philosophique, MM. Michelet et Bergmann.

pensée emprunte à la sensation l'idée du mouvement, en conclut que la Méthode dialectique (hégélienne) doit être remplacée par la Méthode génétique. A cette attaque, Zeller a répondu que l'Expérience implique à son insu certaines données *a priori*; que Trendelenburg lui-même explique avec Aristote le monde par la notion du But, c'est-à-dire fait sortir la réalité visible de l'idée invisible, et que, par conséquent, nous n'avons point à revenir à la théorie de Locke. Quant à moi, trouvant la raison à la fois dans l'esprit humain et dans le monde, je ne découvre aucun antagonisme obligé entre la méthode dialectique (*a priori*) et la méthode génétique (l'expérience). Il est vrai, qu'en fait, l'expérience précède fréquemment la pensée; mais comme les choses hors de nous et les pensées en nous se développent par une même nécessité intérieure, il s'ensuit que l'expérience et la spéculation sont pour nous inséparables. Le principe de Locke ne peut donc nous être opposé, parce que le nôtre le contient. En effet, l'expérience sensible, prise dans sa totalité, nous révèle la raison même des choses, autrement dit la pensée qui est leur fond, et inversement le développement dialectique de la réalité, quand nous la formulons, n'est qu'une autre forme de l'expérience, savoir l'expérience des mouvements de notre propre esprit.

2. La doctrine de Jacobi, avec sa tendance sentimentale, est encore celle qui nous suscite le plus d'opposants. De même que Kant, désespérant d'arriver à connaître jamais la réalité telle qu'elle est en elle-même, termine l'exposition de son criticisme par un appel à la croyance; de même que deux autres héros de l'intelligence, Fichte (le père) et Schelling, ayant reconnu insuffisantes leurs conceptions spéculatives, ont fini de guerre lasse par rentrer dans le giron du dogme; ainsi une foule de leurs disciples et même bon nombre de ceux de Hegel, pour rétablir un pont entre la pensée et l'être, entre la spéculation et l'expérience, ont recouru à l'affirmation spontanée de la foi. — Philosophes de la foi, laissez-moi vous le dire: il y a moyen de nous entendre, pourvu que le principe auquel vous adhérez soit immanent au monde, c'est-à-dire soit la pensée essentielle, intérieure et motrice de l'univers, et non un principe transcendant, c'est-à-dire extra-mondain, isolé de l'univers, comme Trendelenburg l'imagine, en attribuant fausement cette théorie à Aristote. Dans ce cas, remarquez une chose: c'est que nous, tout en ayant conscience des deux termes de l'antinomie en question, nous les concilions par la dialectique. La transcendance de votre principe est, pour nous, simplement relative,

ce n'est qu'un moment transitoire de la pensée humaine et finie ; et nous revenons en fait à cette possession immédiate du vrai, possession si chère à la foi ; mais nous y revenons scientifiquement !

3. Aux nouveaux amis de Kant, nous dirons que nous aussi nous sommes kantien, non pas kantien de 1787, mais kantien de 1781, kantien de la première édition de la *Critique de la Raison pure*, celle où l'identité de l'essence des choses et de notre moi est déclarée une hypothèse admissible. Nous ajouterons que Kant avait une vue beaucoup plus profonde de l'expérience que les nouveaux disciples de Locke, car il avait reconnu que la matière de nos représentations sensibles ne prend une valeur et une signification, ne devient proprement un objet pour nous, que grâce aux catégories de notre entendement, qui lui donnent la forme ; en sorte que ce sont, à vrai dire, les choses qui s'ajustent à la pensée bien plutôt que la pensée qui s'ajuste aux choses. Nouveau Copernic de la philosophie, Kant a mis au centre de son système, comme un soleil, l'intelligence, et a fait tourner autour d'elle le monde des réalités. Kant a tiré les conséquences du travail philosophique des deux mille ans qui l'ont précédé. Nous n'avons aucune objection (ceci soit dit à l'adresse de Vatke) à ce qu'on revienne à lui une fois de plus, nous qui dérivons aussi de lui, mais qui, formés par l'histoire de la pensée, avons appris à débarrasser son principe de ce qui lui restait encore d'inconséquent et de subjectif et à dégager la pure doctrine spéculative qui s'y trouve implicitement contenue.

Quatre autres manières de voir, aujourd'hui jugées, ont également profité du prétendu décès de la philosophie de l'Absolu¹, pour revenir en scène. Ce sont :

1. La monadologie leibnizienne, sous le couvert d'Herbart ;
2. Le scepticisme nihiliste, sous le patronage de Schopenhauer ;
3. Le matérialisme du siècle dernier, sous les noms de Mole-schott, Büchner et Vogt ;
4. L'atomisme épicurien, sous le drapeau de Fechner, Czolbe, Drossbach, etc.

Trois de ces conceptions se rattachent à Kant, et deux d'entre

¹ « Sauf M. Vera, il n'y a plus d'Hégéliens, » disait la *Revue des Deux Mondes* en 1861. Il paraît que cette fausse nouvelle s'était répandue plus d'une fois antérieurement. Quoi qu'il en soit, notre auteur dit clairement à ses ennemis et à ses amis :

elles aboutissent à la foi traditionnelle, cet éternel refuge des naufragés de la pensée.

C'est évidemment Herbart, lui qui s'appelait un kantien de 1829, qui a donné le signal de cette quadruple réaction. Sa première thèse a déjà un certain air d'idéalisme : « L'expérience, dit-il, présente des contradictions apparentes que l'œuvre de la philosophie consiste à lever ; pour cela, la philosophie doit faire subir aux notions isolées un travail de retouche et d'adaptation. » Laisant de côté, comme Kant et Leibnitz, tout ce qui est du domaine de la croyance et n'y revenant que pour réparer « les fils rompus de la spéculation, » Herbart conçoit tous les êtres finis comme de simples monades. Mais, moins logique que Leibnitz, dont les monades se développent toutes en vertu de leur seule loi intérieure, sans que rien d'extérieur puisse les troubler, et qui sont mises d'accord par la monade des monades postulée et proclamée par la foi, Herbart commence par statuer des monades en quelque sorte mal closes, qui, en cherchant à se conserver, agissent les unes sur les autres, et s'impriment mutuellement du dehors leurs caractères respectifs ; puis il finit par reconnaître, en idéaliste déclaré, que l'être véritable ne comporte point la pluralité des caractères : de façon que le monde réel devient un composé de vains fantômes, ce qui naturellement travaille en faveur de la foi. — Quel dommage que les disciples d'Herbart ne veuillent pas voir que l'Absolu n'est point une abstraction vide, mais qu'il est la totalité de l'être et comprend en soi toutes les déterminations finies, en sorte que la vie de l'être individuel consiste à poser d'abord sa limite, puis à l'enlever pour en poser une nouvelle qu'il supprime à son tour, et ainsi de suite indéfiniment ! Ils reconnaîtraient dès lors que les limitations posées et les perturbations exercées par la multitude des êtres finis, agissant les uns sur les autres, ne sont que des moments fugitifs dans l'Absolu, lequel se conserve lui-même par cette détermination à la fois perpétuelle et universelle dans ses parties. Pour ma part, je leur accorderais bien volontiers les « caractères passagers » et les « aspects fortuits » des choses qui se meuvent dans l'espace tangible, s'ils admettaient de leur côté un espace intelligible dans lequel se déploieraient les phénomènes communs à toute vie.

Schopenhauer nous indique lui-même comme les trois sources de sa doctrine : Bouddha, Platon et Kant. Tout au contraire de la grande majorité des philosophes allemands, soit de notre école, soit des autres écoles, il a complètement rompu avec les données

traditionnelles et dogmatiques, et veut que la philosophie ne repose que sur sa propre vérité. Extrayant de Kant et de Fichte l'idée morale de la Volonté et prenant à Schelling et à Hegel la forme spéculative, il pose la volonté comme principe du monde. Kant, selon lui, a premièrement eu le tort de croire à l'existence de deux mondes différents (dont l'un objectif ou extérieur à la pensée), et secondement commis l'inconséquence de voir dans la chose en soi [ou dans le fond inaccessible du monde extérieur] la cause propre des phénomènes réels, tandis que ces phénomènes ne deviennent réels et objectifs que par les catégories, lesquelles, selon Kant, sont le fait de la pensée. Pour Schopenhauer, les deux mondes de Kant n'en font qu'un seul. L'Absolu est en même temps matière et pensée. Son vrai nom est Volonté. L'univers n'est qu'une Volonté en partie consciente, en partie inconsciente, qui se fait et se contemple elle-même. Ainsi sont supprimées les deux thèses contraires du Matérialisme et de l'Idéalisme.

Mais en quoi Schopenhauer diffère-t-il ici de nous ? Simplement en ce qu'il appelle Volonté, ce que nous appelons Raison absolue : différence de terminologie. Du reste, son principe, immanent à la volonté individuelle comme à l'univers, nous paraît bien préférable au but extra-mondain de Trendelenburg et de Lotze.

Suivons-nous Schopenhauer dans son esthétique et dans sa morale ? On connaît le trait essentiel de sa doctrine, le pessimisme. Son Absolu n'ayant qu'une valeur négative, toute existence finie paraît à ce philosophe n'être digne que de l'anéantissement. La vie individuelle, en tant qu'affirmation aveugle de la volonté finie, n'est qu'égoïsme, misère, douleur. L'immortalité de l'âme, la liberté et Dieu s'écroulent avec l'autre monde, qui n'est qu'une chimère. Ce monde, en revanche, loin d'être le meilleur des mondes possibles, comme l'imaginait Leibnitz, est inversement le pire des mondes possibles. Il ne se soutient qu'avec peine et, pour peu qu'il fût plus mauvais, il retournerait au néant. Le progrès historique n'est qu'une chimère de notre vanité. Le despotisme a raison, comme la misanthropie. La belle théorie du néant (du Nirwâna), enseignée par le Bouddhisme, se rapproche beaucoup de la vérité ; mais elle promet encore à l'individu la volupté dans l'anéantissement, et c'est trop. Le plus haut point de la morale, c'est la mortification parfaite, le nihilisme intérieur absolu, le suicide savant de l'âme, moyen par lequel Schopenhauer espère, comme l'Indou, échapper à l'horreur des renaissances. Et il ajoute : « Celui-là qui n'a pas déchiffré l'énigme de la vie et qui ne sait pas qu'elle est,

en dernière analyse, un supplice, celui-là seul peut désirer de vivre et de revivre ; qu'il préfère ainsi l'affirmation de sa vie individuelle, il le peut, il l'obtiendra, car la Volonté est la seule puissance éternelle. »

Qu'y a-t-il ici entre Schopenhauer et la vérité ? Peu de chose. Ce philosophe n'a pas su trouver pour la Volonté la synthèse de l'affirmation et de la négation. Voilà tout. S'il a merveilleusement brisé l'égoïsme de l'individualité, il n'a pas vu que l'individualité vivante est la forme et le moyen par lequel la vie universelle épanche, réalise et exprime sa propre plénitude.

A cet Absolu négatif, engendré par la tristesse d'un anachorète, s'oppose la vaillante vitalité du Matérialisme contemporain. Moleschott (dans sa *Circulation de la vie*) remplace le Moloch dévorant de Schopenhauer par la Vie exubérante de l'univers, la Volonté par la Force et la Métempsychose par l'échange des molécules. « La vie de la nature, dit Moleschott, est ce que Hegel nomme l'évolution de l'idée. » D'accord. Le Matérialisme a raison de proclamer l'unité de la vie universelle et l'immanence du principe des choses dans les choses mêmes ; mais nous lui ferons remarquer que la distinction fondamentale entre la Matière et la Force menace de ramener le Dualisme, auquel il désire tellement échapper. Au reste, notre philosophie n'a rien à craindre du Matérialisme ni du Dualisme. Que Vogt nomme à son gré la pensée une sécrétion du cerveau, nous pourrions nommer aussi bien le cerveau un produit de la pensée. Ou pour mieux faire, avec Dubois-Reymond et les physiologistes les plus autorisés, nous dirons que la Force est une personnification aussi fantastique qu'une autre, et que le couple Matière et Force ne l'emporte en rien sur ceux-ci : Dieu et le Monde, le Corps et l'Ame. En réalité, il n'y a ni forces ni matière à part. L'univers est partout et toujours de la matière en mouvement. Or, ce mouvement est un effet ; il est, selon nous, l'effet de la pensée, de la pensée primordiale qui engendre et produit ce que Schelling appelle la Dialectique de l'Univers ; sous cette réserve, nous pouvons nous entendre avec Moleschott.

L'Atomisme allemand ne ressemble guère à la théorie corpusculaire des physiciens français. Nos atomistes contemporains se placent, comme Leibnitz, au delà des points de vue contraires qui se nomment Matérialisme et Idéalisme. Ainsi Fechner dissout la matière dans la force et fait de l'atome un simple point dynamique sans dimension. — Drossbach enseigne que le monde n'est que la société infinie des êtres vivants, que chaque être est une force in-

dividualisée; que tous les êtres ne diffèrent entre eux que par le degré du développement, non par l'essence; que le développement des atomes consiste à se grouper en sociétés de plus en plus vastes; que l'Univers est la Société enveloppante qui contient toutes les autres; que Dieu est un être historique et progressif, et que ce progrès n'est point l'indice d'une imperfection en lui, car Dieu n'a point de supérieur et ce qu'il conquiert n'existait pas, tandis que les sociétés finies ont au-dessus d'elles quelque chose qui existe et qui leur est supérieur. — En d'autres termes, pour Drossbach, Dieu est la synthèse mobile et grandissante de l'Univers. Comme chez Kant, Dieu est une réalité, non un idéal. Les deux autres idées kantienne de la liberté et de l'immortalité sont conservées dans l'Atomisme sous les noms de développement spontané et d'éternité des atomes dynamiques.

Un premier défaut de cette théorie, relevé déjà par d'Ercole, c'est que l'unité et la pluralité s'y présentent comme séparées, tandis qu'en fait l'une est dans l'autre; et la preuve, c'est que l'Unité de l'être pluriel ne s'ajoute pas aux unités qui composent son tout. Virchow, dans l'application qu'il fait de l'Atomisme à la théorie cellulaire, mérite le même reproche. Il manque ici la monade des monades dont nous parlait Leibnitz. — Un second défaut, c'est de ne pouvoir distinguer les individus que par la forme et le degré. La dialectique hégélienne, au contraire, en faisant évoluer l'Absolu, explique la différence formelle des êtres et aussi leur différence substantielle, sans compromettre l'Unité. Elle concilie vraiment l'Idéalisme et le Matérialisme, problème dont l'Atomisme ne peut fournir la solution.

Une dernière variante de l'Atomisme est représentée par Hess. Selon Hess, « l'unité du Cosmos réside dans la Gravitation, laquelle se donne à elle-même la forme d'une infinité de points pesants. » — Bien. Mais pourquoi s'arrêter en route? — « La production perpétuelle de points pesants ou dynamiques (comme nous l'avons dit une fois ailleurs), suffit, il est vrai, à l'explication des êtres individuels. Tout aussi bien que la force ou que la matière, ces êtres s'expliquent indépendamment de l'hypothèse de Monades, de Germes, d'Atomes éternels ou d'Ames; ils ne supposent que l'acte producteur, à la fois physique et logique, des points pesants, acte qui est le fait de la gravitation. Ainsi, la gravitation, elle-même éternelle, peut enfanter le changement sans fin; elle-même uniforme, peut produire la variété sans limite des existences vivantes, animées et intellectuelles. » — C'est juste; mais est-ce tout? Non;

la gravitation a elle-même une cause; et nous avons indiqué plus haut cette cause, telle que notre système permet de la concevoir.

Telle serait à peu près la manière de désarmer et d'apaiser le monstre apocalyptique sorti des flots du passé, monstre à sept têtes et dix cornes, mais qui, rendu traitable par de bonnes raisons, pourra bien finir un jour par marcher avec nous. Je récapitule mes raisons en peu de mots.

1. La méthode dialectique n'est point l'opposé de l'expérience.
2. L'identité du moi et de la substance des choses, hypothèse posée par Kant, est un fait.
3. La vérité de la foi immédiate est la même que celle de la pensée réfléchie, mais ce que l'intuition anticipe en espérance, la dialectique le possède en réalité.
4. L'éternelle agitation du fini et du divers est le mode de conservation de l'unité infinie.
5. La volonté individuelle, en se niant elle-même, affirme la volonté universelle.
6. Le mouvement spontané de la matière n'est autre chose que l'activité [inconsciente] de l'esprit.
7. Le libre développement des êtres individuels (qui sont des *ἄτομα*) n'est que l'épanouissement et l'irradiation de l'Absolu.

Or, ces sept points de vue ne sont pour nous que des éléments de la vérité intégrale. Et si les représentants de ces doctrines se plaignent que leurs idées n'ont pas obtenu tout leur droit dans cette exposition, nous dirons que c'est la faute de ces idées mêmes, qui, étant partielles et incomplètes, sont inévitablement gênées par leurs contraires; mais dans ce froissement peut-être y aura-t-il ceci de salutaire pour elles, de leur révéler leur imperfection et de préparer leur amendement.

Pour compléter le tableau des luttes intérieures et extérieures de l'Hégélianisme, il me sera permis de rappeler et d'analyser la trilogie philosophique que j'ai publiée sous le titre de : *l'Éternelle Epiphanie de l'esprit*. Le point de vue général de ces trois dialogues, c'est que l'Univers, envisagé comme un seul être collectif, être doué de l'aptitude à se contempler lui-même, maintient invariablement son unité infinie en dépit de la perpétuelle disparition des individus finis, et la maintient par la pensée toujours renaissante des êtres intelligents et personnels.

Dans le premier dialogue, intitulé *Personnalité de l'Absolu (1844)*, j'attribuai à l'Absolu une personnalité collective [j'en fis une sorte

de personne morale]. On m'objecta qu'une personnalité générale était plutôt une généralité impersonnelle. A quoi on peut répondre que si la conscience des individus périssables change et s'évanouit, la conscience que l'Absolu prend de lui-même par le moyen de leur pensée se renouvelle constamment et universellement, c'est-à-dire dure et même grandit à travers le développement des siècles. Ce qu'il y a de meilleur en nous constitue notre vraie personnalité; et ce meilleur de nous-mêmes, c'est précisément l'esprit éternel qui est identique dans les myriades d'individus mortels dont se compose la série des générations humaines.

Dans le second dialogue: *le Nouveau Christianisme* (1847), je montrai que la vraie signification du Christianisme, c'est d'être la religion du genre humain, et que le dogme de l'Incarnation ou de Dieu devenu homme, revenait à ceci, que l'Absolu trouve sa plus haute expression dans l'idée de l'Humanité. L'idée n'étant point une abstraction, mais n'apparaissant dans sa réalité qu'en s'individualisant, un homme s'est rencontré qui a eu la claire intuition que l'Absolu avait pris vie en lui et s'était fait personnel dans sa personne. Cet homme est le Christ historique. Sa foi est devenue la foi générale. L'Église a vu en lui l'idéal même devenu chair. Et cette croyance conduit au nouveau Christianisme, lequel repose sur cette grande thèse que l'Absolu est mieux que la Substance infinie, qu'il est aussi un sujet [pensant], bien entendu un sujet [un moi] rempli de la Substance infinie [qui est son contenu et dont il est la forme], ce qui répond à peu près au mot de Schleiermacher, que le Christ, c'est l'homme virtuel [l'homme tel qu'il devrait être].

Dans le temps, Strauss fit remarquer que, dans l'individu, l'idéal n'est jamais tout à fait réalisé, ni la réalité tout à fait adéquate à l'idéal, mais que l'équation postulée peut se rétablir, si à l'individu on substitue l'espèce. J'admis l'observation, mais en insistant en faveur de l'individu sur une compensation que voici: l'idéal, s'il a l'avantage d'être parfait, a le tort de ne pas exister, et l'individu, s'il a le tort d'être imparfait, a l'avantage d'être réel.

Ceci nous amène au dernier dialogue: *l'Avenir de l'humanité et l'immortalité de l'âme*, ou nouvelle Eschatologie (1852). — Qu'est-ce qu'il y a d'immortel dans l'individu? Uniquement la parcelle de l'Absolu qu'il a su mettre en lumière et représenter. Dès lors il peut dire: *Non omnis moriar*. Quelque chose de lui survit et s'enlace à la chaîne indestructible de la tradition. Cette prolongation de son souvenir est la seule métempsychose réelle de l'individu.

Si notre mémoire individuelle est pleine de lacunes, la mémoire de l'espèce se fortifie de plus en plus et de siècle en siècle arrive à faire de ses souvenirs un ensemble toujours mieux lié. L'avenir offert à notre race est donc celui-ci : que chaque individu, s'élevant toujours plus au-dessus de lui-même, se rapproche davantage du type de l'espèce, et qu'il aperçoit toujours plus distinctement en lui la présence de l'Absolu. Et, comme la forme dernière de l'humanité doit être la combinaison supérieure de tous ses moments successifs, combinaison opérée par la conscience de la personnalité collective, nous aurons aussi dans notre Eschatologie philosophique l'analogie de la Restauration de toutes choses. Seulement, cette totalité restaurée ne comprend, à l'exclusion de toutes les misères phénoménales, que la portion essentielle de nous-mêmes, seul élément immortel, impérissable et digne d'être conservé.

III. SCIENCES SPÉCIALES.

Le troisième de nos desiderata de 1838, l'introduction des principes philosophiques dans les sciences spéciales, a été en bonne partie satisfait.

Pour l'histoire naturelle et la physiologie, nous citerons, par exemple, Schultz-Schultzenstein.

Pour la philosophie pratique, nous mentionnerons les ouvrages *juridiques* de Gans, la *Morale* et l'*Économie politique* de Henning, le *Droit naturel* de Michelet (dans lequel la liberté individuelle, trop absorbée par Hegel dans la sagesse substantielle de l'État, devient, au contraire, le principe dominant et générateur), et le *Système des droits acquis* par Lassalle.

Sur le terrain de l'Esthétique, l'hégélianisme n'a eu que des triomphes, car quel critique ou quel théoricien se passe maintenant de ses idées ? Il suffit de nommer Weisse, Rosenkranz et surtout Hotho, Vischer, Rötcher, Sträter, sans parler des monographies dues à Märcker, Glagau, Baumann et Michelet.

La Théologie, seconde sphère de l'esprit absolu, a été travaillée par Daub, Marheineke, Rosenkranz, Strauss, Vatke. Les théologiens de profession ont opposé ici de vives résistances, mais la conception rationnelle du Christianisme a fait son chemin dans la science et dans le public, et l'une des preuves frappantes qu'on en peut fournir, c'est la nature même des moyens employés par les amis de l'archaïsme religieux pour soutenir à tout prix la tradition ébranlée.

Selon Hegel, toute la suite des philosophies de valeur historique, n'est que la chaîne des moments de la vraie philosophie. L'histoire de la philosophie a été approfondie dans cet esprit par Erdmann, Feuerbach, Kuno Fischer. Les belles monographies de Lassalle (sur Héraclite), de Biese (sur Aristote) ont également droit à une place, même dans cette rapide revue.

Est-ce là une école morte, et qu'a-t-on à répondre à cette démonstration d'existence par l'argument *a posteriori*? Mais beaucoup de gens qui écrivent sur la philosophie paraissent avoir oublié l'histoire de ces trente et quelques années. Le doute s'est de nouveau emparé de leurs cœurs, et cela explique, par parenthèse, le succès imprévu du Nihilisme de Schopenhauer.

IV.

Quant à la philosophie de l'Action, comme l'appelait Cieszkowski, c'est-à-dire à la réalisation pratique de nos idées, nous sortirions du cercle de cette étude en la montrant à l'œuvre. C'est aux peuples, dans leur vie politique et sociale, à la féconder en l'appliquant. Et l'année qui vient de finir (1866) a fait faire, dans cette direction, des pas de géant à l'Allemagne. Les armées victorieuses de la Prusse ont poussé, à la pointe de leurs baïonnettes, des idées qui vont bientôt pénétrer dans la réalité.

C.-L. MICHELET,
professeur de philosophie à Berlin.

(LA PENSÉE, tome VII, 1^{re} livraison, 1^{er} article, janvier 1867).

Pour extrait, traduction et annotation,

H.-F. AMIEL.

- IV. ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE THEOLOGIE (Revue de Théologie scientifique). — Rédact. : M. *Hilgenfeld*. Halle; quatre fois par an. XI^{me} année.
- V. THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT (Revue trimestrielle de Théologie). — Rédact. : MM. *Kuhn* et *Hefele*. Tubingue; quatre fois par an. L^{me} année (catholique).
- VI. ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE THEOLOGIE (Revue de Théologie historique). — Rédact. : M. *Kahn*. Gotha; quatre fois par an.
- VII. DORPATER ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE (La Théologie et l'Eglise, revue de l'Université de Dorpat). — Dorpat; quatre fois par an. X^{me} année.
- VIII. ARCHIV FÜR WISSENSCHAFTLICHE ERFORSCHUNG DES ALTEN TESTAMENTS (Archives pour l'Etude scientifique de l'Ancien Testament). — Rédact. : M. *Merx*. Halle; quatre fois par an. I^{re} année.

Revue philosophiques.

- I. ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK (Revue de philosophie et de philosophie critique). — Rédact. : MM. *J.-H. Fichte*, *Ulrici*, *Wirth*. Halle; quatre fois par an. LII^{me} volume.
- II. DER GEDANKE, ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNG UND KRITIK (La Pensée, revue pour la recherche et la critique scientifiques). — Rédact. : MM. *Michelet* et *Bergmann*. Berlin; quatre fois par an. VIII^{me} volume.
- III. ZEITSCHRIFT FÜR EXACTE PHILOSOPHIE IM SINNE DES NEUEN PHILOSOPHISCHEN REALISMUS (Revue de philosophie réaliste). — Rédact. : MM. *Allihn* et *Ziller*. Leipzig; quatre fois par an. VIII^{me} volume.
- IV. ZEITSCHRIFT FÜR VÖLKERPSYCHOLOGIE UND SPRACHWISSENSCHAFT (Revue de psychologie collective et de linguistique). — Rédact. : MM. *Lazarus* et *Steinthal*. Berlin. V^{me} volume.

ERRATUM.

Page 142, ligne 32, *au lieu de* Baumann, *lisez* Boumann.
